

Presso le nostre edizioni

N. Arseniev, V. Lossky, *Padri nello Spirito. La paternità spirituale in Russia nei secoli XVIII e XIX*

G. Bunge, *La paternità spirituale. Il vero "gnostico" nel pensiero di Evagrio AA.VV., Optina Pustyn' e la paternità spirituale*

AA.VV., *La paternità spirituale nella tradizione ortodossa*

Il nostro Catalogo generale aggiornato è disponibile sul sito

www.qiqajon.it

ANDRÉ SCRIMA

L'ACCOMPAGNAMENTO SPIRITUALE

Il movimento del Roveto ardente
e la rinascita esicasta in Romania

Prefazione alla prima edizione di Andrei Pleșu

Edizione italiana
a cura di Adalberto Mainardi, monaco di Bose

AUTORE: André Scrima
TITOLO: *L'accompagnamento spirituale*
SOTTOTITOLO: *Il movimento del Roveto ardente e la rinascita esicasta in Romania*
COLLANA: Spiritualità orientale
FORMATO: 21 cm
PAGINE: 216
PREFAZIONE: Andrei Pleșu (ed. originale); Adalberto Mainardi (ed. italiana)
TITOLO ORIG.: *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*
EDITORE ORIG.: © Humanitas, București 1996
TRADUZIONE: dal romeno a cura di Adalberto Mainardi, monaco di Bose
IN COPERTINA: Passaggio di fiamma tra candele

© 2018 EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE
13887 MAGNANO (BI)
Tel. 015.679.264

ISBN 978-88-8227-514-3

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

Prefazione all'edizione italiana
INCONTRI CON PADRE ANDRÉ SCRIMA

Quando nell'autunno del 1999 padre André Scrima visitò per la prima (e unica) volta Bose, avevo appena terminato la versione italiana di quello che sarebbe stato il suo ultimo libro, Il tempo del Roveto ardente. Il maestro spirituale nella tradizione orientale (Bucarest 1996). Nel corso del suo breve soggiorno, avemmo occasione di conversare a lungo e leggere insieme ampie parti della traduzione, che gli fece “una forte impressione”. L'anno successivo padre André poté ancora ricevere le copie d'autore dell'edizione italiana, uscita nel frattempo con un titolo diverso (Il padre spirituale) e in forma abbreviata rispetto all'originale romeno¹. Ricevetti in risposta da parte sua un biglietto di affettuoso ringraziamento: si rammaricava di non poter partecipare al convegno su Nicodemo Aghiorita e la Filocalia, al quale lo avevamo invitato, ma attendeva fiducioso “la prima occasione di ritrovare Bose”; desiderava riprendere il filo interrotto della conversazione nata attorno al suo libro.

Quel filo non si sarebbe più riannodato. Da tempo sofferente di cuore, padre André si spegneva a Bucarest il 19 agosto 2000. Fu sepolto al monastero di Cernica, non lontano dalla tomba di padre Benedict Ghiuş, che lo aveva tonsurato monaco quarantaquattro anni prima, alla vigilia impensata del suo lungo esilio tra oriente e occidente.

¹ A. Scrima, *Il padre spirituale*, Magnano 2000.

Teologo, filosofo, orientalista, rappresentante personale del patriarca ecumenico Athenagoras nella stagione conciliare, André Scrima era l'anonimo "monaco della chiesa ortodossa di Romania" che alla fine degli anni cinquanta, in piena guerra fredda, aveva fatto conoscere in occidente l'insospettata vitalità di una tradizione spirituale che si credeva esaurita; aveva testimoniato il rinnovarsi, al di là della cortina di ferro, della pratica esicasta della preghiera del cuore, che da argomento di ricerca erudita era diventata sostanza viva di una presenza cristiana in tutti gli ambiti dell'impegno umano – sociale, culturale, scientifico – e che, una volta tacitata nell'universo concentrazionario del regime comunista, continuava a parlare nella testimonianza silenziosa dei martiri e – indirettamente, come alle fonti cui si abbeverava – nella pubblicazione della Filocalia romena di padre Dumitru Stăniloae.

Era quello che Scrima definiva "avvento filocalico nell'ortodossia romena"², e che in una memoria inedita del 1957 descriveva in termini ancora più espliciti:

Esiste oggi nella chiesa romena un gruppo, senza alcun titolo ufficiale, ma i cui membri si sentono strettamente legati gli uni agli altri, di teologi, d'intellettuali laici che cercano di discernere nelle opere dei padri della chiesa gli elementi che possano costituire, senza costrizioni, le premesse di una presenza cristiana nella filosofia, nella scienza, nella cultura. Le prospettive sono luminose ... Accanto a questa conoscenza intellettuale delle fonti, certamente necessaria, occorre procedere approfondendo le forme della presenza dello Spirito santo nella chiesa, fino a che le fonti zampilleranno per il lavoro di quello stesso Spirito santo che rappresentano ... L'ortodossia ha avuto la fortuna di aver sempre custodito vive queste fonti, spesso sotto il velo di una dura miseria storica (penible misère historique) ... Nella chiesa ortodossa di Romania, questo è avvenuto per la provvidenza di Dio

² Cf. Un moine de l'Église orthodoxe de Roumanie, "L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine", in *Istina* 5 (1958), pp. 295-328, 443-475.

con la riscoperta dell'esicismo, all'inizio del 1945, in una scala più ampia di quella strettamente monastica in cui era conosciuto senza interruzione³.

L'esperienza fontale di quella rinascita è precisamente quella che Scrima, ritornato in Romania dopo il crollo del comunismo, rievoca nel libro che aveva costituito l'oggetto della nostra conversazione e che riproponiamo qui integralmente. Lo introduce la prefazione alla prima edizione romena di Andrei Pleșu, già ministro della cultura e poi degli esteri della Romania democratica: documento prezioso per comprendere l'importanza di Scrima nell'ortodossia romena (ma non solo), e per molti versi ancora attualissimo, se non fosse per la presenza-assenza di padre André, all'epoca ancora valente collaboratore del New Europe College, fondato dallo stesso Pleșu nel 1994.

L'itinerario spirituale che l'autore traccia in queste pagine, tra autobiografia e rilettura ermeneutica della tradizione, delinea un'esperienza di discernimento del proprio cammino, di scoperta della propria identità profonda nell'apertura all'altro: la ricerca e l'incontro con il padre spirituale. È un ritorno alle fonti attraverso la consegna di una tradizione spirituale vissuta, emblematicamente incarnata nella figura di un altro esule, lo starec Ioann Kulygin (1885-dopo il 1954?)⁴. Figlio spirituale degli ultimi grandi starcy di Optina, padre Ioann era giunto in Romania sul finire del 1943, al seguito dell'esercito romeno in ritirata dinanzi all'armata rossa: nei pochi anni che gli sarebbero stati concessi, prima di essere nuovamente

³ *Simplex réflexions sur le communisme*, testo dattiloscritto, p. 14, fondo "André Scrima" del Colegiul Noua Europă (Collegio La nuova Europa), Bucarest, citato da V. Alexandrescu, "Note despre parcursul intelectual al lui André Scrima", in *André Scrima. O gândire fără țărniuri* (André Scrima. Un pensiero senza rive), București 2005, p. 135. La traduzione romena del testo è ora pubblicata in *Ortodoxia și încercarea comunismului* (L'ortodossia e la prova del comunismo), a cura di V. Alexandrescu, București 2008, pp. 153-198.

⁴ Su di lui si vedano i materiali raccolti in *Cuviosul Ioan cel strain. Din arbiva Rugului aprins* (Il beato padre Ioann il Forestiero. Dagli archivi del Roveto ardente), București 1999.

arrestato e consegnato ai sovietici, padre Ioann il Forestiero, come ormai veniva chiamato, avrebbe esercitato l'arte della paternità spirituale in mezzo ai nuovi discepoli incontrati.

In quella stagione convulsa, che dalla fine della seconda guerra mondiale avrebbe portato nel 1947 all'abdicazione di re Michele di Romania e alla proclamazione della repubblica popolare, nel centro di Bucarest, nel monastero di Tutti i santi (o l'“Antim”, dal nome del fondatore, il metropolita Antim Ivireanul), un gruppo di giovani intellettuali si ritrova per pregare e approfondire la conoscenza della tradizione spirituale della chiesa d'oriente. Animatore del gruppo è il poeta, giornalista e scrittore Sandu Tudor (nato nel 1899), che pochi anni dopo l'incontro con padre Ioann avrebbe preso i voti. A lui lo starec avrebbe consegnato la benedizione della ormai secolare tradizione dello starecstvo, che risaliva alle fonti della chiesa antica proprio attraverso la scuola di Paisij Veličkovskij, lo “starec moldavo”, come era conosciuto in Russia, il traduttore della Filocalia slava. Di nuovo, in modo inatteso, tout se tient...

Benedizione per il mio figlio e successore spirituale, amato da Dio, Sandu Tudor, in memoria di preghiera, dal suo padre spirituale, ieromonaco Ioann Kulygin, discepolo e figlio spirituale sin dal 1906 degli starcy del monastero e dello skit di Optina, successori di Paisij Veličkovskij, gli ieroschimonaci Iosif, Varsofij, Anatolij, Nektarij, dell'arciprete Feodat e degli anacoreti dei monti del Caucaso.

Padre Ioann, il Forestiero
25 marzo 1946, monastero di Cernica

Della comunità monastica dell'Antim fanno parte alcune figure di grande levatura spirituale: padre Benedict Ghiuș, padre Sofian Boghiu, padre Petroniu Tanase. Sono gli inizi del “Roveto ardente”, il nome di quell'esperienza particolarissima di ricerca e studio,

vita comune e pratica della preghiera interiore sulle tracce della tradizione esicasta, che avrebbe preso la sua fisionomia specifica attorno a padre Ioann, toccando in varia misura molti esponenti di primo piano della cultura romena del tempo, e che sarebbe drammaticamente finita con la repressione violenta sotto il regime comunista.

Scrima, all'epoca non ancora ventenne, interseca l'avventura del “gruppo” e “incontra” padre Ioann, decidendo la vocazione della sua vita, secondo l'itinerario interiore e le vicissitudini esteriori che il lettore non tarderà a scoprire con crescente meraviglia. Nucleo generatore del libro, vero e proprio filo di Arianna che orienta nella sua struttura interna, è l'appassionata rilettura, un'“ermeneutica viva”, della Lettera che padre Ioann il Forestiero lasciò ai suoi amici quale testamento spirituale, prima dell'ultimo esilio per la Siberia. Il commentario – soprattutto il commento che dalla parola scritta ritorna alla parola viva, rivolta a un ascoltatore presente – era il genere che Scrima prediligeva. È nel commentare un testo, scrive Anca Vasiliu, che egli “aprirebbe l'orizzonte, abbracciava gli spazi, svelava il disegno intimo che riunisce le parti in un tutto, percepiva le ragioni invisibili alle quali si tiene la trama dell'oggetto e le figure o i segni ch'essa porta apparivano in pieno giorno”⁵.

In un certo senso, anche la sollecitazione a preparare questa nuova edizione italiana nasce dall'incontro con quanti avevano condiviso, per un buon tratto di strada, l'avventura umana e spirituale dell'autore, venuti a Bose in anni recenti quali relatori e interlocutori dei convegni di spiritualità ortodossa: Anca Vasiliu, depositaria di una parte dell'archivio di padre André, Bogdan Tătaru Cazaban, e soprattutto lo stesso Andrei Pleșu e Anca Manolescu, curatrice dell'edizione romena dell'opera di Scrima⁶, che a Bose ne ha presentato

⁵ A. Vasiliu, “Évocation”, in A. Scrima, *L'évangile de Jean. Un commentaire*, Paris 2017, p. 9.

⁶ Presso le edizioni Humanitas, nella collana “André Scrima”, sotto il coordinamento di Anca Manolescu sono pubblicati i testi del fondo “André Scrima” conservati nel

il profilo di artigiano di pace⁷. Attraverso di loro è in qualche modo riaffiorata la viva voce di frère André, all'incrocio di cammini diversi, in un misterioso corrispondersi di amicizie stellari, in cui riaccade l'evento dell'incontro, l'apertura del dialogo, il riconoscersi di tradizioni millenarie oltre l'orizzonte evanescente di un'effimera contemporaneità⁸.

In questa apertura è anche possibile restare nell'accadere della verità, lasciar risuonare le domande inquietanti provenienti dal passato, quelle che, scrive Scrima, vengono dopo: quando la libertà ritorna, e il conformismo del potere suggerisce che "non è accaduto nulla" durante le repressioni. Ma nascondersi nel silenzio, eludere la verità – è l'interrogativo su cui si chiude il libro – non fornisce forse "la misura abissale di ciò che è accaduto con la nostra coscienza"?

Ancora una volta, sorprendentemente, il filo della memoria si riannoda: sul piano delle vicende personali, ma anche dei cammini storici, apre un futuro percorribile là dove la coscienza è ridestata con misericordia alla verità e alla giustizia. Come nell'esperienza dell'accompagnamento spirituale, in cui lo spirito dell'uno "ride-

sta lo spirito dell'altro, lo rende assetato della stessa sete" di quel che padre André "chiamava l'ultimo: il desiderio della solitudine con Dio"⁹.

Adalberto Mainardi
monaco di Bose

Bose, 1° novembre 2017
Solemnità di Tutti i santi

Colegiul Noua Europă di Bucarest: *Despre isibasm* (Sull'esicasm), București 2003; *Teme ecumenice* (Temi ecumenici), București 2004; *Antropologie apofatica* (Antropologia apofatica), București 2005; *Biserica liturgica* (Chiesa liturgica), București 2005; *Ortodoxia și încercarea comunismului* (L'ortodossia e la prova del comunismo), București 2008; *Comentariu integral la evanghelia după Ioan* (Commentario intergale al Vangelo secondo Giovanni), București 2008; *Experiența spirituală și limbajele ei* (L'esperienza spirituale e i suoi linguaggi), București 2008; *Funcția critică a credinței* (Funzione critica della fede), București 2011; *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, București 2012³.

⁷ Cf. A. Manolescu, "La pace cristiana come dialogo: padre Andrei Scrima", in *Beati i pacifici. Atti del XXII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 3-6 settembre 2014*, a cura di L. d'Ayala Valva, L. Cremaschi e A. Mainardi, Magnano 2015, pp. 287-296.

⁸ Tra le iniziative che hanno raccolto l'eredità intellettuale di Scrima, va ricordato il convegno internazionale di studi *Andrei Scrima e il linguaggio teologico contemporaneo*, Roma 29-30 ottobre 2008, organizzato dall'Accademia di Romania e dal Pontificio istituto orientale, con relazioni, tra gli altri, di Horia-Roman Patapievic, Vlad Alexandrescu, Vincenzo Poggi, Bogdan Tătaru-Cazaban, Claude Geffré, Anca Manolescu, Marco Toti, Enrico Montanari, Daniela Dumbrava.

⁹ A. Vasiliu, "Évocation", p. 9.

PREMESSA

I testi qui riuniti in volume (ciascuno autonomo nei suoi limiti) sono sostenuti da una coerenza che ne permette l'intelligenza nel passaggio dall'uno all'altro. Il luogo centrale dell'articolazione che li conduce a unità traspare con più evidenza, probabilmente, dalla lettura e interpretazione "viva" della "Lettera di padre Ioann il Forestiero", che apre il tutto. L'incontro di coloro che sono evocati nel secondo testo ("Il tempo del Roveto ardente: il gruppo dell'Antim"), l'esperienza allora vissuta in – e attraverso – quell'incontro, si integra semplicemente all'interno di una tradizione assiale, della quale cerca di parlare, strutturandola sinteticamente, l'ultimo testo.

Se questo volume ha preso forma e appare, ora, così come si presenta, è a sua volta l'effetto e il frutto di un incontro. Dopo decenni, passando nel 1991 in Romania tra l'India e l'occidente, ho incontrato il dottor Andrei Pleșu. Alla fine dello stesso anno, ho conosciuto a Parigi il dottor Virgil Ciomoș. Ritornando a Bucarest per una sosta più prolungata, dovevo alle loro sollecitazioni e a quella della collezione "Terra lucida" il fatto di avere intrapreso, lungo il percorso di molti incontri, la lettura ermeneutica "in atto" del primo documento qui menzionato.

Registrato su nastro magnetico, il testo si presenta qui nella sua forma definitiva grazie agli sforzi della dottoressa Anca Manolescu, che ha curato il volume. Il secondo testo è stato redatto da noi in un secondo tempo. La stessa dottoressa Manolescu ha tradotto in romeno il terzo testo, "La tradizione del padre

spirituale nella chiesa d'oriente”, studio pubblicato nel volume miscellaneo *Le Maître Spirituel selon les Traditions d'Occident et d'Orient* (Paris 1983)¹. Vorremmo esprimerle qui la nostra più sincera gratitudine.

¹ Qui tradotto direttamente dal francese: A. Scrima, “La Tradition du Père Spirituel dans l'Église d'Orient”, in *Hermès* n.s. 3 (1983), numero monografico dal titolo: *Le Maître Spirituel selon les Traditions d'Occident et d'Orient* [N.d.T.].

I custodi dell'eredità

Esiste dunque una tradizione, presa nel senso di insegnamento vivo, centrata sulla trasmissione *immediata*, dal padre spirituale al discepolo, della scienza e della pratica della preghiera mentale; è quella che forma la sostanza, il midollo della vita esicasta. Nella concezione ortodossa, però, la preghiera non si limita e non è riservata esclusivamente ai monaci: il loro ruolo specifico è quello di essere i custodi della sua trasmissione autentica. I monaci sono – perdonatemi il termine, ma è particolarmente calzante – *bassassini* della tradizione, dell'insegnamento della preghiera del cuore e della mente¹⁹. Perché accolgono il dono “della benedizione portatrice di grazia dell'Eredità”: come scienza e come pratica.

Il custode, la sentinella della tradizione spirituale deve essere, a quanto pare, uno straniero, uno sconosciuto. Quasi non apparire. Potrei ancora evocare: “La verità parla dalla bocca dei bambini”. Abbiamo a che fare anche in questo caso con un paradosso:

¹⁹ *Hassassin* viene da *assas*: “sentinella”, “custode”. Nel XVIII secolo Anquetil Duperron, durante il viaggio in India dal quale avrebbe portato in occidente l'*Avesta*, sentì parlare di *hashish* e di *bassassini*, e trasmise alla posterità questa associazione clamorosa ma falsa. È noto ormai da decenni che gli *bassassini* erano una setta mistica ismailita, incentrata su una tradizione cavalleresca di tipo zoroastriano, penetrata nell'islam. Yves Ponsoye, in *L'islam e il Graal* (Milano 1974), citando René Guénon, parla degli *bassassini* come di “custodi dei sacri luoghi”, della Terrasanta. Una Terrasanta che implica la Palestina visibile, ma non si riduce completamente a essa. Era piuttosto una sorta di continente *immaginale* (*al-mitāl*) dove si incontravano, in un modo o nell'altro – e non sempre troppo limpidamente, ma questo non ha importanza ora – tutti coloro che erano “cavalieri”, nel senso rituale della parola, ossia iniziati ai misteri di una presenza centrale e segreta che doveva essere difesa, custodita, rispettata e onorata. Laggiù vennero alle prese con i templari, anch'essi guerrieri per la Terrasanta, per la Terra dello Spirito. Una cronaca, narrando gli scontri tra templari e musulmani, li definiva così: “Queste tenzoni assomigliano, mirabile a dirsi, ad amplessi amorosi”. Ponsoye nota la presenza, in una vetrata della cattedrale di Chartres, di una coppia di cavalieri – un arabo e un templare – che si affrontano con le lance; le aste si spezzano e formano un triangolo simbolico. Sono veri e propri segni, tracce visibili dell'eredità, che saremmo privi di senso a non tener in debito conto.

infante è colui che non parla, colui che è senza parola, *in-fans*²⁰. La bocca del bambino non è bocca che parla – concettualmente e logicamente –. L'autore della parola (in 1b) si sottopone al regime di questo mistero dei misteri. Essere sconosciuto può avere un'interpretazione più forte: essere invisibile. Non nel senso dell'impercettibilità ottica. Ma, come accade anche per lo “sconosciuto”, nel senso di una figura che è impossibile afferrare, oggettivare, classificare e perfino capire. Il custode vigile della tradizione può avere la sembianza più semplice, ma è la natura della conoscenza affidatagli a renderlo tale.

Parádosis (come anche altre forme di vita tradizionale) non definisce ciò che si insegna secondo una successione lineare, visibile e quantificabile. Non è una mera traslazione, ma una trasmissione: *parádosis* è ciò che “passa attraverso”, “di là”, nello Spirito. La trasmissione concreta, da una persona all'altra, suscita ogni volta una trasmissione verticale, zenitale (*pará*, attraverso l'“invisibile”, sarei tentato di dire).

E qui incontriamo daccapo il luogo essenziale della paternità spirituale: il suo compimento, la sua consumazione ultima. Una paternità che sublima la paternità fisica. Rilke parla da qualche parte, nelle *Elegie duinesi*, del “fiume di sangue”: la vita si trasmette attraverso il sangue. E il sangue è l'intreccio, la confluenza di due fiumi, di due determinate correnti, com'è naturale, un uomo e una donna; il sangue li pone accanto e li conduce oltre. Ma per distinguere la paternità spirituale da quella secondo la carne, vorrei evocare un apoftegma di un padre del deserto,

²⁰ Tra parentesi: il culto di Gesù bambino – molto discutibile dal punto di vista teologico, ma efficace sul piano psicologico, emotivo e sociale – è stato introdotto dai francescani e deliberatamente diffuso dai gesuiti, come reazione alla società postcartesiana. Sembrava loro che il *cogito* minacciasse la pietà e l'innocenza. Non è il caso di fare un processo postumo. Per essi evidentemente la pietà e l'innocenza rappresentavano soprattutto la capacità di integrarsi nella sociologia della chiesa, nella sua disciplina e nella sua morale. *Infans* deriva, attraverso la negazione *in-*, da *fari*, “parlare”, “articolare la parola”. Ma quel che si esprime una volta, definitivamente, diviene *fatum*, l'oracolo pronunciato, il destino.

Longino, del deserto di Tebe: “Versa il sangue e ricevi lo Spirito”²¹. E questo è in realtà il modello cristico: solo sulla croce scaturisce, insieme al sangue, lo Spirito. Ho già ricordato il termine adoperato nel Vangelo di Giovanni per la morte di Cristo: *parédoken*, “ha dato”, “ha trasmesso” lo Spirito. Quello che si trasmette d’ora innanzi nella tradizione cristiana, iniziata sulla croce, è lo Spirito. Fino ad allora lo Spirito non aveva riversato nel mondo le sue acque vive.

Nella paternità spirituale l’eredità, il fine della trasmissione è di diventare “figlio nello Spirito”. Il sostrato psicosomatico resta, ma è avvolto dallo Spirito. Il corpo continua a mangiare, a dormire, è curato in ospedale eccetera, ma serba un germe nuovo di Spirito. Il possesso reale di questo nucleo definisce il padre spirituale. Ed è in tal misura decisivo da giungere, in certi casi, a rovesciare il ruolo di discepolo e di padre. Abba Mosè, per esempio, chiede consiglio al suo discepolo Zaccaria, e questi si stupisce: “Tu mi interroghi, padre? L’anziano gli disse: ‘... Ho visto lo Spirito santo scendere su di te, e perciò mi sono affrettato a interrogarti’”²². L’agente, colui che opera (l’attante) e colui che è destinatario dell’operazione (l’agito), in questo caso, è uno solo, lo Spirito. È questo ciò che al padre spirituale è chiesto di trasmettere. Ed egli lo fa con la visibilità di un atto: la benedizione. Ecco un tema vastissimo, che ormai non è più possibile evitare.

²¹ Detti dei padri, *Serie alfabetica*, Longino 5, cf. *Vita e detti dei padri del deserto I*, a cura di L. Mortari, Roma 1986², p. 315.

²² *Ibid.*, Zaccaria 3, cf. *Vita e detti dei padri del deserto I*, p. 208.

La benedizione

Fermiamoci un attimo a scrutare il senso della “benedizione”. Banalmente, lo sanno tutti, la benedizione è un piccolo rituale della prassi ecclesiastica corrente²³. La teologia cattolica, che ha classificato e sistematizzato pressoché tutto, parlerebbe di un *sacramentale*.

Incominceremo con il dire che la benedizione è sempre *orientata*: viene da una sorgente e si affretta alla sponda che l’accoglie. A questo significato iniziale aggiungeremo il fatto che la nozione di benedizione presuppone essenzialmente un *dono*: non può essere negoziata, né introdotta in una relazione sinallagmatica, contrattuale; è un versamento gratuito.

Dall’altro lato, concettualmente, interviene la *funzione performativa della parola*. Nell’atto del benedire, la parola è portata al di là del suo statuto quotidiano “profano” ed entra in uno spazio qualitativamente altro: è un *bene* dire. Non è un semplice dire, per quanto pieno di buone qualità. Ricordo un aforisma di Nietzsche: “La religione è l’arte di leggere male” (detto altrimenti: a margine del testo). Mi sia permesso, modestamente, di chiosarlo e aggiungere: “Leggere male è, forse, la via per benedire”.

I significati del termine, nelle lingue indoeuropee, convergono: *Segnen*, in tedesco, ha il significato di pienezza, di felicità, di salvezza. Lo stesso l’inglese *blessing*. Non ritorneremo sul latino *benedictio*, o sul termine greco, equivalente, di *eulogía*. Con i semiti è molto più complicato. Per gli ebrei “benedizione” è *baruk*: *Baruk `attah `Adonaj `Elohenu, meleḵ ha-`olam* (“Benedetto tu, Signore Dio nostro, re dell’universo”). Così iniziano tutte le preghiere ebraiche. C’è un altro luogo, anteriore e originario, della benedizione biblica, su cui ritorneremo: è la benedizione

²³ La lingua romena, accanto a *binecuvântare*, “benedizione”, ha ritenuto il termine slavo ecclesiastico *blagoslovenie*, utilizzato nella liturgia e nel linguaggio popolare [N.d.T.].

del patriarca Giacobbe ai figli di Giuseppe. La radice siriana è *brek*. Che resta ancora misteriosa. Si dice: “Far chinare un cammello” (perdonatemi i deserti arabi che porto con me); *baraka* significherebbe l’atto di inchinarsi, di inginocchiarsi: significa mettersi nell’atteggiamento di chi accetta, accoglie un potere, un dono, un compito.

Ciò che caratterizza lo specifico enigmatico dell’espressione e dell’atto del benedire è che, da una parte, essi implicano la parola (bene-dizione) e, d’altra parte, richiedono immancabilmente l’intervento del corpo, e soprattutto della sua parte più attiva: la mano.

Se procediamo ancora oltre, verso l’“in principio” cosmogonico, dovremo far appello a due presenze rilevanti: la tradizione semitica e quella sanscrita. In entrambe la benedizione accompagna l’atto fontale della creazione, è ad essa coestensiva. Si direbbe che, dalla scaturigine “originaria” della creazione – o della “manifestazione” nella terminologia sanscrita, cosa che non pregiudica affatto il concetto di creazione – sia necessaria, simultaneamente e coestensivamente, una conferma, una “qualifica” del cosmo. La Divinità, o la sua parola rivelata, è necessario che consenta a questa “esteriorizzazione” e dichiarare esplicitamente il compimento della propria opera. La benedizione è il primo articolo di una grammatica dell’acconsentimento relativamente alla manifestazione. Nel primo capitolo della Genesi, nel *Be-re’sit bara’ Elohim*, per esempio, è detto alla fine di ogni giorno: *Wa-jar’ Elohim ki tob* (“E Dio vide che era cosa buona/che era bene”). In ognuno di quei sei giorni si dispiega questa grammatica dell’acconsentimento divino al manifestarsi delle cose, che d’ora innanzi sarà autonomo, libero nelle sue strutture e nei suoi ritmi. La benedizione ha la funzione di sigillo: ciò che è benedetto è così istituito nella pienezza aperta del divenire. È il suggello finale di cui parlavamo, anche in relazione con l’“essenza”: in Massimo il Confessore, l’“essenza” è *bene-essere (eu-eîmai)*, non solo *essere (eîmai)*. La benedizione

costituisce un atto di consenso, e quindi di qualificazione, che oltrepassa il livello della *phýsis*, dell’essere naturale. Attraverso la benedizione si può instaurare una comunicazione tra spirito e *phýsis*. *Ens et bonum convertuntur* era l’assunto degli scolastici medievali, che si collocavano ancora nella trasparenza di questo significato della benedizione.

Se andiamo verso l’altro capo dell’*arché* rivelata dalla tradizione e dal testo sacro, e cioè nello spazio sanscrito, incontriamo una parola che è il perfetto equivalente dell’ebraico *ki tob: su asti* (da cui deriva “svastica”). È il sigillo cosmologico di una religione che, a differenza della tradizione abramitica, non impegna mai la parola personalizzata di Dio. Rispetto alla tradizione successiva, monoteista, che avvicina Dio alla forma umana fino a culminare nell’atto più irrealizzabile – l’incarnazione – il punto di vista cosmologico dell’induismo – *Sāmkhya* – colloca il proprio vertice nella visione del cosmo come “significato”, in quanto portatore della segnatura divina, senza però ricondurre tale visione all’ordine personale del divino. Per gli indù, il cosmo è perché è buono, perché è stato riconosciuto e dichiarato buono attraverso le parole *su asti*, “è buono”. I commentari dei bramini dicono che, a ogni rotazione della svastica, al termine di ogni rotazione cosmica viene detto: *su asti*. Il che corrisponde perfettamente al ritmo dei giorni della Genesi. Sono le prime orme, le prime tracce della benedizione, che nell’induismo e nelle tradizioni monoteiste convergono: in tutt’e due la benedizione è la forma essenziale e culminante del manifestarsi dell’essere.

Lo stesso senso, di nuovo, è compreso – e attinge l’unicità – nell’incontro tra Cristo e la croce. Certo, in questo evento, il senso comune spesso non vede altro che il dolore, il popolo intorno alla sofferenza. Ma non va dimenticato che, in un certo senso, Cristo aveva scelto la croce e la croce aveva scelto Cristo. Da questo abbraccio nasce l’universalità del cristianesimo e della tradizione cristiana.

L'ultima parola di Cristo sulla croce (*tetélestai*, “è compiuto”, “è perfetto”) è il supremo assenso, è la benedizione di una creazione restaurata, molto di più, *riorientata*. E in questo atto intervengono il verbo e il gesto: è così una croce nella parola, un Logos crocifisso²⁴.

Dicevamo che nella Genesi la benedizione trova un luogo chiave nell'episodio della benedizione patriarcale di Giacobbe (cf. Gen 48,14): Giuseppe conduce al padre Manasse ed Efraim, ma Giacobbe li benedice incrociando le mani una sull'altra; una benedizione in croce. Di qui, nella chiesa ortodossa (ma non in quella romano-cattolica), l'arcivescovo dà la benedizione sempre in questo modo, in croce. La mano accompagna la parola anche nel caso di questo archetipo biblico della benedizione.

Esiste anche un riferimento iconografico essenziale: Cristo Pantocratore nella volta centrale delle chiese ortodosse. La volta è la cupola, triangolo sferico della manifestazione cosmica, il cielo del mondo, dal quale sulla terra discende la benedizione divina. Cristo benedice con una mano, ma con l'altra tiene l'evangelo, la parola liturgica. Noi traduciamo abitualmente *Pantokrátor* con Onnipotente. Ma nella liturgia ortodossa romana c'è una bellissima traduzione: “Colui che tutto tiene”, *Omnitenens* invece di *Omnipotens*. Lo stesso significato mi ha sorpreso nell'arabo: Dio è “Colui che tiene la totalità” (*Dābiṭ al-Kull*). Ma che cosa significa tenere, portare la manifestazione? La manifestazione si è realizzata attraverso la Parola, ma anche – in senso metaforico – attraverso la mano, il Dito di Dio. Il Demiurgo implica l'idea del modellare, del plasmare. “In principio Dio ha fatto il cielo e la terra” (*Be-re'šit bara' 'Elohim 'et ha-šamajim we-'et ha-'areš*) – e cioè ha plasmato, ha fatto usando le mani, le membra attraverso le quali si prolunga anche al di fuori del corpo un'organicità in

²⁴ Il greco *staurós* (“croce”) continua la stessa radice del sanscrito *stbau* (J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* I, Bern 1989, p. 1009): ciò che è infisso, perfettamente stabile, fondato; *axis*. *Stat crux dum volvitur orbis*, secondo il motto dei certosini.

atto: la forma –. La mano è ciò che sostiene questo plasmare. La mano può completare, può distruggere, può accarezzare, ma soprattutto può sostenere. Permettetemi di evocare i versi di una poesia “seria” di Rilke, *Autunno*:

Le foglie cadono da lontano, quasi
Giardini remoti sfiorissero nei cieli;
Con un gesto che nega cadono le foglie.
Ed ogni notte pesante la terra
Cade dagli astri nella solitudine.
Tutti cadiamo. Cade questa mano,
E così ogni altra mano che tu vedi.
Ma tutte queste cose che cadono, Qualcuno
Con dolcezza infinita le tiene nella mano²⁵.

Nel Pantocratore leggiamo dunque: *Omnitenens*, il potere di mantenere.

*

Accanto al tema della benedizione, potremmo introdurre uno contiguo, un tema discusso in certi ambienti, che, pur ai margini del grande dibattito culturale, sono tuttavia degni di nota. Si è posto così il problema di stabilire se la trasmissione, la tradizione del carisma nel cristianesimo, sia altrettanto reale ed efficace quanto le forme iniziatiche di trasmissione in altre tradizioni. È qui che possiamo toccare il limite della posizione di un René Guénon, una figura per altri versi degna di ammirazione, al quale non finiremo mai di essere grati per aver seminato nel linguaggio occidentale parole e cose provenienti da un orizzonte altro rispetto alla tradizione che – non impropriamente – si è soliti nominare “metafisica”. È incredibile a volte l'incompren-

²⁵ R. M. Rilke, *Das Buch der Bilder*, traduzione di G. Cacciapaglia, in Id., *Poesie*, I. (1895-1908), a cura di G. Baioni, Torino 1994, p. 341.

sione che nasce puramente e semplicemente dalla carenza di informazioni e dalla difficoltà – che probabilmente tutti (anche se non tutti necessariamente) condividiamo – di uscire da uno schematismo collaudato, instaurato, verificato, seducente per il semplice fatto che in esso ci ritroviamo perfettamente e possiamo guardare, secondo l'armonia dello schema proposto, a tutto il resto del mondo.

Guénon sosteneva che l'iniziazione è la trasmissione di una conoscenza – cosa che è assolutamente vera – destinata alla realizzazione spirituale, ma non di una tradizione “religiosa” unanime. La ragione di questa asserzione non sta in nessun modo in un sentimento di orgoglio o superiorità; ma nel fatto che l'iniziazione risale a una tradizione segreta, che con il suo stesso mistero si difende da qualsiasi profanazione, mentre per tutti gli altri ci sono i riti essoterici, estremamente efficaci e conformi alle possibilità comuni. Simili distinzioni, del resto, si trovano anche nei padri della chiesa: Basilio il Grande parlava anch'egli di una conoscenza segreta, di una “disciplina dell'arcano”²⁶. Ma riduttiva in Guénon è la tesi che nel cristianesimo sia esistita una tradizione iniziatica che esso tuttavia avrebbe perduto: tutto sarebbe ora essoterico (dottrina, rito, tradizione). Nell'islam, al contrario, egli riconosce il perdurare della dimensione iniziatica.

Frithjof Schuon è intervenuto a sua volta nel dibattito, sfumandone i contrasti: il battesimo e la benedizione sono veramente riti di iniziazione, i quali – nella condizione di modernità –

²⁶ Cf. Basilio di Cesarea, *Lo Spirito santo* 27,66, a cura di G. A. Bernardelli, Roma 1993, pp. 181-182: “Fra le dottrine e le proclamazioni custodite nella chiesa, talune le deriviamo dall'insegnamento scritto, altre le abbiamo ricevute dalla tradizione apostolica, a noi trasmesse segretamente. Ma entrambe hanno lo stesso valore per la pietà ... Se infatti noi tentassimo di scartare i costumi non scritti che non hanno grande incidenza, a nostra insaputa danneggeremmo il vangelo proprio nelle parti essenziali; anzi di più: ridurremmo la proclamazione a un nome vuoto ... Non è questo in virtù della tradizione custodita in silenzio e nella segretezza [dagli iniziati]? ... Da dove deriva la triplice immersione battesimale? Non è da questo insegnamento privato e segreto (*arcana hac doctrina, apórhētos didaskalía*) che i nostri padri custodirono in un silenzio scevro da agitazione e curiosità, ben sapendo che nel silenzio si salva la sacralità del mistero?”.

non possono mai essere completamente attualizzati: rimangono il più delle volte a livello di semplice potenzialità. Tuttavia, in questi pensatori, la benedizione viene distinta da un'iniziazione vera e propria²⁷. Ma è necessario insistere: la benedizione di cui parla padre Ioann è un rito di trasmissione, direi di iniziazione spirituale. Egli ha consegnato – e quelli che sono stati convocati hanno accolto – questa eredità. Ma accogliere un'eredità non significa averla anche realizzata; è un dono che, dal momento della sua trasmissione, ti appartiene incontestabilmente e indelebilmente, ma la responsabilità di questo dono riposa, d'ora in avanti, esclusivamente sulla persona che lo ha accolto. L'iniziazione è sempre un evento reale, e non ci abbandona mai; ma è data come nucleo di una potenzialità che deve essere sviluppata, resa attuale. Gli esicasti dicono che il battesimo è un primo dono della grazia e che, poi, la preghiera del cuore e il dono delle lacrime intervengono come un secondo battesimo – “operativo”, in atto –. Ricordiamoci di Simeone il Nuovo Teologo: realizzare la potenzialità offerta dal battesimo significa acquisire *coscienza dello Spirito santo*, senza la quale – dice Simeone – non sei veramente cristiano.

²⁷ Chi sia veramente recettivo (dico proprio così!) ai dati della tradizione musulmana si mostrerebbe, credo, molto meno categorico a questo riguardo. La citazione che segue, tratta da 'Umar Suhrwardī († 1234), non è che un esempio di una serie infinita: “Lo *šayḥ* [‘sceicco’], in forza dell'influsso spirituale, e cioè della benedizione – *baraka* – che nel patto iniziatico egli trasmette al discepolo, inaugura quella filiazione richiesta da una seconda nascita” (citato in un lavoro inedito su *Les maîtres spirituels en Islam à l'époque de la naissance des confréries* di M. Chodkiewicz, gentilmente comunicatomi dall'autore nel marzo 1996). Vorrei ancora aggiungere, come un'indicazione forse troppo concisa – e sempre nel contesto della visione guénoniana –, che la resurrezione di Cristo, *éschaton* realizzato, si situa *al di fuori* o *al di là* della tradizione: è un dato *extra-* o *meta-*tradizionale. Va da sé che i primi tenuti a comprenderlo in verità sono i cristiani...

INDICE

5	Prefazione all'edizione italiana INCONTRI CON PADRE ANDRÉ SCRIMA
13	PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE (1996)
25	PREMESSA
27	PARTE PRIMA INCONTRI NELLA CERCHIA DI UN PELLEGRINO FORESTIERO
29	LETTERA DI PADRE IOANN IL FORESTIERO
33	ERMENEUTICA DELLA LETTERA
33	L'apertura della parola
36	Gloria e benevolenza
39	La provvidenza e la via
40	Il forestiero
43	Il cercatore trovato
45	Il padre spirituale
50	Verso l'“impersonale”: limiti e limitazioni
57	Apatismo esistenziale
59	L'eredità
64	I custodi dell'eredità
67	La benedizione
74	L'ispirazione dossologica e l'effondersi della luce
76	Passaggio musicale
79	Tracce allo zenit
87	“Ánghelos”
89	L'umanità cristallizzata
91	Il libro circolare
101	L'orizzonte dell'in-scrizione

103	L'itinerario spirituale
105	La misericordia
110	Il rinnovamento
113	Causalità e temporalità spirituale
119	PARTE SECONDA IL TEMPO DEL ROVETO ARDENTE: IL GRUPPO DELL'ANTIM
121	DELL'INIZIO
125	L'ANTIM
145	IL GRUPPO
169	L'INCONTRO FONDATORE
175	IL ROVETO ARDENTE
193	PARTE TERZA LA TRADIZIONE DEL PADRE SPIRITUALE NELLA CHIESA D'ORIENTE