

La Montagna della Trasfigurazione, luogo teologico di dialogo*

Edouard Divry

Couvent Saint Lazare des Dominicains (Marseille)

Tre volte l'anno si legge, nella liturgia latina, il brano della Trasfigurazione di Gesù Cristo, nostro Signore: il sabato della sesta settimana del tempo ordinario, la seconda domenica di Quaresima, e il 6 agosto, giorno proprio della Festa¹. Qual è il significato di questa vicenda umana di Gesù, vero uomo e vero Dio? Leggiamo una parte del testo più noto, quello dal Vangelo secondo san Matteo:

«Quando il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, renderà a ciascuno secondo le sue azioni. In verità vi dico: vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno» (Mt 16,27-28). «Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un *alto monte*. E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversavano con lui» (Mt 17,1-3).

Nelle tre narrazioni sinottiche (Mc 9,1-10; Mt 16,27-28 e 17,1-9; Lc 9,26-36), il luogo dove Gesù si trasfigurò davanti ai suoi apostoli privilegiati, la Montagna della Trasfigurazione, non viene menzionato. «Il santo Monte», evocato anche nella

* Lezione in occasione dell'abilitazione presso la FTL.

¹ Si ritiene che la festa, d'origine oscura (a Gerusalemme?, secondo CH. RENOUX 1983), apparve alla metà del VII sec. in Armenia, e nell'VIII sec. presso i Bizantini (cfr. M. AUBINEAU, *Une homélie grecque inédite sur la transfiguration*, in *Analecta Bollandiana* 85 [1967] 401-427, qui 422-426), o anche prima (V sec.) in Armenia e tra i Georgiani (tra il V e l'VIII sec.), secondo A. ROSE, *Textes bibliques et liturgiques de la Transfiguration dans divers rites d'Orient et d'Occident*, in *Liturgie et cosmos. Conférences Saint-Serge, XLIV^e semaine d'études liturgiques* (Paris, 1997), Roma 1998, 175-190. D'ora in poi, le traduzioni in italiano a piè di pagina saranno nostre.

Seconda lettera di Pietro (2 Pt 1,18), è stato identificato con il Monte Tabor, a nord di Israele (in Galilea), soltanto nell'epoca dei Padri, o poco prima nell'apocrifo *Evangelio degli Ebrei*; questa localizzazione si è sviluppata alla luce del *Salmo* 89/88,13: «il Tabor e l'Ermon cantano il tuo nome». Il primo dei Padri che lo menziona è il famoso ma discusso Origene². Così, nelle tradizioni sia orientali sia occidentali, ad esempio per Cirillo di Gerusalemme, Epifanio e Girolamo, la Montagna della Trasfigurazione è rimasta indiscutibilmente il Tabor, fino all'esegesi moderna che ha dubitato sia del posto sia del fatto. Non è questo il luogo per discutere su questi problemi di esegesi. Basti ricordare che la convinzione della Chiesa primitiva in favore della realtà dell'avvenimento della Trasfigurazione è un fatto che deve essere tenuto in un'attenta considerazione (cfr. 2 Pt 1,16-18).

Per Adolf Harnack, il maestro di Bultmann, non c'è posto per i miracoli nel nuovo Testamento: opinione non discutibile a suo parere³. In realtà, l'argomentazione di Harnack suppone il deismo, che implica la negazione di ogni miracolo. Al contrario, il noto esegeta cattolico, padre Marie-Joseph Lagrange OP, a proposito dell'esperienza di Gesù sull'alto monte, prendeva atto che «l'effetto della preghiera si vede spesso nei santi dall'irraggiamento del volto»⁴.

Qualunque sia il risultato dell'esegesi moderna, la descrizione di Gesù trasfigurato, particolarmente in Matteo e in Luca, e anche la presenza di Mosè e di Elia (nei tre sinottici) rimandano alla finalità letteraria dei tre evangelisti che vogliono descrivere un'alta esperienza mistica, segnata dalla luce divina e orientata verso la Parusia⁵. Mosè ed Elia, prototipi della prima Alleanza, accennano all'esperienza di Dio fatta sul Sinai o sull'Oreb, montagne tipiche per eccellenza. Ricordiamo che Mosè scende dalla montagna dopo l'incontro con Dio con la «pelle raggianti», trasfigurata (Es 34,29.35), come ribadisce anche san Paolo (2 Cor 3,7). Ed Elia, famoso per il

² PG 12, 1548D.

³ In questa linea, Schütz scrive che la Trasfigurazione è soltanto una «creazione [letteraria] che utilizza elementi abbastanza eterogenei» (C. SCHÜTZ, *La Transfiguration de Jésus*, in *Mysterium Salutis* 11 [1975] 447-455, qui 449). La storicità della Trasfigurazione apparve ai lettori moderni «impossibile» secondo F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, 1-9, (Commentaire du Nouveau Testament 3a) Genève 1991, 481.

⁴ M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, Paris 1921, 271. Noi pensiamo, con Xavier Léon-Dufour, che la Trasfigurazione «è un avvenimento storico e teofanico allo stesso momento, descritto al modo passivo per mostrare che Dio solo agisce» (X. LÉON-DUFOUR, *Etudes d'Évangile*, Paris 1965, 98).

⁵ Per esempio, su 2 Pt 1,16-18, A. D. A. MOSES, *Matthew's Transfiguration. Story and Jewish-Christian Controversy*, in *Journal for the Study of the New Testament*, suppl. 122, Sheffield 1996, 211, nota 9, scrive: «Peter uses the transfiguration not to prove the parousia, but the credibility of the apostles who preached the parousia, and for E. Käsemann, the transfiguration anticipates "participation in the divine nature"».

suo dialogo con Dio sull'Oreb (1 Re 19,13-15), finisce la sua vita in un rapimento di gloria, sul «carro di fuoco» (2 Re 2,11). Queste esperienze luminose, che fungono da archetipi, non si chiudono con il Vangelo della Trasfigurazione. Gli *Atti degli Apostoli* attestano che santo Stefano protomartire si «trasfigurò» prima di morire, come sottolineano esegeti recenti, americani e tedeschi⁶: «E tutti quelli che sedevano nel sinedrio, fissando gli occhi su di lui, videro il suo *volto* come quello di un *angelo*» (At 6,15). La bianchezza, lo splendore e la luce soprannaturale accompagnano la descrizione degli angeli negli *Atti* (At 1,10; At 12,7), per cui si può parlare di un adeguato paragone in cui si descrive una trasfigurazione di uno dei primi santi della Chiesa.

In seguito, dalla Sacra Scrittura, si passa facilmente all'agiografia. La Tradizione vivente nel cuore dei santi attesta una continuità con la Bibbia. Effettivamente la storia agiografica della Chiesa menziona numerose trasfigurazioni di santi in rapporto al modello della trasfigurazione di Gesù. Lo si può capire dal fatto che «esiste un principio indubitabile che la vita della Chiesa intera deve riprodurre nel corso dei secoli la vita temporale di Cristo che ne è il capo», come diceva il teologo svizzero Charles Journet a proposito degli stigmatizzati⁷.

Orbene, la storia delle religioni attesta anche esperienze simili a questo fenomeno di trasfigurazione, forse perché universalmente «la luce è costantemente il simbolo della presenza divina»⁸. A partire da questi fatti in cui i volti sono visti raggianti, sia nella sfera ecclesiale, sia a livello interreligioso dobbiamo interrogarci su come trovare una via di dialogo a partire dall'ascensione mistica della Montagna della Trasfigurazione. Nel dialogo, non si può partire direttamente dalla Rivelazione che non è accettata da tutti gli interlocutori, ma si può ritornare all'esperienza spirituale interpretata a partire ciascuno dalla propria credenza, e per noi cristiani dalla Rivelazione.

Per illustrare la tematica, scartati i testi dei racconti leggendari, leggiamo soltanto quattro brani tra tanti altri ben attestati. Iniziamo con la morte del martire Pionio a Smirne († 250) sotto la persecuzione di Decio:

«Pionio spira dicendo: “Signore, accogli la mia anima”. Il fuoco aveva rispettato

⁶ R. E. BROWN – J. A. FITZMAYER – R. E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1996³, 740: «Stephen's transfiguration»; G. SCHNEIDER, *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, n. V/1, *Gli atti degli Apostoli*, prima parte, tr. V. Gatti – O. Soffriti, Brescia 1985, 611 e nota 63: «Scrutandolo, vedono il volto di Stefano come il volto di un angelo – vale a dire trasfigurato dalla *doxa* di Dio»; e nella nota: «si ha alla base l'idea che colui che contempla la *doxa* di Dio riflette egli stesso questa *doxa*».

⁷ C. JOURNET, *Le point de vue théologique sur les Sueurs de sang et les stigmatisations*, in *Etudes Carmélitaines* 2 (Ott. 1936) 171-187, qui 186.

⁸ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1927, 335.

il suo corpo e il suo volto risplendeva di tale fulgore che i cristiani ne furono riconfortati, mentre i pagani ne furono sorpresi e turbati nella loro coscienza» (*Passione di Pionio*, BHG n. 1546)⁹.

Dopo le persecuzioni giudaiche o romane, troviamo la testimonianza dei Padri del Deserto, in almeno sei apoftegmi¹⁰ (cioè detti memorabili). Anche in Occidente questa testimonianza è chiaramente presente. Per esempio quella di Raimondo da Capua riguardo a santa Caterina da Siena, il giorno della festa di san Marco del 1376:

«Avevo consacrato una piccola ostia per la sua comunione, e dopo essermi comunicato, voltandomi per recitare secondo il rito la formula di assoluzione generale, vidi il suo volto simile al viso di un angelo che diffondeva raggi splendenti: ella aveva un aspetto così differente che io mi dissi: “Questo non è il volto di Caterina”»¹¹.

Portiamo anche un esempio della Chiesa ortodossa, il famoso starets Serafino da Sarov († 1833), evocato dal Santo Padre nello suo scritto *Varcare la soglia della speranza*¹². Il santo russo si trasfigurò davanti a un giovane funzionario, Nicolao Motovilov, alla fine del mese di novembre 1831:

«Non capisco ancora come posso essere veramente sicuro di essere nello Spirito! Come posso riconoscere in me stesso la Sua vera presenza? Occorre, dissi, essere in grado di capirlo ancora meglio!

Allora Padre Serafino mi strinse forte le spalle e disse: “Siamo tutti e due nella pienezza dello Spirito Santo! Perché non mi guardi?”. – “Non si può, *Batiuchka* (piccolo padre), dissi, perché delle folgori sorgono dai vostri occhi. Il vostro volto è diventato più luminoso del sole e i miei occhi sono distrutti dal dolore”. – “Non avere paura, disse san Serafino, tu sei divenuto tanto luminoso quanto lo sono io in questo momento. Anche tu sei nella pienezza dello Spirito Santo. Altrimenti, non avresti potuto vedermi così”».

⁹ O. VON GEBHARDT, in *Archiv für Slavische philologie* 18 (1896) 156-171, qui 170-171. Su Pionio: J.-M. SAUGET, art. *Pionio*, in *Bibliotheca Sanctorum* X (1968) 921; G. MATHON, art. *Pionius*, in *Catholicisme* 11 (1986) 448-449. Pionio muore con un marcionista, Metrodora, che decede senza miracoli, e prima, in carcere, Eutichiano ha tradito la sua fede montanista.

¹⁰ Per esempio, PG 65, 368C: «C'era qualcuno che si chiamava Abba Pambo e si diceva di lui che, durante tre anni, aveva supplicato Dio dicendo: “Non mi glorifichi su questa terra!”. Ma Dio lo glorificò a tal punto che nessuno poteva contemplarlo a causa della gloria che era sul suo volto» (cfr. L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert*, Solesmes 1981, 262).

¹¹ *Legenda major* di RAIMONDO DA CAPUA OP, *Acta Sanctorum*, Aprile III, Anvers 1675, 932, n. 316.

¹² Testo non magisteriale: GIOVANNI PAOLO II – V. MESSORI, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 17.

Si potrebbero fare altri esempi, anche recenti, come il santo Padre Pio da Pietrelcina¹³ (Francesco Forgione, † 1968), o Madre Teresa di Calcutta¹⁴ (Gonxha Bojaxhiu, † 1997).

Partendo da questa esperienza spirituale ben attestata, esperienza interpretata a partire dal modello di Gesù sulla Montagna della Trasfigurazione o degli altri prototipi, si possono indicare due linee di dialogo. Secondo le proposte del *Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso*, ci sono quattro generi di dialogo¹⁵: il dialogo della vita, il dialogo delle opere, il dialogo della comunicazione dell'esperienza religiosa e il dialogo teologico. Nel nostro caso basta soffermarsi sugli ultimi due: il dialogo della comunicazione dell'esperienza spirituale che concerne, per esempio, i rapporti con l'Islam o col Buddismo; il dialogo teologico che riguarda, nel nostro caso, i rapporti con gli Ortodossi.

¹³ Un sacerdote che diventerà confidente di Padre Pio attesta di averlo visto trasfigurato (2 ottobre 1955); J. DEROBERT, *Padre Pio, témoin de Dieu, maître Spirituel, Homme de la Messe*, Ronchin-Marquain 1986, 15: «Al momento della comunione, avevamo constatato, il mio compagno ed io, certe difficoltà a prendere l'ostia, e appena dopo, fu un fenomeno di luminosità. Ci dava l'impressione che un intenso proiettore, nascosto sopra l'altare, lo inondava di una viva luce. Era di una pallidezza luminosa. "Questo fenomeno di luminosità, mi spiega il Monsignore, è il fatto dei grandi mistici, lo Spirito prende possesso, al momento propizio, della materia del corpo al punto che quest'ultimo ne è trasfigurato". Ho avuto la conferma di questo al corso sui *Fatti preternaturali* che ho avuto occasione più tardi di seguire alla Università Gregoriana di Roma». Id., *Padre Pio transparent de Dieu*, Ronchin-Marquain 1987, 729. Bibliografia in M. DE PAOLI, *Un uomo in croce*, in *Jesus* (aprile 1999) 49-67, qui 52-55.

¹⁴ Madre Teresa di Calcutta, secondo un testimone vivente (Anne-Marie Haussy), avrebbe beneficiato di una grazia di trasfigurazione: A.-M. HAUSSY, in *Feu et Lumière* 176 (sept. 1999) 47: «Novembre 1976, nella cappella di Calcutta, senza seggi né banchi, le Suore Missionarie della Carità sono sedute al modo indiano. Di fronte all'altare questo giorno siamo in tre: Madre Teresa, Suor Margarita ed io. Durante la consacrazione, all'improvviso, e quando il sacerdote alza l'ostia, cosa che non ho mai fatto, rivolgo lo sguardo nella direzione delle mie vicine, e... uno choc! Scopro una Madre Teresa dal volto luminoso. La scossa è così forte che mi giro due volte per guardarla. Esattamente come quando si avvia una spina e che la luce raggia attraverso il paralume».

¹⁵ *Dialogo e Annunzio*, Roma, 19 maggio 1991 (testo comune redatto dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso [Card. F. Arinze] e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli [Card. J. Tomko]), in *Enchiridion Vaticanum*, 13 (1991-1993), Bologna 1996, 191-229: *DM* n. 28-35. Si veda anche *Dialogo e Missione*, testo emanato dal Segretariato per i non cristiani, in *AAS* 76 (1984) 816-828: *DA* n. 42. L'idea di questi quattro livelli di dialogo è stata accolta dal Magistero ordinario di Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Redemptoris Missio*, n. 57.

1. Il dialogo dell'esperienza spirituale con le altre religioni

L'esperienza religiosa del nimbo¹⁶, luce prodigiosa attorno al volto dell'uomo privilegiato, si trova nelle diverse ere culturali del mondo. Si può interpretare questo fenomeno come il simbolo di comunione tra la divinità e l'uomo. Nell'*Induismo*, esistono ricordi di questo fenomeno. Ma i testi oscuri dei *Veda* non danno un risultato decisivo. Nel *Buddismo*, religione che rimane agnostica piuttosto che atea, si parla del *Buddha del Risveglio*, con i suoi tre corpi (*kaya*) che rinviano alle tre dimensioni dell'essere Buddha. Dunque, al di là del corpo storico del Buddha Sakyamuni (cioè Siddharta Gautama), c'è il corpo assoluto e il corpo simbolico, cioè il *dharmakaya*, corpo assoluto, e il *sambogakaya* espressione formale e simbolica del corpo assoluto, il quale secondo la tradizione buddista era per Gautama un fuoco di *luce celeste*¹⁷.

Quale credibilità dare a tali tradizioni religiose trasmesse dai «libri sacri»? Mito luminoso o esperienza tradotta a poco a poco in una leggenda inserita in un «libro sacro»? È difficile rendersene conto, così come è difficile tradurlo in un linguaggio totalmente trasmissibile: la differenza culturale è così forte che il paragone con noi rimane faticoso. Ma resta la possibilità di dialogare, di esprimere questa esperienza spirituale¹⁸. Notiamo che si è aperto, da poco, un campo di ricerca considerevole con il testo della *Dominus Iesus* a proposito dei «libri sacri» delle altre religioni:

«I libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti» (*Dominus Iesus*, n. 8)¹⁹.

Gli elementi di bontà e di grazia si rapportano direttamente ai seguaci e non ai libri! Avendo tolto quello che è debole e falso nei miti luminosi di queste religioni, si potrebbe ipotizzare che i loro «libri sacri» aiutino l'apertura del cuore dei propri segua-

¹⁶ M. COLLINET-GUÉRIN, *Histoire du Nimbe*, Paris 1961, 161-164.

¹⁷ *Lalita Vistara*, cap. 20 tradotto da O. LEROY, «La splendeur corporelle des Saints», in VS.S 46 (janv. 1936) 29-43, qui 29.

¹⁸ Si veda per esempio: F. LENOIR – R. LE GALL (Dom) – J. RINPOCHÉ (Lama), *Le moine et la Lama. Entretiens avec Frédéric Lenoir*, Paris 2001.

¹⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, n. 8 (6 Agosto 2000), in AAS 92 (2000) 742-765, qui 749: «Ideoque libri sacri aliarum religionum, qui de facto nutrimentum præbent earum asseclis eorumque vitæ rationem dirigunt, e Christi mysterio accipiunt illa bonitatis et gratiæ elementa, quæ in ipsis inveniuntur». Pensiamo che vi sia una metonimia a proposito degli *elementi di bontà e di grazia* che ci trovano nei libri sacri, perché sono questi elementi che potrebbero essere la causa strumentale della bontà e della grazia tra i seguaci.

ci su questo fenomeno raggiante, per ricevere degli «elementi di bontà e di grazia» concessi dal mistero di Cristo, mistero unico ed universale di salvezza che illumina tutti gli uomini tramite qualche «raggio di Verità» (*NÆ*, n. 2). Ma non si può confondere qualsiasi esperienza mistica e la Salvezza che viene da Gesù solo²⁰. Facciamo l'ipotesi che l'esperienza della trasfigurazione venga per tutti da Cristo solo.

Si può dire a proposito del *Mazdeismo* che la luce divina o il favore celeste (*khvarəna*) nelle rappresentazioni pittoriche degli eroi si manifestano con l'aureola, o la testa o il corpo intero circondati dalle fiamme. Questa fiamma non è che il simbolo della penetrazione della luce degna di Dio o della presenza divina che risiede nel santo. Secondo questa tradizione, la luce prodigiosa indica che il possessore ha il dono dei miracoli e della vittoria contro il male²¹.

Più tardi, Plotino avrebbe approfittato del suo viaggio in Asia Minore per scoprire questo fenomeno estatico presso la religione dei *Parti*. Sono attestate le estasi di Plotino e dei suoi discepoli, Giamblico²² (335 d.C.) e Massimo il Filosofo²³.

Nell'*Islam*, vi sono pochi cenni al fenomeno della trasfigurazione per il timore di fare di una qualsiasi creatura un essere "intermedio" tra Dio e gli uomini. Nella tradizione orale (*Hadit*) si dice che Maometto aveva stima per il volto luminoso di certe donne musulmane²⁴, ma non si fa alcuna menzione di un fenomeno di trasfigurazione luminosa. Nonostante questo silenzio, fra i mistici musulmani, si nota a proposito di *Djalâl Ad-Dîn Rumi* († 1273 d.C.) che nessuno osava guardare i suoi «occhi benedetti» a causa dell'intensità della luce che ne usciva²⁵.

Nell'*Ebraismo*, si trova anche nei libri apocrifi una corrispondenza tra un grande personaggio e lo splendore che lo accompagna²⁶. Nello *Zohar*, libro tardivo attribuito a Mosè Ben Chem Tov in Spagna († 1305 d.C.), è descritta la morte di Rabbi Simone

²⁰ G.-M. COTTIER, *Sur la mystique naturelle*, in *Rev. thom.* 101 (2001) 287-311.

²¹ M. MOKRI, *La lumière en Iran Ancien et dans l'Islam*, in AA.VV., *Le thème de la Lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Clamecy 1976, 370.

²² L. CHESTOV, *Discours exaspérés (Les extases de Plotin)*, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 146 (1956) 178-216.

²³ A. MICHEL, *Métanoia, Phénomènes physiques du mysticisme*, Paris 1986², 211. 231.

²⁴ Purtroppo, a causa della mutilazione effettuata per infibulazione.

²⁵ C. HUART, *Les saints derviches tourneurs*, t. 1, Paris 1918, 81; citato da O. LEROY, *La splendeur corporelle des Saints*, 30.

²⁶ *Enoch* 14, 18-20; *Enoch* 71, 1, 10; *Apocalisse di Baruch* 51, 10. Cfr. M. SABBE, *La rédaction du récit de la Transfiguration*, Louvain 1962, 65-100, qui 68, 72. Harald Riesenfeld nota che il Sommo Sacerdote Pinhas «brillava come delle fiamme» (H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré. L'arrière plan du récit évangélique*, [Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis 16] Copenhagen 1947, 108 e nota 46).

Bar Yohai († 150 d.C.) in una estasi di luce. Ma sono passati undici secoli prima della redazione! Tutto sommato, anche l'ebreo può credere alla verità di questi fatti, ma la tradizione rabbinica non accetta né fusione, né comunione tra la luce divina e l'essere creato²⁷.

Che cosa concludere? Al di fuori dei fatti di luminosità riportati dagli agiografi cristiani, non esistono documenti attendibili e utilizzabili dallo storico critico. Bisogna risalire ai processi cattolici di canonizzazione dove è stata fatta una ricerca precisa, scientifica con testimoni tra il 1588 e il 1730, cioè durante il periodo in cui i processi furono regolati con una procedura rigorosa (Costituzione del 22 gennaio 1588) sotto Sisto V. Ciò avvenne prima della decisione di Benedetto XIII (poi confermata da Clemente XII, suo successore) di occuparsi dei miracoli soltanto dopo la morte del santo. Pochi all'epoca, per una decisione in vigore ancora oggi²⁸, si sono occupati del fatto della trasfigurazione, salvo Prospero Lambertini²⁹, il futuro Benedetto XIV († 1758), che ne esprime i limiti accettabili per la ragione.

Tuttavia, a partire dal fatto che nei processi di beatificazione non vengono più studiati – per se stessi – i miracoli avvenuti durante la vita di un santo, questi fenomeni mistici sono piuttosto visti come un ostacolo che frena il procedimento e la rapidità della beatificazione. Di solito, ci si riferisce al Concilio Vaticano II che ignora il tema dei favori straordinari ma insegna i carismi, «anche i più semplici» (*Apostolicam Actuositatem*, n. 3).

Comunemente si è accettato, ma senza provarlo, che la chiamata universale alla santità sottolineata nel Concilio (*Lumen Gentium*, n. 40) rendeva inutili i carismi straordinari. Si è creduto, per esempio, che le parole di santa Teresa di Lisieux sulla propria via, la quale vuole rimanere senza favori straordinari, avevano una dimensione esclusiva³⁰. Ma, in verità, Thérèse Martin ha ricevuto un favore poco comune come il sorriso miracoloso della Beata Vergine o il sogno soprannaturale con la Venerabile Anna di Gesù trasfigurata (9 maggio 1896). *Deus semper major!*

²⁷ A. ABECASSIS, *La lumière dans la pensée juive*, in AA.VV., *Le thème de la Lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, 93.

²⁸ *Divinus perfectionis Magister* (25 Gennaio 1983), in AAS 75 (9 Aprile 1983) 555-610; *Regolamento della Sacra Congregazione per le cause dei Santi* (21 Marzo 1983), art. n. 26, Roma 1983.

²⁹ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, tom. 1-4, 7, 8, Romæ 1743-1751.

³⁰ THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Carnet jaune*, 9/08/1897, n. 2, in *Œuvres complètes*, Paris 1992, 1086: «ce ne [a proposito del suo *Manoscritto*] sarà per ogni gusto, salvo le vie straordinarie».

Si è mossa anche un'aspra critica verso i fenomeni mistici, chiamati a volte *paramistici*, come se fossero soltanto esteriori alla vita spirituale³¹ o come se fossero fenomeni da psicotici. Ma la straordinaria e feconda attività di santi come sant'Ignazio di Loyola³² o santa Teresa d'Avila³³, santi non raramente trasfigurati, ne è prova contraria.

A volte, se si tralascia il tesoro della vita dei santi, con i loro miracoli corporali, non si trovano più le mosse per iniziare un dialogo profondo sulla vita spirituale con le altre religioni, fino a provocare quasi un complesso di inferiorità nel popolo cristiano davanti ai seguaci delle altre religioni con i loro fenomeni straordinari (come il fatto di camminare sul fuoco delle braci o altre esperienze degli yogi, o esperienze nella *new age* di così poco valore). Se è difficile discernere la grazia invisibile quando esiste negli uomini delle altre religioni, è più facile partire dalla loro tradizione quando assomiglia alla nostra. Per di più, aggiungiamo che i miracoli sono anche un modo di togliere ostacoli alla fede³⁴. Essi sono nella Chiesa cattolica così abbondanti che sarebbe una follia rimanere a questo livello di dubbio e di sottovalutazione dell'opera di Dio, quando il fatto miracoloso è ben verificato.

Se rimane vero che i miracoli interiori, cioè la conversione, la guarigione interiore, sono più importanti dell'aspetto corporale, alla fine, con questo ragionamento esclusivo, si potrebbe cadere in una dialettica platonica, dualista, che disprezza il corpo. Il nostro essere è unico, corpo e anima, e non soltanto spirito. Il corpo manifesta l'anima: nel nostro caso ben preciso, si deve concludere con san Cesario di Arles – a proposito del Figlio dell'Uomo trasfigurato nell'Apocalisse (Ap 1,16) – che «è per il volto che uno si manifesta ed è conosciuto»³⁵.

Fin dai primi tempi della Chiesa abbiamo la speranza che Cristo «trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso» (Fil 3,21), e queste esperienze anticipatrici aiutano a crederlo: «i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro» (Mt 13,43).

³¹ G. MOIOLI, art. *Mystique chrétienne*, in *DVSp*, 742: «La psicologia giungerà a distinguere ciò che è accessorio (estasi, stigmati, ecc.) da ciò che è essenziale»; A. DE SUTTER, art. *Mistica*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. 2, Roma 1992, 1629.

³² Caso di trasfigurazione: *Acta Sanctorum* Luglio VII, Anvers 1729, 615.

³³ Caso di trasfigurazione: *Acta Sanctorum* Ottobre VII, Bruxelles 1845, 399.

³⁴ CONCILIO VATICANO I (*DzH* n. 3008-3010): i miracoli sono «prove esteriori della Rivelazione», «motivi di credibilità» (cfr. anche *CCC*, n. 156). A. MICHEL, art. *Miracle*, in *DTC*, t. 10, 2, 1798-1859, qui 1805-9; P. DELOOZ, *Les miracles un défi pour la science*, Paris 1997.

³⁵ *PL* 35, 2419B (Agostino). Testo restituito a san Cesario di Arles; tr. di J. COURREAU, *L'Apocalypse expliquée par Césaire d'Arles*, (Pères dans la foi 37) Paris 1989, 42.

Con questo richiamo alla fede, entriamo nel «cerchio» più interno secondo lo schema di Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam Suam* (nn. 111-113), cioè il dialogo tra i cristiani.

2. Il dialogo teologico tra i cristiani

A questo punto, supponiamo siano conosciute le grandi differenze tra cattolici, ortodossi, protestanti: per esempio, da parte dei protestanti, la negazione dell'utilità delle opere per la Salvezza, come i miracoli; o ancora da parte dei cattolici l'affermazione che la grazia è divina quando si considera lo Spirito Santo, il Donatore, ma che la grazia è detta analogamente "creata" quando si pone a livello dell'uomo graziato. Da parte degli ortodossi, per dirla con parole semplici, ci si basa sul concetto della grazia in-creata, e non si vuole mai sentir parlare di *grazia creata*.

a) Sulla Trasfigurazione di Cristo e dei santi, il dialogo con i *protestanti* rimane totalmente bloccato dal fatto che, nel campo della Riforma, o meglio *Riformazione*³⁶, è negata ogni esperienza mistica positiva di questo genere. Soltanto l'anglicano Teddy Ware si è appassionato per il Monte Tabor, ma alla fine si è fatto ortodosso sotto il nuovo nome di *Kallistos*. Tuttavia, nella tradizione anglicana, si sostiene che la Trasfigurazione di Gesù non è stata studiata a causa della sfiducia verso la mistica, a tal punto che la Chiesa d'Inghilterra ha avuto durante tre secoli un *black letter day* (un giorno liturgico non festivo) per commemorare il mistero della Trasfigurazione³⁷. Karl Barth, per dare un altro esempio, nella sua *Dogmatica* scrive in modo più incisivo che «la religione rimane idolatria e giustizia propria (...) quando si trasforma in misticismo»³⁸. Ma noi vogliamo parlare dei veri mistici.

b) Qual è il senso di questa luce prodigiosa nella *Tradizione*? La base patristica³⁹ della lettura dei testi biblici permette di cogliere che la *trans-figurazione* di Cristo

³⁶ Secondo gli storici più recenti, l'espressione Riforma è specificamente cattolica nel senso morale (cfr. Laterano V), mentre *Riformazione* significa una riforma che si vuole ancora più radicale, quella della fede nel suo fondo. Cfr. G. BEDOUELLE, *La Réforme du catholicisme (1480-1620)*, (Histoire du christianisme) Paris 2002.

³⁷ A. M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, tr. M. Mailhé, Paris 1965, 173-174.

³⁸ K. BARTH, *Dogmatique*, t. 2 (I; 2), Genève 1954, 104.

³⁹ Seguiamo il metodo tra esegesi moderne e letture patristiche da J. A. MCGUCKIN, *The Patristic exegesis of the Transfiguration*, in *Studia Patristica* XVIII, 1 (9a Conf. intern. 1985), Kalamazoo 1985, 335-341. Id., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, (Studies in Bible and early Christianity 9) Lewiston-Queenston 1986.

(Mt 17,2; Mc 9,2) si applicherà anche nel futuro ai santi *trans-formati, con-formati* a Cristo (Fil 3,21), primizie (2 Cor 3,18) della gloria finale che viene (Mt 13,43; Col 3,4; Ap 21,24; Ap 22,5). Lo troviamo in Basilio⁴⁰, forse in Giovanni Crisostomo (*Catena su san Luca*), in Proclo († 466), in Atanasio d'Antiochia († 593-599) o in Anastasio Sinaitico (VII sec.); ancor prima in Occidente scopriamo questo rapporto in sant'Illario⁴¹ e in sant'Agostino⁴². Nella patristica si legge una connessione marcata tra Trasfigurazione e Resurrezione di Cristo – senza confusione tra i due avvenimenti⁴³ – in sant'Efrem⁴⁴, sant'Ambrogio⁴⁵, Cromazio d'Aquilea⁴⁶, Beda⁴⁷. Così si sviluppa anche il significato della trasfigurazione quaggiù dei santi come prefigurazione della resurrezione finale dei corpi.

Su questo sfondo abbastanza omogeneo tra Occidente e Oriente⁴⁸, dove si trova dunque la differenza o la frattura? A poco a poco – sarebbe troppo lungo ripercor-

⁴⁰ PG 29, 400D.

⁴¹ *De Trinitate*, 11, 35, 38; CCSL n. 62A, ed. P. Smulders, Turnhout 1980, 564, 565-566.

⁴² *Sermo* 79A, PLS 2, 808 (Lambot n. 17).

⁴³ Dodd ha definitivamente mostrato la non assimilazione possibile tra Trasfigurazione e Resurrezione: C. H. DODD, *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels*, in *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 102-133, qui 121-122. Cfr. anche R. E. BROWN – K. P. DONFRIED – J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, (Lectio divina 79) Paris 1974, 92-94, note 42-43. R. H. STEIN, *Is The Transfiguration (Mark 9:2-8) A Misplaced Resurrection-Account?*, in JBL 95 (1976) 79-96. I racconti pasquali hanno anche un riferimento a un pasto per discepoli (Gv 21,9-13); si potrebbe segnalare qualcosa di simile pensando al famoso legame con l'Esodo in Marco (cfr. Es 24,16) e Luca (Lc 9,31): «mangiarono e bevvero» (Es 24,11). Cfr. su Marco: C. E. CARLSTON, *Transfiguration and Resurrection*, in JBL 80 (1961) 233-240.

⁴⁴ EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, cap. XIV, 6, tr. L. Leloir, in SC 121, Paris 1966, 244-245.

⁴⁵ AMBROGIO, *De Iacob* I, 8, 38 (PL 14, 458A; CSEL n. 32, 29-30): «quando cum domini Iesu in resurrectionis gloria refulserunt». Id., *In Ps 118/119*, Lett. Kaph, n. 13 (PL 15, 1334A; CSEL n. 62, 241-242): «Cum Iesus resurrectionis suae demonstraret gloriam, vestimenta eius erant candida sicut nix».

⁴⁶ CROMAZIO, *Tractatus* n. 54A, n. 10, in CCSL n. 9a Suppl., Turnhout 1957, 634: «Transfiguratio autem Domini, in qua facies eius resplenduit sicut sol, habet similitudinem gloriae illius inenarrabilis et inauditae, in qua Filius Dei regnat cum Patre in caelis». I vestiti bianchi di Cristo trasfigurato sono la «figura Dominicae carnis quam per resurrectionem in divinitatis suae gloriam transformavit» (*Tractatus* n. 54A, n. 10; in CCSL 9a Suppl., 634). Si veda il commento di J. LEMARIÉ, *Le commentaire de saint Chromace d'Aquilee sur la Transfiguration*, in RSLR 16, 2 (1980) 222.

⁴⁷ BEDA, *In Lucæ Evangelium expositio*, lib. 3, cap. 8, in PL 92, 454C; CCSL 120, 205: «Transfiguratur Salvator, non substantiam veræ carnis amisit, sed gloriam futuræ vel suæ vel nostræ resurrectionis ostendit; qui qualis tunc apostolis apparuit, talis post iudicium cunctis apparebit electis». Cfr. anche la *Glossa ordinaria* su Luca (cap. 9): *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria*, t. 5, Venetiis 1603, 826.

⁴⁸ Cfr. per esempio C. ANDRONIKOFF, *Le sens des fêtes*, (Bibliothèque œcuménique 11) Paris 1970, 225-273, qui 234, nota 6, e 247: «La Trasfigurazione è (...) la festa della luce e della gloria anticipata della Chiesa».

rere qui tutta la storia patristica – da Dionigi (V sec.), poi attraverso Massimo il Confessore, si giunge al pensiero di san Giovanni Damasceno, secondo cui Gesù Cristo era sempre trasfigurato⁴⁹, ma gli occhi dei discepoli non erano in grado di vederLo tranne che sul Monte Tabor. Si ritrova la vena soggettiva di interpretazione secondo Origene⁵⁰: sono gli occhi interiori, cioè i sensi spirituali degli Apostoli che sono stati elevati a questa visione. D'altra parte, la luce divina passa dall'interno di Cristo al suo corpo, strumento della Divinità⁵¹.

c) Ci soffermiamo soltanto su *Gregorio Palamas* († 1359), forse meno conosciuto in Occidente, che prende le mosse da questa tradizione bizantina appena accennata. Anche se dimenticato per parecchi secoli – i Russi l'avevano tolto dal loro calendario nel XVIII secolo –, Gregorio Palamas ha riacquisito una grandissima celebrità nella teologia bizantina odierna.

Palamas si è confrontato con il pensiero più filosofico di un altro monaco greco, Barlaam, che nega il fatto di poter vedere l'Essenza divina e dunque la Luce in quanto divina. Pertanto, nella misura in cui sarebbe visibile, la luce del Tabor non potrebbe essere, secondo Barlaam, che una luce fisica, inferiore al pensiero umano⁵². Barlaam, che lotta anche contro il pensiero scolastico latino, professa un apofatismo radicale sulle cose divine e si appoggia soltanto sulla tradizione dei Padri.

A questo punto, Palamas organizza la sua replica distinguendo l'Essenza divina e ciò che è attorno all'Essenza divina (*peri tèn ousian*)⁵³, che si chiama secondo i Padri l'Energia. Per Palamas, l'Energia è Dio visibile ai sensi spiritualizzati, l'Energia è Dio partecipabile al contrario della Sostanza (o Essenza) impartecipabile. Egli afferma che «Dio è chiamato Luce, non secondo l'Essenza, ma secondo l'Energia»⁵⁴. Questa proposta realizza un paradosso – si chiama *oximoron*, un'anti-

⁴⁹ PG 96, 565C-566B.

⁵⁰ PG 13, 1068B-1069C.

⁵¹ Ma questo pensiero non è condiviso da Cirillo di Alessandria. Cfr. *Introduction* di G.-M. DE DURAND in CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, (SC 97) Paris 1964, 142.

⁵² GREGORIO PALAMAS, *Tomo Sinodale* del 1341 (PG 151, 682D).

⁵³ GREGORIO PALAMAS, *Antirretica contro Akindunos* 4, 19, 50; testo greco critico in *Œuvres complètes critiques* (*Sungrammata*: Συγγράμματα, tt. I-V, Salonnico, ed. P. Christou, 1962-1992), t. III, 1970, 278, linea 25. Si veda la problematica in A. DE HALLEUX, *Palamisme et tradition*, in *Irénikon* 48 (1975) 479-493, qui 484 (*Patrologie et Écumenisme*, in BETHL 93, Louvain 1990, 816-830). Cfr. BASILIO, *Omelia* n. 34 (PG 29, 317B) menzionata nella omelia palamita n. 34 (PG 151, 432B).

⁵⁴ GREGORIO PALAMAS, PG 150, 823A. Titolo di un capitolo dell'*Antirretico contro Akindunos* 6, 9, 20 (Συγγράμματα III, 397).

nomia –: Dio, «l'Impartecipabile partecipato». Le Energie sono i raggi luminosi della divinità, i *proodoi*⁵⁵ (emanazioni divine). Per conseguenza, questo *oximoron* primordiale, intra-divino, ricopre ogni altro paradosso. Così la *Luce sul Tabor* è divina secondo le Energie divine e questo è il contrario di quanto professava Barlaam. Con questo principio stabile, la dottrina palamita si è perfezionata nella lotta, ma con una certa imprecisione dei termini. Gregorio Palamas combatterà successivamente non soltanto contro Barlaam, presto scomparso ad Avignone (1341) dove si fece cattolico divenendo vescovo, ma anche in seguito contro Akindunos e alla fine contro Gregoras, uomo di grande cultura.

Dopo questa breve presentazione storica, riprendiamo la pista del nostro tema. Secondo Gregorio Palamas, la Luce sul Tabor è di natura increata – tale concetto sembra derivare da Eusebio di Cesarea. Questa Luce increata si sarebbe interiorizzata nel corso della storia della Salvezza: al tempo di Mosè era esteriore all'uomo⁵⁶, come deposta sul volto di Mosè, fino a Maria «Madre della Luce»⁵⁷ che la irradia nella formazione del Corpo di Gesù. A partire da Gesù, la Luce divina viene dal di dentro dell'uomo perché la carne è stata assunta dallo Spirito. Oggi, per Palamas, questa trasmissione di Luce del Tabor avviene mediante il Corpo eucaristico di Cristo⁵⁸ consumato nella santa Liturgia. La Luce si trasmette così dall'anima al corpo⁵⁹. Nell'antropologia palamita le passioni dell'anima operano come intermediario⁶⁰ tra l'anima e il corpo in stato di deificazione.

Nelle sue omelie, quando era arcivescovo di Salonicco, dunque nei testi più tardi, il miracolo della Trasfigurazione rimane per Gregorio il fatto della «potenza dello Spirito divino» dato agli Apostoli affinché possano vedere con i loro «occhi corporali» la Luce divina⁶¹. Notiamo che non sono più soltanto gli occhi spirituali nascosti dell'anima che vedono la *Luce sul Tabor*, ma gli *occhi corporali* degli

⁵⁵ Πρόοδοι.

⁵⁶ Secondo PSEUDO-MACARIO, *Coll. II, Hom. 5, 10*, (PG 34, 516A); GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esichisti, Triade I, 3, 7* (Συγγράμματα I, 416), t. 1, Louvain 1973², 120.

⁵⁷ PG 151, 244AB.

⁵⁸ GREGORIO PALAMAS, *Triade I, 3, 38* (Συγγράμματα I, 449), t. 1, Louvain 1973², 192; I, 3, *ibid.*, 114, nota 5.

⁵⁹ GREGORIO PALAMAS, *Vita di Pietro l'Atonita* (verso il 1334; PG 150, 1012C-1013A; Συγγράμματα V, n. 19, 172). Cfr. anche il *Tomo Agioretico* (verso il 1340; PG 150, 1233C). *Discorso alla monaca Xenia* (verso il 1345; PG 150, 1081D; Συγγράμματα V, n. 62, 225-226).

⁶⁰ Il famoso *patètikon*. GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esichisti, Triade II, 2, 12* (Συγγράμματα I, 518), t. 1, Louvain 1973², 343. Cfr. anche *Omelie* n. 56 e 59.

⁶¹ PG 151, 429A.

Apostoli che vedono la Luce. Questo piccolo cambiamento rispetto al pensiero classico, da Origene a Giovanni Damasceno, apre una discussione teologica. Ciononostante, Gregorio nega che i sensi naturali possano vedere la *Luce del Tabor*. Una luce soprannaturale vista con i sensi naturali non può venire che da Satana⁶². E la Luce soprannaturale non può essere vista direttamente dai sensi naturali⁶³ ma tramite questa «potenza indicibile» dello Spirito Santo che opera una vera e propria «trasmutazione dei sensi»⁶⁴.

Di là dai concetti sulla *Luce increata* o sulla *Grazia increata* (valenza equivalente), si trovano nel pensiero di Gregorio alcuni cenni sulle realtà create per effetto della grazia o dell'energia nell'*Esicasta*, cioè il monaco che si dedica alla pace spirituale, l'*Esicasmò*. Si scoprono dunque almeno tre espressioni palamite nella celebre *Philocalia*: *to énergèthen*⁶⁵, ciò che riceve l'*Energia*, l'*énergèma*⁶⁶, il prodotto dell'*Energia*, o ancora l'*apotelesmata*⁶⁷, i risultati dell'*Energia*, che sono tutti e tre, secondo Palamas, effetti creati dall'*Energia*. Questi passi della *Philocalia* non potrebbero essere chiaramente scelti come punto di partenza per riaprire un dialogo chiuso tra ortodossi e cattolici? Non sarebbe un metodo preferenziale per iniziare un dialogo fruttuoso? Dunque, non si dovrebbero sminuire le differenze concettuali come se avessero meno peso di quelle che uniscono, ma ripartendo anche dall'esperienza che unisce, cercare con empatia elementi meno sviluppati da un autore che possano promuovere un nuovo rapporto concettuale per rendere conto della realtà vissuta.

d) Come applicare questo metodo di dialogo nel campo cattolico? Peraltro, qual è già il senso della trasfigurazione dei santi tra i *cattolici latini*? Non è stato elaborato un pensiero dogmatico sistematico sul problema per influsso del pensiero di sant'Agostino, che ha poco sviluppato il tema della Trasfigurazione di Cristo con sette occorrenze senza peso teologico⁶⁸. È abbastanza chiaro, per il pensiero latino,

⁶² GREGORIO PALAMAS, *Antirretico contro Akindunos*, 7, 14, n. 51-52 (Συγγράμματα III, 500-501).

⁶³ GREGORIO PALAMAS, *Discorso contro Gregoras*, 3, n. 31 (Συγγράμματα IV, 339).

⁶⁴ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE in PG 91, 1128A. Si veda anche GREGORIO PALAMAS, *Antirretico contro Akindunos* 3, 1, 3 (Συγγράμματα III, 162).

⁶⁵ R.-E. SINKIEWICZ, *Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters* (Studies and Texts 83) Toronto 1988, cap. 73, 168 (Συγγράμματα V, 77).

⁶⁶ *Ibid.*, cap. 129, 232-233 (Συγγράμματα V, 108).

⁶⁷ *Ibid.*, cap. 140, 244 (Συγγράμματα V, 113).

⁶⁸ J. PINTARD, *Remarques sur la Transfiguration dans l'œuvre de Saint Augustin. Une influence de l'Orient?*, in TU 108 (1972) 335-340.

che non si può seguire la distinzione Essenza/Energia proposta da Gregorio Palamas secondo i suoi propri termini. Questo invaliderebbe il dogma della semplicità di Dio (cfr. Laterano IV: *substantia seu natura simplex omnino*, DzH n. 800) professata già dai Cappadoci e dalla stragrande maggioranza dei teologi. Ma se si accetta la realtà del fenomeno mistico, non si potrebbe dialogare su altre espressioni fino a trovare un consenso teologico costruttivo?

Abbiamo già sottolineato la base comune di questo fenomeno come una anticipazione della chiarezza che illuminerà i corpi gloriosi⁶⁹. Anche l'insegnamento di Gregorio Palamas, che fa scendere la *Luce del Tabor* dall'anima al corpo, può facilmente essere preso come ulteriore punto di riferimento per il dialogo teologico. Effettivamente, questo pensiero può essere ricavato da san Giovanni Climaco († 650 ca.)⁷⁰, ossia una tradizione sempre intatta nell'interpretazione tradizionale occidentale: *se la vita divina regna al di dentro dell'anima, si dice che l'espressione del corpo diviene pura, luminosa, raggianti come il fuoco*⁷¹. Ma, per noi cattolici, una radiazione luminosa straordinaria non impedisce di considerare il fenomeno come fisico, «come una luce organica, ma spinta dallo Spirito Santo»⁷², secondo l'espressione di Blasucci nel grande *Dictionnaire de Spiritualité*.

Nel suo magistero ordinario, Innocenzo III († 1216) ha insegnato – nell'*Omelia per il Sabato dei quattro tempi* (Omelia n. 14 considerata autentica, ma indirizzata solo al popolo romano: dunque *Urbi sed non Orbi*; PL 217, 382A) – che, per la Trasfigurazione, Cristo aveva ricevuto una delle quattro doti (qualità inamovibili dei corpi risuscitati), e in anticipo la dote gloriosa. Questo insegnamento viene dal *De sacro Altaris Mysterio* (lib. IV, cap. 12, PL 215, 864BC) composto dal cardinale Lotario da Segni, prima di essere eletto papa (8 gennaio 1198) con il nome di Innocenzo III. Tuttavia quest'opera è stata riveduta dal papa Innocenzo III e pubblicata tale quale durante il suo pontificato, dunque fa parte del magistero ordinario della Chiesa⁷³. Orbene, san Tommaso sembra ignorare in questo luogo il *De sacro Altaris Mysterio* di Innocenzo III quando attribuisce questa opinione teologica a Ugo

⁶⁹ Cfr. il classico A. TANQUERAY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Tournai-Roma 1949, 949.

⁷⁰ D. 30, n. 17. In JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle Sainte*, tr. P. Deseille, Bellefontaine 1978, 307. L'edizione di Matthieu Rader (PG 88) si ferma a scolia n. 13.

⁷¹ Cfr. il classico M. J. RIBET, *La mystique divine*, t. 2, Paris-Tours 1895², 602.

⁷² A. BLASUCCI, art. *Lumineux (phénomènes)*, in *DSP* 9 (1976) 1188.

⁷³ Cfr. Y. CONGAR, art. *Innocent III*, in *Catholicisme* 5 (1962) 1650-1658, qui 1650: «*De sacro Altaris Mysterio* [...] achevé de rédiger, en sa forme actuelle, après l'accession au pontificat».

di San Vittore⁷⁴. Se si procede a una ricerca critica, in tutta l'opera di Ugo, non si trova nulla del genere. San Tommaso si sbaglia per un errore casuale o per meglio contraddire una asserzione teologica che non condivide? A nostro parere, non si può pensare che l'abbia fatto spesso⁷⁵. Qualunque sia la verità, san Tommaso è morto (7 marzo 1274) poco dopo la redazione della terza parte della *Summa Theologica* (1272-dic. 1273) a Napoli, e così non si è potuto correggere.

Secondo san Tommaso, se la dote gloriosa in un senso pieno (*quantum ad modum essendi*) è negata a Cristo per difendere la Risurrezione come avvenimento diverso dalla Trasfigurazione, la *claritas*, Luce gloriosa, durante la Trasfigurazione è anche unica nel Vangelo, poiché Gesù risuscitato non apparve mai nella luce soprannaturale. Dunque, a nostro parere, quella che si potrebbe chiamare non una dote ma una *quasi-dote* (*claritas gloriosa quantum ad essentiam*) nella Trasfigurazione sembra interpretare bene il magistero ordinario di Innocenzo III, senza nulla togliere a san Tommaso. L'espressione attribuita ai santi trasfigurati è rimasta nel pensiero della teologia spirituale fino al XVIII secolo⁷⁶. Dunque con questa categoria un po' nascosta, ma che è sfiorata dal magistero ordinario della Chiesa, non si potrebbe trovare un linguaggio adatto per un dono glorioso, creato, che viene compreso come un effetto della forza-azione, in-creata, dello Spirito Santo? Pensiamo di sì.

3. Conclusione

Nell'affrontare un problema difficile⁷⁷ e teologicamente scomodo come il nostro, c'è sempre il rischio del cosiddetto irenismo, che nasconde i veri problemi partendo dal falso dogma messo in rilievo dal cardinale Georges-Marie Cottier OP, il quale afferma che non si possono «relativizzare i punti di divisione come se avessero

⁷⁴ Cfr. *STh* III, q. 45, a. 2, c. E inoltre le citazioni latine.

⁷⁵ Cfr. *STh* II-II q. 10, a. 12; q. 11, a. 2, ad 3.

⁷⁶ J. LOPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica*, cap. 29-30, n. 316-341, Venetiis 1733, 182-187, qui 186: «Videmus etiam in hac elevatione *quasi dotes* corporis, quandoquidem reperitur (licet imperfecte) IMPASSIBILITAS, si quidem neque pœnam, neque molestiam patitur, nec acus punctum dolet; SUBTILITAS, quia redditur diaphanum et crystallinum, et potius videtur cœleste quam terrenum; AGILITAS, nam a terra in altum extollitur, ibique elevatum diu perstat, et ad tenuissimum flatum (amissa omnino ejus gravitate) circumdicitur, CLARITAS, quia manet formosum, rubicundum, et splendens».

⁷⁷ Per esempio Carl Albrecht sottolinea la difficoltà soggettiva delle esperienze di luce prodigiosa (cfr. C. ALBRECHT, *Das Mystische Erkennen*, Mainz 1982², 121-122).

meno peso di verità di quello che è tenuto in comune»⁷⁸. Questo non contraddice quanto diceva papa Giovanni XXIII con il principio metodico di «ricercare prima ciò che unisce piuttosto che ciò che divide» (*Detto* di Giovanni XXIII)⁷⁹. Quest'ultima raccomandazione è soltanto temporale, ma non logica. Per evitare un errore simile, occorre ripartire da capo, dalla Rivelazione e direttamente dall'esperienza ben analizzata dei santi che sono veri teologi in atto⁸⁰. Bisogna andare oltre certi concetti teologici già troppo banalizzati e difficilmente criticabili. Questo può aiutare a indicare una modalità per promuovere un dialogo ecumenico nuovo e fruttuoso.

Infine questi dialoghi, teologico e dell'esperienza spirituale, aiutano a rafforzare la convinzione che l'azione dello Spirito Santo è diffusa sia all'interno della Chiesa, sia – come abbiamo sottolineato nella prima parte di questo scritto – al di là dei «confini visibili della Chiesa». Notiamo questa espressione nuova del magistero recente (*RH*, n. 6; *RMi*, n. 18; cfr. *DI*, n. 12 e 19) che viene dalla conclusione del famoso testo del Concilio Vaticano II, cioè dalla *Gaudium et Spes*, n. 22: «Cristo infatti è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, *nel modo che Dio conosce*, col mistero pasquale». La Chiesa è allo stesso tempo una realtà visibile e invisibile (*LG*, n. 8)⁸¹ e un «sacramento universale di Salvezza» (*LG*, n. 48), a partire dalla quale si possono rileggere con prudenza le altre esperienze religiose, quando si manifestano nel cuore dei seguaci delle altre religioni «elementi di bontà e di grazia» (*DI*, n. 8), come nel caso dei mistici trasfigurati.

Inoltre, la mistica nel suo rapporto intimo con la via della santità di ognuno non deve essere sottovalutata. Può essere utile ricordare in questa conclusione l'analisi del cardinale Walter Kasper: «è bene mettere in guardia contro la tentazione di differenziare troppo la mistica come una via speciale ed un caso particolare (...). La

⁷⁸ Nostra traduzione: G. COTTIER, *Dialogue et vérité*, in *Nova et Vetera* 75 (2000) 5-25, qui 22.

⁷⁹ Cfr. Card. A. BEA, *Allocuzione a New-York* (1 aprile 1963), in DC 1401 (1963) 729-734, qui 731, n. 3: «Quelle est la loi des échanges réciproques, et donc, la loi de l'instauration de l'unité? Le Pape Jean XXIII a dit un jour que, pour sa part, il cherchait toujours à souligner ce qui unit et à faire avec chacun toute la route qu'il est possible de faire sans léser les exigences de la justice et de la vérité».

⁸⁰ Cfr. F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ*, Vénasque 1989.

⁸¹ *LG*, n. 8: «Societas (...) et communitas spiritualis (...) unam realitem complexam efformant, quæ humano et divino coalescit elemento».

spiritualità di ogni cristiano che vive in maniera consapevole, seria e riflessiva ha sempre, in ultima analisi, tratti mistici»⁸².

San Giovanni della Croce († 1591) – di cui sappiamo, sulla base del processo di canonizzazione, che è stato trasfigurato parecchie volte – ci lascia stupiti quando descrive l'esperienza di trasfigurazione gloriosa: «Da questo bene dell'anima ridonda a volte nel corpo l'unzione dello Spirito Santo e così tutta la sostanza sensitiva, tutte le membra, le ossa e il midollo godono, non in debole maniera come solitamente suole accadere, bensì con sentimento di grande diletto e gloria, che si avverte fin nelle estreme giunture dei piedi e delle mani. E prova il corpo così tanta gloria nell'anima che a suo modo loda Dio, sentendolo nelle sue ossa...»⁸³.

Se la stima per la bellezza della nostra spiritualità cattolica rinasce nei seminari, nei conventi, nelle aule universitarie, fino ad arrivare alle nostre parrocchie, questo – siamo sicuri – ci aiuterà a dialogare con una esigenza teologica rinnovata e con un apprezzamento per l'esperienza degli altri.

⁸² W. KASPER, *Spiritualità ed ecumenismo*, in RTLu 2 (2002) 211-224, qui 223 (= Nicolaus 29 [2002/2] 187-203, qui 201-202).

⁸³ *Fiamma viva d'amore*, strofa n. 2 (A, n. 20-B, n. 22). Cfr. M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix*, Paris 1981, 241.