Paolo Tomatis

IL POZZO E LA SORGENTE

Sensi e sentimenti nella liturgia

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

ISBN 978-88-250-4358-7
ISBN 978-88-250-4359-4 (PDF)
ISBN 978-88-250-4360-0 (EPUB)

Copyright © 2019 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

INTRODUZIONE

Sulla sponda del pozzo

Sulla sponda del pozzo siede la donna samaritana e incontra Gesù (cf. Gv 4,1-26). L'ora calda del mezzogiorno, la stanchezza del cammino e la sete della donna non costituiscono semplicemente la cornice dell'incontro, l'occasione per stabilire un contatto e allacciare la relazione; tanto meno costituiscono l'ostacolo perché avvenga l'incontro che salva.

Sulla sponda del pozzo è come se ci si affacciasse sulla profondità della vita, che emerge dalla condivisione di ciò che è elementare: la sete, la stanchezza, la parola scambiata, il dialogo avviato, lo sguardo che si affina, l'umanità che si svela, il cuore che si apre alla confidenza.

Sulla sponda del pozzo, anche la rivelazione del volto di Dio passa attraverso la concretezza del contatto e dello sguardo, dell'ascolto e del silenzio, delle domande che toccano il cuore e delle risposte che lo commuovono. La rivelazione più spirituale accade attraverso la mediazione più materiale: sembra essere questo il metodo

dell'incontro con Dio, sempre e in qualche modo «sacramentale»[1].

Sulla sponda del pozzo, il pensiero si apre a una domanda: e se i bisogni elementari del corpo non fossero solo qualcosa di superficiale, ma rivelassero i desideri più profondi del cuore? Allora l'incontro con il Signore non dovrebbe cercare di allontanarsi il più in fretta possibile dagli aspetti materiali della vita per cercare «le cose di lassù» (Col 3,1), ma al contrario esigerebbe di affinare una sensibilità spirituale, capace di vedere e riconoscere, ascoltare e comprendere, toccare e gustare l'incontro con Colui che salva nel cuore della vita, nelle cose di quaggiù.

Sulla riva del lago

Dalla sponda del pozzo, spostiamoci ora su un'altra sponda, quella del lago di Galilea, nella memoria di Colui che era solito passare da una riva all'altra (cf. Mc 4,35).

Sulla riva del lago, i discepoli decidono di imbarcarsi, incerti se si tratti di un passo in avanti

---

[1] Nella prospettiva del teologo domenicano Edward Schillebeeckx (1914-2009), la sacramentalità costituisce la modalità concreta e visibile attraverso cui si manifesta il dono divino della salvezza. Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1987[10] (or. 1959).

o di un passo indietro (cf. Gv 21). L'ora buia della notte, la fatica del cuore, la compagnia silenziosa, la delusione per la pesca infruttuosa, non impediscono a Gesù di rivelarsi, nell'istante sospeso in cui la notte cede il passo all'aurora. Il riconoscimento della voce e del volto non è immediato, e lascia pensare a un nuovo modo di manifestarsi del Signore: è proprio lui, nel suo vero corpo che non disdegna la condivisione del pane e dei pesci. E tuttavia è presente in un modo nuovo, che richiede ai discepoli un cammino di affinamento dello sguardo, dell'ascolto e del pensiero.

Anche sulla riva del lago Gesù si manifesta ai discepoli della prima ora attraverso gesti a loro consueti: gettare le reti sulla sua parola, condividere il pasto. Anche in questo caso, l'immanenza della vita costituisce il luogo dell'incontro con la trascendenza divina. E tuttavia il riferimento spaziale alla «riva» del lago, insieme al riferimento temporale all'alba che sorge, fa pensare a uno spazio e a un tempo speciali, contraddistinti dalla liminalità, cioè da una situazione di soglia e di transizione che si presenta quale condizione favorevole e necessaria per l'apertura dello sguardo, della mente e del cuore. È in uno spazio protetto, è in un tempo sospeso che

l'Altissimo si fa vicino e l'incontro della fede si fa esperienza sensibile.

Al pozzo della liturgia

Sulla riva del lago, come sulla sponda del pozzo, il pensiero va alla ricerca di luoghi, tempi, esperienze capaci di ricreare le condizioni per l'incontro con il Signore. La tradizione patristica ha volentieri applicato l'immagine biblica del pozzo alla lettura delle Scritture: in una delle sue omelie più belle, la tredicesima sulla Genesi, Origene invita a scavare insieme il pozzo delle Scritture e il pozzo dell'anima, per attingervi l'acqua viva del *Logos*[2].

La domanda che ispira la presente riflessione è molto semplice: perché non aggiungervi pure il pozzo della liturgia? Anch'essa scava la roccia del cuore, in un modo tutto particolare, dando forma spirituale ai sensi del corpo. Quanto alla riva del lago, lo stesso teologo alessandrino invita a passare dalla riva delle cose sensibili, temporali, corporee, alla riva delle cose invisibili, eterne, spirituali, attraverso il passaggio dal senso letterale al senso mistico delle Scritture. Perché

---

[2] Origene, *Omelie sulla Genesi*, Città Nuova, Roma 1978, 201-205.

non pensare anche alla liturgia come esperienza di transito e luogo di passaggio «all'altra riva» del senso spirituale della vita, nel modo singolare di un'esperienza che non disdegna la riva delle cose di quaggiù?

La grande tradizione teologica ha imparato a considerare la liturgia, *in primis* l'eucaristia, come una sorgente alla quale attingere la grazia della salvezza. Le riflessioni che seguiranno hanno per intento quello di descrivere il modo concreto con cui attingere al pozzo della liturgia, perché da essa sgorghi l'acqua viva dello Spirito del Padre e del Figlio. Come poter abbeverarci, infatti, senza nulla con cui attingere?

La convinzione che anima queste pagine è che la coppa attraverso cui abbeverarci dello Spirito sia nient'altro che la nostra umanità, fatta di sensi e di sentimenti. Portando noi stessi al pozzo della liturgia, noi facciamo del nostro corpo il luogo dell'incontro: un incontro sensibile allo Spirito, che accende di luce i sensi del corpo e di amore i sentimenti del cuore.

Accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus: la sapienza dell'antica preghiera liturgica[3]

---

[3] Cf. *Veni Creator Spiritus*, incomparabile inno liturgico della liturgia della Pentecoste da alcuni autori attribuito a Rabano

non ha dubbi sull'importanza dei sensi e degli affetti per andare a Dio e ricevere il dono della sua grazia. È questo il momento di approfondire il modo con cui sensi e sentimenti possono diventare organi dello Spirito, «divine tastiere dell'anima»[4], attraverso cui lo Spirito del Padre e del Figlio continua a far risuonare nel corpo della Chiesa la mirabile sinfonia della divino-umanità.

Mauro (IX sec.).

[4] D.M. Turoldo, *O sensi miei…*, Rizzoli, Milano 1996[3], 230.

I SENSI, VIA DI DIO

Chi avrebbe mai immaginato che il corpo sarebbe diventato così importante nella riflessione teologica, tanto da venire considerato a buon diritto come uno dei «luoghi teologici» più promettenti e indispensabili per la teologia contemporanea?

Il recupero dell'autorità del corpo, in teologia come in filosofia, nella spiritualità e a livello della cultura vissuta, è figlio del secolo appena trascorso: un secolo ricco di trasformazioni nel modo di pensare la vita e il senso della vita, la rivelazione di Dio e la sua accoglienza nell'atto della fede. Sullo sfondo di un ritrovato legame tra il mondo dei sensi e il mondo dello spirito, i sensi del corpo, tradizionalmente chiamati a riassumere l'ampio spettro della percezione e della sensibilità umana, cessano di essere considerati i gradini necessari ma insufficienti per giungere alla vetta di una conoscenza che si decide altrove, nell'interiorità della mente e nella razionalità dell'intelletto, per essere considerati come gli organi della relazione con noi stessi, con gli altri e con il mondo.

In questa prospettiva, è soprattutto la corrente fenomenologica della filosofia a maturare una duplice convinzione: ogni relazione – anche la più spirituale o intellettuale – e ogni stato della coscienza ha a che fare con la dimensione percettiva della sensibilità; al contempo, ogni percezione – anche la più sfuggente – ha a che fare con la relazione a un ordine simbolico di senso, per cui non può esistere una sensazione che non sia percepita come «sensata» e compresa dentro un legame di senso e di relazione.

Vista, udito, tatto, odorato, gusto: ristabilita la loro importanza fondamentale nell'infinito apprendistato della nostra umanità, possiamo sottolinearne con uguale sicurezza l'importanza nell'ambito della fede? Nella spiritualità per lungo tempo non è stato così: nella versione «mistica» della dottrina dei sensi spirituali, i sensi del corpo funzionavano da semplice analogia per descrivere i dinamismi dello spirito. Nella versione «ascetica» dei sensi corporali da controllare, in quanto esposti alla tentazione dell'inganno e della concupiscenza, la posizione era ancora più netta: i sensi erano infatti definiti «finestre del peccato» (Girolamo) da guardare con sospetto.

Nonostante non manchino concezioni po-

sitive del ruolo dei sensi nell'esperienza di Dio, tra tutte quella di Nicola Cabasilas (XIV sec.)[5], la riscoperta del valore antropologico e teologico dei sensi è frutto della teologia del Novecento, all'interno della quale spiccano le riflessioni di Romano Guardini (1885-1968) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Tali riflessioni muovono da una convinzione fondamentale: prima di essere finestre del peccato, i sensi sono «finestre dell'anima», attraverso cui non soltanto gli uomini possono mettersi in comunicazione con Dio, ma Dio stesso si è messo in comunicazione con gli uomini, per manifestare il suo volto e realizzare il suo disegno.

È il momento di affacciarsi sulla sponda del pozzo delle Scritture, per scoprire come i sensi del corpo costituiscano non solo gli organi per accogliere la rivelazione di Dio, ma la via stessa della sua incarnazione.

I sensi del corpo

Le Scritture bibliche sono concordi nell'attestare la natura «estetica» della rivelazione del Dio d'Israele e di Gesù Cristo. Sin dalle prime

---

[5] Si veda lo splendido trattato mistagogico e spirituale N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2017.

pagine della Genesi, Dio rivela il suo volto attraverso il linguaggio dei sensi: con la sua parola crea le cose dal nulla (Gen 1,3); con il suo sguardo si compiace della bellezza della sua creazione (Gen 1,4); come un vasaio modella l'uomo a sua immagine, soffiando dalla sua bocca lo spirito di vita (Gen 2,7). Se dal racconto della creazione ci spostiamo al racconto della redenzione, il linguaggio non cambia: Dio si presenta come Colui che vede l'afflizione del suo popolo, ascolta il grido dei poveri (Es 3,7), snuda il suo braccio contro i nemici (Es 6,6). A differenza degli idoli muti e insensati, che «hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Le loro mani non palpano» (Sal 115,5-7), il Dio vivente invece si presenta come un Dio profondamente sensibile: «Chi ha formato l'orecchio, forse non sente? Chi ha plasmato l'occhio, forse non vede?» (Sal 94,9).

È possibile osare tanto, oppure occorre fermarsi, per non correre il rischio di pensare Dio a immagine dell'uomo, anziché l'uomo a immagine di Dio? Il linguaggio delle Scritture è consapevole di tale pericolo, e infatti sfuma la visibilità e la divina sensibilità di Dio nelle innumerevoli figure della mediazione simbolica:

la nube e il fuoco, la soglia e la notte, il volto coperto di Mosè e l'angelo. All'implicazione di un Dio che può rivelarsi solo attraverso i nostri sensi, corrisponde l'eccedenza di un Dio che non si esaurisce nella forma della sua apparizione, ma rimane sempre al di là di noi.

In ogni caso, in questa descrizione di un Dio profondamente sensibile e così «umano», sarebbe un errore ridurre tutto a semplice proiezione antropomorfica[6]. Più in profondità, tale implicazione del sentire di Dio nella sensibilità del corpo esprime l'intima parentela ontologica che lega Dio e l'uomo, in vista e in forza dell'incarnazione del Figlio. Come ha osservato von Balthasar, la sensibilità dell'esperienza di Dio nell'antico patto non è riducibile a semplice propedeutica in vista di una rivelazione più spirituale: nella sua intima struttura, essa è cristologia anticipata, iniziazione all'incontro con Dio in forma umana mediante un progressivo affinamento della sensibilità umana alla sensibilità di Dio, che si svela pienamente nella divino-umanità del Figlio[7].

---

[6] Cf. A. Rizzi, *Dio a immagine dell'uomo?*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008.

[7] Cf. H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica.* VI. *Antico patto*, Jaca Book, Milano 1980, 115-120.

Gesù, pienezza dei sensi

Al culmine della rivelazione sensibile di Dio è il *Logos* fatto carne. Nella persona di Cristo è la piena coincidenza della divinità che si rivela all'umanità e dell'umanità che accoglie il divino. In lui la «pienezza del tempo» (Gal 4,4) e della divinità (cf. Col 2,9) si svela come «pienezza dei sensi» e dell'umanità. In lui, infatti, «abita corporalmente» la pienezza della divina sensibilità del Padre (Col 2,9): chi vede lui vede il Padre (Gv 14,9) e chi vede, gusta, tocca come lui, entra nel regno del Padre. Tutto il Vangelo può essere riletto nella prospettiva dei cinque sensi, facendo attenzione a tutto ciò che Gesù compie, al suo modo di ascoltare e guardare, di entrare in contatto e di gustare. La salvezza, in questa luce, diventa un fatto corporeo: toccarlo e lasciarsi toccare da lui, guardarlo e lasciarsi guardare dal suo amore, sentire la sua voce e seguirlo, mangiare con lui. Tutta la vita di Gesù – dai miracoli alle parabole, dal battesimo all'evento della croce – rivela il «senso dei sensi», che può essere condensato nel «mistero pasquale», dove l'amore del Padre è manifestato dal Figlio che dona la vita e lo Spirito.

Nel culmine della sua Pasqua di morte con-

templiamo i suoi sensi donati, aperti e disponibili all'amore sino alla fine, sino all'annullamento di ogni sentire. Nella sua risurrezione, contempliamo i suoi sensi viventi, attraversati interamente dall'amore, per sempre nella gloria del Padre. Nella Pentecoste, il suo corpo risorto diventa profumo sparso (cf. Ct 1,3) effuso nel corpo dei discepoli, chiamati a custodire la sensibilità del Signore, «ricordando» il suo sentire e «accordando» i propri sensi al suo sentire. La via di Dio diventa, ora più che mai, fino alla fine dei giorni, il corpo dell'uomo.

La fede, un lavoro dei cinque sensi

«Il Creatore ha assegnato come compito all'uomo il corpo»[8]: questa affermazione di Giovanni Paolo II esprime con forza la consapevolezza cristiana della stretta relazione che si dà tra la fede cristiana e la vita del corpo. Credere, ci ricorda san Paolo, è ascoltare la parola con il cuore e professare con la bocca la fede in Gesù Cristo (cf. Rm 10,9), per fare del corpo, cioè della propria vita, un «sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (Rm 12,1). La redenzione che

---

[8] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna li creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - LEV, Roma 1987, 235.

Cristo ha ottenuto con il suo corpo, è redenzione dei nostri corpi, destinati alla gloria (cf. Fil 3,21).

A dispetto di un'indubbia spiritualizzazione che si è verificata nel corso dei secoli, il cristianesimo, in virtù dell'incarnazione, della risurrezione e della Pentecoste, è la religione dei volti e dei corpi, chiamati a ricevere la forma agapica e filiale del corpo e dello spirito di Cristo. In questo dinamismo, la fede è esperienza iniziatica di progressiva incorporazione a quello che Agostino chiamava il *Christus totus*, il corpo «totale» di Cristo: il corpo storico del Cristo crocifisso e risorto, che si comunica nella forma del corpo ecclesiale, raccolto nei tipi oggettivi delle Scritture, della comunione apostolica, della celebrazione sacramentale. Attraverso la concretezza di queste mediazioni, il sentire di Cristo prende la forma del sentire della Chiesa.

Si tratta di un sentire che, com'è stato annunciato, è chiamato da una parte a «ricordare», cioè a custodire nel cuore la sensibilità del Signore; dall'altra è chiamato ad «accordare» la propria sensibilità nelle molteplici forme dell'*agape*, ovvero della carità cristiana, che fanno dell'etica una questione necessariamente estetica (vale a dire un modo di vedere, incontrare,

ascoltare, parlare). La categoria di «accordatura» esprime bene il cammino di conformazione e trasformazione spirituale, che fa dei sensi una cassa di risonanza del sentire di Cristo, che plasma e impressiona la libertà, a immagine del suo volto[9]. È il cammino del «corpo spirituale» di cui parla san Paolo, dei «sensi spirituali» di cui parla la tradizione ecclesiale, che fa della fede un lavoro dei cinque sensi, un esercizio e una pratica di apertura a una nuova sensibilità: non solo vedere come lui, ascoltare come lui, entrare in contatto come lui, ma addirittura poter vedere e ascoltare lui, rimanere in contatto con lui, gustandone la presenza e custodendone la memoria.

Il cammino pasquale dei sensi spirituali

Dove e come può avvenire questa avventura spirituale dei sensi? Nell'ascolto della sua Parola, nello stile della relazione fraterna, nell'esercizio della carità, nelle diverse pratiche dell'ascesi e in modo singolare nella liturgia, dove siamo invitati – come sul Tabor (Mt 17,1-3; Mc 9,2-3; Lc 9,32-33), come a Emmaus (Lc 24,30-31) – ad

---

[9] Cf. H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica.* I. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, 228-234.

INDICE

Introduzione 5

I sensi, via di Dio 11

La liturgia e i sensi spirituali 23

La visione liturgica 37

L'oralità della liturgia 51

Tatto, olfatto, gusto:
i sensi dell'incontro 65

Sentire Dio 81

I sentimenti nella liturgia 93

La gioia della liturgia 107

Pace, fiducia, tenerezza 119

Conclusione 131