

LA PREGHIERA CONTINUA SECONDO SAN MASSIMO IL CONFESSORE

MANUEL BELDA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Lo sviluppo della vita spirituale*: 1. La *πρᾶξις*. 2. La *φυσικὴ θεωρία*. 3. La *μυστικὴ θεολογία*. III. *I testi del Liber asceticus*. IV. *I testi dei Capita de caritate*. V. *I testi minori sulla preghiera incessante*. VI. *Epilogo*.

I. INTRODUZIONE

IL Nuovo Testamento esorta ripetutamente alla preghiera continua con un invito formulato in più riprese e in modi diversi. San Paolo invita la comunità a pregare «incessantemente» (*ἀδιαλείπτως*),¹ a vivere pregando «in ogni tempo (*ἐν παντὶ καιρῷ*) con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito».² Più volte egli adopera il verbo greco *προσκαρτερέω*, che fondamentalmente significa «persistere, perseverare, permanere in qualcosa», «occuparsi assiduamente di, pensare costantemente a».³ In questo senso, san Paolo scrive: «Perseverate nella preghiera» (*τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε*);⁴ «siate perseveranti nella preghiera» (*τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες*).⁵ Egli stesso «prega di continuo (*προσευχόμεθα πάντοτε*) per loro».⁶ In questo egli è come l'eco di Gesù quando narrava la parabola della vedova e del giudice iniquo, «per far vedere che bisogna pregare sempre (*πάντοτε προσεύχεσθαι*), senza stancarsi».⁷

Certamente la tradizione della Chiesa non poteva trascurare questi inviti: «Essa sin dall'inizio li ha afferrati e ha cercato continuamente di spiegarli in modi sempre nuovi. E ogni epoca deve farsi ripetere il comando e riflettere un'altra volta sulle sue conseguenze».⁸

Un modello di riflessione su questo argomento è quello di Origene, che nel suo trattato sulla preghiera scritto verso il 233-234, si interrogava sulla possibilità di pregare continuamente e giungeva a questa conclusione: «Perché le opere della virtù e l'adempimento dei comandamenti fanno parte della preghiera, prega senza posa colui che unisce la preghiera alle opere di precetto e l'azione alla preghiera. Solamente così possiamo comprendere come possibile l'ordine di pregare incessantemente, se cioè definiamo la vita del santo come una sola

¹ 1Ts 5,17.

² Ef 6,18.

³ Cfr. W. GRUNDMAN, *προσκαρτερέω*, in G. KITTEL (dir.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v, (ed. italiana a cura di P. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI), Paideia, Brescia 1969, 226-229.

⁴ Col 4,2.

⁵ Rm 12,12.

⁶ 2Ts 1,11.

⁷ Lc 18,1; cfr. 21,36.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Sulla preghiera continua*, «Communio» 20 (1975) 28

continua preghiera, di cui quella che siamo soliti denominare preghiera non è che una parte». ¹

In questo articolo si studia il pensiero sulla preghiera del grande teologo bizantino san Massimo il Confessore (580-662), di cui ha affermato Benedetto XVI: «Il monaco san Massimo, uno dei grandi Padri della Chiesa di Oriente del tempo tardo, meritò dalla Tradizione cristiana il titolo di *Confessore* per l'intrepido coraggio con cui seppe testimoniare – “confessare” – anche con la sofferenza l'integrità della sua fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, Salvatore del mondo». ² Non s'intende certamente presentare qui tutta la dottrina di san Massimo sulla preghiera; ³ lo scopo di questo lavoro è limitato a studiare le soluzioni che egli ha ideato nello spiegare la possibilità di pregare incessantemente. A tale scopo vengono analizzati in una prospettiva sincronica i vari testi riguardanti l'argomento sparsi lungo i suoi scritti, giacché «da nessuna parte, nemmeno nell'opera sulla preghiera del Signore, viene sviluppata una dottrina coerente a proposito della preghiera, mentre si trovano soltanto delle affermazioni isolate, disseminate in tutta l'opera di Massimo, le quali hanno il carattere di maggiore o minore frammentarietà». ⁴

Per quanto riguarda lo *status quaestionis* del lavoro, si deve dire innanzitutto che il tema della preghiera continua nel pensiero di Massimo non è stato affrontato finora in modo diretto e complessivo dagli studiosi. Se ne trovano alcuni riferimenti allorché essi trattano del ruolo della preghiera nell'insieme della dottrina spirituale massimiana, che saranno riportati seguitamente in ordine cronologico. Così, M. Viller, nei suoi articoli sulle fonti della spiritualità massimiana, ⁵ dedica un paragrafo alla preghiera: § 10: *Prière et connaissance de la Sainte Trinité*, ove mette a confronto l'insegnamento di Evagrio Pontico e quello di Massimo sullo stato di preghiera pura, e sostiene che il secondo dipende completamente dal primo. ⁶ Dal canto suo P. Sherwood, nella introduzione alla sua edizione di due opere ascetiche di Massimo, dedica alla preghiera un paragrafo intitolato *Prayer and Contemplation*, ove si trova qualche breve riferimento allo stato di preghiera pura. ⁷ Dieci anni più tardi, W. Völker afferma che la preghiera

¹ ORIGENE, *De oratione*, c. 12, 2, trad. it. a cura di G. DEL TON, *La preghiera*, Mondadori, Roma 1991, 67. Per approfondire ulteriormente: I. HAUSHERR, *La prière perpétuelle du chrétien*, in J.M. DíEZ ALEGRÍA, J. GIBLET, I. HAUSHERR, S. LYONNET, C. SPICQ, G. THILS, K.V. TRUHLAR, P. VAN BERGEN, *Sainteté et Vie dans le Siècle*, Herder, Roma 1965, 109-166; M. BELDA, *La oración continua en el tratado Περί Εὐχῆς de Orígenes*, in *Studia Patristica*, XLVI, Peeters, Leuven – Paris – Walpole 2010, 267-272.

² BENEDETTO XVI, *San Massimo il Confessore*, Udienza 25-VI-2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» 4 (2008/1) 1061.

³ I. Hausherr ammette che «l'exposé de toute la doctrine de Maxime sur ce sujet [la preghiera] demanderait un volume» (*Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1952, 104).

⁴ W. VÖLKER, *Massimo il Confessore, maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 489 (edizione originale: *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Franz Steiner, Wiesbaden 1965).

⁵ M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11 (1930) 155-184; 239-268; 331-336.

⁶ Cfr. *ibidem*, 247-256.

⁷ P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, The Newman Press, New York – Mahwah N.J. 1955, 87-91.

«costituisce il cuore della devozione di Massimo»,¹ e dedica a essa un paragrafo del capitolo quinto della sua monografia: *La vita attiva*: § 6. *La preghiera*,² in cui tratta succintamente della preghiera senza interruzione, che «sarebbe il culmine di ogni vera preghiera, come Massimo asserisce energicamente». ³ Nello stesso anno, L. Thunberg studia altresì la dottrina di Massimo sulla preghiera pura, confrontandola con quella di Evagrio. Nel suo lavoro Thunberg corregge alcune affermazioni di Viller allorché mette in rilievo l'originalità di Massimo in alcune questioni concrete nei confronti del pensiero evagriano su tale argomento. ⁴ Infine, nella sua opera più importante sul santo bizantino J. C. Larchet dedica quattro pagine al ruolo della preghiera pura nella dottrina di Massimo sulla divinizzazione. ⁵

D'altronde, sorprende alquanto che H.U. von Balthasar non abbia trattato in maniera specifica della preghiera nel suo libro dedicato a san Massimo, ⁶ e ne abbia fatto soltanto qualche breve accenno di sfuggita quando parla di altri argomenti.

II. LO SVILUPPO DELLA VITA SPIRITUALE

Per spiegare lo sviluppo della vita spirituale, Massimo segue lo stesso schema delle tre tappe elaborato da Evagrio Pontico, ⁷ dal quale dipende in grande misura, anche se nella comprensione di tali tappe si possono trovare alcune differenze significative. Prima di venire affrontato direttamente l'argomento centrale di questo studio, si presenta sinteticamente tale schema, allo scopo preciso di inquadrare adeguatamente la natura e il ruolo della preghiera continua nell'insieme della dottrina spirituale massimiana. ⁸

1. *La προᾶξις*

Massimo chiama la prima tappa *πρακτική*, «pratica [vita]», oppure *προᾶξις*, «pratica» dei comandamenti e delle virtù, ma usa anche altre espressioni come

¹ VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 489.

² Cfr. *ibidem*, 489-500.

³ *Ibidem*, 493.

⁴ Cfr. L. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, C.W.K. Gleerup, Lund 1965, 384-391.

⁵ Cfr. J.C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996, 518-521.

⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001.

⁷ Evagrio concepisce uno sviluppo della vita spirituale in tre tappe: «Il cristianesimo è la dottrina di Cristo, nostro Salvatore; essa risulta della pratica (*πρακτική*), della fisica (*φυσική*) e della teologia (*θεολογική*)» (EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica [Practicus]*, c. 1, introduzione, traduzione e note a cura di L. DATTRINO, Città Nuova, Roma 1992, 64).

⁸ Bisogna dire che Massimo offre un altro schema dello sviluppo della vita spirituale non reperibile nella dottrina di Evagrio. Si tratta della la triade «essere – essere bene – essere sempre (*εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεὶ εἶναι*)», che è messo in rapporto con le tre nascite dell'essere umano: la nascita in corpo e anima è parallela alla categoria di «essere»; la nascita tramite il Battesimo corrisponde all'«essere bene», e la terza e ultima nascita, nella risurrezione, spetta all'«essere sempre» (cfr. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 391-396).

πρακτικὴ φιλοσοφία («filosofia pratica»)¹ e ἀρετὴ («virtù»)². Il suo pensiero è simile a quello di Evagrio, per il quale la *προᾶξις* significa lo sforzo per acquisire il dominio sulle passioni e purificare l'intelletto, l'anima e il corpo di tutto ciò che possa costituire un ostacolo alla contemplazione, nonché la lotta per crescere nelle virtù.

Per Evagrio, il vertice della vita pratica è costituito dall'ἀπάθεια o «impassibilità». Egli mutua il vocabolo dallo stoicismo, ma non nel senso di «assenza delle passioni», come fa lo stoicismo nell'età più antica, bensì come «moderazione delle passioni» come fa lo stoicismo medio.³ Il concetto evagriano di ἀπάθεια si basa sulla sua concezione antropologica secondo la quale nell'uomo sono presenti tre facoltà, quella essenzialmente intellettuale, e quelle più strettamente dipendenti dal corpo, e cioè le facoltà concupiscibile e irascibile. Queste ultime sono le parti malate dell'anima; e sono perciò queste le malattie da guarire per arrivare all'impassibilità della parte razionale, impassibilità che viene chiamata da Evagrio «la salute dell'anima».⁴ Di conseguenza, il compito della vita pratica è di assicurare l'impassibilità. Una volta raggiunta questa mèta, l'anima sarà in possesso delle virtù al punto che impassibilità e stato virtuoso si equivarranno.

L'importanza data da Evagrio all'impassibilità potrebbe far credere che essa costituisca il fine unico a cui dovrebbe tendere il monaco. E invece resta soltanto un punto d'arrivo per muovere i passi verso una meta superiore, la contemplazione, vale a dire la scienza o conoscenza (γνώσις) spirituale.⁵ È questo il programma proposto da Evagrio nella sua *Lettera ad Anatolio*, che fa da prologo al *Trattato pratico sulla vita monastica*, dove riassume in questo modo l'itinerario dell'ascesa spirituale: «O figli, il timore di Dio consolida la fede e, a sua volta, l'astinenza rassicura il timore di Dio; la perseveranza e la speranza rendono costante l'astinenza, e da esse scaturisce l'impassibilità (ἀπάθεια), dalla quale discende la carità (ἀγάπη). A sua volta la carità è la porta della conoscenza (γνώσις) naturale, alla quale succedono la teologia e la beatitudine finale».⁶ Per Evagrio, la carità è nel contempo «termine finale della vita attiva»⁷ e la porta della γνώσις fisica o naturale. Per questo Evagrio insiste su questo concetto: «La carità è figlia dell'impassibilità».⁸

Per Massimo la *προᾶξις* consiste fondamentalmente in un'opera di raddrizzamento delle facoltà dell'anima, giacché le passioni corrispondono ad un uso

¹ Cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, III, in C. LAGA, C. STEEL (edd.), *Maximi Confessoris Quaestionis ad Thalassium, 1: Quaestiones I-LV*, «Corpus Christianorum. Series graeca, n° 7», Brepols – Leuven University Press, Turnhout – Leuven 1980, (d'ora in poi *Quaestiones ad Thalassium*); IDEM, *Ambiguum* XX, introduzione, traduzione, note e apparati di C. MORESCHINI, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio Nazianzeno e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano 2003, (d'ora in poi *Ambiguum*).

² Cfr. *Quaestiones ad Thalassium*, I; *Ambiguum* X.

³ Cfr. DATTRINO, *Introduzione*, in EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 43.

⁴ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, c. 56 (DATTRINO, 92).

⁵ Cfr. DATTRINO, *Introduzione*, in EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 46.

⁶ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, Prologo (DATTRINO, 63).

⁷ *Ibidem*, c. 84 (DATTRINO, 103).

⁸ *Ibidem*, c. 81 (DATTRINO, 102).

cattivo – contro la natura – di esse; invece le virtù acquisite nella *πρᾶξις* sono modi di usare le facoltà conformi alla loro finalità naturale. In questa prospettiva, ad esempio, l'umiltà compie «la restituzione delle potenze naturali della carne e dell'anima a loro stesse (πρὸς ἑαυτὰς τῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων ἀποκατάστασις)».¹

Come per Evagrio, la *πρᾶξις* è per Massimo una preparazione per la vita contemplativa, ma l'originalità del secondo nei confronti del primo risiede nel fatto di sostenere che si possa verificare una deificazione attraverso l'amore anche nella vita pratica. In effetti la *Epistula II*, scritta a un laico, tratta appena della contemplazione naturale, mentre contiene molte affermazioni sulla deificazione e l'unione con Dio, come accade anche nel *Liber asceticus*. Così sembra che per Massimo esista un itinerario spirituale in due tappe per il cristiano che vive nel mondo, mentre ci sarebbero tre tappe per i monaci o contemplativi, perché il cristiano comune potrebbe arrivare alla terza tappa, l'unione con Dio, senza la contemplazione naturale, ma il monaco non può fare a meno della vita pratica, giacché questa costituisce per lui una preparazione necessaria per la contemplazione naturale.²

Si può anche affermare che per Massimo, diversamente da Evagrio, la *πρᾶξις* non è una semplice tappa destinata ad essere sorpassata dalla contemplazione e poi abbandonata. La *πρᾶξις* resta presente fino alla vetta della vita spirituale, in quanto non è soltanto una preparazione per la contemplazione, ma anche il suo complemento indispensabile.³

2. La φυσικὴ θεωρία

La seconda tappa della vita spirituale secondo Evagrio è la *φυσικὴ θεωρία*, la contemplazione fisica o naturale. Per parlare di questa contemplazione, Evagrio utilizza indistintamente i termini *θεωρία* e *γνώσις* e li usa molto più di altri autori, ad esempio Clemente Alessandrino, fino a sembrare addirittura «che nessun altro autore spirituale, ad eccezione forse di Massimo, li abbia usati così spesso».⁴

Evagrio distingue tra una contemplazione inferiore e una contemplazione superiore, sostanzialmente diversa dalla prima. Una volta raggiunta l'*ἀπάθεια* si passa dal livello della vita pratica a quello della contemplazione fisica o naturale, che è la contemplazione degli esseri creati (*θεωρία τῶν ὄντων*). Evagrio distingue cinque gradi di contemplazione, in ordine discendente d'importanza: «Ci sono cinque contemplazioni principali che racchiudono tutte le altre. Si dice che la prima è la contemplazione della Trinità adorabile e santa; la seconda e la terza, la contemplazione degli esseri incorporei (*θεωρία τῶν ἀσωματῶν*) e degli

¹ *Quaestiones ad Thalassium*, XLVII, 321.

² Cfr. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 370.

³ Cfr. *ibidem*, 360-363.

⁴ A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, in F. CAVALLERA, C. BAUMGARTNER, M. OLPHE-GALLIARD, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, II, Beauchesne, Paris 1953, 1776.

esseri corporei (θεωρία τῶν σωματῶν); la quarta e la quinta la contemplazione del giudizio e della provvidenza di Dio». ¹ La contemplazione fisica o naturale comprende i quattro gradi di contemplazione inferiore, al di sotto della contemplazione della Trinità. L'anima che continua a progredire può giungere alla contemplazione superiore della Santa Trinità (θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος). È chiaro che quando Evagrio oppone quest'ultima alla contemplazione degli essere creati, è a tutti i gradi di contemplazione inferiore che viene opposta.

Secondo Evagrio, nella contemplazione fisica si raggiunge una conoscenza razionale di Dio e dei suoi attributi attraverso gli esseri creati, ma non si arriva alla conoscenza della natura divina. ² Bisogna però precisare che la θεωρία fisica è di natura spirituale, distinguendosi nettamente dalle scienze profane, raggiungibili senza l'aiuto della fede. Si tratta di una conoscenza «santa», possibile solo ai puri e accuratamente distinta dalla conoscenza degli empi. ³ Tuttavia, Evagrio applicherà l'aggettivo «spirituale» soprattutto alla contemplazione della Trinità. ⁴

Come Evagrio, Massimo sostiene che, accanto alla vita pratica, esiste la vita contemplativa, chiamata occasionalmente γυνῶσις, ma più spesso φυσικὴ θεωρία («contemplazione naturale»), ⁵ φυσικὴ φιλοσοφία («filosofia naturale»), ⁶ oppure θεωρία γνωστικὴ («contemplazione gnostica»). ⁷ Massimo usa altresì la semplice espressione θεωρητικὴ («contemplativa [vita]»). ⁸

Alla stregua di Evagrio, Massimo sostiene l'esistenza di cinque tipi di contemplazione: «Tutte le dottrine (Πάντα τὰ δόγματα) sono o intorno a Dio o intorno a cose visibili e invisibili o intorno alla provvidenza e al giudizio divino riguardo ad esse». ⁹ Tuttavia, possiamo osservare qui tre differenze nei confronti della dottrina evagriana. La prima è che mentre Evagrio usa soltanto le parole γυνῶσις e θεωρία per denominare la contemplazione, Massimo usa anche il termine δόγματα («dottrine»); ¹⁰ la seconda è l'inversione dell'ordine tra quelle contemplazioni che Evagrio chiama la seconda e la terza, giacché Evagrio menziona la contemplazione degli esseri incorporei prima di quella degli esseri corporei, mentre Massimo parla di contemplazione delle cose «visibili e invisibili».

¹ EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 1, 27, in A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique*, «Patrologia Orientalis» 28 (1958/1) 29, (d'ora in avanti: PO 28).

² Cfr. EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 5, 51.

³ Cfr. M. VILLER, K. RAHNER, *Ascetica e Mistica nella Patristica. Un compendio della storia della spiritualità cristiana antica*, Queriniana, Brescia 1991, 107, nota 15.

⁴ Cfr. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, 1778.

⁵ Cfr. *Quaestiones ad Thalassium*, xxv; *Ambiguum* xx; MASSIMO CONFESSORE, *Capita theologica et aconomica*, II, 96, trad. it. a cura di A. CERESA-GASTALDO, *Il Dio-Uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, Jaca Book, Milano 1980.

⁶ Cfr. *Ambiguum* xxxvii; *Capita theologica et aconomica*, II, 96.

⁷ Cfr. *Ambiguum* xxxii.

⁸ Cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Capita de caritate*, II, 26, edizione critica bilingue con introduzione, versione e note di A. CERESA-GASTALDO, *Capitoli sulla carità*, Studium, Roma 1963, (d'ora in poi *Capita de caritate*).

⁹ *Ibidem* I, 78, (CERESA-GASTALDO, 81).

¹⁰ Secondo Thunberg «this change might imply an escape from the idea that human contemplation lies altogether in the field of ontological relationships» (THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 369).

Infine, la terza differenza è anche l'inversione delle due ultime contemplazioni inferiori, perché Evagrio mette la contemplazione del giudizio prima di quella della provvidenza, mentre il santo bizantino segue l'ordine inverso.¹

D'altronde, Massimo afferma che tramite la contemplazione naturale si può arrivare alla conoscenza di Dio come Causa di tutto ciò che esiste: «L'intelletto [...] abbisogna della contemplazione naturale e dell'istruzione in tutta la vera conoscenza che si ricava dalle cose, vale a dire, la conoscenza della causa per cui esse sussistono».²

Come Evagrio, Massimo sostiene che la contemplazione naturale è donata al cristiano dopo il peccato originale come un dono di grazia, per cui talvolta la chiama anche *πνευματική θεωρία* («contemplazione spirituale»),³ per indicare che essa non si può verificare senza l'aiuto dello Spirito Santo.

3. *La μυστική θεολογία*

Per Evagrio la terza tappa dello sviluppo della vita spirituale è la *θεολογία* o contemplazione della Santissima Trinità, che sarebbe l'unica vera contemplazione, e sottolinea fortemente il carattere gratuito di essa quando afferma che è «un dono superiore della grazia»,⁴ che solo Cristo può darci.⁵ Tuttavia non si tratta di una intuizione immediata, una visione diretta della divina essenza, giacché «nessuno tra gli esseri creati è capace di comprendere la natura di Dio».⁶ Dio è inafferrabile in se stesso,⁷ vale a dire, la sua essenza è inaccessibile.

Per Evagrio, la contemplazione della Trinità è una *visione speculare*, una visione indiretta di Dio nello specchio dell'anima, vale a dire, nell'intelletto purificato, deificato, divenuto immagine di Dio,⁸ cosicché nella spiritualità del Pontico l'immagine di Dio riveste una grande importanza, in quanto «il grado della restaurazione dell'immagine divina in noi è la misura della nostra vita spirituale».⁹ Se la contemplazione della Trinità coincide per lui con la perfezione dell'immagine, «quando l'intelletto avrà ottenuto di essere nella contemplazione della Trinità santa, allora verrà chiamato Dio per grazia, in quanto sarà perfezionato nell'immagine del suo Creatore».¹⁰ Ed è proprio allora che l'intelletto diviene tempio perfetto di Dio: «Il νοῦς sarà un tempio perfetto di Dio quando sarà degno della contemplazione della Trinità santa».¹¹

Per indicare la terza tappa della vita spirituale, oltre alla espressione evagriana *θεολογία*,¹² Massimo utilizza prevalentemente l'espressione *μυστική θεολογία*

¹ Cfr. *ibidem*.

² Cfr. *Capita de caritate*, III, 44 (CERESA-GASTALDO, 165).

³ EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 5, 79 (PO 28, 210).

⁴ *Ibidem*, 2, 21 (PO 28, 68).

⁵ VILLER, RAHNER, *Ascetica e Mistica*, 111: «La visione della Trinità e la visione dell'essenza del proprio spirito sembrano essere, per Evagrio, due lati della medesima esperienza».

⁶ GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, 1783.

⁷ EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 5, 81 (PO 28, 210).

⁸ *Ibidem*, 5, 84 (PO 28, 212).

⁹ *Ambiguum* xx, 383.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 4, 18; 4, 89.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 2, 11.

¹² Cfr. *Ambiguum* LXXI.

(«teologia mistica»), mutuata dallo Pseudo Dionigi.¹ Altre espressioni usate da Massimo a tale riguardo sono: θεολογική μυσταγωγία («mistagogia teologica»),² θεολογική φιλοσοφία («filosofia teologica»),³ θεολογική σοφία («sapienza teologica»),⁴ e θεολογική χάρις («grazia teologica»).⁵ Per Massimo, come per Evagrio, la terza tappa della vita spirituale consiste nella conoscenza diretta di Dio, della Santissima Trinità e dei misteri divini, indipendentemente dalle creature.

L'uomo non può raggiungere da solo questa conoscenza, può unicamente disporsi a riceverla in uno stato di passività consentita. In realtà la μυστική θεολογία è l'effetto dell'agire di Cristo e lo Spirito Santo nell'intelletto del fedele e, quindi, il frutto esclusivo della grazia divina. Tuttavia, per Massimo, la θεολογία non è solamente la forma superiore di conoscenza, come ritiene Evagrio, bensì una relazione sopra ogni conoscenza che gli essere umani possono raggiungere con Dio, che è al di sopra di ogni conoscenza. Dunque, Massimo si discosta qui da Evagrio e si avvicina allo Pseudo Dionigi.⁶

III. I TESTI DEL *LIBER ASCETICUS*

Il Λόγος ἀσκητικός, *Liber asceticus* o «Il libro ascetico», è stato scritto negli anni 624-625, prima che Massimo abbandonasse il monastero di san Giorgio, a Cizico (626). Consiste in una serie di domande e risposte (ἑρωταποκρίσεις) tra un giovane monaco (*il Fratello*) e il suo abate (*il Vecchio*). Il dialogo comincia con il Fratello che domanda al Vecchio lo scopo dell'Incarnazione del Verbo, e si sviluppa con la presentazione della vita spirituale quale risposta umana d'amore all'amore di Dio manifestato nell'Incarnazione.⁷

È senz'altro in questo libro che si possono trovare i testi più lunghi e dettagliati di Massimo sulla preghiera continua. Nel primo di essi, il Fratello domanda:

Ma che cosa bisogna fare, Padre, per poter continuamente attendere a Dio (ἵνα ἀδιαιλίπτως δυνήθῃ σχολάζειν τῷ Θεῷ)?» E rispose il Vecchio: «È impossibile dedicare perfettamente la mente a Dio (τὸ νοῦν τελείως σχολάσαι τῷ Θεῷ), se tu non abbia conseguito queste tre virtù (τὰς τρεῖς ταύτας ἀρετάς): l'amore, dico, e la continenza e la preghiera (τὴν προσευχήν). L'amore infatti rende mite il cuore; la continenza consuma il desiderio; e la preghiera allontana l'anima da tutti i pensieri e la offre nuda a Dio. Queste tre virtù dunque comprendono tutte le altre, e senza di esse l'anima non può dedicarsi a Dio (ὁ νοῦς οὐ δύναται σχολάζειν τῷ Θεῷ).⁸

¹ Cfr. *Quaestiones ad Thalassium*, xxv; *Ambiguum* x; *Capita theologica et aconomica*, 1, 39.

² Cfr. *Quaestiones ad Thalassium* xl; *Ambiguum* xx; *Capita theologica et aconomica*, 11, 96.

³ Cfr. *Ambiguum* xxxvii.

⁴ Cfr. *Ambiguum* xx.

⁵ Cfr. *Capita de caritate*, 11, 26.

⁶ THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 379: «To Maximus θεολογία is not the supreme form of knowledge, as it is to Evagrius; it is a relationship, above all knowledge that human beings can imagine, with a God who is himself above knowledge. To stress this understanding of the highest stage of spiritual perfection Maximus uses the apophatic extravagances of the literary style of Ps.-Denis».

⁷ Cfr. A. LOUTH, *Massimo il Confessore*, in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia*, 5: *Da Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750): I Padri orientali*, a cura di A. DI BERARDINO, Marietti, Casale Monferrato 2000, 113.

⁸ MASSIMO CONFESSORE, *Liber asceticus*, xix, edizione critica bilingue con introduzione, versione

Massimo accenna qui al ruolo purificativo della preghiera, che scaccia ogni pensiero dalla mente, anche se svilupperà questa idea più avanti, allorché il Fratello chiede al Vecchio di essere istruito sulla preghiera:

Insegnami, ti prego, anche della preghiera, in qual modo allontana l'animo da tutti i pensieri». E rispose il Vecchio: «I pensieri (τὰ νοήματα), sono pensieri intorno a qualche cosa. E, delle cose, alcune sono sensibili, altre intelligibili. In queste dunque indulgandosi la mente, agita i pensieri di esse. Ma la grazia della preghiera congiunge la mente a Dio, e, congiunta a Dio, la separa da ogni pensiero. Allora la mente, stando nuda dinanzi a Dio, diventa divina (ἡ δὲ χάρις τῆς προσευχῆς τῷ Θεῷ συνάπτει τὸν νοῦν· τῷ δὲ Θεῷ συνάπτουσα, χωρίζει πάντων τῶν νοημάτων. Τότε οὖν ὁ νοῦς γυμνὸς αὐτῷ προσομιλῶν θεοειδῆς γίνεται); e, divenuta tale, chiede da lui ciò che è conveniente, e non chiede mai invano. Per questo dunque l'Apostolo ordina di pregare continuamente (ἀδιαλείπτως) affinché, sempre (συνεχῶς) congiungendo la mente a Dio, a poco a poco ci strappiamo dalla passione per le cose materiali.¹

Massimo afferma qui che tale preghiera è un dono divino, una grazia (χάρις), e da ciò si può dedurre che non stia parlando di uno stadio incipiente ma di una fase avanzata della vita di preghiera, concretamente del primo tipo della *preghiera pura*, come avremo occasione di vedere più avanti.

In simile stato, la preghiera gioca innanzitutto un ruolo purificativo, e cioè quello di allontanare ogni pensiero dalla mente, rendendola nuda davanti a Dio.² Ma tale purificazione dipende strettamente dalla funzione unitiva della preghiera, che unisce la mente a Dio e la fa diventare divina (θεοειδῆς), separandola da ogni pensiero.³ La preghiera, dunque, svolge un ruolo determinante nel processo di divinizzazione dell'anima umana, come Larchet ha messo giu-

e note a cura di R. CANTARELLA, *La Mistagogia ed altri scritti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1991², 53 (d'ora in poi *Liber asceticus*).

¹ *Liber asceticus*, XXIV (CANTARELLA, 57-59). Secondo Völker, qui Massimo insegna che «l'essenza della preghiera consiste in una concentrazione dell'intelletto su se stesso, il quale, liberandosi da tutte le cose e dal ricordo di esse, diviene un "intelletto nudo"» (VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 493).

² Viller osserva giustamente che questa è una concezione evagriana: «L'esprit nu, l'esprit séparé de toutes les forces inférieures de l'âme et du corps, est lui aussi une conception évagrianne» (*Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, 250). Tuttavia, Dalmais vede qui una certa originalità di Massimo nei confronti di Evagrio: «Seule la prière en portant toute l'attention de l'esprit sur Dieu, peut le débarrasser de ses distractions. Évagre a traité avec ampleur ce thème de la "prière pure" et de la "pensée nue", expressions techniques que Maxime reproduit sans juger nécessaire de les expliquer. Or la seconde au moins est exceptionnelle chez lui. Sous l'imitation littéraire une pensée originale se fait pourtant jour: c'est que la déformité de l'esprit, fruit de la prière pure, entraîne une unité de vouloir qui rendra toutes les prières de l'esprit purifié dignes d'être exaucées. Il est douteux qu'Évagre eût consenti à faire une place à la demande, si spiritualisée qu'elle fût, à l'intérieur de la "prière pure" telle qu'il la concevait» (I.H. DALMAIS, *La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le Liber asceticus*, «Irenikon» 26 [1953] 35-36).

³ Cfr. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 388: «We should notice that even in the *Liber asceticus*, where Maximus never mentions "natural contemplation", he is eager to stress this supreme function and character of pure prayer. It is built directly on the virtues of *vita practica* and it is a gift of God. Thus we learn that the grace of prayer joins the mind with God and thereby also withdraws it from the thoughts. Then the mind becomes God-like and can pray without ceasing».

stamente in rilievo.¹ Ed è proprio per assicurare l'azione purificatrice e santificatrice della preghiera che conviene pregare senza interruzione.²

A questo punto, il Fratello fa presente al Vecchio le difficoltà che trova per pregare ininterrottamente: «E il Fratello disse: “E come può la mente pregare senza tregua (Καὶ πῶς ὁ νοῦς δύναται ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι)? Infatti suonando e leggendo, frequentando e adempiendo il ministero, la distogliamo verso molti pensieri e sensazioni”».³

Nella risposta del Vecchio, Massimo afferma la possibilità di pregare ininterrottamente alla stessa stregua di san Paolo, e offre una definizione della preghiera continua:

Nulla di impossibile prescrive la divina Scrittura: poiché lo stesso Apostolo suonava e leggeva e ministrava, e pur pregava senza interruzione (ἀδιαλείπτως προσήχετο). Ininterrotta preghiera infatti è (Ἀδιαλείπτως γὰρ ἐστι προσευχή) l'aver la mente vicina a Dio con molta riverenza e con amore (τὸ τὸν νοῦν ἔχειν ἐν εὐλαβείᾳ πολλῇ καὶ πόθῳ προσκειμενον τῷ Θεῷ), ed esser sempre sospeso alla speranza di lui (καὶ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ ἀεὶ ἀποκρέμασθαι), e l'aver fiducia in lui in ogni cosa, e nelle azioni e in ciò che accada (καὶ εἰς αὐτὸν θαρρεῖν ἐν πᾶσι, τοῖς τε ἔργοις καὶ τοῖς συμβαίνουσιν). In tale condizione l'Apostolo diceva: *Chi ci separerà dall'amor di Cristo? Afflizione o distretta?* (Rm 8,35), e ciò che segue. E poco dopo: *Poiché son persuaso che né morte, né vita, né angeli* (Rm 8,38). E ancora: *In ogni cosa afflitti, e non tormentati; perplessi, e non disperati; perseguiti, ma non abbandonati; abbattuti, ma non perduti. Portando sempre nel nostro corpo la mortificazione del Signore Gesù; affinché la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne mortale* (2Cor 4,8-11).⁴

Massimo insegna qui la possibilità di pregare sempre a patto che il νοῦς rimanga sempre vicino a Dio (προσκειμενον),⁵ e si riponga sempre la speranza e la fiducia in Dio in ogni cosa. Per sottolineare l'importanza del ruolo della virtù della speranza nella preghiera continua, il santo presenta nuovamente l'esempio di san Paolo, che poteva pregare ininterrottamente perché in tutte le sue azioni riponeva la speranza in Dio:

In tale condizione dunque l'Apostolo incessantemente pregava (ἀδιαλείπτως προσήχετο): e invero in tutte le sue azioni e in tutto ciò che gli accadesse, egli, come si è detto, era sospeso alla speranza di Dio (τῆς ἐλπίδος τοῦ Θεοῦ ἀπεκρέματο). Per questo tutti i santi godettero sempre degli affanni, per giungere allo stato del divino amore. E per

¹ Larchet traduce così il testo appena citato del *Liber asceticus*, xxiv: «La grace de la prière unit le nous à Dieu et, par là même, le retire de toute autre pensée. Le nous, s'entretenant alors avec Dieu, dans sa nudité, devient déiforme», e continua: «Dans ce dernier text où Maxime retient la définition evagrienne de la prière comme entretien de l'âme avec Dieu, on peut voir que la divinisation n'est pas due seulement au fait que le nous acquiert certaines qualités qui le font ressembler à Dieu, à savoir d'être "sans matière et sans forme", et d'être aussi, par la purification et le dépouillement des pensées, devenu simple, mais à un don de Dieu au sein d'une relation personnelle du mystique avec Lui» (*La divinisation de l'homme*, 520).

² Cfr. HAUSHERR, *Philautie*, 104: «La prière nous purifie deux fois: par la grâce qu'elle obtient de Dieu et par son effet psychologique. Mais pour assurer la durée de cet effet, il faut que la prière elle-même devienne continue». ³ *Liber asceticus*, xxv (CANTARELLA, 59). ⁴ *Ibidem*.

⁵ Il verbo greco πρόσκειμαι può significare sia «essere situato vicino a», sia «aderire a, votarsi a, consacrarsi a». Cantarella ha scelto il primo significato.

questo l'Apostolo diceva: *Molto volentieri dunque mi glorierò nelle mie debolezze, affinché abiti in me la virtù di Cristo* (2Cor 12,9). E poco dopo: *quando io sono debole, allora sono forte* (2Cor 12,10). Ma guai a noi miseri, perché abbandonammo la via dei santi Padri, e per questo siamo privi di ogni opera spirituale.¹

Nei due testi precedenti Massimo usa l'espressione «essere sospeso alla speranza di Dio»² con cui sta a significare che la preghiera continua dipende dall'esercizio continuo della seconda virtù teologale, in ogni opera e avvenimento della vita. Può darsi che il santo bizantino abbia avuto qui presente l'insegnamento di Origene sulla preghiera continua, laddove l'alessandrino allarga considerevolmente il concetto di preghiera in modo tale che, a suo avviso, tutte le azioni del cristiano spirituale costituiscono una sola preghiera.³ Tuttavia, ritengo che non si possa sostenere con certezza tale dipendenza in quanto Origene non menziona il ruolo della speranza nella preghiera continua.

Nel *Liber asceticus* Massimo non sviluppa ulteriormente il suo insegnamento sulla preghiera continua, ma ormai vi ha stabilito quattro punti fermi sulla questione: 1) È possibile pregare incessantemente come san Paolo; 2) le azioni e gli avvenimenti della vita non costituiscono un impedimento per la preghiera continua del cristiano; 3) la preghiera continua dipende in grande misura dall'esercizio di una speranza molto sviluppata; 4) la preghiera continua è una grazia di Dio.

IV. I TESTI DEI *CAPITA DE CARITATE*

L'opera *Capita de caritate* («Capitoli sulla carità» o «Quattro centurie sull'amore») è stata composta nella stessa epoca del *Liber asceticus*, e cioè negli anni 624-625. «Quest'opera – scrive Louth –, che è sicuramente la più interessante tra gli scritti ascetici di Massimo, presenta la vita cristiana come una purificazione dell'amore. Le sue fonti sono in gran parte evagriane, anche se, a differenza di Evagrio, Massimo rende chiaro che l'intero essere umano, compreso il corpo e le parti irrazionali dell'anima è coinvolto nell'unione d'amore con Dio, che è lo scopo della vita cristiana».⁴

In quest'opera si trovano più della metà dei passi di Massimo sulla preghiera;⁵ nessuna meraviglia, quindi, che si trovino proprio qui la maggioranza dei testi sulla preghiera continua, con una terminologia oscillante. Ecco le diverse espressioni usate da Massimo:

«Preghiera protratta»: «Offri a Cristo con pura coscienza per mezzo di una preghiera protratta (δὲ ἐκτενοῦς προσευχῆς), il dono della carità»;⁶ «Se vuoi che queste cose non si trattengano in te, fa' uso di digiuno, lavoro, veglia e

¹ *Liber asceticus*, xxvi (CANTARELLA, 59).

² In ambedue i casi Massimo usa il verbo ἀποχράω, -ῶ, che nella voce media può significare «servirsi di qualcosa, trarre profitto di qualcosa», e nella voce passiva «accontentarsi di, essere sufficiente, bastare».

³ Cfr. *supra*, capoverso 1.

⁴ LOUTH, *Massimo il Confessore*, 114.

⁵ Cfr. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 489.

⁶ *Capita de caritate*, 1, 53 (CERESA-GASTALDO, 69).

della bella riservatezza insieme con preghiera protratta (μετὰ ἐκτενοῦς προσευχῆς).¹

«Preghiera abituale»: «E fa questo [il demonio], invidioso dell'amico di Dio, perché, giunto alla disperazione per aver avuto quei pensieri, non osi [l'amico di Dio] più innalzarsi a Lui con l'abituale preghiera (τῆς συνήθους προσευχῆς)».²

«Preghiera continua»: «Umiltà è preghiera continua (προσευχὴ συνεχῆς) con lacrime e affanni».³

«Preghiera più assidua»: «Non è combattimento da poco liberarsi dalla vanagloria; ma uno se ne libera con l'esercizio nascosto delle virtù e con la preghiera più assidua (συχνοτέρως προσευχῆς)».⁴

Infine, quando usa le forme verbali che esprimono l'azione di pregare, il teologo bizantino usa prevalentemente l'avverbio ἀδιαλείπτως («incessantemente», «senza interruzione»).

Nei *Capita de caritate* Massimo insegna con chiarezza che per pregare incessantemente bisogna raggiungere il più alto grado della preghiera, che viene usualmente denominato con l'espressione tecnica *preghiera pura*, mutuata da Evagrio Pontico, e rimanere stabilmente in esso: «Il più alto grado della preghiera dicono sia questo: il trovarsi la mente fuori della carne e del mondo, del tutto immateriale e senza forma durante la preghiera (ἐν τῷ προσεύχεσθαι). Chi dunque mantiene questo stato (τὴν κατάστασιν) integro, costui prega davvero incessantemente (ἀδιαλείπτως προσεύχεται)».⁵

Secondo Massimo bisogna lottare per mantenersi in tale stato e non cadere da esso: «Non insudiciare la tua mente tollerando pensieri di concupiscenza e di ira, affinché, caduto dallo stato di preghiera pura (τῆς καθαρᾶς προσευχῆς ἐκπεσῶν), non incorra nello spirito di accidia».⁶

Una delle idee più originali di Evagrio Pontico è di avere identificato il più alto grado della preghiera, e cioè la «preghiera pura» (καθαρὰ προσευχή)⁷ o «preghiera spirituale» (πνευματικὴ προσευχή),⁸ con la θεολογία o contemplazione della Trinità. È in questo senso che va capita la sua nota sentenza: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo».⁹ Chi prega veramente è colui che ha raggiunto «la preghiera vera» (ἀληθῆς προσευχή), un'altra espressione sinonima di «preghiera pura» o «preghiera spirituale».

Per parlare di questa preghiera, il Pontico usa anche l'espressione «luogo della preghiera»: «Fintantoché fai attenzione a ciò che è conveniente al corpo e il

¹ *Ibidem*, II, 19 (CERESA-GASTALDO, 99).

² *Ibidem*, II, 14 (CERESA-GASTALDO, 97).

³ *Ibidem*, III, 87 (CERESA-GASTALDO, 187).

⁴ *Ibidem*, IV, 43 (CERESA-GASTALDO, 213).

⁵ *Ibidem*, II, 61 (CERESA-GASTALDO, 123). Altri luoghi dei *Capita de caritate* ove Massimo parla dello «stato» (κατάστασις) della preghiera pura: II, 6; III, 95; IV, 86.

⁶ *Ibidem*, I, 49 (CERESA-GASTALDO, 67).

⁷ Cfr. EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, cc. 67.70.72.73.97, introduzione, traduzione e note a cura di V. MESSANA, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1994 (d'ora in poi *De oratione*).

⁸ Cfr. *ibidem*, c. 71. Altre espressioni sinonime sono: «preghiera immateriale» (ἄυλος προσευχή) (*De oratione*, c. 145) e «preghiera ardente» (ἐμπυρος προσευχή) (*De oratione*, c. 111).

⁹ *De oratione*, c. 60, (MESSANA, 102).

tuo intelletto ha cura delle cose che sono di gradimento al corpo, non hai ancora visto il luogo della preghiera». ¹ Per lui, «luogo della preghiera» e «luogo di Dio» sono espressioni equivalenti, come si può osservare nel testo seguente: «L'intelletto, anche se non indugia tra i semplici pensieri degli oggetti, non per questo ha raggiunto il luogo della preghiera [...]. Pur elevandosi al di sopra della contemplazione della natura corporea, l'intelletto non ha ancora visto perfettamente il luogo di Dio». ² Inoltre, con l'espressione «luogo della preghiera», Evagrio si riferisce all'apice della preghiera o preghiera «spirituale»: «Non può correre chi è stretto da legami, né può vedere il luogo della preghiera spirituale un intelletto schiavo delle passioni». ³

La preghiera pura è «immateriale» (ἄυλος), ⁴ al di sopra del pensiero, anzi è senza pensiero: «La tua preghiera non potrà essere pura se ti lasci coinvolgere da faccende materiali e turbare da continue preoccupazioni. Preghiera, infatti, vuol dire rimozione dei pensieri». ⁵ Si tratta di una preghiera senza distrazioni causate da pensieri e ricordi: «La preghiera senza distrazione è la suprema intelligenza dell'intelletto». ⁶

Bisogna infine rilevare che per Evagrio la preghiera pura è un dono di Dio: «Se non hai ancora ricevuto il dono della preghiera o della salmodia, insisti, e lo riceverai». ⁷

La principale originalità di Massimo nei confronti di Evagrio per quanto riguarda la preghiera pura, risiede soprattutto nel fatto che Massimo ha un duplice concetto di essa, giacché sostiene l'esistenza di un tipo di preghiera pura al vertice della vita pratica e un altro tipo alla vetta della vita contemplativa. Ambedue i tipi di preghiera sono però al di sopra di questi due stati, in quanto appartengono al terzo stato della vita spirituale, il più perfetto, la θεολογία.

Ecco il testo chiave di Massimo a tale riguardo: «Due sono gli stati più alti della preghiera pura (τῆς καθαρᾶς προσευχῆς): l'uno è proprio degli uomini attivi (τοῖς πρακτικοῖς), l'altro di quelli contemplativi (τοῖς θεωρητικοῖς)». ⁸

Il primo tipo di preghiera pura è stato denominata da Thunberg «senza distrazioni». ⁹ Questa preghiera, secondo Massimo: «Nasce nell'anima dal timore

¹ *Ibidem*, c. 152 (MESSANA, 149).

³ *Ibidem*, c. 71 (MESSANA, 108).

⁵ *Ibidem*, c. 70 (MESSANA, 107).

⁷ *Ibidem*, c. 87 (MESSANA, 116).

² *Ibidem*, cc. 56-57 (MESSANA, 99).

⁴ *Ibidem*, c. 145 (MESSANA, 145).

⁶ *Ibidem*, c. 34a (MESSANA, 89).

⁸ *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93). Sherwood afferma che in questo testo «two supreme states of pure prayer are distinguished, one for the practical, one for the contemplative. The first is characterized by the uninterrupted making of prayers in the presence of God; the other by seizure by the divine light and love, apart from all perception of things. Consequent on this rapture the mind is moved constantly about the properties of God and receives clear impressions of Him» (*St. Maximus the Confessor*, 88). Dal canto suo Völker afferma che qui Massimo «distingue due forme per la preghiera pura, una destinata alle persone attive, per la quale il presupposto è costituito dal timor di Dio e dalla speranza, e l'altra, che è propria dei contemplativi e proviene dalla purificazione totale» (*Massimo il Confessore*, 491).

⁹ THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 391: «The first kind is an undistracted prayer on the basis of true fear and hope and in the presence of God».

di Dio e dalla buona speranza [...]. Segni del primo stato sono il raccogliere la mente da tutte le idee del mondo (τῶν τοῦ κόσμου νοημάτων) e, come se le fosse presente Dio stesso, come realmente lo è, fare le orazioni senza lasciarsi distrarre né disturbare». ¹

Ed è anche frutto di un amore (ἀγάπη) sincero per il Signore: «Chi ama sinceramente il Signore (Ὁ γνησίως τὸν Θεὸν ἀγαπῶν) prega pure senza alcuna distrazione (ἀπερισπάστως πάντως) e chi prega senza alcuna distrazione ama pure sinceramente il Signore (οὗτος καὶ γνησίως τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ). Non prega però senza distrarsi chi ha la mente fissa a qualcosa di terrestre: perciò non ama Dio chi ha la mente legata a qualcosa di terrestre». ²

In questo stato, la mente è senza materia (ἄυλος) e senza forma (ἀνείδεος), e «da ciò viene il pregare senza distrazioni (τὸ ἀπερισπάστως προσεύχεσθαι)». ³ Tale preghiera è possibile perché si fa alla presenza di Dio, e la mente «giunta a Dio, diventa del tutto senza forma (ἄμορφος) e senza figura (ἀσχηματιστος): infatti contemplando Colui che è semplice, diventa semplice e tutta quanta risplendente di luce». ⁴

Per Massimo, questa preghiera «senza distrazioni» è raggiungibile al vertice della vita pratica: «Quando costantemente nel tempo della preghiera nessuna idea del mondo disturba la tua mente, sappi allora che tu non sei fuori dai confini dell'imperturbabilità (τῶν ὄρων τῆς ἀπαθείας)», ⁵ ed è anche un segno di perfezione dell'ἀπάθεια e dell'ἀγάπη di tale vita: «Quando nel tempo della preghiera conservi sempre la mente libera da materia e forma, sappi allora che hai raggiunto la pienezza dell'ἀπάθεια e della perfetta ἀγάπη». ⁶

In definitiva, la preghiera «senza distrazioni» poggia sulle virtù della vita pratica, e nel contempo è una grazia di Dio, come Massimo insegna nel *Liber asceticus*. ⁷

Il secondo tipo di preghiera pura, più elevata, è quella propria soltanto dei monaci contemplativi, in quanto comporta che loro siano arrivati previamente alla vita contemplativa. Questa preghiera è ritenuta da Thunberg una preghiera «estatica», ⁸ giacché la mente deve uscire da se stessa per raggiungere Dio come è in se stesso:

Segni del secondo stato, l'essere rapita la mente nello stesso slancio della preghiera (τὸ ἐν αὐτῇ τῇ ὁρμῇ τῆς προσευχῆς ἀραγαγῆναι), dalla divina ed infinita luce e il non accorgersi più in nessun modo né di se stessa né di qualunque altro essere, se non del Solo che per mezzo della carità (διὰ τῆς ἀγάπης) opera in lei un tale splendore. Ed allora, occupandosi delle ragioni intorno a Dio, riceve pure e limpide le immagini da Lui riflesse. ⁹

¹ *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93).

² *Ibidem*, II, 1 (CERESA-GASTALDO, 91).

⁴ *Ibidem*, III, 97 (CERESA-GASTALDO, 191).

⁶ *Ibidem*, IV, 42 (CERESA-GASTALDO, 211).

³ *Ibidem*, II, 4 (CERESA-GASTALDO, 91).

⁵ *Ibidem*, I, 88 (CERESA-GASTALDO, 85).

⁷ Cfr. *supra*, capoverso III.

⁸ THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 387: «The second kind, however, seems to be an ecstatic prayer (which even leads the mind outside itself), based on desirous love (ἔρωσ) and a maximum of purification».

⁹ *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93).

Per Massimo c'è una differenza essenziale, un vero abisso, tra Dio e tutte le realtà create, persino la mente umana. Proprio per sottolineare questo fatto, nell'ambito della preghiera più elevata Massimo usa spesso il linguaggio apofatico dello Pseudo Dionigi, ma non insiste come l'Areopagita sulla tenebra, bensì sulla illuminazione che Dio dà come grazia in questo tipo di preghiera.¹

Thunberg individua tre caratteristiche essenziali nella preghiera pura più elevata:²

Innanzitutto è connessa all'amore di desiderio (ἔρωσ), come si vede nei testi seguenti:

L'altro [stato di preghiera nasce] dall'ardente amore divino (ἀπὸ θείου ἔρωτος) e dalla totale purificazione.³

Tutte le virtù (ἀρεται) collaborano con la mente verso l'ardente amore divino (πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα), ma più di tutte la preghiera pura (ἡ καθαρά προσευχή): infatti, levandosi in alto verso Dio per mezzo di questa, diviene estranea a tutte le cose.⁴

Ne segue lo stato di massima comunione spirituale con Dio, «e così chi ama Dio (ὁ τὸν Θεὸν ἀγαπῶν) si dà tutto alla pura preghiera».⁵

Per poi arrivare all'assoluta concentrazione in Dio che rende pura la preghiera. Questo si mette particolarmente in rilievo in un testo dove Massimo fa riferimento alle tre fasi dello sviluppo spirituale: «Le virtù separano la mente dalle passioni; le contemplazioni spirituali (αἱ πνευματικαὶ θεωρίαι) dalle idee semplici; la preghiera pura la solleva fino allo stesso Dio (ἡ δὲ καθαρά προσευχὴ αὐτῷ αὐτὸν παρίστησι τῷ Θεῷ)».⁶

Massimo sostiene che la preghiera «estatica» è una grazia di Dio: «La mente sarà ritenuta degna della grazia teologica (θεολογικῆς χάριτος) allorquando, superate con le ali della carità tutte le cose predette e trovandosi in Dio, per mezzo dello Spirito esaminerà a fondo, per quanto è possibile a mente umana, la essenza di Lui».⁷

Con l'espressione «grazia teologica» Massimo sta a significare che questa preghiera è propria della terza tappa della vita spirituale, vale a dire la θεολογία:

¹ THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 390: «At this point Maximus is assisted by Ps.-Dionysian apophatic theology, and not by Evagrian thinking, though he agrees with Evagrius that the mind may be fully illumined by God in prayer alone, and though he seems to be less interested in divine darkness than Ps.-Denis».

² Cfr. *ibidem*, 388-389.

³ *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93).

⁴ *Ibidem*, I, 11 (CERESA-GASTALDO, 53). Nel *Liber asceticus* Massimo scrive che la preghiera *tout court* e già una virtù (cfr. *supra*, capoverso III).

⁵ *Capita de caritate*, II, 7 (CERESA-GASTALDO, 93). Un testo parallelo in *Capita de caritate*, III, 50 (CERESA-GASTALDO, 167): «L'amore per Lui consiste [...] nell'attendere continuamente a Lui mediante la padronanza di sé, amore, preghiera (ἀυτῷ δὲ σχολάζειν διὰ παντὸς διὰ τε ἐνχρατείας καὶ ἀγάπης καὶ προσευχῆς), salmodia e simili».

⁶ *Capita de caritate*, III, 44 (CERESA-GASTALDO, 165). Thunberg commenta così la frase finale del testo: «He might have said that "separates" the mind from itself, but his main interest at this point is to stress the positive function of pure prayer in relation to God. By doing so he make his difference with Evagrius clear, for for him the aspect of separation dominate the concept of *pure prayer*» (*Microcosmos and Mediator*, 389).

⁷ *Capita de caritate*, II, 26 (CERESA-GASTALDO, 103).

«Chi si è dedicato incessantemente alle cose interiori è temperante, paziente, benigno e umile; non solo, ma contempla, si dà alla teologia e prega: questo è ciò che dice l'Apostolo: *Camminate in spirito* (Gal 5,16), e il resto». ¹

In questo senso, il Confessore riconosce che la preghiera pura dei contemplativi è difficile da ottenere. Essa è il segno del monaco che lui denomina «interiore»: «Chi [...] fu ritenuto degno della preghiera pura e immateriale (καὶ τῆς καθαρᾶς καὶ ἀύλου καταξιωθεὶς προσευχῆς), ciò che è segno del monaco interiore?».²

In effetti, per arrivare alla contemplazione «estatica» non basta essere monaco solo esteriormente, ma bisogna esserlo anche interiormente e ciò richiede un arduo combattimento: «Chi rinunciò alle cose, ad esempio alla donna e alle ricchezze e al resto, rese monaco l'uomo esteriore, ma non ancora quello interiore. Chi invece rinunciò ai pensieri passionali di queste cose, rese monaco l'uomo interiore, cioè la mente. L'uomo esteriore facilmente può essere monaco, purché lo si voglia; ma non è combattimento da poco rendere monaco l'uomo interiore». ³

V. I TESTI MINORI SULLA PREGHIERA INCESSANTE

In altre opere di Massimo troviamo alcuni testi che fanno menzione incidentalmente della preghiera continua, per cui hanno una importanza secondaria per il nostro studio. Tali testi verranno citati di seguito in ordine cronologico.

Nella *Epistula IV* si trova un testo di Massimo che fa riferimento alla sua esperienza personale: «Per questo notte e giorno io prego incessantemente (ἀπαύστωσ εὐχόμεαι)».⁴

In *Quaestiones et dubia* troviamo due testi sulla preghiera continua, che fanno riferimento alla sua efficacia. Nel primo leggiamo: «Cacciando via il consentimento per mezzo della preghiera e la custodia dei pensieri; il ricordo tramite le letture sane, e i fantasmi vani per mezzo della preghiera protratta (διὰ τῆς ἐκτεμνοῦς προσευχῆς)». ⁵ Nel secondo: «Dio ascolterà coloro che clamano a Lui per mezzo della preghiera protratta (διὰ προσευχῆς ἐκτεμνοῦς) [...] Se si fa appello a Dio come i beati adolescenti [nel forno di Babilonia] per mezzo dell'umiltà e della preghiera protratta (τῆς ἐκτεμνοῦς προσευχῆς), i piedi e le mani sono sciolte». ⁶

Negli *Ambigua* troviamo un solo riferimento esplicito alla preghiera continua:

¹ *Ibidem*, IV, 64 (CERESA-GASTALDO, 221).

² *Ibidem*, IV, 51 (CERESA-GASTALDO, 215).

³ *Ibidem*, IV, 50 (CERESA-GASTALDO, 215).

⁴ MASSIMO CONFESSORE, *Epistula IV* (PG 91, 413 B). Questa lettera, secondo Sherwood, è stata scritta prima del 626 (cfr. P. SHERWOOD, *An annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma 1952, 25).

⁵ MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones et dubia*, XLVI, in J.H. DECLERCK (ed.), *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, «Corpus Christianorum. Series graeca, n° 10», Brepols – Leuven University Press, Turnhout – Leuven 1982, 39 (d'ora in poi *Quaestiones et dubia*). Sherwood afferma che quest'opera è stata scritta nel 626 o poco prima (cfr. *An annotated Date-list*, 26).

⁶ *Quaestiones et dubia*, CXL (DECLERCK, 100).

«Anche a me, che mi aspetto di ricevere la gradita e desiderabile ricompensa alla mia obbedienza, voi dovrete dare i vostri soliti doni, vale a dire, le vostre preghiere protrate (τὰς ὑμετέρας ἐκτενεῖς εὐχὰς συνήθως χαρίσασθε), affinché Cristo Dio, pronto sostegno di coloro che lo temono, venga ad assistermi in questo mio scritto, o meglio, in quanto Parola, possa concedere tutta la parola di scrivere secondo la retta fede».¹

Nelle *Quaestiones ad Thalassium* troviamo un testo ove si rispecchia lo sforzo di Massimo per pregare incessantemente nella sua stessa vita: «Per questo domandiamo sempre (Διὸ πάντοτε δεηθῶμεν) il Signore di custodire in noi la sua memoria».²

Nei *Capita theologica et aconomica* si trova soltanto un testo in cui si dice che bisogna supplicare ininterrottamente: «Per chi si dà alla conoscenza è conveniente il gridare incessantemente mediante la supplica (τὸ δι' ἰκεσίαν ἀπαύστως βοᾶν ἐπιτήδειον), per l'allontanamento dei mali e per il ringraziamento della partecipazione dei beni».³

Infine, nella *Epistula XVII* Massimo rispecchia ancora la sua esperienza personale: «Tutti rendiamo grazie a Dio per voi, venerabilissimi, anche se siamo molto peccatori, domandando incessantemente (δεήσεις ἀπαύστως ποιούμεθα) affinché voi salvaguardiate senza problema né vacillazione e in ogni tempo la confessione di fede salvatrice».⁴

VI. EPILOGO

La domanda sulla possibilità di pregare incessantemente trova nella dottrina di san Massimo il Confessore una risposta affermativa. I suoi insegnamenti a tale riguardo si trovano quasi esclusivamente in due opere: *Liber asceticus* e *Capita de caritate*. Nella prima, rivolta a tutti i cristiani, il santo bizantino si basa molto sulla dottrina e l'esempio di san Paolo, e in essa stabilisce quattro punti fermi sulla questione: 1) È possibile pregare incessantemente alla stregua di san Paolo; 2) le azioni e gli avvenimenti della vita non costituiscono un impedimento per la preghiera continua del cristiano; 3) la preghiera continua dipende in grande misura dall'esercizio continuo della virtù teologale della speranza, in ogni opera e avvenimento della vita; 4) la preghiera continua è una grazia di Dio.

Nei *Capita de caritate*, ove si trova la maggioranza dei testi massimiani sulla preghiera continua, si parla sulla possibilità di pregare incessantemente nel con-

¹ MASSIMO CONFESSORE, *Epistula ad Ioannem*, in *Ambigua* (MORESCHINI, 206; PG 91, 1064 C-D). Sherwood fissa la data di quest'opera di Massimo tra gli anni 628 e 630 (cfr. *An annotated Date-list*, 31).

² *Quaestiones ad Thalassium*, XLVIII (LAGA, STEEL, 343). Sherwood afferma che Massimo scrisse quest'opera tra gli anni 630 e 633/4 (cfr. *An annotated Date-list*, 34-35).

³ *Capita theologica et aconomica*, I, 30, (CERESA-GASTALDO, 38-39). Quest'opera, secondo Sherwood, sarebbe stata scritta da Massimo tra gli anni 630 e 634 (cfr. *An annotated Date-list*, 35).

⁴ MASSIMO CONFESSORE, *Epistula XVII* (PG 91, 580 D). La data di questa lettera, secondo Sherwood, sarebbe intorno al 633 (cfr. *An annotated Date-list*, 36).

testo dello stadio più elevato della vita di preghiera, e cioè dello stato di *preghiera pura*, in cui è possibile mantenersi con la grazia di Dio e lo sforzo ascetico. Massimo distingue due tipi di preghiera pura: il primo, chiamato da Thunberg «preghiera senza distrazioni», si può raggiungere con la sola vita pratica, e cioè con l'esercizio delle virtù e lo sviluppo della carità. Questo tipo di preghiera è raggiungibile da ogni tipo di cristiano e se ne parla nel *Liber asceticus*. Il secondo tipo di preghiera pura è stato denominato da Thunberg «preghiera estatica» perché in questa la mente deve uscire da se stessa per raggiungere Dio come è in se stesso. La preghiera estatica è propria soltanto dei monaci contemplativi, in quanto comporta che loro siano arrivati previamente alla vita contemplativa. È connessa all'amore di desiderio (ἔρως), e costituisce lo stato di massima comunione spirituale con Dio. È anche dovuta a una grazia speciale, che Massimo chiama «grazia teologica».

Ambedue i tipi di preghiera pura sono caratteristici della terza fase o cuspide della vita spirituale, e cioè la *θεολογία*, in cui l'oggetto della contemplazione è la Trinità.

Infine, abbiamo anche trovato una serie di testi d'importanza minore dove si fa menzione incidentalmente della preghiera continua. Alcuni di essi rispecchiano lo sforzo di Massimo per pregare incessantemente nella sua stessa vita; altri insistono sulla efficacia e convenienza della preghiera incessante.

ABSTRACT

In questo articolo si studiano le soluzioni ideate da san Massimo il Confessore nello spiegare la possibilità della preghiera continua. A tale scopo vengono analizzati i vari testi riguardanti l'argomento, che si trovano quasi esclusivamente in due opere: *Liber asceticus* e *Capita de caritate*. Nella prima si afferma chiaramente la possibilità di pregare incessantemente mediante un esercizio continuo della virtù della speranza, in ogni circostanza della vita. Nella seconda, ove si trova la maggioranza dei testi sulla preghiera continua, si afferma la possibilità di pregare incessantemente nel contesto della fase più elevata della vita di preghiera, e cioè lo stato di *preghiera pura*, in cui è possibile mantenersi sempre con l'aiuto di Dio e lo sforzo ascetico.

This paper studies the different solutions offered by Saint Maximus the Confessor to explain the possibility of continual prayer. In order to do this, I analyse various passages which are to be found almost exclusively in two works: the *Liber asceticus* and the *Capita de caritate*. In the former, Maximus states clearly the possibility of praying continuously by means of a constant practice of the virtue of hope, in every circumstance of human life. In the latter, which contains the majority of the passages, that possibility is affirmed in the context of the highest degree of prayer: *pure prayer*, in which it is possible to remain permanently, thanks to God's help and ascetical struggle.