

Direttore responsabile
Adolfo Lippi c. p.

Direttore amministrativo
Giovanni Pelà c. p.

**Cattedra Gloria Crucis
Comitato scientifico**
Fernando Taccone c. p. - Piero Coda -
Antonio Livi - Denis Biju-Duval
Adolfo Lippi c. p. - Gianni Sgreva c. p.
A. Maria Lupo c. p.

Segretari di redazione
Mario Collu c. p. - Gianni Sgreva c. p.
A. Maria Lupo c. p.

Collaboratori
Tito Amodei - Max Anselmi -
Vincenzo Battaglia - G. Bicchieri -
Luigi Borriello - Maurizio Buioni -
Giuseppe Comparelli - F. Giorgini -
G. Marco Salvati - Flavio Toniolo -
Gianni Trumello - Tito Zecca

Redazione:
La Sapienza della Croce
Piazza SS. Giovanni e Paolo, 13
00184 Roma
Tel. (06) 77.27.14.74
Fax 700.80.12
e-mail:
sapienzadellacroce@tiscali.it
http://www.passionisti.it

Abbonamento annuale
Italia Euro 18,08, Estero \$ 30
Fuori Europa (via aerea) \$ 38
Singolo numero Euro 5,15

C.C.P. CIPI n. 50192004 - Roma
Finito di stampare il 31 - 03 - 2005

Stampa
PAMOM - Città Nuova

ISSN 1120-7825

Autorizzazione del tribunale di Roma
n. 512/85, del 13 novembre 1985
Sped. in abbon. post. Comma 20/c art 2
Legge 662/96 - Filiale di Roma



LA SAPIENZA DELLA CROCE

Rivista trimestrale di cultura e spiritualità della Passione
a cura dei Passionisti italiani e della Cattedra Gloria Crucis
della Pontificia Università Lateranense

ANNO XX - N. 1
GENNAIO-MARZO 2005

SOMMARIO

Sacra Scrittura e teologia

- La celebrazione eucaristica: fonte, culmine e modello
della vita spirituale nella chiesa
di JESÚS CASTELLANO CERVERA ocd. 3
- Lo studio teologico di Candido Amantini su Maria
di ADOLFO LIPPI c. p. 29

Pastorale e spiritualità

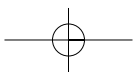
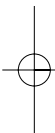
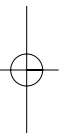
- Le missioni di Paolo della Croce nell'Italia Centrale
(Prima parte)
di PHILIPPE CASTAGNETTI 47
- “Aveva un grande amore per l’Inghilterra”
Domenico Barberi e la conversione di J. H. Newman
di GREGOR LENZEN c. p. 65
- La passione di Maria: riti, rappresentazioni e matrici
dell’emancipazione femminile nel Medioevo
di CLAUDIO BERNARDI 73

Salvezza e culture

- Artisti e liturgia oggi. Coraggiosa iniziativa a Venezia
di TITO AMODEI 91
- Un titolo ingannatore
di ELISABETTA VALGIUSTI 99

Rivista della stampa 105

Recensioni 109



Sacra Scrittura e Teologia

La celebrazione eucaristica fonte, culmine e modello della vita spirituale nella chiesa

di JESÚS CASTELLANO CERVERA OCD

In questo anno, che il papa ha voluto dedicato all'Eucaristia, offriamo questa riflessione teologica di Jesús Castellano Cervera, ordinario di teologia dogmatica, liturgia e spiritualità al Teresianum di Roma. È una riflessione che può servire anche da meditazione. L'Eucaristia, culmine della vita di Cristo e del suo amore per l'uomo, è dono e modello di donazione. Essa è strettamente collegata con la Parola di Dio. Ci mette in comunione con tutta la Trinità. Fonda l'unità della Chiesa. È dinamismo di vita, che penetra la storia e assume il creato. È la più alta espressione della preghiera dei cristiani. Non solo, ma è anche principio di trasformazione dei cristiani, chiamati a divenire essi stessi eucaristia per il mondo e fonte di trasformazione del mondo intero, trasformazione anche sociale e politica. Origine della missione della Chiesa.

Introduzione

“Dal mistero pasquale nasce la Chiesa. Proprio per questo l'Eucaristia, che del mistero pasquale è il sacramento per eccellenza, si pone al centro della vita ecclesiale”¹. Con queste parole Giovanni Paolo II indica la celebrazione dell'Eucaristia come centro e culmine della vita della Chiesa, pertanto, di ogni vita spirituale. Sono queste parole ad ispirare la nostra riflessione sulla celebrazione eucaristica come paradigma – principio, forma e culmine – della vita spirituale dei fedeli. Infatti, la vita secondo lo Spirito di

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 3.

cui la celebrazione eucaristica è il paradigma, è la vita cristiana stessa, come vita in Cristo, la vita dei figli di Dio. Con questo linguaggio o almeno in questo senso, si dovrebbe sempre parlare della vita spirituale, per liberarla da ogni strettezza pietistica e da ogni visione spiritualista che non corrisponda ai fondamenti della fede e della vita cristiana, vale a dire della Parola di Dio e dei sacramenti della Chiesa, nei quali questa vita ha il suo fondamento e la sua espressione.

Si tratta di una vita che nasce, si modella e si matura costantemente a partire dalle sorgenti stesse della vita divina, della comunione al mistero e ai misteri di Cristo. Per questo la variante, la vita secondo lo Spirito, che allude al principio personale della spiritualità, cioè lo Spirito Santo, risulta del tutto appropriata per unire, come sembra suggerire il titolo di questo articolo, una genuina spiritualità sacramentale ed eucaristica.

Questa vita, inoltre, si esprime come vita nella Chiesa, nella più autentica comunione ecclesiale, nella dimensione della ecclesialità, con quanto ciò può significare: comunione nella Chiesa che è costruita dai sacramenti, comunione con la fede e la vita della Chiesa, dimensione comunitaria della spiritualità cristiana, contro ogni individualismo, inserimento attivo nella sua missione.

Una spiritualità quindi che partecipa della santità stessa della Chiesa, la attualizza ed arricchisce, impegna il cristiano a sentire la Chiesa e a condividere la missione stessa della Chiesa, come espressione di una autentica vita nello Spirito Santo, come sgorga dai sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Quando si comincia a delineare in questi termini la vita spirituale, chiamata anche a crescere in pienezza mistica ed apostolica, emerge anche chiaramente il suo legame con il vertice stesso della Chiesa, la sua piena realizzazione nell'Eucaristia, che a ragione è fonte e culmine, o culmine e fonte, come altri preferiscono, della vita stessa della Chiesa e di ogni fedele (cf SC 10). E al tempo stesso, se vogliamo usare anche l'immagine dello stampo, il paradigma interiore che plasma una spiritualità, un modo di essere e di operare; la celebrazione eucaristica inverte la spiritualità; essa è anche una scuola, la prima scuola della vita spirituale, è una pedagogia ed una mistagogia della vita spirituale.

L'Eucaristia si colloca quindi all'inizio, alla fine e al centro della vita spirituale cristiana. Perciò la spiritualità cristiana è per eccellenza spiritualità eucaristica, cioè una spiritualità alimentata e formata dalla celebrazione del mistero culmine della vita della Chiesa, con una dimensione oggettiva di piena partecipazione ed una soggettiva di vissuto eucaristico.

Per evidenziare quanto stiamo dicendo come primo ed introduttorio approccio, occorre allora essere consapevoli del dono che ci viene offerto. E allora occorre ricordare con le parole di un biblista: “Nell’Eucaristia è raccolto in uno tutto ciò che Dio ha fatto e farà per gli uomini nella storia della salvezza”². O come ci ricorda un noto testo del Vaticano II: “Nella Santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e Pane vivo che con la sua carne vivificata e vivificante per la forza dello Spirito Santo, dà la vita agli uomini” (PO 5).

Si tratta di un testo plenario, pieno di riferimenti alla realtà del mistero di Cristo nello Spirito, coronata in nota da un testo di San Tommaso che afferma: “L’Eucaristia è come la pienezza della vita spirituale e il fine di tutti i sacramenti”³. Infatti, quanto più si approfondisce il mistero dell’Eucaristia tanto più si percepisce la sua ricchezza teologica e vitale. Ogni aspetto della fede e della vita cristiana trova in esso un punto di riferimento. È, infatti, la sintesi e il culmine del mistero e dei misteri cristiani (SC 10; 47): è “fonte e culmine della evangelizzazione” (PO 6 e AG 9). Essa, infatti, contiene e celebra il mistero pasquale di Cristo, chiave di volta di tutta l’economia della salvezza.

Tuttavia per avere dell’Eucaristia il senso pieno occorre lasciarla irradiare e comunicare tutto il suo dinamismo, ciò che avviene nella sua celebrazione, dove il mistero esplicita tutta la sua forza nello Spirito Santo: comunione e sacrificio, presenza e dono, pienezza di vita trinitaria ed ecclesiale, comunione con Cristo ed impegno di vita, partecipazione comunitaria e assimilazione personale. E anche questo nella pienezza di aspetti di una Eucaristia celebrata giorno dopo giorno, nel giorno del Signore, pasqua settimanale, nell’anno liturgico, vivendola nel ritmo stesso della nostra esistenza, nel tempo e nella storia della Chiesa, che è storia di salvezza nel tempo e nello spazio.

Ecco perché il dinamismo della vita in Cristo e nello Spirito, comunicata nell’Eucaristia, celebrata e assimilata nella vita costituisce il paradigma della vita spirituale più autentica, commisurata dal celebrare, anzi dal “con-celebrare” nella Chiesa il mistero della nostra salvezza.

In questo senso si potrebbe parlare anche di una ascesi e di una mistica eucaristica, per riprendere due termini cari alla visione tradizionale della vita secondo lo Spirito. Di ascesi eucaristica, infatti, parla il n. 12 della SC quan-

² STOGER A., «Eucaristia», in *Dizionario di teologia biblica*, Brescia, Morcelliana 1965, 495. Tutta la sintesi biblica sull’Eucaristia nelle pp. 482-505.

³ *S.Theol.* III, q. 73, a. 3 c.

do accenna all'aspetto oblativo della nostra esistenza, in continuità con il sacrificio celebrato: «È per questo che nel Sacrificio della Messa preghiamo il Signore che 'accettando l'offerta del sacrificio spirituale' faccia 'di noi stessi una offerta eterna'»⁴. Di aspetto mistico parla il *Catechismo della Chiesa cattolica* quando accenna alla partecipazione al mistero e ai misteri di Cristo: "Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Quest'unione si chiama "mistica" perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti – "i santi misteri" – e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, "anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti"⁵.

Quanti santi e maestri di vita spirituale potrebbero illustrare queste due dimensioni della vita eucaristica come comunione con Cristo morto e Risorto⁶! Però anche ridurre la spiritualità ad ascetica e mistica potrebbe essere fuorviante; tali termini infatti non devono essere riduttivi ma esplicativi, e devono aiutare a percepire le esigenze e il dono di una vita secondo lo Spirito che nella celebrazione eucaristica attinge il suo culmine e dalla celebrazione riceve il suo vigore ed il suo stampo.

Si capisce allora come non s'intenda qui parlare di una spiritualità eucaristica in un senso ridotto o parziale, come potrebbe sembrare a prima vista, ma scoprire e riscoprire, piuttosto, qualcosa di molto evidente ma spesso dimenticato: che la spiritualità e la vita spirituale ha nell'Eucaristia la sua sorgente, la sua misura, la sua vera mistagogia.

I. L'Eucaristia: culmine della vita di Cristo e della vita in Cristo

Per fondare ampiamente sulla rivelazione l'oggetto della nostra esposizione, cioè vedere la celebrazione eucaristica come paradigma della vita nello Spirito, occorrerebbe fare un esame dei testi eucaristici del Nuovo Testamento. Ciò è impossibile in questo momento. Mi limito solo a qualche cenno

⁴ Queste parole del "Sacramentarium Veronense", formulate come preghiera "super oblata" del Messale Romano allora esistente, per la seconda feria dopo la Pentecoste, risuonano oggi nella III Preghiera eucaristica: "Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito".

⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2014.

⁶ Cf il nostro studio: «Eucaristia ed esperienza mistica», in AA.VV., *Eucaristia, santità e santificazione*, Roma 2000, 96-106.

di carattere interpretativo che ci aiuti a cogliere qualche linea fondamentale di pensiero.

Il succo della nostra proposta si evidenzia subito anche dal titolo di questa prima parte.

Si tratta di cogliere con immediatezza che il culmine della vita spirituale del cristiano, della vita in Cristo e secondo lo Spirito, ha un punto di riferimento, la stessa vita di Cristo nel suo culmine di esperienza filiale nello Spirito e di donazione sacrificale per la Chiesa, cioè il momento in cui Cristo vive il suo mistero pasquale di morte e di risurrezione. Ora questo vive Gesù nel momento in cui istituisce la sua Eucaristia, cioè quando anticipa sacramentalmente nella Cena ciò che vivrà nella morte e nella risurrezione, in una azione profetica e sacramentale insieme, anticipatrice di quanto sta per compiersi, in una interpretazione ed in una offerta sacramentale della sua pasqua gloriosa. In quel momento Gesù è il Santo per eccellenza, il Figlio amatissimo, l'unto dello Spirito.

Sembra accennare a questo vertice vitale di Gesù, compimento della sua Ora, Giovanni nel suo Vangelo, quando introduce con il primo versetto del cap. 13 il mistero della cena, della croce e della risurrezione, il libro della gloria, come chiamano alcuni questa sezione del suo Vangelo: "Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua Ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (Gv 13,1).

1. Il mistero di Cristo nel culmine della sua vita

Con questo semplice cenno ermeneutico non è difficile capire come l'Eucaristia, anticipata nel Cenacolo e realizzata nella gloriosa passione, è il momento ricapitolatore della vita di Gesù. Non solo un momento della sua vita, ma il momento culmine e ricapitolatore di tutta la sua vita e missione. È quella Ora magnificamente descritta dal *Catechismo della Chiesa cattolica* con queste parole: «Nella liturgia della Chiesa, Cristo significa e realizza principalmente il suo mistero pasquale. Durante la sua vita terrena, Gesù annunciava con il suo insegnamento e anticipava con le sue azioni il suo Mistero pasquale. Venuta la sua Ora, egli vive l'unico avvenimento della storia che non passa. Gesù muore, è sepolto, risuscita dai morti, e siede alla destra del Padre "una volta per tutte" (Rm 6,10; Eb 7,27; 9,12). È un evento reale, accaduto nella nostra storia, ma è unico: tutti gli altri avvenimenti della storia accadono una volta, poi passano, inghiottiti nel passato. Il mistero pasquale di Cristo invece, non può rimanere soltanto nel passato, dal momento che con la

sua morte, egli ha distrutto la morte, e tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina, e per ciò abbraccia tutti i tempi e in essi è reso presente. L'evento della croce e della risurrezione, rimane e attira tutto verso la Vita»⁷.

Ora, per capire quanto vogliamo dire è essenziale cogliere queste supreme verità. Gesù vive il culmine della sua vita nello Spirito, che rimane sorgente e modello della vita dei cristiani, nel suo mistero pasquale, la massima apertura al Padre nell'amore e a noi nel suo sacrificio. Di questo momento ricapitolatore e culminante, e non di un altro, sia pure splendido e stellare come la trasfigurazione o uno dei suoi miracoli, egli ci lascia il memoriale. Cioè lascia nella Chiesa il memoriale-presenza di quel momento che non passa e che ha virtù di ricapitolare tutto. Vuole che la Chiesa faccia di lui memoria e ne viva i sentimenti e le conseguenze attraverso la presenzialità misteriosa dell'Eucaristia come suo memoriale vivente. È questo il culmine celebrativo, espressivo e comunicativo della vita spirituale della Chiesa e nella Chiesa.

Supponendo ovviamente quanto ci dicono i Sinottici e Paolo nei racconti della Cena e dell'istituzione dell'Eucaristia, possiamo cogliere quindi tre aspetti fondamentali di questa pienezza della vita di Cristo che costituiscono il paradigma della vita in Cristo.

L'Eucaristia come memoriale della sua pasqua: come dono totale di sé

L'Eucaristia è il memoriale della morte gloriosa del Signore. Coincidono pienamente in essa il mistero pasquale come realtà ed Eucaristia, come presenza sacramentale nel tempo di questo mistero dell'esistenza di Gesù, totalmente aperta al Padre nello Spirito, totalmente offerta ai fratelli e per i fratelli. Il mistero pasquale è Cristo, Verbo Incarnato che ha sofferto ed è stato glorificato. L'Eucaristia, come ripetono le formule del Vaticano II, è questa realtà piena e personale di Cristo che racchiude la presenza del Signore e l'atto salvifico perennemente presente in Lui (Cf LG 7.11; PO 5; UR 15).

Paolo ha voluto mettere al centro dell'Eucaristia celebrata dalla Chiesa la realtà di questo fatto e di questa persona. Celebriamo e possediamo nell'Eucaristia la perenne memoria e presenza di quell'atto supremo della redenzione che è la morte di Cristo nel suo corpo donato, "spezzato"⁸, e nel sangue versato per

⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1085.

⁸ Nel testo del racconto dell'istituzione (1Cor 11,24) parlando del «corpo che è per voi», qualche codice aggiunge l'espressione «klomenon», spezzato per voi.

La celebrazione eucaristica: fonte, culmine e modello della vita spirituale

9

noi, come nuova alleanza. Di questo atto si sottolinea l'unicità ed irripetibilità ed insieme la perenne e permanente presenza salvifica nell'Eucaristia.

La comunione della vita

Di questo mistero pasquale si coglie innanzitutto il dono della redenzione, totale, definitivo, nell'offerta sacrificale e dolorosa della morte redentrice, nella perenne qualità di offerta a Dio e a noi, nel Cristo della gloria che non muore più e quindi non soffre più, ma è sempre per il Padre e per noi *donò di salvezza*, in virtù del suo sacrificio unico e nell'aspetto sacrificale e conviviale dell'Eucaristia che lo rende presente nel corpo donato e nel sangue versato.

Il mistero pasquale è quindi il Crocifisso-Risorto. L'Eucaristia è l'annuncio e la presenza di questa realtà inesauribile, presente nella storia e nella geografia, lì dove è la Chiesa riunita per fare quanto Egli ha compiuto, come suo memoriale.

Cristo è presente nell'Eucaristia celebrata nella pienezza efficace del suo mistero pasquale. È Lui personalmente il dono perenne e mai smentito del Padre per l'umanità. È Lui la fonte del dono della nuova alleanza che è lo Spirito Santo effuso nella croce e riversato sulla Chiesa nella Pentecoste, per essere remissione dei peccati e santificazione.

È pure il Cristo il dono del Padre e colui che ci dona la filiazione divina nello Spirito. Il mistero pasquale, nel Crocifisso-Risorto, rivela pienamente la Trinità come comunione e dono per noi. L'Eucaristia rivela questa comunicazione trinitaria della salvezza. Nella riconciliazione operata fra Dio e l'umanità ed in Cristo fra di noi, sta l'opera della redenzione nel senso più profondo, come cerca di esprimerlo Paolo nelle sue Lettere e Giovanni nel suo Vangelo. L'Eucaristia riattualizza questa riconciliazione verticale/orizzontale nel sangue dell'Agnello.

L'aspetto glorioso della morte di Cristo è evidenziato e reso efficace dalla sua risurrezione: la sua morte è stata la glorificazione del Padre; il Padre ha benignamente accettato e reso gloriosa la morte del Figlio. La Pentecoste rende perennemente efficace nella Chiesa il mistero pasquale.

Davanti agli occhi della Chiesa l'Eucaristia quotidiana ricorda e ripresenta il mistero di quell'amore trinitario che si è manifestato sulla Croce: "Tanto ha amato Dio il mondo da dare il suo unigenito Figlio..." (Gv 3,16). Nell'Eucaristia, come in una sorgente inesauribile, ci viene offerta la possibilità di nutrirci di questo amore fatto carne e comunione di vita, remissione dei peccati e santificazione, partecipazione della vita divina, per noi e per tutti.

Il modello esistenziale della donazione

Gesù ha istituito l'Eucaristia in un contesto di servizio, come chiaramente lo esprime Giovanni nella lavanda dei piedi e Luca nella discussione sul servizio vicendevole. Ma c'è di più; tutto il discorso di Gesù nella Cena attorno al comandamento nuovo, all'amore fraterno fino al dono della vita, all'unità chiesta al Padre è eucaristico in quello che potremmo chiamare gli effetti e gli impegni dell'Eucaristia.

È stato notato che se l'Eucaristia è il sacrificio della nuova alleanza, l'amore fraterno fino al dono della vita è il comandamento della Nuova Alleanza, possibile solo nel dono dello Spirito Santo che è Amore di Dio diffuso nei nostri cuori, affinché possiamo amare con Cristo e come Lui. Paolo ricorda il senso dell'Eucaristia in un contesto di divisioni che rendono la cena del Signore "antieucaristica" da parte dei cristiani.

Ricorda il senso del mistero pasquale per evidenziarne insieme l'esempio: celebrare il mistero pasquale per vivere nella logica di questo mistero: amore reciproco fino al dono di sé, come Cristo.

Celebrando l'Eucaristia impariamo ad amare ed a servire, entriamo nella logica del cristianesimo che è quella del mistero pasquale: amore gratuito di Dio per l'uomo fino al dono della vita: una vita donata fino alla morte che diventa principio di vita nuova; è "per noi" il positivo della morte di Cristo e della vita nuova dello Spirito.

L'Eucaristia è il modello efficace della vita dei cristiani. Modello perché ci sprona a vivere nella logica del mistero pasquale; efficace perché nel dono dello Spirito rinnovato in ogni celebrazione come Nuova Alleanza l'amore per i fratelli e per i nemici non è un'utopia, ma diventa una possibilità ed un impegno perché nel nostro cuore egoista Cristo riversa il dono del suo amore: lo Spirito Santo.

Come oggi si rileva nella migliore teologia eucaristica, il memoriale della lavanda dei piedi, come segno del servizio e il memoriale dell'Eucaristia, si corrispondono. Giovanni Paolo II lo ha ricordato di recente: «Significativamente, il Vangelo di Giovanni, là dove i Sinottici narrano l'istituzione dell'Eucaristia, propone, illustrandone così il significato profondo, il racconto della "lavanda dei piedi", in cui Gesù si fa maestro di comunione e di servizio (cf Gv 13,1-20)»⁹. Ma tutti e due nella prospettiva della morte sacrifi-

⁹ *Ecclesia de Eucharistia* n. 20.

cale di Cristo sulla croce: culmine del segno della lavanda dei piedi; compimento del memoriale eucaristico

2. Prospettiva giovannea della comunione eucaristica

In una dimensione più kerigmatica, cioè di annunzio dell'Eucaristia e delle sue conseguenze teologiche e vitali per la Chiesa, possiamo anche situare alcune coordinate fondamentali della proposta dell'Eucaristia nel Vangelo di Giovanni. Ci interessa qui, più che fare una analisi dei testi, cogliere una sintesi dei dati che esso ci offre.

Il discorso sul pane di vita nel cap. 6 di Giovanni colloca la rivelazione e la celebrazione del mistero eucaristico nelle parole di Gesù, ma anche nella prospettiva di Giovanni nella sua Chiesa, in un ampio contesto esistenziale. Giovanni mette in risalto come sia inscindibile il rapporto fra Gesù, Parola discesa dal cielo, fra la sua Persona, vero Pane disceso dal cielo, dono del Padre e il pane che egli darà, perché i credenti possano aver la possibilità di averlo davanti alla propria vita lungo la storia. È lo stesso pane di vita: Gesù nella sua persona, Gesù nelle sue parole, Gesù nel Pane che è la sua carne per la vita del mondo.

L'Eucaristia, secondo Giovanni, esige la coerenza di accogliere Gesù e tutte le parole di Gesù, anche quelle che sembrano più dure, come la stessa rivelazione dell'Eucaristia. Perciò è impensabile una piena accoglienza dell'Eucaristia senza accogliere Cristo mediante la fede, ascoltare le sue parole e metterle in pratica, mangiare e bere il pane e il sangue eucaristico, che sono come le sue parole, spirito e vita. È impensabile una piena vita eucaristica senza accettare fino in fondo la persona di Gesù come discepoli, mediante la fede, dono del Padre. Non si può staccare l'Eucaristia dal vivere la parola di Gesù e crederci fino in fondo.

Una tiepidezza di vita eucaristica viene dalla non coerenza di queste tre coordinate care alla teologia giovannea: accettare il Verbo disceso dal cielo, accettare e vivere le sue parole, accogliere la sua misteriosa presenza nel pane e nel calice dell'Eucaristia, presenza viva e vitale, prolungamento del suo dimorare in mezzo a noi, dopo che il Figlio dell'uomo sarà salito in cielo. Questo paradigma della vita secondo lo Spirito ha in Giovanni anche l'espressività della ricchezza dei misteri rivelati nell'Eucaristia.

L'incarnazione: l'Eucaristia è il Verbo Incarnato, pane disceso dal cielo. Il cristiano si nutre del Verbo Incarnato perché nel pane della vita si fa presente l'evento salvifico che è il Figlio di Dio.

La passione-redenzione: è il mistero del pane-carne, data per il mondo, il sangue della propiziazione offerto in sacrificio.

La risurrezione: è la carne del Figlio dell'uomo (titolo messianico di gloria), che comunica la vita eterna e la risurrezione nell'ultimo giorno, carne vivificata dallo Spirito. Solo la carne risuscitata può comunicare la risurrezione.

La sintesi di misteri è propria della visione cristologica di Giovanni, sia nella rivelazione dell'Incarnazione, dove si proietta la gloria del Risorto, sia nella narrazione delle varie apparizioni di Gesù nella sua risurrezione, dove si manifesta la continuità ed il realismo della sua incarnazione, e la permanenza delle stimmate della sua passione gloriosa. Gesù non è un fantasma (cf Gv 20-21). Fa eco al realismo di Giovanni, la celebre espressione del suo discepolo Ignazio di Antiochia a proposito della negazione della verità dell'Eucaristia (e dell'Incarnazione) da parte dei doceti del primo secolo, i quali negano (come noi affermiamo) che l'Eucaristia è: "la carne di nostro Signore Gesù Cristo, che ha sofferto per i nostri peccati, e che il Padre benignissimamente ha risuscitato"¹⁰.

L'Eucaristia è mistero di comunione della vita di Gesù che viene dal Padre e passa per i misteri della carne di Cristo «mysteria carnis Christi», ed è vivificata dallo Spirito. È dono della immanenza reciproca, della «simbiosi», comunione di vita, del dinamismo dell'amore: "chi mangia me, rimane in me, vivrà da me o per me...". Termine ultimo della comunicazione eucaristica è il dono della risurrezione, a somiglianza con la risurrezione di Gesù, anche se rimandata all'ultimo giorno. Si annuncia la salvezza integrale del discepolo. Se infatti tutta la nostra persona deve essere unita definitivamente a Cristo, occorre che tutta la persona, corpo compreso, riceva il dono della risurrezione.

Il cibo che Gesù ci offrirà sarà la sua carne gloriosa, vivificata dallo Spirito. Solo questa dimensione «pneumatica» di Cristo glorioso e dell'Eucaristia ci possono aprire pienamente al senso del realismo e del personalismo del dono. È lo Spirito che vivifica la carne di Cristo ed il pane eucaristico. Finalmente, per mangiare degnamente il pane che Cristo dona, è necessario averlo mangiato, cioè accolto mediante la fede.

Una fruttuosa partecipazione all'Eucaristia suppone anche la piena accoglienza della sua parola, parola da mangiare e da vivere. In questo senso e

¹⁰Ad Smirm., 7,1: PG 5, 713-714.

con questa completezza il Pane della vita si presenta a noi come mistero della fede, e opzione fondamentale della fede, pienezza della vita.

Di questa pienezza di vita vive e si nutre non solo il singolo credente ma la Chiesa intera, secondo la caratteristica spiritualità di comunione tipica del Vangelo di Giovanni, il noi che partecipa all'Eucaristia nella prospettiva escatologica della pienezza di vita che porterà ad una piena partecipazione anche alla risurrezione corporale, come è accaduto con il Signore. La carne del Risorto opera, ma già inizialmente qui, la risurrezione.

Forse non siamo abbastanza "giovannei" per credere davvero che la nostra comunione con Cristo non è solo comunione spirituale, nello Spirito, ma anche nella carne, cioè nel realismo dell'incarnazione e della passione, dell'Eucaristia che è la carne di Cristo per la vita del mondo. Si tratta di una comunione che nel suo realismo totale immette nel nostro corpo i semi della risurrezione e della vita immortale.

II. Prospettive eucaristiche della vita secondo lo spirito

In questo secondo momento vorrei non tanto spiegare ed illustrare, quanto piuttosto suggerire alcune linee fondamentali di spiritualità eucaristica che derivano dalle dimensioni sopra esposte. Anche se si tratta solo di suggerimenti, possono aprire gli orizzonti di una spiritualità cristiana che porta l'anelito della pienezza, quella pienezza che noi troviamo nel Cristo eucaristico.

1. La vita secondo la parola

La vita eucaristica presuppone sempre la vita della parola, l'accogliere e vivere la parola di Dio. Per questo da sempre parola ed Eucaristia sono messe in un rapporto indissolubile. Occorre accogliere la parola di Cristo, Parola di vita, per vivere la vita di Cristo, come premessa e come conseguenza della comunione eucaristica a Cristo che è Parola e Pane.

I rapporti fra Parola ed Eucaristia sono così ricchi che meritano qualche spunto di riflessione specifica. Ascoltiamo questa preghiera paradossale: «Se per un impossibile, Dio ci dicesse: "Devo togliervi uno dei miei più grandi doni fondamentali, l'Eucaristia o i santi Evangelii", noi dovremmo dirgli: "Signore, in ogni caso non toglierci i santi Evangelii", perché senza i Vangeli ci mancherebbe perfino la conoscenza di Gesù e la sua presenza non riuscireb-

be a colmare tale perdita, perché a nulla ci servirebbe avere con noi Gesù se non potremmo conoscerlo!»¹¹. Evidentemente è un paradosso; Dio non ci ha posto tale dilemma. Si tratta di scoprire il rapporto mutuo fra Parola ed Eucaristia.

Illustriamo questo rapporto alla luce di alcuni testi patristici e conciliari: “Mio rifugio è il Vangelo che è per me come la carne di Gesù”¹². Cesareo de Arles afferma: “Ditemi, fratelli e sorelle, che cosa vi sembra più importante: la Parola di Dio o il Corpo di Cristo? Se volete rispondere bene, dovette senza dubbio dire la Parola di Dio non è da meno che il Corpo di Cristo. E allora se poniamo tanta cura quando ci viene consegnato il Corpo di Cristo perché nulla di esso cada per terra dalle nostre mani, non dovremo porre tanta attenzione perché la Parola di Dio, che ci è offerta e data, non sfugga dal nostro cuore, ciò che avverrebbe se stiamo pensando ad altro? Non sarà minor colpa l’ascoltare negligenemente la Parola di Dio, che per trascuratezza lasciar cadere per terra il Corpo di Cristo”¹³.

E San Girolamo afferma: “Certo poiché la carne del Signore è vero cibo e il suo sangue vera bevanda ... abbiamo di buono questo nella nostra attuale vita nel mondo: poter mangiare la sua carne e bere il suo sangue, non solo nel mistero, ma anche nella lettura delle Scritture. Il vero cibo e la vera bevanda che si prende dal Verbo di Dio è la scienza delle Scritture. Chi non mangia la mia carne e non beve il mio sangue...”¹⁴.

Il Concilio Vaticano II ha raccolto l’eco di questa dottrina patristica in qualche testo importante ed in alcuni indirizzi dottrinali: “La Chiesa ha venerato sempre le divine Scritture come ha fatto con il Corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo e di porgerlo ai fedeli (DV 21)”.

La comunione con Cristo instaura una vera “simbiosi”, o unità di vita, giacché “chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui”; essa chiede logicamente l’impegno costante di una vita evangelica, affinché si possa vivere *in* Cristo vivendo *in* lui e *come* Lui. Il rapporto fra il

¹¹ È questa la preghiera di Pinard de la Boulaye S.J., predicatore di Notre Dame, citate da FEDERICI T., *Bibbia e liturgia*, I, Roma 1973, 7, e riferite nell’articolo di BOUYER L., «La Parole divine et l’Eglise», in *Bible et Vie chrétienne* 1 (1953) 7-70.

¹² IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Philad.*, 5: PG 5, 699-700.

¹³ S. CESARIO DI ARLES, *Sermo*, 78,2: PL 39,2319.

¹⁴ S. GIROLAMO, *Comm. in Eccles.*: PL 23, 1092

mangiare l'Eucaristia e vivere la Parola acquista qui tutte le logiche conseguenze, specialmente riguardo al precetto della carità.

2. Il corpo di Cristo che ci fa uno con Lui

La vita in Cristo, vita nello Spirito, suppone nel realismo dell'Eucaristia una piena comunione di vita divino-umana nel segno e nella realtà della carne e del sangue.

L'Eucaristia è il corpo e il sangue di Cristo donati a noi come comunione; in essa mangiamo e beviamo la carne e il sangue di Cristo, ci cibiamo di Lui. La grande ricchezza di aspetti di questa comunione sta, come si diceva, nella ricchezza stessa che è Cristo. Prima di tutto, la comunione ci unisce a Cristo, nel suo mistero pasquale e quindi alla pienezza dei suoi misteri; ma Egli stesso ci mette in comunione con il Padre ed effonde in noi il suo Spirito Santo, in maniera che l'Eucaristia è comunione con la Trinità¹⁵.

L'aspetto sacramentale del cibo che nutre e della bevanda che fortifica suggerisce insieme la vita che Egli dà e la trasformazione interiore che egli compie. Anzi, come dice san Tommaso, la trasformazione sacramentale in Cristo: "L'effetto proprio dell'Eucaristia è la trasformazione dell'uomo in Cristo"¹⁶.

L'Eucaristia rinnova ed accresce quella comunione con Cristo iniziata nel battesimo e nella cresima, affinché Cristo viva in noi e noi in Lui viviamo. Essa ha pure un aspetto sponsale di comunione dello Sposo Cristo con la Sposa Chiesa.

Afferma Teodoro di Ancyra: "Mangiando le membra dello Sposo e bevendo il suo sangue, noi compiamo una unione sponsale"¹⁷.

N. Cabasilas illustra in modo egregio questo aspetto quando afferma a proposito della comunione eucaristica: "Sono queste le nozze tanto lodate nelle quali lo Sposo Santissimo conduce in sposa la Chiesa come una vergine fidanzata. Qui il Cristo nutre il coro che lo circonda e per questo, solo fra tutti i misteri, siamo carne della sua carne e ossa delle sue ossa". Conferma qui Cabasilas quanto aveva detto inizialmente della vita in Cristo: "Le nozze

¹⁵ Cf *Unitatis redintegratio* n. 14.

¹⁶ Cf *In IV Sent.* d.12, q.2, a. 1.

¹⁷ *In Canticum Canticorum*, lib. II, cap. 3, 11: PG 81, 118.

(umane) non possono unire gli sposi a tal punto da vivere l'uno nell'altro, come è di Cristo e della Chiesa"¹⁸.

Risulta quindi evidente che la vita in Cristo, il rimanere in Lui è la grande proposta di spiritualità eucaristica. Si tratta di lasciare scorrere nelle vene del cristiano la stessa linfa di vita evangelica, la quale permette che Cristo viva nel cristiano e che questi si lasci vivere da Cristo nell'obbedienza della fede, nella fedeltà alla sua parola, nell'osservanza dei suoi comandamenti.

3. *Spiritualità trinitaria*

La comunione eucaristica è "innestione" in Cristo, "chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui". È tipico della teologia giovannea della salvezza, cioè del dono che il Figlio di Dio è venuto a portare all'umanità, il parlare di vita, di comunione, di rimanere in Lui. I molti riferimenti del Vangelo di Giovanni a questa realtà di comunione si addensano specialmente negli ultimi capitoli del suo Vangelo, specialmente nel capitolo 15 con l'immagine della vite e dei tralci.

Ma si tratta anche di una simbiosi trinitaria. Possiamo dire che la spiritualità che emerge dal Vangelo di Giovanni è una spiritualità di comunione, iniziata con il battesimo e nutrita con l'Eucaristia. Infatti, nella rivelazione del pane della vita, dopo aver espresso con chiarezza che si tratta di entrare in comunione con Lui mediante l'azione di mangiare la sua carne e bere il suo sangue, Gesù stesso riassume in due formule parallele, negative e positive, di grande pregnanza simbolica e reale la grazia stessa dell'Eucaristia.

– "Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete la vita in voi..." (Gv 6,53).

– "Chi si ciba della mia carne e beve il mio sangue, rimane in me ed io in lui..." (Gv 6,56).

Avere la vita, rimanere in Lui, come nel grembo stesso della vita divina, è la massima grazia per un discepolo di Gesù, come per Gesù era essenziale nella sua vita rimanere nel Padre. Si ripete qui, come in altri passi del Vangelo di Giovanni, la logica di una comunione di vita che parte dal Padre, riposa nel Figlio e da lui si trasmette ai credenti. E tutto viene espresso con una formula tipica giovannea quel «come» («kathòs» in greco) che esprime

¹⁸ *La vita in Cristo*, Torino, Utet, 1971, 215.216 e anche 69; ed in genere 212-222.

non una somiglianza o un paragone, ma piuttosto una realtà viva, una conseguenza ontologica; il rapporto che il Padre ha con il Figlio è ora il rapporto che congiunge il discepolo con il Maestro.

Giovanni presenta il mistero dell'Eucaristia come rivelazione e comunione trinitaria. Il cristiano, il fedele di Cristo mangia il Pane disceso dal cielo, mandato dal Padre, riceve l'effusione dello Spirito Santo. Benché al centro vi sia sempre Gesù, Pane di vita, egli apre chiunque si unisce a lui al rapporto trinitario che egli ha con il Padre e lo Spirito Santo: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me ed io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche, chi mangia (di) me, vivrà per (a causa di) me" (Gv 6, 56-57). Gesù è il pane che il Padre dona, pane disceso dal cielo. Con questo pane che è Gesù, il Figlio incarnato, morto e risuscitato, il cristiano vive la stessa vita di Cristo, quella che era nel Padre ed ora è in noi. Il cibo che Gesù ci offrirà sarà la sua carne gloriosa, vivificata dallo Spirito. Solo questa dimensione «pneumatica» di Cristo glorioso e dell'Eucaristia ci può aprire pienamente al senso del realismo e del personalismo del dono. È lo Spirito che vivifica la carne di Cristo ed il pane eucaristico, carne vivificata e vivificate per mezzo dello Spirito¹⁹.

Come Cristo aveva la vita dalla stessa fonte di vita che era il Padre ed era pieno dello Spirito Santo, e ora risuscitato lo comunica alla sua Chiesa, così il cristiano che si nutre dell'Eucaristia vive la stessa vita trinitaria, e coloro che condividono la stessa Eucaristia sono uniti nella vita a modo della Trinità perché vivono insieme la stessa vita trinitaria. La vita del Padre è effusa nel Figlio che vive in forza di questa vita divina, in comunione con Lui. Così anche la vita di Gesù è donata ai credenti che mangiano Cristo, pane di vita, e ricevono da lui costantemente la vita e la vitalità evangelica, come tralci uniti alla vite.

A questo tende la comunione eucaristica e questa realtà sottende il gesto di comunicare al pane e al calice: lasciare che penetri in noi la vita divina, che viene dal Padre, è concentrata nel Figlio, ci è donata nel sacramento con una effusione dello Spirito Santo. Questo dinamismo trinitario dell'Eucaristia si evidenzia dal fatto che la preghiera eucaristica che imita la stessa benedizione di Gesù, con gli occhi rivolti al Padre nella cena e nella croce, si configura come una grande benedizione rivolta al Padre ed una ardente supplica affinché invii lo Spirito e trasformi le offerte del pane e del vino nel cor-

¹⁹ Cf *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

po e nel sangue gloriosi di Cristo e mediante la comunione eucaristica faccia dei fedeli un solo corpo ed un solo Spirito.

La Chiesa esplicita ed esprime questa consapevolezza della necessaria azione dello Spirito con l'invocazione o epiclesi con cui chiede al Padre il dono e la discesa dello Spirito Santo sulle specie sacramentali e sulla comunità celebrante. Lo ricorda Giovanni Paolo II parlando dell'effetto dell'epiclesi sui comunicandi, secondo le parole della Liturgia di San Giacomo: «Nell'epiclesi dell'anafora si prega Dio Padre perché mandi lo Spirito Santo sui fedeli e suoi doni, affinché il corpo e il sangue di Cristo “a tutti che coloro che ne partecipano servano per la santificazione delle anime e dei corpi”. La Chiesa è rinsaldata dal divino Paraclito attraverso la santificazione eucaristica dei fedeli»²⁰.

La chiave della comprensione e dell'esperienza piena dell'Eucaristia è la vita di fede vissuta, con la parola di vita messa in pratica; essa infatti è anche una forma di essere in comunione viva con Cristo e con la sua esistenza. Chi vive la parola è in comunione con Cristo; vivere la parola è condizione ed è prolungamento del mangiare l'Eucaristia. Infatti, per mangiare degnamente il pane che Cristo dona, è necessario averlo mangiato, cioè accolto, mediante la fede. Una fruttuosa partecipazione all'Eucaristia suppone anche la piena accoglienza della sua parola, parola da mangiare e da vivere. Non vi è pienezza di vita eucaristica senza la parola; ma non vi è pienezza di vita evangelica senza l'Eucaristia, nella perfetta comunione con Cristo e con la comunità della Chiesa.

Ecco quindi una sintesi: mediante l'Eucaristia viviamo il mistero della Trinità. Un bel testo di G. di Saint-Thierry apre la nostra visione dell'Eucaristia alla comunione trinitaria: “Nell'Eucaristia la Chiesa diventa con Cristo un solo Spirito, non solo perché lo Spirito realizza questa unità e vi predispone lo spirito dell'uomo, ma perché questa unità è lo Spirito Santo stesso. Questa unità si produce, infatti, quando colui che è l'amore del Padre e del Figlio, la loro unità, la loro soavità, il loro bene, il loro bacio, il loro abbraccio, diventa a suo modo, per l'uomo nei confronti di Dio, ciò che in virtù dell'unione sostanziale è per il Figlio nei confronti del Padre e per il Padre nei confronti del Figlio”²¹.

²⁰ *Ecclesia de Eucharistia* n. 23.

²¹ *Lettre au frères du Mont-Dieu*, 363, ed. J.- M. Déchanet, (Sources Chrétiennes) Paris 1975, 355.

4. Comunione ecclesiale

L'Eucaristia ci fa Chiesa, sigilla la dimensione spirituale della spiritualità nella partecipazione ad un solo corpo mediante la comunione ad un solo pane e ad un solo calice. Il legame fra l'Eucaristia e la comunione di tutti in Cristo scaturisce dalla stupenda visione paolina dell'unico corpo del Signore che è la Chiesa, dove tutti partecipano dell'unico pane che è il corpo eucaristico del Signore: "Poiché c'è un solo pane, noi pur essendo molti, siamo un corpo solo; tutti infatti partecipiamo dell'unico pane" (1Cor 10,17).

Un testo da mettere in rapporto con l'altro simile della lettera ai Romani: "Pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo" (Rm 12,5). La forza espressiva del testo paolino è radicata prima di tutto a livello di terminologia nell'uso della stessa parola «corpo» (*soma*) applicata all'Eucaristia e alla Chiesa. Inoltre, a livello simbolico, il testo ci dice che l'unico pane spezzato (e l'unico calice, secondo l'aggiunta che fanno alcuni codici) è simbolo della comunione di tutti coloro che partecipano all'Eucaristia, fatti uno in Cristo.

La Chiesa è un corpo ed un pane eucaristico insieme, il Corpo di Cristo, vivificato dallo Spirito, mediante il Corpo di Cristo che è l'Eucaristia. L'accento è posto sull'unità dei molti. È il primo ovvio significato. Posteriormente tuttavia, la tradizione svilupperà anche l'altro simbolismo: simbolo dell'unità è il pane formato da tanti chicchi, il vino del calice prodotto da tanti acini d'uva.

In realtà, la forza più profonda del testo paolino sta proprio nell'efficacia stessa dell'unità: Gesù, unico pane, condiviso da tutti crea una piena comunione con Lui e fra di noi; fa di noi un solo corpo. Probabilmente il testo paolino sottintende, come sarà sviluppato dai Padri, l'altro simbolismo causativo: l'unico calice del Signore è segno e causa dell'unità nell'amore effuso nei cuori dei fedeli, lo Spirito Santo, che rende la Chiesa un solo corpo, vivificato dalla carità, come il sangue vivifica il corpo.

Dimensione essenziale della spiritualità cristiana è l'ecclesialità piena. Ogni "anima ecclesiastica", secondo l'espressione di Origene, è insieme Chiesa, senza mai prescindere della dimensione ecclesiale della spiritualità di quel noi che rinnova ed accresce la dimensione della partecipazione all'agire e al patire della Chiesa, alla comunione e alla missione.

Come oggi si parla di una ecclesiologia eucaristica, occorrerebbe parlare delle conseguenze vitali di tale ecclesiologia in una dimensione di spiritualità che permetta a ogni cristiano di essere in comunione con tutto e con tutti.

5. Dinamismo pasquale dell'Eucaristia e della vita

L'Eucaristia non contiene solo dei doni immensi, come abbiamo rilevato, quelli che offrono le realtà comunionali della vita divina ed ecclesiale. Essa stessa nella sua ritualità simbolica indica anche un modo di essere e di agire, quello di Cristo nella sua donazione al Padre a noi. Lo abbiamo già notato.

La vita spirituale non è soltanto il vissuto concreto e completo delle realtà della comunione con Dio in Cristo e nella Chiesa, ma è anche un cammino, un itinerario, una crescita ed una maturazione. Ma teniamo conto della realtà di Gesù, al di là delle vie di origine filosofico pagano, benché accettate dalla tradizione attraverso Dionigi Areopagita, c'è la via, c'è l'esperienza stessa di Cristo. E la misura o meglio l'archetipo di un dinamismo della vita spirituale lo si trova nel mistero pasquale e nel suo memoriale che è l'Eucaristia. È la morte per la vita, il dono costante, la gratuità, l'inserimento progressivo della persona nel mistero pasquale di morte e di risurrezione, che plasma eucaristicamente le persone e le porta alla piena assimilazione con Cristo: dal sacramento alla grazia sacramentale, ma sempre con questa prospettiva, capace di illuminare e forse superare un certo modo di esprimere il dinamismo della vita spirituale.

Già la stessa celebrazione dell'Eucaristia costituisce un paradigma di questo progressivo dinamismo pasquale. È il dinamismo espresso da Leone Magno: "La partecipazione al corpo e al sangue di Cristo non fa altro se non che ci mutiamo in ciò che riceviamo, e noi che siamo morti, sepolti e risuscitati con Cristo portiamo Lui in tutto, nella carne e nello spirito"²². Si tratta di diventare sempre più simili al Crocifisso risorto mediante l'opera in noi del suo Spirito che ci configura sempre più a lui. È questo il dinamismo spirituale eucaristico. Per diventare dono per il Padre e per l'umanità, come i santi.

6. Una vita che penetra la storia ed assume il creato

Con la celebrazione eucaristica noi ci troviamo davanti alla massima penetrazione di Dio nella nostra storia, nelle specie eucaristiche e nella assunzione della Chiesa come Corpo di Cristo nel mondo, mediante la comunione eucaristica. Il cielo scende sulla terra, affinché dall'altare, mediante la sacramentalità diffusa nei fedeli nutriti dai sacramenti pasquali, si realizzi una

²² Cf *Serm.* 63, 7: PL 54, 357, citato parzialmente da LG 26.

penetrazione del Risorto nel mondo, nella storia, nella società. L'Eucaristia ci colloca nel vertice della storia di Dio, e ci spinge ad eucaristizzare la vita, a penetrare di dinamismo pasquale tutta la storia mediante la nostra vita. Il paradigma dei valori dell'Eucaristia apre quindi la spiritualità cristiana ad un senso di completezza, di comunione fraterna e di dinamismo sociale.

Nell'antichità cristiana l'Eucaristia è stata al centro di una vasta socialità senza frontiere che ha spinto alla creazione di una vera e propria vita sociale di aiuto, assistenza e promozione che nasceva dall'altare eucaristico. Era come una socialità di comunione, ispirata dall'Eucaristia. Ancora oggi l'Eucaristia educa al dialogo, al servizio, e deve tradursi in una vita sociale che invita alla condivisione dei beni e allarga la carità a nuove iniziative ispirate dallo stesso movimento di offerta e di dono che è quello dell'Eucaristia.

Anche qui il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ricorda come l'Eucaristia ci impegna nei confronti dei poveri, citando un bel testo del grande Dottore della fraternità eucaristica, Giovanni Crisostomo: "Tu hai bevuto il Sangue del Signore e non riconosci tuo fratello. Tu disonori questa stessa mensa, non giudicando degno di condividere il tuo cibo colui che è stato ritenuto degno di partecipare a questa mensa. Dio ti ha liberato da tutti i tuoi peccati e ti ha invitato a questo banchetto. E tu nemmeno per questo sei divenuto più misericordioso"²³.

È noto come nell'antichità cristiana dall'Eucaristia sono sorte iniziative preziose di carità sociale. Agostino aveva la sua *Domus caritatis* vicino alla *Domus Ecclesiae*. Basilio di Cesarea aveva costruito una Basiliade o cittadella della carità, per dare concretezza alla vita sociale e fraterna, esigiti dalla comunione eucaristica e dal precetto dell'amore.

E c'è di più, in una visione completa dell'Eucaristia, pane e vino, elementi creati, frutto della terra e del lavoro umano, non possiamo prescindere da un retto rapporto con la natura, ad essere in comunione con tutto il creato, perché il creato è anche eucaristico, dono di Dio a noi, mistero di comunione con l'umanità. Nella preghiera eucaristica anche la creazione è vista nella prospettiva escatologica dei cieli nuovi e della terra nuova.

III. Il paradigma della celebrazione

Siamo arrivati alla fine delle nostre considerazioni senza ancora aver messo in luce come il paradigma stesso della celebrazione orienti il vero sen-

²³ *Homiliae in primam ad Cor.* 27,4: PG 61, 229-230; *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 1397.

so della vita secondo lo Spirito. Molte cose sono già state dette. Si tratta ora di offrire, in questa terza parte, una sintesi, quasi catechetico-liturgica.

1. Una chiesa in ascolto

La realtà strutturale della Eucaristia, legata indissolubilmente alla celebrazione della parola, parte integrale dell'Eucaristia, fin dalle origini, mette in luce come la spiritualità cristiana è la vita secondo lo Spirito che si nutre costantemente della parola della vita. Qui sarebbero da ricordare i grandi principi della spiritualità della Parola secondo la *Dei Verbum* (1-2, 4-5. 8, 21, 25).

Nei suoi fondamenti e nel suo dinamismo la spiritualità cristiana è *discepolare e mariana*, richiede l'ascolto assiduo della parola, la meditazione nel cuore, la crescita del cuore stesso, fecondato dalla parola, per arrivare ad uno scambio comunitario, ad una contemplazione sapienziale, alla parola vissuta che cresce con il lettore, ma che fa crescere lo stesso lettore della parola, fino a diventare persona connaturalmente evangelica.

2. Una chiesa in preghiera

La Chiesa eucaristica è un'assemblea orante in ogni momento del suo realizzarsi lungo la celebrazione, dalle prime invocazioni che confessano la presenza del Signore in mezzo all'assemblea, al canto del gloria, alle risposte del salmo responsoriale.

La stessa struttura orante della celebrazione, fa sì che i fedeli siano chiesa in preghiera. E ciò si manifesta anche nella spiritualità della professione della fede, dove si intrecciano la fede oggettiva confessata, come fondamento della vita cristiana, come rinnovazione della professione di fede battesimale, e la fede con la quale si aderisce a tutti i misteri. Questa *confessio fidei* orante, che in certe liturgie precede immediatamente l'anafora esprime anche l'oggettività dei misteri della fede che sono alla base di una autentica spiritualità cristiana.

La preghiera universale, con la sua apertura veramente cattolica, nelle intenzioni modella un modo di essere santi nella comunione universale, nella intercessione per tutti, nella carità che si fa supplica.

Lo stesso si potrebbe dire di altre preghiere della messa, in modo speciale del Padre nostro che posto alla fine della preghiera eucaristica e come una sua continuazione, è paradigma di santità, della vita dei figli di Dio.

3. La preghiera eucaristica

L'Eucaristia è la forma e l'espressione più alta spiritualità cristiana. Uno dei momenti fondamentali della esperienza cristiana dove la fede si personalizza, il rapporto filiale con Dio matura, il discernimento cristiano sulla storia e sul vissuto si realizza ed il cristiano vive consapevolmente la grazia dell'Eucaristia celebrata è la preghiera personale.

La celebrazione eucaristica è fondamentalmente una preghiera ed una preghiera personale-comunitaria. Ed è anche sacramentalmente il culmine della Chiesa in preghiera e della nostra preghiera. È nostra convinzione che l'autenticità della preghiera cristiana si misura con la sua esplicita relazione con i contenuti, gli atteggiamenti e gli impegni dell'Eucaristia. Mentre fioriscono tante forme e metodi di preghiera personale e comunitaria, non dobbiamo dimenticare che l'Eucaristia ne è la fonte, il culmine, la forma e la scuola. E che pertanto appartiene all'autentica spiritualità cristiana educare ad eucaristizzare la nostra preghiera personale e comunitaria.

Non basta riferirsi alla preghiera liturgica delle ore che ovviamente già partecipa dell'Eucaristia e ne estende la celebrazione alle ore del giorno. Pensiamo specialmente alla preghiera personale del cristiano e quindi del Pastore – vescovo, presbitero, diacono – dei cristiani consacrati e dei laici, che dovrebbe essere sempre più eucaristizzata nella concretezza personale del dialogo con Dio; una preghiera che diventa lode e ringraziamento, ardente supplica, «epiclesi» o invocazione dello Spirito per se e per il mondo; e non può non risolversi in offerta, in “Amen” sacrificale ed oblativo a lode della sua gloria; una autentica preghiera non può non risolversi in una intercessione universale ed ardente.

Se ci si abitua ad eucaristizzare la preghiera si finisce per ristrutturare tutto il nostro rapporto con Dio in una stupenda dimensione eucaristica – simile un tutto all'esistenza filiale ed orante di Cristo – e si finisce per eucaristizzare la vita. Ogni cristiano che celebra l'Eucaristia è chiamato ad essere un uomo eucaristico, una persona che eucaristizza la propria vita, legando profondamente la propria esperienza all'Eucaristia che celebra. Abbiamo bisogno di eucaristizzare la vita per contemplare la nostra esistenza tutta bagnata della grazia di Dio, una storia di salvezza dove il Signore continua con ciascuno di noi ad essere grande e misericordioso e quindi a creare in noi un cuore grato, aperto alla lode, capace di ringraziare e di far memoria grata della presenza di Dio nella propria storia.

Chi vive l'Eucaristia sente il profondo bisogno di essere animato e trasformato dallo Spirito, per trasformare a sua volta l'esistenza; per questo vive in un atteggiamento di continua epiclesi per sé, per la Chiesa, per il mondo. Una

epiclesi ed una intercessione vivente. Chi entra nei sentimenti di Cristo, si lascia plasmare come offerta viva e diventa a sua volta, come Cristo, un dono per Dio e un dono per gli altri, nella più umile e sincera gratuità. Può capitare che sia chiesto ai cristiani di vivere l'Eucaristia fino al martirio, come è stato chiesto a Policarpo di Smirne il quale dovendo offrire la sua vita, adoperava gli stessi termini di ringraziamento e di offerta con cui celebrava l'Eucaristia, e vive in pienezza nell'ora suprema, la sua eucaristia di Pastore, con la preghiera-anafora martiriale che ci ha lasciato come modello di oblazione sacrificale della propria vita²⁴.

4. Comunione e missione

La celebrazione eucaristica, che culmina con la comunione allo stesso pane e allo stesso calice, forgia una vita secondo lo Spirito che è necessariamente spiritualità di comunione e spiritualità comunitaria. Esiste una esperienza spirituale forte e profonda dell'Eucaristia come mistica ecclesiale, percezione dell'unità in Cristo di tutti. Uno dei testi più alti sull'unità di tutti in Cristo e nella Chiesa, mediante la comunione eucaristica è di Cirillo di Alessandria che commenta così il cap. 17 di Giovanni: "Per fonderci nell'unità con Dio e fra di noi, e per amalgamarci gli uni con gli altri, Il Figlio unigenito, sapienza e consiglio del Padre, escogitò un mezzo meraviglioso: per mezzo di un solo corpo, il suo proprio corpo, egli santifica i fedeli nella mistica comunione rendendoli concorporei con sé e fra di loro"²⁵. "Concorporei e consanguinei" è anche l'espressione dell'altro Cirillo, di Gerusalemme, nelle sue catechesi mistagogiche dell'Eucaristia²⁶.

Ma non basta questo momento mistico dell'Eucaristia. I cristiani, nutriti dei sacramenti pasquali sono a loro modo una presenza eucaristica diffusa nel mondo. È qui che emergono le opere della vita eucaristica della Chiesa, la trasformazione della esistenza egoista e chiusa in apertura di lode e di servizio, la socialità dell'Eucaristia nella condivisione dei beni, la attenzione ai più poveri e bisognosi, i minimi del cap. 25 di Matteo, gli ultimi della nostra società. Una trasformazione secondo la logica del celebrare eucaristico e della memoria orante che diventa ora, nel quotidiano, un impegno di comunione e

²⁴ *Lettera ai fedeli di Smirne sul Martirio di Policarpo*, 13,2-15,2 in *Patres Apostolici*, Funk, I, 297-299.

²⁵ *In Ioan. Ev.* XI: PG 74, 560. Si tratta del commento a Gv 17,21 sull'unità dei credenti in Cristo per mezzo dell'Eucaristia e il dono dello Spirito Santo. Cf *Ib.*, 556-561.

²⁶ *Catechesi mistagogica* IV, 3: PG 33, 1100.

di servizio e realizza il curioso rovesciamento della celebrazione liturgica dell'Eucaristia – che è “il cielo sulla terra” – in una esistenza eucaristica che si realizza con le opere di misericordia – “affinché la terra diventi cielo” – secondo la saporosa ed impegnativa parola di Giovanni Crisostomo²⁷.

Si tratta ancora di associare e non mai di dissociare il sacramento dell'eucaristia dal “sacramento del fratello” o del povero, secondo la nota dottrina del Crisostomo che esalta la necessità di vivere insieme il mistero della comunione con Cristo e la prassi concreta della carità. Senza l'Eucaristia il servizio dei fratelli si secolarizza; senza la passione per il bene del prossimo e il servizio della carità, la spiritualità eucaristica si rende sterile.

Questa vita eucaristica, forgiata ed ispirata dalla preghiera, possiede un vero dinamismo comunitario, sociale e politico pure. Cerchiamo di dirlo con le parole precise e stimolanti, scaturite dalla esperienza liturgica, di un teologo ortodosso greco: “La liturgia eucaristica, essendo fondamentalmente una adorazione ed una offerta, è anche una ristrutturazione attiva e responsabile del mondo da parte dei cristiani; essa ha un dimensione essenzialmente politica. Essa può restaurare il tempo, lo spazio, il rapporto fra le persone umane fra di loro, il rapporto dell'essere umano con la natura. Il suo carattere eucaristico, cioè la capacità di ricevere la vita, gli altri, il frutto del nostro lavoro, la natura come doni, di offrirceli vicendevolmente e di offrirli insieme a Dio... nella gioia e nella gratuità, è diametralmente opposto al modo egoistico secondo cui è organizzata la nostra società dei consumi. Se questo modo eucaristico di vivere si diffonderà attraverso i cristiani nella nostra civiltà, questa potrà liberarsi dalle sue insufficienze, aprirsi alla speranza, alla carità alla fede, essere nuovamente cristianizzata...”²⁸.

Ecco il programma e la sfida di ampie prospettive sociali di una trasformazione della vita sociale a partire dall'Eucaristia nella quale tocchiamo il senso della vera spiritualità cristiana, chiamata a trasformare e ad offrire, nella libertà, tutto il mondo al Padre. È la comunione e la missionarietà della Chiesa misurata con il sacrificio stesso di Cristo ed il suo valore universale.

Hanno un innegabile sapore eucaristico le note parole di San Cipriano trascritte però in tutto il suo contesto: “Dio non accoglie il sacrificio di chi è in discordia, anzi comanda di ritornare indietro dall'altare e di riconciliarsi prima con il fratello. Solo così le nostre preghiere saranno ispirate alla pace e Dio le gradi-

²⁷ *In Act. Apost. Homil.* 11,3: PG 60, 97-98.

²⁸ Si tratta del teologo ortodosso greco Panayotis Nellas, citato da OLIVIER CLÉMENT, *La rivolta dello Spirito*, Milano, Jaca Book 1980, 132.

rà. Il sacrificio più grande da offrire a Dio è la nostra pace e la fraterna concordia, è il popolo radunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"²⁹.

Agostino ha espresso nella forma più bella questo senso dell'unità come sacrificio gradito a Dio nel contesto così ricco e suggestivo, che qui ora non possiamo trattare, del genuino senso del sacrificio spirituale e dell'identificazione fra il corpo di Cristo eucaristico e il corpo mistico, fra Cristo e i cristiani. Il suo più celebre testo, di una profondità abissale, è senza dubbio questo riassunto finale di una sua lunga riflessione sul sacrificio eucaristico: «Questo è il sacrificio dei cristiani: "Pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo" (Rm 12,5); e la Chiesa lo rinnova continuamente nel sacramento dell'altare, noto ai fedeli, dove si vede che in ciò offre anche se stessa»³⁰.

Da qui nasce il senso profondo che lega l'Eucaristia alla fraternità, ad una fraternità senza frontiere. Come ha scritto Giovanni Paolo II: "L'autentico senso dell'Eucaristia diventa di per sé scuola di amore attivo verso il prossimo... L'Eucaristia ci educa a questo amore nel modo più profondo; essa dimostra infatti quale valore abbia agli occhi di Dio ogni uomo, nostro fratello e sorella, se Cristo offre se stesso in uguale modo a ciascuno, sotto le specie del pane e del vino. Se il nostro culto eucaristico è autentico, deve far crescere in noi la consapevolezza della dignità di ogni uomo. La coscienza di questa dignità diviene il motivo più profondo del nostro rapporto con il prossimo"³¹.

5. Pienezza e limiti dell'esperienza spirituale eucaristica

Il paradigma della vita secondo lo Spirito, che noi stessi viviamo nella celebrazione, ci fa sperimentare la pienezza e i limiti. Anche nell'ebbrezza della comunione eucaristica sappiamo che la nostra esperienza spirituale è incompiuta nella celebrazione e siamo convocati alla continuità della vita eucaristica oltre la celebrazione, pur avendo la consapevolezza che l'Eucaristia è fonte.

Il continuo ritorno all'esperienza sacramentale celebrativa, anche quotidiana ci insegna che della vita secondo lo Spirito l'Eucaristia celebrata è anche culmine, al quale occorre tendere quotidianamente, per riportare tutto al Padre in

²⁹ *De Dominica oratione*, 23: CSEL 3, 284-285. Giovanni Paolo II che cita questo testo alla fine della sua Enciclica *Ut unum sint* n. 102, aggiunge: "All'alba del nuovo millennio, come non sollecitare dal Signore, con rinnovato slancio e più matura consapevolezza, la grazia di predisporci tutti a questo sacrificio dell'unità?".

³⁰ *De Civitate Dei*, l. X, cap. 6. : PL 41, 248.

³¹ Lettera per il Giovedì Santo del 1980, *Dominicae Coenae* n. 6, e 4-7.

Cristo. Il paradigma della spiritualità del quotidiano ci immette nella celebrazione come in una scuola, la prima scuola della nostra vita spirituale, secondo l'espressione di Paolo VI, dove ogni giorno impariamo ad essere cristiani. Ed in una partecipazione qualificata, ricca di vita teologale e di spirito contemplativo, di apertura alla comunione fraterna e all'impegno di vita quotidiano. Per questo nella celebrazione quotidiana si impara ad apprezzare la paziente e perseverante offerta di Dio che è la sua mistagogia, la continua e sempre più profonda iniziazione al mistero per opera dello Spirito Santo, divino mistagogo della Chiesa.

E ora facciamo l'ultima definitiva domanda: vi è una mistica eucaristica, se la mistica è come un vertice della vita secondo lo Spirito?

Nessun dubbio. Vi è una mistica dell'Eucaristia in quanto in essa convergono le realtà più mistiche della vita in Cristo e nella Chiesa, come abbiamo visto. Vi è una esperienza mistica fenomenica dell'Eucaristia in quanto la storia della spiritualità ci mostra santi e sante, fino ai nostri giorni che dell'Eucaristia hanno fatto una esperienza mistica qualificata: mistica della presenza, del sacrificio, della comunione trinitaria, della sponsalità ecclesiale, della dimensione essenzialmente comunitaria.

Ma occorre dire che in certo senso l'esperienza che il cristiano fa nella liturgia è sempre in qualche modo "mistica", in quanto è una "esperienza dei misteri", un entrare a contatto con le realtà soprannaturali, aperte solo agli "iniziati", ma anche nel senso che nella liturgia vi è sempre una costante superiorità dell'opera di Dio su quanto noi possiamo e riusciamo a fare.

Nell'esperienza quotidiana della liturgia, che ci porta ogni giorno la ricchezza e la novità della grazia, nonostante non fossimo riusciti ad assimilare quella anteriore, e consapevoli che non saremo mai fedeli neanche a questa, noi cristiani sperimentiamo la gratuità della grazia, la benevolenza di Dio, la fedeltà alle sue promesse, la costante iniziativa sua nella nostra salvezza. A questa mistica sacramentale (accettare che Dio ha sempre l'iniziativa ed è più grande di noi, più grande del nostro cuore), deve far riscontro l'atteggiamento disinteressato dei fedeli nella vita liturgica, senza pensare al proprio profitto, ai frutti di vita spirituale, ma alla lode, al ringraziamento, all'adorazione, come esprime una preghiera della Chiesa: "Ti rendiamo grazie, Padre, per il sacramento che abbiamo celebrato, affinché il dono ricevuto ci prepari a riceverlo ancora".

Conclusione

La spiritualità – vita secondo lo Spirito – alla luce dell'Eucaristia ci appare forse con una luce nuova che rinnova allo stesso tempo una certa pro-

spettiva del trattare l'Eucaristia e di considerare la vita spirituale. Tutti gli aspetti essenziali convergono nel mistero eucaristico, come i raggi del sole: raggi divergenti che tutto illuminano, raggi convergenti che tutto riportano al centro del mistero.

Certamente il tentativo di riconsiderare la spiritualità in tutte le sue componenti alla luce della celebrazione eucaristica ci svela anche una prospettiva nuova di spiritualità, forse non ancora elaborata.

Reinterpretare la spiritualità alla luce dell'Eucaristia non è un tentativo vano. È credere che davvero la liturgia, e in modo particolare l'Eucaristia è fonte e culmine della vita della Chiesa. È proporre davanti ai nostri occhi l'esemplare stesso della santità cristiana che è il "Divinus perfectionis magister"³² nel vertice stesso della sua vita santa e santificatrice. È, come abbiamo detto all'inizio, il Cristo che istituisce e vive l'Eucaristia e ce la lascia come il suo memoriale, per plasmare la Chiesa con i suoi stessi sentimenti. Ed è questa la vita secondo lo Spirito, aperta al dinamismo della vita teologale, alla crescita, all'espansione missionaria alla testimonianza della vita eucaristica nel mondo.

CELEBRATION OF THE EUCHARIST, FOUNT, CULMINATION AND MODEL OF THE CHURCH'S SPIRITUAL LIFE.

Jesús Castellano Cervera, O.C.D..

This year, dedicated by Pope John Paul II to the Holy Eucharist, we are offering this theological reflection authored by Fr. Jesús Castellano Cervera, chair of dogmatic theology, liturgy and spirituality at the Teresianum in Rome. This is a reflection which can be useful for meditation. The Eucharist, the culmination of Christ's life and his love for men, is both a gift as well as a model for a gift. It is intimately connected to the Word of God and leads us to communion with the entire Trinity. It is the foundation of the Church unity. The very dynamism of life, it penetrates all of history and assumes creation. It is the highest expression of Christian prayer. Though not the only one, it is a transforming principle for Christians who in turn are called to become Eucharist for the world and sources of transformation for the same, both social as well as political. It is the origin of the Church's mission.

³² «Il Signore Gesù, maestro e modello divino di ogni perfezione» (Cf LG n. 40).

Lo studio teologico di Candido Amantini su Maria

di ADOLFO LIPPI

È presentata la tesi centrale dell'opera "Il mistero di Maria", pubblicata dal P. Candido nel 1971. L'autore è un sacerdote passionista assai ricordato e venerato per il suo ministero, la cui opera riveste anche una notevole rilevanza teologica.

1. Introduzione

Ero giovane sacerdote e insegnante di filosofia quando il mio superiore provinciale mi chiese di aiutare il teologo Candido Amantini a mettere in buona forma uno studio di mariologia che lui aveva composto diversi anni prima. P. Candido era di salute cagionevole e molto impegnato nell'ascolto delle persone e nel ministero degli esorcismi. Il suo studio aveva bisogno di una sistemazione che io portai avanti, d'accordo con lui, nel corso di due anni. Fu poi pubblicato dalle Edizioni Dehoniane di Napoli nel 1971, e, in seconda edizione, nel 1987¹.

Per quanto pubblicato dopo il Concilio, questo testo era stato scritto diversi anni prima e, in quanto tale, si inseriva in un dialogo teologico chiaramente conciliare. La mia stessa presentazione, essendo io allora professore di filosofia nei seminari, era legata agli studi teologici precedenti. Ci possiamo domandare, perciò, che utilità possa avere il tornare su un testo di questo genere oggi. A parte la giustificazione storica che si potrebbe addurre, dato che P. Candido fu anche un uomo di Dio, un esorcista molto apprezzato, è ancora ricordato da tanti e si chiede insistentemente l'introduzione della sua causa di beatificazione², credo che questa rilettura possa avere anche valore di attualità teologica, per i motivi che vedremo.

¹ AMANTINI C., *Il mistero di Maria*, Frigento (Av) 1987. Faccio riferimento a questa edizione.

² Cf AMORTH G., *L'esorcista della Scala Santa. P. Candido Amantini*, Ed. Il Crocifisso, Roma 2002.

2. L'impostazione generale del pensiero dell'Amantini

a. Il concetto di grazia santificante e divinizzante

Candido Amantini fu mandato dai suoi superiori a studiare al Pontificio Istituto biblico, dove conseguì la licenza sia in teologia che in Sacra Scrittura (1941), allo scopo di insegnare poi queste materie nelle scuole della Congregazione passionista. Lo studio della bibbia e dei padri si urtò in lui, come avvenne, ad esempio, negli stessi anni in Balthasar, con la teologia manualistica neoscolastica, una teologia alla quale si poteva ben applicare, più che a qualsiasi altra, il termine di *ontoteologia*, che Heidegger aveva già usato³. Nella studio teologico su Maria, questo conflitto si espresse anzitutto a proposito della grazia e santità della Madonna. Scriveva l'Amantini:

“Il concetto fondamentale di grazia santificante ed abituale come ce lo ha elaborato scolasticamente l'Angelico è stato assunto a principio indiscutibile dalla maggior parte dei teologi, ma è anche divenuto la causa di interminabili questioni in ogni ramo della scienza sacra in cui esso entra. Basti riflettere alla nozione e alla causalità dei sacramenti... Orbene, si sa che S. Tommaso ha spiegato la natura di quel dono, catalogandolo scientificamente nella categoria aristotelica della qualità, come una quiddità accidentale creata, inerente all'essenza dell'anima come sul proprio soggetto. Ma né l'acume dell'Angelico, né la sottigliezza di alcun commentatore è riuscita a dimostrare fino ad oggi come qualcosa di creato di tal genere, distinto dall'anima e da Dio, come un elemento di mezzo, possa poi divinizzare formalmente lo spirito e renderlo compartecipe della natura divina. Quel misero figmento filosofico non è che paglia, anzi strame aristotelico che andrebbe spazzato via una volta per sempre dalla teologia cristiana. Esso infatti non trova alcuna conferma dall'insegnamento della Scrittura, stupendo e ricchissimo, che abbiamo specialmente in S. Paolo e in S. Giovanni”⁴. E prosegue: “Nessuno ci può dei-

³ Facendo riferimento agli scritti di Heidegger, scriveva Walter Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 207: “La determinazione ontoteologica classica di Dio non è in grado – almeno a prima vista – di esprimere questo Dio vivente della storia e il suo essere personale. Anzi, sembra che Dio diventi qui un qualcosa di astratto, di neutro, un idolo concettuale senza volto, ci si può ascrivere tutto, non però dei tratti personali. La filosofia dell'essere non pare quindi adatta a far valere pienamente la testimonianza biblica”.

⁴ AMANTINI, *Il mistero di Maria*, 52.

ficare all'infuori di Dio e niente al mondo ci potrà comunicare la vita che è nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Sono loro che, trasferendosi in noi, fanno sì che il nostro spirito vibri, quasi per una soprannaturale induzione vitale, in sintonia perfetta con lo Spirito di Dio"⁵.

In questa comunicazione che Dio fa di se stesso alla creatura, possiamo distinguere, secondo l'Amantini, tre gradi:

- a. l'unione ipostatica
- b. la maternità divina
- c. la filiazione adottiva.

b. La primitiva comunicazione di grazia mediante Adamo

Prima di considerare questi tre gradi di comunione con Dio attualmente esistenti non è inutile dire qualcosa di un altro genere di rapporto fra Dio e l'umanità, che fu realizzato, secondo la bibbia, all'inizio, ma ora non esiste più, quello dello stato originale in cui fu creato l'uomo. Fedele all'impostazione paolina, l'Amantini offre dello stato originale una descrizione fondamentalmente esistenziale. Adamo non era semplicemente il primo esemplare di un individuo della specie umana ma, esistenzialmente e storicamente, *il padre, il capo, il sacerdote e il mediatore* di tutta quanta la famiglia umana. Con un'ipotesi teologica che chiarisce questa presentazione, l'Amantini si domanda che cosa sarebbe accaduto se Adamo non avesse accettato la proposta di Eva di peccare. Certamente l'umanità non sarebbe stata trascinata nella separazione da Dio. Adamo, come capo e mediatore, poteva intercedere presso Dio la salvezza di una singola persona umana e quindi anche di Eva. "È evidente, tuttavia, che questa riparazione sarebbe costata cara ad Adamo, trattandosi di un peccato gravissimo. Fu forse questa prospettiva a fargli sposare il destino di Eva? Certo è che dopo il peccato della consorte egli si trovò di nuovo solo nella giustizia. Un abisso lo separava ormai da lei. Questo poté procurargli un'indicibile angoscia portandogli estremamente vicina la possibilità del peccato. Il peccato gravissimo, ma limitato di Eva fece da medio per il peccato ben più grave ed enorme, dalle conseguenze incalcolabili, di Adamo. Questo fu così grave che solo il Figlio di Dio poté adeguatamente ripararlo, divenendo perfetto uomo e soppiantando così Adamo nelle sue mansioni di capo in forza della sua natura divina"⁶. Si può osservare qui un certo rap-

⁵ Ibidem, 52-53.

⁶ Ibidem, 18-19.

porto fra le considerazioni di Amantini e quanto scrive Kierkegaard nella sua celebre opera *Il concetto dell'angoscia*.

Amantini, perciò, ritiene di dover fare grandi riserve anche sulle spiegazioni che San Tommaso e molti tomisti danno del peccato originale, avvicinandosi, semmai, a posizioni quale quella espressa da Schillebeeckx quando afferma che "l'unité biologique de la race humaine ne peut expliquer formellement le péché originel"⁷, posizione che si trova citata in una nota della sua opera. Non sarà l'unità dell'essenza o della specie, e nemmeno della trasmissione biologica che darà ragione di una tragedia delle proporzioni della caduta originale, ma soltanto una relazione o una primitiva alleanza fra Adamo e Dio, da questi fondata e stabilita a beneficio di tutti i suoi discendenti. Mentre per una mentalità greca è importante l'essenza, per la bibbia è importante il rapporto col Creatore, l'alleanza.

c. La grazia dell'unione ipostatica

Per quanto riguarda il primo grado di unione dell'uomo con Dio, quello dell'unione ipostatica, Amantini si riallaccia alla dottrina tradizionale, precisando però che "nell'intimo penetrale della sua coscienza acquisita, per il suo essere e per il suo intendere proporzionato alla natura umana, Gesù si sente tanto uomo che in essa non gli si riflette adeguatamente tutto il suo *Io* infinito, ma solo quello di uomo, anche quando afferma: "Io sono disceso dal cielo" (Gv 3, 13; 6, 42), o "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 17, 22) e "Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio" (Gv 14, 9). Ciò perché il suo intelletto, anche se sostanzialmente divinizzato dal suo consorzio con la Divinità nell'*Io* personale del Verbo, si mantiene necessariamente nei limiti del finito e del contingente... Perciò, in quanto uomo, con la sua mente finita, Gesù non può esaurire tutta la gloria della Divinità che ha in sé"⁸. Il Verbo di Dio, perciò, diventa carne in un vero uomo, la cui coscienza non può comprendere esaurientemente la gloria della personalità divina.

Questo non toglie che, per l'unione ipostatica, egli assuma in sé ogni autorità e ogni mediazione fra Dio e l'umanità. "I diritti essenziali che scaturiscono dalla sua dignità infinita – scrive – lo mettono *ipso facto* a capo di tutto. Tutto gli sarebbe divenuto ineluttabilmente soggetto: persino gli spiriti più

⁷ SCHILLEBEECKX E., *Marie mère de la Rédemption*, Paris, 1963, 53; il richiamo di Amantini si trova nella nota 3 di p. 23.

⁸ AMANTINI, *Il mistero di Maria*, 55.

eccelsi, creati da Dio nel cielo, gli si sarebbero dovuti prostrare davanti in profonda adorazione. Per questo, come rilevammo altrove, è assurdo pensare alla sua incarnazione prescindendo dal peccato. La presenza dell'Uomo-Dio nel mondo avrebbe infatti sconvolto dalle fondamenta l'edificio primitivo, che Dio non aveva certamente ideato per poi disfarsene, e avrebbe fatto crollare il trono di Adamo come quello di un regolo davanti al Re dei re"⁹.

d. La grazia della maternità divina

Il rapporto fra Maria e Dio, incentrato sulla sua maternità divina, è certamente infinitamente inferiore a quello dell'unione ipostatica. Maria, pur arrivando vicina a Dio per la sua relazione materna, rimane una semplice creatura. Bisogna, però, rilevare anche che il rapporto di Maria con Dio non si può ridurre assolutamente a quello della figliolanza adottiva proprio di noi redenti dal peccato per il Sangue di Gesù. "Iddio toccò la natura umana in Cristo con un contatto sostanziale, imprimendo in essa una santificazione corrispondente. Venne a contatto con gli altri uomini mediante lo stesso Gesù Cristo, che gli servì come strumento, e da ciò derivò la santificazione di cui abbiamo parlato. Ma toccò in modo particolare la santissima Vergine, con la quale si strinse in Gesù Cristo in un rapporto naturale che è il più intimo che sia stato ideato da Lui fra le creature... Predilesse Iddio la Vergine più col farla madre del suo Unigenito che con qualsiasi altro privilegio che le avesse potuto dare"¹⁰.

3. Il rapporto fra Maria e Gesù: subordinazione e causalità

A questo punto si pone l'affermazione fondamentale del testo dell'Amantini: Gesù, la cui esistenza sulla terra dipende dalla maternità di Maria, non può aver influito, con le sue azioni teandriche sulla stessa maternità, che peraltro, come abbiamo visto, è la vera causa della sua eccezionale santità. "Conseguentemente, Maria Vergine va considerata fuori della dipendenza diretta dalla Passione e Morte di Gesù. Poiché tale azione ha seguito l'umanazione di Gesù, che da lei invece è stata causata... Ella fu salvata in anticipo. Prima che Cristo potesse versare il suo sangue come prezzo del riscatto per

⁹ Ibidem, 56.

¹⁰ Ibidem, 58.

tutto il resto dell'umanità, Maria era già stata salvata singolarmente. Per questo poté confessare altamente la sua obbligazione verso Dio cantando: il mio spirito esulta in *Dio mio Salvatore*"¹¹. Parlando trinitariamente, possiamo dire che Maria fu salvata preventivamente da Dio Padre, in vista di Gesù, perché gli potesse essere madre.

Potrebbe sembrare che con questa teoria, peraltro del tutto logica, svanisca, almeno in rapporto a Maria, la dottrina del primato di Cristo su tutti gli uomini, anzi su tutte le creature. L'Amantini ricorre qui alla distinzione fra causa efficiente e causa finale: Gesù non può essere causa efficiente della maternità di Maria e per conseguenza della sua santità, ma ne è causa finale. "In questo ordine tutta la grandezza e la grazia di Maria, il suo stesso essere soprannaturale, in tanto sussistono in quanto si riferiscono al Cristo, dipendono totalmente da Lui. Non è in Maria che l'Altissimo ha fissato ogni sua sovrana compiacenza quando l'ha esclusa dalla sorte comune e l'ha colmata di ogni favore e grazia! Il pensiero di Dio era sempre rivolto ad un'opera di amore ben più grande ed universale di quella che poteva essere svolta mediante Maria ed anzi la stessa opera di Maria non ha ragion d'essere se non in rapporto a quest'opera che rappresenta il culmine del disegno divino di salvezza. La stessa Umanazione del Verbo divino, per quanto sia un'opera eccellentissima in se stessa, non bastò da sola perché fosse concepita da Dio e voluta indipendentemente da quella suprema dimostrazione della carità divina che è rappresentata dalla redenzione per mezzo della Croce. Fin dall'origine del mondo, Dio ha guardato a Cristo Agnello senza macchia (cf 1Pt 1,15s). San Giovanni può ben dire perciò che Egli è "l'agnello ucciso già fin dall'origine del mondo" (Ap 13,8). Questo mistero, che Dio pensò nel *silenzio* della sua mente per primo e per sempre, rappresenta il *bonum* che attrasse a sé il proposito divino. Ma se nemmeno la stessa Incarnazione rappresenta la vetta di questo disegno, molto meno, come è evidente, la può rappresentare la gloria di Maria"¹².

Amantini non poteva conoscere gli odierni sviluppi della teologia della Croce, ma, come si può osservare, in questo passo abbiamo una chiara affermazione di *theologia crucis*: solo la manifestazione del mistero profondo di Dio, che è un mistero di amore infinito e incondizionato, può dar ragione dell'Incarnazione e della stessa creazione dell'universo. A questo l'Amantini aggiunge la riflessione sulla natura della grazia della maternità: la maternità dice ordine al figlio. Non è una grazia che si chiude nella propria autonomia. Egli

¹¹ Ibidem, 62.

¹² Ibidem, 62-63.

aveva dato inizio alla sua trattazione mariologica proprio presentando *la donna nell'economia soprannaturale*, dando della donna una chiara identificazione in quanto ordinata alla maternità. Questa identificazione non viene messa da parte, ma sublimata nell'ordine soprannaturale, nel disegno eterno di Dio.

Non è difficile immaginare certe possibili odierne obiezioni contro questa dottrina. Ma non temiamo di affermare che dire che la gloria della donna è la maternità, non soltanto non è uno sminuire la personalità della donna, ma esaltarla al massimo. La partecipazione alla paternità di Dio che si attua nella generazione di un figlio è un dono tanto grande da far venire le vertigini e da dover dire che chi ne manca, è privo di qualcosa di enormemente grande in rapporto al disegno di Dio che appare nella creazione dell'uomo, fatto *a immagine e somiglianza di Dio*. La stessa verginità e il celibato per il Regno devono possedere un più di maternità e di paternità spirituali, altrimenti sono ingiustificabili. Non dimentichiamo che il nome più proprio che la bibbia attribuisce alla Divinità è quello di padre: ma, nell'evoluzione della vita, possiamo affermare che è la donna che introduce l'uomo all'esercizio della parentalità, della cura della prole, e non il contrario. Introduce il maschio a scoprire l'attributo più alto della Divinità¹³.

Il ricorso alle cause estrinseche di origine aristotelica potrebbe far pensare a un recupero razionale di una dottrina che per l'Amantini doveva essere rigorosamente biblica e teologica. La densità della dottrina, però, mostra che si tratta unicamente di linguaggio. Nel tratto qui riportato si può osservare la presenza, in sintesi, delle tesi fondamentali della teologia della Croce: il Cristo Crocifisso è l'unica ragione sufficiente della stessa creazione e l'immagine adeguata di Dio. D'altra parte, proprio perché la grandezza di Maria consiste essenzialmente nella sua maternità, la sua non è una grandezza assoluta, ma va ordinata essenzialmente ad altro, cioè a Cristo.

4. Qualche riflessione e qualche richiamo intorno alla tesi centrale dell'Amantini

L'impostazione generale del pensiero di Candido Amantini è, chiaramente, biblica e, in quanto tale, differisce dall'impostazione generale del pen-

¹³ Per una trattazione più estesa di questo argomento, cf LIPPI A., *Abbà Padre. Teologia della Croce teologia del Padre*, EDB, Bologna 2000, 114-118.

siero occidentale, proveniente dalla cultura ellenica. Ricordo appena qui la luce che su questa diversità hanno gettato pensatori ebrei come Rosenzweig, Buber, Heschel, Lévinas e tanti altri. Personalmente mi sono occupato a lungo di tali ricerche, assai dopo aver fatto il lavoro con P. Candido¹⁴. Generalmente si può dire che il pensiero biblico è esistenziale, storico (storia della salvezza), il pensiero greco è piuttosto essenzialista e scientifico. Come abbiamo visto, Heidegger metteva in guardia già da tempo dall'*ontoteologia*. In questa linea si è parlato a lungo di un Dio senza essere e di una filosofia che indaghi *sull'autrement qu'être, au delà de l'essence*¹⁵. Sappiamo che Lévinas, non molto diversamente da Kant, privilegiava la via dell'etica. La recente produzione del teologo Balthasar, contenente un'ampia sezione denominata *Teodrammatica*, incentrata sulla *teoprassi* e sull'etica, non ha ancora avuto probabilmente, nel pensiero, la risonanza che merita. Essa significa che il Dio di Israele si manifesta almeno tanto nella teo-prassi quanto nella teo-fania e nella teo-logia¹⁶. Se proprio si vuol tornare alla categorie di scuola aristotelica, dobbiamo dire che nella relazione, nell'*esse-ad*, Iddio si manifesta almeno tanto quanto nell'*esse-in*. Ma abbiamo visto quanto l'Amantini aborrisca la riduzione della grazia santificante e divinizzante ad un *accidens* entitativo, ad una *quidditas*, consistente in un *habitus* o *qualitas*.

Non mi sarebbe difficile mostrare il rapporto fra l'impostazione che l'Amantini dà al suo studio su Maria con tutte queste ricerche, dimostrare, cioè, che non si tratta di accostamenti arbitrari o, peggio, di vani tentativi di conferire solidità a un teologo poco conosciuto. Preferisco, però, soffermarmi sopra alcuni accostamenti che mi sono trovato in mano nel corso dei miei studi, partendo da un'espressione di David Flusser che mi ha sempre colpito, passando per una dottrina mariologica di Balthasar, per pervenire alla riflessione su una tesi di Rosenzweig, che ritengo fondamentale dopo che lo stesso Giovanni Paolo II ha parlato di un'alleanza di Dio con Israele mai revocata.

L'espressione dello studioso ebreo David Flusser è la seguente: "Musulmani, ebrei e cristiani di ogni tendenza, liberali e conservatori, perfino atei, tutti quanti accettano l'esistenza di Gesù ammetteranno che Maria sua madre lo

¹⁴ Cf LIPPI A., *Elezione e Passione. Saggio di teologia in ascolto dell'ebraismo*, Elle Di Ci, Leumann, 1996; IDEM, «Gesù di Nazareth, figlio di Davide, figlio di Dio», in *SapCr* 12 (1997) 323-338.

¹⁵ È questo il titolo, come è noto, di una delle principali opere di Lévinas.

¹⁶ Cf BALTHASAR H. U., *Introduzione al dramma. Volume uno di Teodrammatica*, Jaka Book, Milano 1987; A. *Drammatica tra estetica e logica*, spec, 20.

collega al popolo ebreo”¹⁷. Richiamandomi ad essa qualche anno fa, osservavo che, “onestamente bisogna riconoscere che questa riflessione non è molto diffusa fra i teologi cristiani. Fa eccezione von Balthasar quando insegna che la mariologia è essenziale alla cristologia in quanto Maria introduce Gesù nella tradizione religiosa di Israele, senza la quale ‘il Verbo di Dio non sarebbe diventato carne, dal momento che l’essere nella carne significa pur sempre farsi ricettivi da altri’”¹⁸. Già quest’ultima frase trascina la nostra idea dell’incarnazione al di fuori della concezione entitativa, che si concentra sull’assunzione di un’essenza o natura, o sull’unione ipostatica di due essenze o nature, quella divina e quella umana, orientandola verso una concezione storica ed esistenziale di inserimento dentro una tradizione vivente, in questo caso religiosa, ma non solo, bensì in una tradizione vivente che nasce da un’iniziativa storica del Dio di Israele, che è il Dio vivente. Tutta la trattazione del Balthasar mostra come Maria intervenga veramente nella formazione della coscienza di Gesù di Nazareth. Credo che essa mostri implicitamente come la concezione ortodossa e cattolica di Maria non differisca da quella protestante solo per l’accentuazione o il rifiuto della devozione verso di lei, ma rappresenti veramente una diversa teologia – particolarmente una diversa cristologia – ma non solo, bensì anche una diversa concezione della storia della salvezza – come mostrerò più avanti.

La tesi di Rosenzweig, espressa in una lettera a Rudolph Ehremberg del 1913, dovrebbe costituire, secondo me, un punto di riflessione per ogni cristiano post-conciliare, una volta presa coscienza che l’alleanza con Israele non è stata mai revocata, cioè perdura ancora¹⁹. Ciò che significa che Israele non è una reliquia morta di un passato vivo, ma una realtà viva della vita di Dio e attiva a favore della venuta del suo Regno nel mondo, come del resto si evince chiaramente dall’angosciata e profonda trattazione che ne offre Paolo in Rom 9-11. Rosenzweig cita l’affermazione del vangelo di Giovanni secondo la quale nessuno viene al Padre se non per mezzo di Gesù. E prosegue: “Nessuno viene al Padre – è però diverso se uno non ha più alcun bisogno di

¹⁷ FLUSSER D., *Il Cristianesimo. Una religione ebraica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 17.

¹⁸ LIPPI A., *Elezione e Passione*, cit., 31; BALTHASAR H. U., *Le persone nel dramma: l’uomo in Cristo*. Volume tre di *Teodrammatica*, Jaka Book, Milano 1992, 196-197.

¹⁹ Questa formula teologica particolarmente felice – alleanza mai revocata – del papa Giovanni Paolo II, è riportata nel documento *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*, n. 3. Cf anche LOHKINK N., *L’alleanza mai revocata*, Queriniana, Brescia 1991.

venire al Padre perché è già presso di lui. E questo è il caso del popolo di Israele (non del singolo ebreo)”²⁰.

Non si tratta qui di accogliere acriticamente in campo cristiano questa persuasione di fede di un israelita, ma piuttosto di interrogarci su Israele in un modo simile a come l'Amantini fa per Maria: possiamo dire che, nel cammino verso il Padre, un israelita fedele – il resto di Israele di cui parlano i profeti – sia nella stessa posizione in cui ci troviamo noi provenienti dal paganesimo? Israele è stato scelto da Dio Padre prima che nascesse Gesù e questi, oltretutto, è un figlio di Israele. Le Scritture che Egli deve realizzare nella sua esistenza, alle quali fa continuamente appello in quanto prescrivono per Lui la volontà del Padre, sono le Scritture di Israele. In Israele opera la *Ruah* del Padre fin dall'inizio. Nell'Israele fedele, Dio mostra, nell'economia della salvezza, quello che Egli è nel suo mistero profondo, mostra, cioè, di essere Amore e Padre, e il Verbo eterno e preesistente mostra, almeno incoattivamente, quello che Egli è nell'eternità: *Figlio obbediente*. Nell'Israele fedele maturano i tempi fino alla pienezza. L'Israele fedele ha un rapporto di causa rispetto a Gesù, in quanto prepara la sua venuta; noi possiamo avere soltanto un rapporto di effetto, in quanto, per la redenzione operata da Lui, veniamo innestati nella radice santa (cf Rom 11,16-24)²¹.

Non è questo il luogo per addentrarci nel resto del discorso che Rosenzweig fa nelle sue lettere (oltreché nelle sue opere, specialmente ne *La stella della Redenzione*), ma il farlo potrebbe essere un ottimo esercizio per uscire da una tendenza ecumenicista di tipo illuminista, consistente in una specie di mel-

²⁰ Lettera riportata in ROSENZWEIG F., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma, 1991, p. 288. Anche il seguito di questa lettera è estremamente importante. Essa mostrava, già quasi un secolo fa, l'urgenza divenuta oggi indilazionabile del riconoscimento del popolo di Israele dal punto di vista della teologia cristiana (ibid., 291).

²¹ I Padri avevano una concezione molto più fluida e dinamica di questi rapporti di quanto si sia poi avuta e sia stata presentata nella teologia. Per Ireneo, ad esempio, il Verbo si manifesta nel mondo e si manifesta poi, di più, in Israele. Lì appare il Figlio che fa conoscere il Padre. Scrive: “Il Verbo per la sua stessa natura rivela Dio Creatore, per mezzo del mondo il Signore del mondo, per mezzo della creatura l'artefice che l'ha plasmata e per mezzo della sua condizione di Figlio rivela quel Padre che ha generato il Figlio... Il Verbo predicava se stesso e il Padre, per mezzo della Legge e dei Profeti... ‘Lo voglia rivelare’: infatti non fu detto soltanto per il futuro, come se il Verbo abbia cominciato a rivelare il Padre quando nacque da Maria, ma vale in generale per tutti i tempi. Infatti, fin dal principio il Figlio, vicino alla creatura da lui plasmata, rivela a tutti il Padre, a chi vuole, quando vuole e come vuole il Padre” (*Adv. Her.*, IV...).

ting pot di quanto nelle tradizioni religiose è considerato più gradevole alla cultura dominante e, magari, *politically correct*. L'autentico ecumenismo comincia dalla volontà di riconsiderare e, se possibile, ricucire quella che Barth chiamava la madre di tutte le scissioni, la scissione della Chiesa dalla sinagoga.

In Rosenzweig, come nell'Amantini, appare un tema su cui credo che siamo chiamati a riflettere in teologia: l'iniziativa del Padre precedente la redenzione operata da Gesù, o, si potrebbe anche dire: in quale senso appartiene anzitutto al Padre il titolo di *redentore* che gli viene attribuito tante volte nel primo Testamento? O anche: come la redenzione del mondo comincia con l'atto con cui Dio sceglie un popolo e ne inizia la santificazione, la quale non è una decorazione esterna e superficiale, ma una teodrammatica che, come fa osservare Balthasar, raggiunge vette di martirio che certi teologi non osano attribuire neanche al Cristo²²? O anche: come l'esperienza del Verbo-Figlio, l'esperienza mistica del partecipare alla vita della seconda Persona della Trinità, ha inizio e si evolve in Israele e culmina in Maria e poi nel Cristo? Questo comporterebbe uno studio per sottrarre la trattazione centrale della teologia trinitaria alla cultura ellenica (col suo tipico linguaggio ontoteologico) per riportarla al suo luogo di nascita: la cultura ebraica (col suo tipico linguaggio storico ed esistenziale). È significativo che l'opera più importante di Rosenzweig abbia come titolo *La stella della Redenzione*.

5. La teologia del Padre come presupposto di una comprensione biblica del mistero

Gesù afferma in tutti i modi che non c'è niente in Lui che non provenga dal Padre. Il Padre è Colui che opera in Israele e opera in Gesù. Il Padre è Colui che inizia la redenzione di Israele e genera la piena redenzione che si attuerà in Gesù. Il Padre non deve aspettare qualcosa da altri per redimere, poiché, essendo per natura amore, non ha bisogno di essere liberato da altri dalla sua ira per poter amare. Prima che l'ira del Padre per il peccato sia vinta dall'espiazione riparatrice di Gesù, essa viene vinta e superata dall'Amore del Padre che genera questa espiazione riparatrice. Questa dottrina è chiara-

²² Cf ad es. BALTHASAR H. U., *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990, 114-115: "Come abbiamo mostrato, nell'Antico Testamento e nella storia della Chiesa, ci sono degli stati di abbandono ben più profondi di quelli che alcuni vorrebbero ammettere per la croce, opponendo dei veti teologici, storici o esegetici".

mente espressa in Giovanni, dove si dice: “il Padre ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio” (Gv 3,16). Questa frase implica l’inesprimibile e misteriosa sofferenza di un dono che comporta che il Padre consegni il proprio Figlio quasi strappandoselo dal seno²³.

Anche in un mistico come Paolo della Croce è evidente che il vero *a-priori* della vita e della Passione di Gesù è la paternità di Dio, cioè l’Amore del Padre²⁴. Questa concezione, purtroppo, è andata dissolvendosi sia nella teologia e nella catechesi che ne consegue, come pure nella devozione del popolo cristiano, dove Dio-Padre si può chiamare veramente il grande dimenticato²⁵. Mentre i testi liturgici indirizzano quasi sempre a Dio Padre la preghiera, nella devozione spontanea ci si riferisce a un Gesù di cui si può lecitamente dubitare se non sia un Cristo conosciuto secondo la carne (per usare un’espressione di San Paolo, 2Cor 5,16)²⁶.

Si esige un ritorno all’origine che per noi cristiani è un ritorno al Padre o la riscoperta che tutto ciò che c’è in Gesù nasce dal Padre. Vedere il Figlio Gesù congiunto fondamentalmente col Padre in una rigida quanto astratta e non vitale consustanzialità metafisica significa staccare l’albero dalle sue radici. Anche la figliolanza trinitaria di Gesù verso il Padre si radica nella figliolanza di Israele. Di fronte allo splendore dell’albero, con il suo tronco, i suoi rami, i suoi fiori, le sue foglie e i suoi frutti, si può dimenticare la radice, la quale non mostra certamente in sé ciò che mostra l’albero. Ma, per un altro aspetto, la radice è la parte più importante, la più necessaria dell’albero. Per questo, Gesù esprime la sua obbedienza al Padre, cioè ad Adonaj-Jhwh Dio di Israele, richiamandosi continuamente alle Scritture: affinché si adempisse la Scrittura (cf ad es. Gv 19,36). Quelle Scritture sono per Lui determinanti, esse strutturano la sua esistenza sulla terra, fino alla piena realizzazione della più perfetta esistenza-figliolanza: la morte nell’obbedienza di Amore. E Paolo commenta: “la radice porta te” (Rom 11,18).

²³ Per l’approfondimento di questa teologia, rimando a LIPPI A., *Abbà Padre*, cit., specialmente cap. 3, *Il Pathos e la sofferenza di Dio Padre nella teologia attuale*, 31 ss.

²⁴ Cf SANTANGELO G., «Stare nel seno del Padre», in *SapCr*, 8, 1993, 119-129.

²⁵ Cf PORRO C., *Mostraci il Padre*, Elle Di Ci, Leumann 1997, 9.

²⁶ Cf quanto scrive a questo proposito BRUNO FORTE, *Trinità come storia*, Paoline, Cinisello B. 1985, 13: “Il Dio dei cristiani è un Dio cristiano? Questa domanda, in apparenza paradossale, nasce spontanea se si considera il modo in cui molti cristiani si raffigurano il loro Dio... Nella preghiera essi parlano con questo Dio piuttosto indefinito, mentre sentono estranea, per non dire astrusa, la maniera in cui la liturgia fa pregare il Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo”.

Per mezzo di un ragionamento sulla causalità, l'Amantini riscopre l'originalità dell'opera del Padre in Maria e fonda un'autentica teologia del mistero di Maria. Maria è come una tavola scampata a un naufragio, dove potrà nascere un Figlio che salverà tutti dal naufragio. Ma prima di lei, questo è Israele e lei è questo in Israele.

Certamente mancano nello studio dell'Amantini alcune acquisizioni che non dovrebbero mancare in una teologia attuale: manca una teologia cristiana dell'ebraismo; manca la conoscenza di una filosofia di tipo esistenziale che possa fare da supporto alternativo all'ontoteologia di marca aristotelica, manca una teologia che non sia attenta primariamente e quasi soltanto alle filosofie, ma che sia attenta all'antropologia e alle scienze umane. La formazione biblica da lui ricevuta, però, sopperisce assai bene a queste carenze. Come ho già osservato, egli inizia il suo discorso su Maria riflettendo sulla donna nel disegno di Dio e nel piano soprannaturale. La donna per lui ha la sua realizzazione e la sua gloria nella maternità e Dio rimane fedele all'impostazione di base della creazione dell'uomo anche nel piano soprannaturale, cioè nell'economia della salvezza. Con i Padri della Chiesa, l'Amantini rileva che, come la rovina era cominciata con una donna, così la salvezza comincia con una donna e con la gloria della donna. Egli rigetta decisamente la concezione antropologica di Tommaso riguardo alla donna. Per Tommaso, infatti – osserva l'Amantini – la donna è un'aberrazione di natura, deficiente, in confronto con l'uomo, anche come principio attivo di generazione, paragonabile alla terra che riceve il seme, ma non può conferirlo²⁷.

Anche qui, nel nostro tempo, vediamo la teologia, in particolare la morale e la spiritualità, dibattersi fra una concezione della maternità che condannerebbe la donna ad essere una macchina per fare figli e l'emancipazione della donna concepita come una concessione (assolutamente ingiustificata) alle concezioni del mondo che valorizzano la donna togliendole ciò che le è più proprio, cioè, in fondo, mascolinizzandola, con la conseguente e disastrosa perdita dell'identità.

A questo punto Maria appare come colei in cui l'Antico Testamento raggiunge un vertice tale da potere e dovere traboccare nel Nuovo Testamento. La concezione teilhardiana esprime bene qui la concezione biblica. Dentro una visione dinamica ed evolutiva anche e soprattutto a livello religioso e di fede, egli scriveva: "Creò la Vergine Maria, cioè fece sorgere sulla terra una

²⁷ AMANTINI, *Il mistero di Maria*, 70-74.

purezza così intensa da potere, in seno a tanta trasparenza concentrarsi fino ad apparirvi Bambino”²⁸. Non diversamente, nel fondo, ma con un linguaggio più legato alla teologia tomista, Dante aveva cantato:

“*Tu se’ Coei che l’umana natura
Nobilitasti sì che il suo Fattore
Non disdegnò di farsi sua fattura*” (Par 33, 4-6).

Prima di Gesù e come Gesù, Maria è la più ebrea fra gli ebrei²⁹ e la sua piena santità, il suo essere immacolata, consisterà esattamente in questo: nell’aver accolto pienamente la vocazione con cui Dio ha interpellato Israele: ad essere in modo totalitario, senza condizioni, il popolo dell’ascolto e dell’obbedienza alla fede.

6. Maria Immacolata e la teologia

Il dogma dell’essenzone di Maria da ogni specie di peccato è uno dei luoghi teologici in cui l’impostazione speculativa della Scolastica mostra più vistosamente le sue carenze rispetto al senso comune dei fedeli e al modo come i Padri della Chiesa l’hanno bene espresso fin dall’inizio. La contrapposizione Eva-Maria colloca quest’ultima ben chiaramente al di fuori della categoria a cui la prima ha dato origine e l’appellativo di *panaghìa* conferma questa persuasione. Nel secolo XIII, un discepolo di sant’Anselmo, Eadmero, scrive un *Trattato sulla concezione della beata Vergine*, dove contrappone la devozione dei semplici alla sapienza dei dotti e si dichiara a favore dei primi. E durante il Concilio di Basilea, nel 1435, Giovanni di Romiroy chiede che si ponga fine alle discussioni rispettando la sensibilità del popolo cristiano che si scandalizza quando sente dire che Maria è nata col peccato originale. Melchior Cano dirà addirittura che il popolo, di fronte a quell’affermazione, si sente “turbato, percosso, torturato”³⁰.

²⁸ TEILLHARD DE CHARDIN P., *L’Ambiente divino*, Mondadori, Milano 1968, 160.

²⁹ Fu l’ebreo Joseph Klausner a definire Gesù il più ebreo fra gli ebrei e a dire che proprio per il suo ebraismo esagerato sarebbe diventato pericoloso per l’ebraismo nazionale e per questo fu ucciso (*Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1952, citato da KÜNG H., *Ebraismo. Passato presente futuro*, Rizzoli, Milano 1992, 349).

³⁰ Cf FROSINI G., «Riflessioni teologiche sul dogma. L’immacolata Concezione», in *Testimoni*, 2004/21, 8.

Per l'Amantini il calore stesso che la discussione sull'Immacolata Concezione raggiunse nella Scolastica rappresenta una testimonianza dell'irriducibile opposizione fra le teorie teologiche e la fede del popolo cristiano³¹. Egli trova nella scorretta concezione del peccato di origine la radice dell'incapacità dei grandi dottori della Scolastica, non escluso Scoto, di dar ragione dell'Immacolata Concezione di Maria. Mancando in essi il concetto di preminenza morale, oltre che fisica di Adamo, essi non sono in grado di spiegare come, in lui e con lui, si trovano lontani da Dio coloro che erano da lui rappresentati davanti a Dio. Il peccato appare in loro quasi un vizio di natura, rassomigliante piuttosto ad una affezione fisica che ad una colpa morale. Adamo avrebbe infettato la natura fisica di un difetto pertinente direttamente alla carne, ma capace di compromettere anche lo spirito nel momento in cui questo viene a contatto col corpo. Come poi l'atto della generazione possa trasmettere un tale peccato, San Tommaso pensa di poterlo spiegare appellandosi al disordine della libidine concomitante alla generazione ed anche con una certa virtù di contaminazione insita nello stesso seme vitale, che è il tramite naturale della vita. La legge del fomite della concupiscenza ha una forza tale che avrebbe potuto contaminare anche il Cristo, se non ci fosse stato l'espedito del parto verginale. A tutto questo si aggiunga la concezione negativa della donna, propria di San Tommaso, della quale abbiamo parlato sopra.

Tutte queste concezioni, per quanto comprensibilmente scusabili con i condizionamenti sia scientifici che culturali e teologici, appaiono oggi manifestamente assurde e da rigettare decisamente. Questo non era abbastanza evidente cinquanta anni fa, quando il tomismo era pressoché imposto nelle scuole teologiche come dottrina inconcussa, ma l'Amantini, senza sminuire ciò che c'è di valido nella Scolastica e particolarmente in San Tommaso, non temette di mettere in evidenza l'assurdità di queste tesi.

D'altra parte, egli non si dichiarava soddisfatto neppure del notissimo ragionamento con cui Scoto difendeva la fede della Chiesa, il celebre *potuit, deuit, fecit*, a meno che non ci si limiti a valutarlo come testimonianza della fede comune. Una mediazione di Cristo che arrivi a prevenire il peccato facendolo evitare, risulterebbe, secondo Scoto, più potente di una mediazione che salvi soltanto dai peccati già commessi. Questi ragionamenti, secondo l'Amantini, rasentano il sofisma teologico. Manca la ragione dell'essenzone di Maria dalla sorte comune. Per lui evidentemente la testimonianza della fede è una cosa e la teologia è un'altra: se si fa teologia la si deve fare corretta-

³¹ AMANTINI, *Il mistero di Maria...*, 70.

mente³². Del resto l'Amantini rigetterà, come vedremo in un successivo articolo, anche l'altra celebre teoria di Scoto sul motivo dell'Incarnazione, che sarebbe avvenuta anche senza il peccato. "In questa teoria dobbiamo denunciare anzitutto il vizio fondamentale di un apriorismo ad oltranza e di un concettualismo campato in aria. Gli autori cui arride questa concezione presumono di costruire una struttura teologica basandosi sul puro piano delle possibilità, per via di congetture e basta. A tutto ciò è avvezzo Scoto, ma ci vuole altro per fare un'autentica teologia, se questa ha da essere scienza"³³.

L'Amantini ritiene che Maria fu liberata dal Padre, non soltanto in vista dell'Incarnazione del Figlio – questo non sarebbe bastato – ma in vista della redenzione che in Lui si sarebbe operata. Come abbiamo visto, il mezzo con cui Ella fu strettamente legata al Redentore dell'uomo fu la maternità, questa prerogativa femminile sulla quale lo stesso peccato originale non aveva avuto potere. "Questa prerogativa naturale della donna sarebbe riuscita fatale al demonio, qualora questa si fosse sottomessa interamente al divino consiglio. Maria, pertanto, fu direttamente impegnata, in virtù del suo sesso, tramite il consenso che le si domandava, nell'opera del disfacimento della trama diabolica tesa contro il genere umano. E da lei, cioè dalla sua inimicizia, prese l'avvio la lotta contro il regno del male e del peccato, dal quale Dio la liberò completamente, appunto in vista della parte attiva che Ella avrebbe responsabilmente preso nel conseguire la vittoria"³⁴.

7. Conclusione

Proponendomi di approfondire, in un articolo successivo, il discorso che Amantini fa sul primato di Cristo in rapporto agli angeli della luce e agli angeli delle tenebre, discorso che per lui non era solo teorico, ma sperimentato nella pratica pastorale dell'esorcismo, espongo alcune conclusioni riguardanti la sua tesi centrale.

Nella visione autenticamente biblica e patristica del mistero rivelato, Dio non si presenta come uno che è geloso delle sue prerogative e teme la concorrenza delle cause seconde, ma piuttosto come una Causa prima che è tutta protesa a promuovere le cause seconde e a renderle simili a sé. Ciò che

³² Ibidem, 73-74.

³³ Ibidem, 28.289.

³⁴ Ibidem, 80.

non può accettare è la presunzione dell'autonomia e dell'autosufficienza delle cause seconde fino a porsi per proprio conto a posto di Dio – ricordiamo la tentazione primitiva: *sarete come Dio* (Gen 3,5) – ma una volta che queste, come Maria, si affidano a Dio, Egli comunica loro la propria potenza di vita e di salvezza. Pensatori ebrei come Lévinas o Fackenheim non temono di mettere sulla bocca di Dio espressioni come questa: “Se voi non siete il mio popolo, io, per così dire, in quanto possibile, non sono più Dio”³⁵. Frasi che ci introducono in un dramma divino-umano, che è la storia – santa – di Israele e della Chiesa, all'interno della quale, in una posizione unica fra due mondi, c'è la figura di Maria. La prima forma del kerigma, il kerigma veterotestamentario, si esprime nell'interesse gratuito di Dio per Israele e nell'annuncio: Dio ha cura di voi, Dio vi salva. Sulla base di questo, si sviluppa il kerigma neotestamentario, dove si annuncia l'interesse di Dio per ogni uomo, un interesse che giunge fino al dono del suo stesso Figlio.

La tesi centrale di Amantini implica un ricupero della presenza e dell'azione di Dio Padre nell'economia della salvezza, una distinzione chiara fra ciò che precede e ciò che segue l'incarnazione del Verbo, la storicità dell'economia della salvezza, dove ogni persona ha il suo posto nel disegno di Dio e nel dramma della storia della salvezza, una riscoperta della peculiarità del Dio di Israele, che è il Dio vivente, che interpella, entra in dialogo ed entra in un rapporto interattivo, dialogo e interattività che non possono risolversi in rapporti di essenze o di idee. Implica anche una presenza e un ruolo della donna essenziale per quella verità che non è collegabilità di concetti fra loro, ma vita, verità della vita. La verità che non comprende Maria è ideologica, come la verità che non comprende Israele. Tutto questo un teologo della vita quale era Balthasar lo riassume in una frase estremamente sintetica: “la mariologia è essenziale per la cristologia”³⁶.

³⁵ FACKENHEIM E., *Judaïsme au présent*, Michel, Paris 1992, 395.

³⁶ BALTHASAR H. U., *Le persone del drama*, cit., 165.

A THEOLOGICAL STUDY ON MARY BY CANDIDO AMANTINI

Adolfo Lippi

A presentation of the main thesis of the Fr. Candido Amantini's work titled "Il Mistero di Maria" (The Mystery of Mary) published in 1971. The author is a Passionist priest fondly remembered and venerated because of his ministry; his work is of great theological relevance.

Le missioni di Paolo della Croce nell'Italia Centrale

di PHILIPPE CASTAGNETTI

Il professor Philippe Castagnetti, ci offre qui un'accurata ricerca sulla strutturazione e sullo stile delle missioni del Fondatore dei Passionisti. Lui stesso osserva che non esistono molti studi sull'argomento. Da questo studio risalta la grande serietà pastorale con cui Paolo impostava le missioni sue e della nuova congregazione, al di là di quella che poteva essere il successo e la risonanza popolare. Tendeva veramente alla conversione e alla formazione della coscienza cristiana. Non escludeva elementi di una drammaturgia sacra, in quanto utili alla trasmissione della fede, ma evitava ogni eccesso e ogni autogrificazione. Già pubblicato sulla rivista francese "Histoire, économie et Société", ne offriamo una traduzione ai lettori italiani.

Sintesi: Il confronto delle minute dei processi di beatificazione di Paolo della Croce e degli estratti della sua corrispondenza permette di accostarci alla rinascita della missione in Italia nel XVIII secolo, nel quadro di una congregazione originale, quella dei passionisti. Pensata come applicazione di un programma ben definito, la missione passionista concilia azione e contemplazione, facendone non più i due tempi alternativi di una "vita mista", ma la manifestazione codificata di una vita interiore sovrabbondante. Questa manifestazione riposa sull'immutabile concatenazione di certe sequenze, che concorrono alla messa in atto di una vera drammaturgia sacra. In questa scenografia, le esercitazioni meticolose contano meno dell'impressione creata da ciò che, nel comportamento del predicatore, rivela un habitus missionario. L'accoglienza della missione, che dipende dalle condizioni socio-economiche delle regioni visitate, zone rurali abbandonate del centro Italia, si rivela più o meno facile e suppone sempre la reiterazione dell'esperienza.

L'interesse per le missioni popolari nell'Italia moderna, sviluppato soprattutto dalla seconda metà degli anni '60, è stato rilanciato negli anni '80 at-

traverso l'applicazione dei metodi dell'antropologia allo studio degli sforzi di acculturazione perseguiti dalla Chiesa cattolica dopo il concilio di Trento, specialmente in ambiente rurale¹. Vorremmo presentare qui l'aspetto che questi contatti rivestono fra società rurale e istituzione ecclesiastica nel quadro delle missioni organizzate da una congregazione mal conosciuta dai francesi, quella dei passionisti, uno dei rari ordini religiosi nato nel XVIII secolo. Anche in Italia, l'attività di questa congregazione di "vita mista", attiva e contemplativa, ha d'altronde suscitato meno studi che altri, quali i lazzaristi o i redentoristi².

Dal 1717 al 1769, il fondatore dei passionisti, Paolo Danei (1694-1775), in religione Paolo della Croce, ha moltiplicato le campagne di evangelizzazione attraverso la penisola. Le sue regioni predilette si trovano nell'Italia centrale, in particolare nello Stato dei Presidi e nel nord del Lazio. È questa anche la zona privilegiata per l'insediamento dei conventi passionisti o *ritiri*. La nostra conoscenza delle missioni dipende essenzialmente da due generi di fonti: i racconti dei testimoni diretti (confratelli passionisti, preti secolari della regione di accoglienza, persone guidate spiritualmente dai missionari, benefattori...). Questi, nelle minute dei processi di beatificazione di Paolo della Croce, obbediscono ad un modello narrativo che guarda meno alla ricostruzione storica che al panegirico del candidato agli altari³; le confidenze del protagonista principale nella sua abbondante corrispondenza, della quale qui si sono utilizzati i cinque volumi pubblicati⁴. Fonti di un genere diverso, lo si capisce, che suppongono di essere sovrapposte in modo da misurare lo scarto che può separare l'ideale dal reale. Esse contribuiscono a definire una assiomatica che serve da riferimento costante ai *milites Christi* che vanno in guerra contro il rilassamento della vita cristiana, se non accertato almeno percepito come tale dalla parte più dinamica del clero italiano del XVIII secolo.

¹ Per una messa a punto bibliografica vedere ORLANDI G., «La missione popolare in età moderna», in G. DE ROSA - T. GREGORY - VAUCHEZ A. (dir.), *Storia dell'Italia religiosa, II, L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, 419-452; 563-565.

² La sintesi principale, più descrittiva che analitica data da una decina di anni: GIORGINI F., *La missione popolare passionista in Italia. Saggio storico*, Roma 1986.

³ Minute conservate nel fondo *Riti* degli archivi segreti del Vaticano. Il rinvio a questi documenti fa precedere la denominazione del processo dall'identità del teste.

⁴ *Lettere di San Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti, disposte ed annotate [...] dal Padre Amedeo della Madre del Buon Pastore*, Roma 1924, 4 vol. Un quinto volume, diretto da Chiari C., è uscito a Roma nel 1977. I riferimenti a questa fonte sono organizzati come segue: Lettere + Numero del volume in cifre romane, pagina (e), destinatario della lettera e data.

La missione passionista: principi e modalità

Una delle prime missioni, chiaramente qualificata come tale dalle minute dei processi di beatificazione, risale al 26 gennaio 1721 e ha per sfondo le vie di Castellazzo, in Piemonte, dove Paolo della Croce è descritto mentre cammina “con la croce e la campanella per invitare le creature a lodare Dio attraverso l’ascolto della dottrina cristiana”; il popolo che assiste alla scena è numeroso e fervente⁵. Il termine di missione non è ancora impiegato da Paolo della Croce: per lui si tratta soltanto di presentare la dottrina generale o “dottrina pubblica” come egli la chiama più di frequente; egli parla anche di “*triduum*” o di “*ottavario*”⁶. Ciò non impedisce che il vocabolo missione sia utilizzato fin dalle origini da Sardi, testimone fra i meglio informati, o da Giambattista Danei, fratello e compagno di Paolo⁷. Gli annali della Congregazione passionista da allora non cesseranno di riprendere questo termine. Parecchi anni dopo questa missione di Castellazzo, Paolo della Croce, tuttavia, confiderà a Giammaria Cioni che egli fino allora non aveva mai visto né sentito parlare di missione. È chiaro che, con lo scorrere degli anni, il metodo è sempre meno improvvisato e lo sforzo di teorizzazione più accentuato, legato alla coscienza di un mandato divino da compiere. I movimenti più intimi dell’anima, per quanto siano completamente sprovvisti di esteriorità, sono descritti anche come l’espressione di uno slancio missionario, eco di meditazioni della Sacra Scrittura e del grido dell’incessante martirio interiore di un uomo presentato volentieri dagli storiografi come il “principe dei desolati”, voce che urla anche quando sembra tacere nelle tenebre dell’aridità spirituale.

L’orientamento dell’apostolato di Paolo della Croce verso la missione non è tuttavia evidente all’inizio della sua vita religiosa. È a poco a poco che essa si libera di una priorità data per lungo tempo alla vita eremitica. Ma a partire dagli anni ’30 del Settecento, la vocazione dei passionisti per la missione è riconosciuta, in maniera particolare, dal papa Clemente XII. Il pensiero di Paolo della Croce sulla missione si evolve, allo stesso tempo in cui si attuano i suoi sforzi per il riconoscimento del suo istituto. Si assiste, di fatto, ad una ascesa graduale verso una partecipazione crescente al *mysterium verbi*, che Paolo assume in quanto strumento principale di celebrazione dell’Amore crocifisso. Prima di accedere al sacerdozio conosce anzitutto il lungo apprendistato del cate-

⁵ *Lettere* I, 19, a Mons. Gattinara, vescovo di Alessandria, 27 gennaio 1721.

⁶ *Lettere* I, 21-22, a Mons. Gattinara, 11 marzo 1721.

⁷ Antonio Danei, processo apostolico romano, f. 76.

chista e soltanto di quando in quando quello di predicatore. Soltanto il 31 marzo 1729, egli riceve per la prima volta l'autorizzazione a confessare nella diocesi di Sovana e Pitigliano. Il 1° aprile 1731, dopo due anni di innegabili successi in luoghi differenti della Maremma, riceve da Monsignor Cristoforo Palmieri il diritto di organizzare delle missioni ogni volta che il vescovo glielo chiederà. Il 18 luglio dello stesso anno, grazie ai suoi protettori romani, ottiene tuttavia da Clemente XII il diritto di dare la benedizione apostolica e l'indulgenza plenaria al termine di ogni missione. Gli tocca attendere ancora sette anni perché lo stesso Clemente XII, il 22 gennaio 1738, confermi questo diritto a titolo perpetuo, e ne conceda uno nuovo, ben più importante: quello di continuare a sviluppare la sua azione *intra Italiam de consensu ordinariorum*⁸.

Dal punto di vista canonico, la congregazione della Passione non fu mai costretta a limitare alle missioni la sua azione pastorale. Le *Regole* menzionano anche gli Esercizi spirituali destinati ai preti secolari e alle comunità religiose, senza parlare del catechismo, delle confessioni e dell'assistenza occasionale ai malati, oltre ai servizi apostolici particolari, conformi allo spirito dell'istituto (animazione di confraternite legate alle molteplici devozioni intorno alla Passione, per esempio). Le predicazioni di avvento e di quaresima sembrano al contrario aver giocato un ruolo molto secondario. Certamente, in una lettera del 1737, Paolo della Croce afferma di "aver fatte missioni, quaresime e avventi", ma in seguito non parlerà mai più di queste prediche per i tempi di penitenza⁹. Molto di più le predicazioni di quaresima finiranno per essere escluse in tutta semplicità dal campo di attività della congregazione: *quadragesimalium concionum provinciam non sumant*¹⁰. Le missioni diventano così a termine: la forma più tipica dell'apostolato passionista, occupando la maggior parte del tempo consacrato alla predicazione. Il 23 febbraio 1731, con un Breve *ad titulum missionis* che sancisce la prima approvazione delle *Regole*, Clemente XII accorda ai passionisti il diritto di organizzare delle missioni ("*sub conditione quod clerici huius congregationis, quorum finis unicus est peragendi sacras missiones, debeant specialiter missiones facere...*")¹¹.

⁸ Gioacchino dello Spirito Santo, *Annali*, 1731, I, f. 110v. Manoscritto conservato negli archivi generali della congregazione della Passione (Casa generalizia dei Santi Giovanni e Paolo, Roma).

⁹ *Lettere* I, 366, al card. Lorenzo Altieri, 25 luglio 1737.

¹⁰ *Fontes historicae congregationis Passionis*, I, *Regulae et constitutiones*, Roma 1958, testo del 1746, cap. XXV, 86.

¹¹ *Acta congregationis a SS. Cruce et Passione D. N. J. C.*, Roma 1931, 256.

Quali sono stati i precedenti ai quali si è potuto riferire Paolo della Croce nel delineare il suo lavoro missionario? Una quantità di influenze, diversamente potenti, non poteva mancare di far sentire i suoi effetti in un secolo che passa per il “secolo d’oro” delle missioni popolari in Italia. Se non si trova traccia di un qualsiasi rapporto di Paolo della Croce con i lazzaristi o i redentoristi, egli ebbe forse conoscenza del metodo pastorale dei pii operai grazie a uomini come il grande prelato meridionale Emilio Cavalieri. Egli sentì senza dubbio l’eco dello zelo apostolico di Carlo di Motrone, predicatore famoso che egli incontrò personalmente a Civita Castellana, nella casa degli Ercolani, benefattori della giovane congregazione passionista¹². I suoi rapporti con Leonardo da Porto Maurizio sono meglio conosciuti: di fronte al grande predicatore francescano Paolo della Croce si considera come “un carbone in faccia al sole”¹³. Non manca di ricordare parecchie volte l’esperienza di Leonardo da Porto Maurizio con il quale condivideva una devozione ardente alla Passione del Cristo (Leonardo fu uno dei principali diffusori della *Via Crucis*) e un interesse comune per delle regioni dell’Italia Centrale¹⁴.

Le missioni gesuite costituiscono un altro modello vicino a quello di Leonardo: “i padri della Compagnia di Gesù sono maestri in questo genere di missioni e ne danno il metodo agli altri”¹⁵. Gli elogi all’indirizzo dei gesuiti, “nobili strumenti della gloria di Dio”, non sono rari nella corrispondenza di Paolo della Croce¹⁶. Anche se egli non ne fa esplicitamente riferimento, il metodo di predicazione del gesuita Segneri, il più celebre missionario italiano della fine del XVII secolo, morto l’anno della sua nascita, poteva difficilmente essere ignorato da lui. Di questo metodo egli poteva inoltre leggere la sintesi in una opera intitolata *Lo zelo apostolico nelle sante missioni*, secondo di dieci piccoli volumi scritti da Amedeo di Castrovillari e pubblicato negli anni ’20 del Settecento: questo volume di 484 pagine figurava in effetti nella biblioteca di Paolo della Croce. Tuttavia, chiamato a creare lo stile passionista a partire dai differenti tipi di missione esistenti, Paolo della Croce

¹² *Lettere* I, 588, a Tommaso Fossi, 30 maggio 1749.

¹³ *Lettere* II, 530, a un prete, 20 maggio 1745.

¹⁴ “Mi ricordo però che il P. Leonardo fu in Toscanella, quando io fui in Montalto, ed era del mese di febbraio” (*Lettere* II, 336, a Mons. Abbati, 6 settembre 1742). “Sarà espediente far come il P. Leonardo, che so faceva lui detto catechismo la mattina e la predica la sera...” (*Lettere* II, 755, a Tommaso Struzzieri, 25 marzo 1749).

¹⁵ *Lettere* I, 631, a Tommaso Fossi, 14 agosto 1753.

¹⁶ *Lettere* II, 167, a Fulgenzio di Gesù, 26 settembre 1748.

sembra essersi lentamente allontanato dal modello gesuita, senza pertanto cessare di vanarne i meriti, seguendo in ciò l'inclinazione presa a prestito da Leonardo da Porto Maurizio: "si possono distinguere due tipi di missione. Prima, quella dei Padri della Compagnia, che è tutta infiammata, con numerose processioni e molte manifestazioni esteriori. Poi, quella dei Padri missionari di san Vincenzo, che esclude ogni forma di esteriorità. Tutte e due si rivelano fruttuose. Nondimeno io che giro il mondo ho provato che la seconda è in effetti molto più fruttuosa della prima"¹⁷. Paolo della Croce, soprattutto passata la metà del secolo, opta anche lui per una via media che limita il *decorum*, percepito come sempre meno adatto alla rapida trasformazione delle mentalità. Le grandi scenografie barocche lasciano il posto ad una presentazione più scarna della dottrina cristiana. La rottura con lo stile gesuita tuttavia non è totale, e Paolo della Croce continuerà sempre a lodare la "forza d'urto" di certe rappresentazioni, sole capaci di affrettare le conversioni. Lui che non ha né l'eloquenza travolgente di Segneri, né la potenza del fascino e la popolarità di Leonardo da Porto Maurizio, né la cultura enciclopedica di Alfonso de' Liguri, viene a promuovere l'esposizione umile, addirittura austera, delle verità della fede, rispondendo meglio in questo, è vero, al carisma proprio di un istituto votato a far perdurare il ricordo del Calvario.

Lo slancio missionario passionista trova modo di esercitarsi particolarmente nelle regioni povere della Maremma Toscana. Paolo della Croce privilegia sempre le campagne più desolate e malsane, alla ricerca della plebaglia più abbruttita dalla violenza, dalla miseria, dalla dissoluzione e dall'ozio: "Egli amava i luoghi abietti, poveri ed incomodi, che gli agiati e le città, perché soleva dire che era meglio e si cavava più profitto dalla gente povera, che dalla facoltosa"¹⁸. "Le persone povere ed abbandonate, come i soldati, i banditi ed altri, sono le più bisognose...; è per questo che egli partiva alla loro ricerca e li indicava spesso con la formula *i miei cari poverelli*"¹⁹. Questa predilezione per gli strati più bassi della società dà luogo a molti racconti edificanti nei processi di beatificazione, che traboccano di *topoi* destinati a provare un amore eroico della povertà e della riconoscenza permanente del Cristo che soffre nei miseri che incontra. Il confine d'altronde non è facile da stabilire fra i poveri in senso stretto, e gli strati inferiori del *popolo minuto*. Sul

¹⁷ «Lettera al cardinale Girolamo Crispi, arcivescovo di Ferrara, 5 aprile 1746», in Leonardo da Porto Maurizio, *Opere complete*, Venezia 1868, vol. IV, 556-559.

¹⁸ Antonio del Calvario, processo ordinario di Corneto, f. 52v.

¹⁹ Fr. Francesco, processo ordinario di Roma, f. 875v.

Monte Argentario, quando abitava ancora nell'eremo di Sant'Antonio, Paolo della Croce "usciva dal suo romitorio e si portava alle capanne, ivi vicine, ad istruire pastori e pescatori che in quelle dimoravano"²⁰; è proprio all'insieme del popolino delle campagne, dal vagabondo al fattore più o meno ricco che si indirizzano i suoi sforzi pastorali. L'età spirituale di certe zone della Maremma sembra in verità quasi disperata: "In Santo Stefano per più anni s'è accudito alla cultura di queste anime, che al nostro arrivo ignoravano quasi affatto i principali misteri di nostra santa fede"²¹.

"Doveva affaticarsi molto, riferisce uno dei suoi segretari, in insegnare loro le cose necessarie a sapersi per essere cattolico, per confessarsi bene, per ben comunicarsi, per ricevere gli altri sacramenti, per osservare la legge santa di Dio e precetti della santa Chiesa e di propri obblighi particolari. Doveva fare una gran forza a se stesso ed usare una somma pazienza in udire le confessioni di tali genti, povere, miserabili, pezzenti, schifose, sordide, testarde, sconoscenti, ingrati, e che avevano più del salvatico che del ragionevole, e molto meno avevano del cristiano, orride di volto, truci di aspetto, cariche di armi e tali a spaventare, salvo chi non temeva la morte per amor di Dio e chi cercava il loro bene"²². Bell'esempio di enfasi retorica, ma che non può nascondere la realtà dell'urgenza della missione fra gli emarginati della società rurale.

Questo orientamento preferenziale verso le campagne isolate traspariva nel testo delle *Regole*: "Se aveva qualche inclinazione, l'aveva più in aiutare i poveri che i ricchi, più l'ignobile che li nobili. E per tale effetto l'ho inteso più volte dire che egli amava più di fare le missioni nei paese piccoli, ed aiutare i poveri, che nelle città, dov'è la nobiltà. E questo sentimento l'ha inculcato a noi religiosi; anzi di più un tal punto va inserito nelle sante regole da lui stabilite, in cui inculca in quelli che hanno da operare nei prossimi che nel predicare si servano di uno stile forte sì, ma chiaro e non usino uno stile tanto elegante e sublime, per non rendersi oscuri alla plebe e povera gente"²³. Difatti, dal 1741 le *Regole* esprimono molto chiaramente la preferenza per la predicazione nelle contrade emarginate²⁴. D'altronde sopravvennero ben presto degli attacchi, che denigravano l'istituto per questo orientamento giudicato a torto esclusivo. In una lettera del 1742, Paolo della Croce deve così pre-

²⁰ F. Pieri, processo ordinario di Roma, f. 527v.

²¹ *Lettere* I, 366 al Cardinale Lorenzo Altieri, 25 luglio 1737.

²² P. Domenico, processo ordinario di Roma, f. 1860rv.

²³ P. Valentino, processo ordinario di Vetralla, f. 839r.

²⁴ *Fontes historicae...*, *Regulae...*, cap. XXVII, § 4, N.1, 94.

cisare che l'orientamento missionario del suo istituto non obbedisce ad alcun determinismo geografico o sociale: "Le nostre SS. Regole non ci proibiscono di andare in qualunque città". Del resto, il Breve di Clemente XII del 1738 già menzionato, non riguardava un luogo particolare, ma "la Santità Sua mi concede facoltà di far le missioni in tutta l'Italia, *de consensu ordinariorum*... ho creduto essere mio obbligo preciso di rendere informata più chiaramente Vostra Signoria Illustrissima e Reverendissima, affinché si serva di noi indegnissimi suoi servi, quando ed in qualunque tempo si degnerà comandarci"²⁵.

Nella storia della congregazione, la fase della codifica della missione fa seguito a quella della definizione. In effetti, è attraverso una lettera circolare del 14 ottobre del 1755, destinata specialmente ai missionari, che Paolo della Croce per la prima volta dà una forma alla missione passionista. Questo documento fissa immediatamente il calendario annuale delle campagne missionarie, da organizzare in funzione del tempo liturgico: una prima serie di missioni, aperte verso la metà di settembre e chiuse all'inizio dell'avvento, una seconda che comincia dopo Natale e termina con la domenica di quinquagesima; una terza infine che si svolge fra Pasqua e la fine di giugno. In totale, sono più o meno sei i mesi che sono consacrati alle missioni. L'estate viene scartata da questo calendario, a causa dei lavori agricoli e del carattere faticoso dei viaggi. Ma se la parentesi dell'avvento non ammette alcuna interruzione, quella della quaresima e dei mesi estivi, in caso di necessità urgente, autorizza ogni missionario a dare un numero ridotto di esercizi pubblici o privati, a condizione che fra la sua partenza dal ritiro e il suo ritorno non passino più di quindici giorni²⁶.

Anche all'interno di una giornata di missione esistono dei tempi forti, il mattino e la sera, e dei tempi deboli, il mezzo del giorno, occupato dai compiti domestici o agricoli. Queste norme derivano dal fatto che, nel 1755 c'è già una lunga pratica della missione. Un certo pragmatismo è di rigore: delle eccezioni alla regola comune, in effetti, sono sempre possibili. Durante la quaresima 1757 Paolo della Croce può scrivere così: "Sono degli anni, che non ho sofferto tanti strapazzi e fatiche che di missioni e monasteri. Dai 6 di settembre in qua ancor non ho terminato; ier l'altro tornai da un monastero e dimani per tempo vado ad un altro"²⁷. Testimonianza rivelatrice, perché oltre la durata eccezionale dell'attività apostolica ricordata, mostra anche la sua diversità, le missioni propriamente dette che si alternano con gli esercizi dati ai religiosi e religiose.

²⁵ *Lettere* II, 342, a Mons. Abbati, 4 ottobre 1742.

²⁶ *Lettete* IV, 251, lettera circolare del 14 ottobre 1755.

²⁷ *Lettere* I, 678, a Tommaso Fossi, 4 marzo 1757.

Quanto alla durata, le missioni non devono degenerare in vere quaresime, “con tedio e troppo aggravio dei popoli”. L'essenziale è che la missione risponda “a sufficienza ai loro spirituali bisogni”. Paolo della Croce, desideroso di equilibrio, ricerca in realtà un modo armonioso di convincere senza infastidire, “se vogliono produrre frutto e mantenersi in credito i nostri missionari”²⁸. I suoi compagni passionisti ne danno testimonianza: “Nelle missioni ed esercizi spirituali scelse la via di mezzo, cioè che non fossero né troppo lunghi, né troppo brevi; e che il tempo maggiore si desse ed impieghasse nell'udire le confessioni”²⁹.

Nelle città o campagne molto popolate, Paolo della Croce consiglia di limitare la durata della missione a quindici giorni; del resto, dieci giorni dovrebbero essere sufficienti. Infatti, in una borgata di un migliaio di abitanti la missione supera raramente una settimana. Come spiegare una tale insistenza sulla necessità di limitare la durata della missione? Senza dubbio la preoccupazione della qualità dei risultati è fondamentale. Paolo della Croce predica una fiducia permanente nelle azioni relativamente brevi, ma di una intensità esemplare, in modo da impressionare anche le anime meno ben disposte. La missione è pensata infatti in termini quasi militari: è vista come un assalto della grazia, un sorgere incontenibile della soprannatura, e si caratterizza attraverso una propria “forza d'urto” per farne l'avvenimento più strepitoso nella vita spirituale moribonda di un povero popolo mal cristianizzato.

Le condizioni della missione

Lo zelo richiesto ai missionari suppone una preparazione che tocca di volta in volta le sfere spirituale, intellettuale e materiale. È nella solitudine dei ritiri, in oratione et jejunio, che matura il progetto di missione e compaiono le condizioni di possibilità di un lavoro fecondo. Perché in seguito il missionario in azione è reputato parlare *ex abundantia*, versando nelle anime come l'esuberanza di una vita interiore sovrabbondante. Idealmente, Paolo della Croce considera la promessa di santità di cui il suo pubblico è ricco come un riflesso della santità stessa dei religiosi. Egli ama ripetere: “per santificare gli altri, bisogna prima esser santo per se stesso, altrimenti non si cava un ragno da un buco”³⁰. O meglio ancora: “il fuoco accende il fuoco”³¹. Come per Leonardo da Porto Maurizio, il segno principale della santità è “un interno ben

²⁸ *Lettere* IV, 251, lettera circolare del 14 ottobre 1755.

²⁹ Giammaria Cioni, processo ordinario di Vetralla, f. 394rv.

aggiustato” che attesta una apertura costante a Dio e un controllo crescente su se stesso³².

Il *ritiro* è da allora il luogo per eccellenza di questo assestamento. Nella solitudine, il futuro missionario si raccomanda alla preghiera di altri e si abbandona all’orazione. La vigilia della sua partenza, passa la notte in preghiera, dorme per terra, o in ginocchio, appoggiato al letto. I processi di beatificazione si dilettano a descrivere questa notte come un momento privilegiato, dove si manifestano in Paolo della Croce alcuni dei fenomeni correlativi al misticismo: dono delle lacrime, volto luminoso³³. Essi attribuiscono volentieri il successo della missione alle “lagrime sparse a’ piedi del crocifisso dal missionario, che le parole dette sul palco”³⁴. Essi stabiliscono così una omogeneità fra il tempo della missione e quello che precede, la vita del santo essendo pensata come un tutto, in cui i diversi momenti, lontani dall’opporli o anche dal succedersi si riuniscono in una unità senza tempo: “Le sue missioni si principiavano con l’orazione, con questa si proseguivano e con questa anche si terminavano”³⁵.

Se la preparazione spirituale è fondamentale, la permanenza nella solitudine deve anche essere l’occasione per rilanciare lo studio: “Tre S.S.S. ci vogliono per esser buon missionario: Sanità, Scienza e Santità”³⁶. Il lavoro dell’intelletto non è un semplice complemento alla vita di preghiera: è come la ripetizione naturale di un atto soprannaturale: “Le due ali per volare verso il Sommo Bene e farvi volare molte anime, sono l’orazione e lo studio”³⁷. Paolo della Croce deve tuttavia lottare contro le reticenze o le timidezze di certi passionisti, pronti a considerare lo studio come poco compatibile con la semplicità evangelica, l’ascesi dovendo applicarsi, secondo loro, non soltanto al corpo ma anche all’intelligenza. Da lì i molteplici appelli a non abbandonare mai lo sforzo intellettuale: “(Che il missionario) se ne stia *intus in sinu Dei*, in sacro silenzio di fede e di santo amore, ché in tal sacro riposo in Dio imparerà la scienza dei santi, e Dio benedetto lo farà idoneo per i Ministeri apostolici. Vero è che bisogna cooperarvi col dovuto studio (...) non dovendo obbligar

³⁰ Fr. Francesco, processo ordinario di Roma, f. 840r.

³¹ Fr. Bartolomeo, processo ordinario di Roma, f. 2169r.

³² Giammaria Cioni, processo apostolico romano, f. 817.

³³ L. Costantini, processo ordinario di Corneto, ff. 592-593.

³⁴ Fr. Francesco, processo ordinario di Roma, f. 1047r.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Giuseppe Maria del Crocifisso, processo ordinario di Vetralla, f. 1399v.

³⁷ *Lettere* IV, 113 a Giacinto della Santissima Trinità, 2 ottobre 1770.

Dio a far miracoli”³⁸. Quest’ultimo argomento è ripreso parecchie volte nella corrispondenza di Paolo: egli lega lo studio all’esercizio dell’umiltà, l’uomo che deve sviluppare al massimo i talenti che la Provvidenza gli ha donato per evitare a Dio di dover forzare il successo della missione attraverso qualche prodigio: “Buono, ottimo è il desiderio che ha di aiutar i prossimi e comporsi prediche ecc., ma la dottrina e la teologia dov’è, che è necessaria per tal impiego apostolico? Dio puole, se vuole, infonderle la sapienza, ma i miracoli non bisogna chiederli”³⁹. Di più, Paolo della Croce ricollega qualche volta questa preoccupazione dello studio alla necessità di fare fronte all’influenza dello spirito dei Lumi e al pericolo di indebolimento delle pratiche cristiane: egli si colloca in una posizione frontale riguardo ad una cultura in crescita, giudicata minacciosa e che richiede ai suoi voti lo sviluppo di uno stile di predicazione capace di “affrontare l’Anticristo”⁴⁰. Una solida conoscenza della teologia sarà l’arma attraverso la quale la grazia divina potrà far sentire i suoi effetti. Così il missionario, che combatte per la causa di Dio, sarà forte anche della forza della verità; la solidità dottrinale, estensione della fermezza morale, contrasta qui con la mollezza di cui Paolo della Croce accusa volentieri il suo secolo. Sovvertendo il senso della favola di La Fontaine, egli non esita a scrivere: “I nostri operai apostolici devono esser querce e non canne”⁴¹.

Essendo l’anima e lo spirito ormai tutti tesi verso la missione, rimane solo l’organizzazione dell’evento. Alla preparazione del missionario, in effetti, deve rispondere la preparazione del popolo che egli visiterà. Se il parroco del luogo è incaricato di annunciare la missione, l’iniziativa di questa ritorna sempre al vescovo, mai sconosciuto a Paolo della Croce, come lascia apparire la sua corrispondenza. Quest’ultimo d’altronde non manca di scrivere al parroco prima dell’avvio di ogni missione per mettere a punto i preparativi. In generale egli richiede per i suoi missionari un margine di manovra molto grande. A Mons. Abbati, prima della missione del 1742 a Civitavecchia, chiede che tutti i confessori approvati, anche extra diocesani, siano autorizzati ad assolvere i casi riservati, a commutare i voti semplici, ad accordare le dispense in caso di impedimento *petendi debitum conjugale, ob incestum inter cognatos*, e, per se stesso tutte le prerogative previste dal Concilio di Trento, “ciò si fa per mag-

³⁸ *Lettere* III, 702, a Giuseppe di San Lorenzo, 4 Dicembre 1764.

³⁹ *Lettere* I, 786, a Tommaso Fossi, 27 Ottobre 1768.

⁴⁰ D. Bravi, processo apostolico romano, f. 2647v-2648r.

⁴¹ *Lettere* III, 616, forse a G.F. Sanchez, 27 settembre 1760.

gior cautela e per più aiutare le povere anime”⁴². La ricerca delle autorizzazioni e la questione dei casi riservati comportano uno spiegamento di energia considerevole, di cui testimonia la vasta corrispondenza scambiata con i prelati locali. Una volta ottenuto l’accordo col vescovo, viene il tempo dell’annuncio ai parroci, secondo una formulazione stereotipata: “Lunedì verso la sera 5 di maggio entrerà la santa missione in codesta terra, mandata dal sacro Pastore della Diocesi, e molto più dal Sommo Pastore delle anime Gesù Cristo. Prego pertanto V. S. molto Rev.da degnarsi di farla pubblicare al popolo, a ciò si disponga ricevere con grande divozione un tanto inestimabile tesoro”⁴³. Qualche volta le domande sono più precise e circostanziate: “Si compiaccia ancora di ordinare che si faccia un buon palco alto 8 palmi circa e lungo a proporzione, per poter fare con decoro le sacre funzioni, e sia ben forte ed in luogo adattato per la separazione delle donne dagli uomini”⁴⁴. La comodità del luogo e l’indispensabile separazione dei sessi sono le due preoccupazioni che ritornano più spesso in questo tipo di lettere. Per l’alloggio, Paolo ci tiene che la casa sia vicino alla chiesa; per il sostentamento dei missionari, egli suggerisce una contribuzione delle famiglie ricche della borgata⁴⁵, e l’invio di bestie da soma per portare i loro bagagli⁴⁶. Questi tuttavia solitamente sono molto leggeri: alcuni opuscoli pii, della carta, qualcosa per scrivere, una piccola cassetta contenente un crocifisso. In conformità con l’esempio apostolico, i missionari sono in numero di due, qualche volta di più; colui che è ritenuto più idoneo fa le veci di superiore, anche senza averne il titolo, e impone l’obbedienza agli altri. Modesto equipaggio, in verità, che tuttavia non può far dimenticare quanto sia stato accuratamente pensato il progetto della missione.

Cronologia della missione

Una serie di sequenze temporali ben definite caratterizza la messa in opera della missione. All’inizio, il viaggio, concepito non come un tempo esterno alla missione, ma come una fase di approfondimento della preparazione spirituale già iniziata. È anche stabilito che la missione propriamente detta si faccia

⁴² *Lettere* II, 343, a Mons. Abbati, 4 ottobre 1742.

⁴³ *Lettere* III, 221, a Don B. Ruspantini, Vicario foraneo di Grotta San Lorenzo, 24 aprile 1760.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Lettere* III, 222, a Don B. Ruspantini, 24 aprile 1760.

⁴⁶ *Lettere* III, 313, a Don Giorgio Melata, 23 ottobre 1755.

a piedi, salvo intemperie gravi⁴⁷. Paolo della Croce dà l'esempio: lo si vede abitualmente a piedi e testa nuda, vestito con una semplice tonaca, camminare tutta una giornata e ritirarsi la sera in una chiesa per pregare davanti al SS. Sacramento⁴⁸. Egli si circonda di alcuni compagni scelti, quasi sempre gli stessi: suo fratello, l'austero Giambattista, Padre Fulgenzio di Gesù, e qualche volta frate Giuseppino "per i servizi materiali"⁴⁹. Il viaggio può svolgersi in condizioni molto difficili. Nella brutta stagione, spesso il fango rende le strade impraticabili⁵⁰. Alcuni luoghi sono particolarmente faticosi da attraversare, come la pianura di Montalto, torrida e desolata⁵¹. Quando la regione non è ben conosciuta o quando il cattivo tempo imperversa, non è raro vedere i missionari smarrirsi, e passare volenti o nolenti la notte all'aperto⁵². Il gusto della penitenza aggrava ancora le fatiche del viaggio. Paolo della Croce rifiuta ostinatamente di montare a cavallo: "Noi siamo delle piccole bestie da soma e dobbiamo portare i fardelli dei nostri peccati a forza di sofferenze e di bastonate; noi dobbiamo portarle fino al termine fissato, dove all'arrivo deporremo questi fardelli e Dio nostro Signore ci ristorerà per l'eternità per i meriti della passione del suo divin Figlio..."⁵³. Il digiuno che non viene interrotto durante il viaggio, finisce per indebolire l'organismo. Inoltre, l'ospitalità lungo la strada non è sempre assicurata. Paolo della Croce racconta che un giorno in cui lui e i suoi compagni si riposavano sotto il tetto di una chiesa, ci sarebbero restati tutta la notte se un uomo impietosito non li avesse invitati a casa sua⁵⁴.

I processi di beatificazione mostrano diversi quadri a tinte vivaci del missionario in cammino, nei quali i testimoni ricorrono a svariati luoghi comuni per magnificare le qualità morali del candidato alla santità: la catena delle devozioni, dei propositi edificanti e dei fenomeni fisici straordinari (dono delle lacrime, luminescenze, estasi...) punteggiano questi racconti ripetuti nell'evidente scopo di commuovere, come anche di informare. "Appena uscito dal ritiro, (Paolo della Croce) o dall'abitato, recitava divotamente le litanie della Madonna Santissima con qualche altra orazione in suffragio delle anime del

⁴⁷ *Fontes historicae... Regulae...* cap. XXV, testo del 1741, 128.

⁴⁸ Giammaria Cioni, processo ordinario di Vetralla, f. 163v.

⁴⁹ Giammaria Cioni processo apostolico di Roma, f. 456.

⁵⁰ F. Scarsella, processo ordinario di Roma, ff. 455-456.

⁵¹ S. Cencelli, processo ordinario di Vetralla, ff. 1429v-1430.

⁵² S. Cosimelli, processo ordinario di Vetralla, ff. 1054v-1055.

⁵³ G.A. Lucattini, processo ordinario di Corneto, f. 411v.

⁵⁴ Fr. Francesco, processo ordinario di Roma, ff. 980v-981.

purgatorio... Poi, salutati i santi angeli con l'antifona e l'orazione propria se ne andava alcune miglia in silenzio; nel qual tempo si osservava tutto bagnato di lacrime o acceso e rubicondo in volto che sembrava un serafino"⁵⁵. Essendo il percorso programmato tappa per tappa, se l'itinerario lo permette i missionari si fermano in un *albergo* dove possono sfamarsi, dormire e, all'alba, celebrare e riprendere la via⁵⁶. Si è conservato il nome di alcuni di questi alberghi, situati per la maggior parte sull'antica via Cassia, come *La Merluzza*, ad una trentina di miglia da Roma⁵⁷, *Il Postiglione* di Baccano, un po' più lontano, vicino ad un bosco che si reputava infestato dai briganti⁵⁸. La cosa migliore per i passionisti, tuttavia, è di alloggiare presso dei benefattori, sempre più numerosi nello scorrere degli anni, soprattutto nell'alto Lazio, come i Suscioli a Sutri e gli Ercolani a Civita Castellana. Si capisce così come Paolo della Croce finisca per diventare un vero specialista degli itinerari dell'Italia centrale: "Egli (Paolo della Croce) pensava sino alle fermate e stazioni, che far dovevano i religiosi in viaggio, egli ammoniva dei pericoli che dovevano scansare, e dei luoghi dove dovevano prendere il necessario ristoro, essendo ben pratico dei paesi, per i frequenti viaggi che vi aveva fatto in occasione delle sante missioni"⁵⁹. Difatti, la sua corrispondenza trabocca di dettagli topografici, la cui analisi, che resta da fare, arricchirà la nostra comprensione dei sistemi di comunicazione nell'Italia moderna.

Al termine del viaggio, c'è l'arrivo nel borgo di destinazione, dove la qualità dell'accoglienza si rivela assai diversa. Alcuni testimoni si mostrano elogiativi. Così a Piansano alcuni di loro si esprimono con ammirazione: "Ecco sono arrivati due eremiti usciti dal loro deserto"⁶⁰. Il tono enfatico dei processi di beatificazione, può fare posto tuttavia ad un tono più amaro, quando si tratta di evocare la cattiva accoglienza ricevuta in molti luoghi. A Montorgiali, il popolino prende Paolo della Croce e suo fratello Giambattista per due malfattori e infligge loro un coro di schiamazzi⁶¹. Nel 1763, Giambattista di San Vincenzo Ferreri e Candido delle Cinque Piaghe, arrivando a Pesaro "trovarono la popolazione ben poco disposta alla penitenza: essa stava per darsi al-

⁵⁵ Antonio di Sant'Agostino, processo ordinario di Vetralla, ff. 1170v-1171.

⁵⁶ Giammaria Cioni, processo ordinario di Vetralla, f. 381v.

⁵⁷ Giammaria Cioni, processo ordinario di Vetralla, f. 257v.

⁵⁸ *Lettere* II, 129, a Fulgenzio di Gesù, 16 dicembre 1747.

⁵⁹ Giammaria Cioni, processo ordinario di Vetralla, f. 395v.

⁶⁰ M.A. Lucattini, processo ordinario di Corneto, f. 453v.

⁶¹ L. Pennacchioni, processo ordinario di Orbetello, f. 571v.

le distrazioni e divertimenti carnevaleschi”; il vescovo, incalzato dall’ostilità degli abitanti e temendo qualche tumulto, chiede allora ai due passionisti di andarsene⁶². A Urbino, sei anni più tardi, Vincenzo di Sant’Agostino e Filippo del Santissimo Salvatore si trovano di fronte ad un simile rifiuto, almeno in un primo tempo: “Dopo un lungo viaggio di sei giorni e mezzo, fatto a piedi nudi e per buona parte sulla cresta delle montagne, arrivammo finalmente in questo territorio il 28 agosto scorso (1769). Là, a causa della festa di Sant’Agostino, trovammo soltanto la metà della popolazione, che, vedendo in noi dei poveri che vanno scalzi, fu presa da un vero terrore. È naturale che essi rivolgessero una richiesta a Mons. Arcivescovo affinché egli ci proibisse di fare la disciplina o ogni altra forma di penitenza straordinaria come si era convenuto. Liberati così dal pregiudizio, secondo il quale la nostra austerità era eccessiva, essi vennero ad ascoltarci”⁶³. Un’accoglienza così fredda tuttavia, sembra che sia stata rara. I documenti agiografici, anche se sono inclini ad abbellire il trattato, lasciano supporre che i problemi furono minimi ogni volta che Paolo della Croce si fece lui stesso carico della preparazione della missione.

Bisogna dire che il fondatore dei passionisti, che attribuisce agli inizi della missione una influenza decisiva per l’ulteriore riuscita o fallimento dell’impresa, si applica, dalla metà del secolo in poi, in modo sempre più minuzioso, al metodo da seguire per dare inizio alla missione: “Pervenuta la notizia del nostro arrivo vicino al destinato paese, se ne porge il segno con il festivo suono delle campane di tutte le chiese per lo spazio di mezz’ora, affinché il popolo maggiormente si muova ed in fervori a far concetto e stima della santa Missione, e però si conduca volentieri ad udirla. Quindi radunato lo stesso popolo insieme col sacro clero nella chiesa maggiore processionalmente si conferiscono nella piazza più vicina e più comoda alla medesima chiesa per ricevere non già noi poverelli, ma il tesoro inestimabile della divisata santa Missione, e nell’atto della loro venuta cantano in aria di sesto tono il salmo: *Benedixisti Domine Terram Tuam* rispondendo al fine di ogni versetto il popolo: *Lodato sempre sia il nome di Gesù e di Maria*. La processione si dispone nella seguente maniera: precede il sacro clero il sacerdote più degno col crocifisso, quindi dopo il clero viene il popolo, cioè gli uomini prima e le donne in ultimo, e ripartiti ordinariamente ai loro lati nella destinata piazza, resta detto sacro clero unito in mezzo, e dal mis-

⁶² Filippo della Concezione, *Vita del P.G. Battista di San Vincenzo Ferreri* (ms.), Archivi Generali della Congregazione della Passione, I, n. 5.

⁶³ Ibidem, I, n. 18.

sionario si fa il primo colloquio al Crocifisso, cui terminato, ricevendosi dalle mani del sacerdote esso crocifisso, si incammina verso la chiesa alla testa del sacro clero il missionario, seguito dal clero per ordine e poi dal ripartito popolo come sopra, intonandosi il canto: *Benedictus Dominus Deus Israel* nel solito sesto tono, e da tutti replicandosi a ciaschedun versetto il sacro elogio: *Lodato sempre sia*. Nel venir della processione non si suonano campane, per non render impedimento al canto ed al colloquio; incominciandosi poi in chiesa la prima predica, al fine dell'esordio di quella intuona il missionario l'inno: *Veni Creator Spiritus* che si prosegue ed accompagna alternativamente con l'organo⁶⁴. Il discorso deve essere breve: quindici minuti al massimo, perché, siccome si tratta del primo contatto dei missionari con il loro pubblico, non conviene annoiare. Per colloquio Paolo della Croce intende un dialogo a tre fra l'oratore, Dio e il popolo, discorso conciso, espresso in un linguaggio semplice, lasciando emergere una impressione paradossale di modestia e di zelo ardente. Secondo parecchi testimoni, ivi compresi i più favorevoli, questi discorsi di apertura sono di un livello discontinuo, a causa della fatica o di una preoccupazione di chiarezza che affonda in un susseguirsi di banalità. L'esordio spesso caratterizzato da un tono suadente, consiste in generale in un appello a rimettersi all'Amore misericordioso, al quale fa seguito una vigorosa ingiunzione alla penitenza. Questo primo incontro ha termine con l'indicazione del programma della missione, giorno per giorno e ora per ora. Scendendo dal palco, Paolo della Croce prende congedo dal suo pubblico e si isola per pregare⁶⁵.

Le giornate che seguono si svolgono secondo un piano ben ordinato, anche se non si dovesse trovare che in seguito la sua fisionomia definitiva. Su questo argomento si dispone della testimonianza preziosa di un vicino della Congregazione, Luca Alessi, che, oltre ad assistere Paolo della Croce durante i suoi soggiorni nella casa Costantini a Tarquinia, qualche volta fu autorizzato ad accompagnarlo in missione. Questo documento stabilisce l'orario dettagliato di un giorno di missione. Il mattino, di buon'ora, mentre un missionario fa il catechismo, Paolo della Croce, rimasto a casa, si dedica ad una lunga preparazione spirituale, prima di recarsi alla chiesa madre per celebrarvi la messa, seguita da un lungo tempo di azione di grazie, davanti al Santissimo Sacramento. Ritornato a casa, Paolo si ritira nella sua camera per la preghiera. In seguito, nella stessa casa, egli ascolta le confessioni degli uomini; qualche volta ritorna in chiesa per ascoltare le confessioni delle donne. Che si

⁶⁴ *Lettere* III, 542-543, a Mons. A. Leli, 30 dicembre 1758.

⁶⁵ A. Suscioli, processo ordinario di Roma, ff. 219-220.

svolgano in un luogo o in un altro, queste confessioni durano fino a mezzogiorno, ora del pasto, al quale segue un momento di riposo. Il pomeriggio, ritorno in chiesa, per fare il catechismo, confessare o preparare la predica. Sopraggiunge allora la predicazione dal palco, momento forte della giornata: essa è completata da una meditazione della Passione di Cristo. Scesa la notte, i missionari rientrano a casa, o, alcune sere, si attardano in chiesa per proporre agli uomini un esercizio pio, chiamato oratorio. Dopo un breve riposo in generale si assiste ad una ripresa delle confessioni. In queste condizioni, il tempo del sonno è spesso ridotto, non permettendo davvero di recuperare le fatiche di una giornata vissuta in gran parte sotto lo sguardo della folla⁶⁶. Queste informazioni sono confermate dalla testimonianza di Paolo della Croce stesso, in una lettera del 1749, a proposito di una missione predicata a Roma. Il mattino per circa un'ora, catechismo per la gente povera d'origine rurale; il pomeriggio, mentre il popolo si riunisce, uno dei missionari dispensa una breve istruzione catechistica, per la durata di meno di mezz'ora; poi dai quindici ai trenta minuti di meditazione sulla Passione, obbligatoria visto il quarto voto speciale dei passionisti, ricordato in questa lettera⁶⁷. L'uso del tempo descritto qui è molto più flessibile del precedente, anche se le grandi suddivisioni di esso sono le stesse. Infatti, in una città come Roma, satura di missioni, a differenza dei territori rurali percorsi dai passionisti, si indovina uno sforzo di adattamento ed una preoccupazione di efficacia che passa attraverso una concentrazione sull'essenziale (la meditazione della Passione) ed una semplificazione delle devozioni.

Non tutto si conclude con la chiusura della missione. Il tempo che segue immediatamente è anch'esso oggetto di obblighi severi: il missionario non è in nessun momento abbandonato a se stesso. Egli deve raggiungere immediatamente il suo *ritiro*, per ritrovarvi la santa solitudine. Fuori delle missioni, la vita ritirata è di rigore: "Fa più frutto un operaio evangelico che sia uomo d'orazione, amico della solitudine e staccato da ogni cosa creata, che mille altri che non siano tali"⁶⁸. Le popolazioni sembrano d'altronde dare tanto più peso alla missione in quanto i suoi attori, eremiti misteriosi, danno all'incontro i caratteri di una visita angelica: origine sconosciuta, diffusione di un messaggio sconvolgente, ritorno nell'ombra. I passionisti non si devono lasciar vedere che raramente, come "le reliquie dei santi; ed in tal forma si fa gran frutto e riforma nei popoli,

⁶⁶ Luca Alessi, processo ordinario di Corneto, f. 128-130.

⁶⁷ *Lettere* II, 841 e ss., al cardinal Guadagni, 15 novembre 1749.

⁶⁸ *Lettere* III, 418 a Don Felice Pagliari, 13 febbraio 1768.

che riguardano gli operai come uomini apostolici che escono dalla solitudine e dall'orazione per accendere i loro cuori con il fuoco della santa predicazione"⁶⁹.

Anche alcune considerazioni più materiali favoriscono questa insistenza sulla vita ritirata: i viaggi, si è visto sono spesso estenuanti; è per questo che le *Regole* assicurano una settimana di riposo alla conclusione della missione, allo scopo di "pigliarsi un poco di ristoro e di ricreazione di spirito"⁷⁰. Quindi viene disposto un tempo di riadattamento al ritmo normale del convento. Il capitolo generale del 1753 prescrive che i missionari, dopo il riposo di otto giorni facciano gli esercizi spirituali "per ripigliare con più vigore la regolare osservanza"⁷¹. Il passionista rientrato al *ritiro* non può uscirne in alcun caso, neanche per qualche attività caritatevole, perché egli ha bisogno di "più campo di raccogliersi, riposando il suo spirito ai piedi del Crocifisso"⁷². L'immagine del riposo del guerriero si adatta bene a questi uomini da cui ci si attende che riprendano le forze fisiche e spirituali prima di riassumere il loro posto di combattimento nella Chiesa. (continua)

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ *Fontes Historicae...*, *Regulae*, Cap. XXVII, § 5, p. 98.

⁷¹ *Fontes Historicae...*, *Decreti e Raccomandazioni...*, p. 4, n. 38.

“Aveva un grande amore per l’Inghilterra” Domenico Barberi e la conversione di J. H. Newman

di GREGOR LENZEN, c.p.

*G*iovanni Paolo II, martedì, 21 dicembre 2004, incontrando i suoi collaboratori della Curia romana in vista del Natale, ha ribadito che l’unità tra tutti gli uomini, a cominciare dai credenti, è la sua prima preoccupazione e il suo impegno prioritario. “Unità della Chiesa ed unità del genere umano” devono essere sempre più e meglio anche la nostra sofferenza e preoccupazione. Per richiamare questa urgenza di ecumenismo ci è di grande giovamento confrontarci sempre e di nuovo con l’apostolo dell’unità che fu il beato Domenico Barberi Passionista.

Quando si parla della conversione del grande pensatore cristiano e poi cardinale John Henry Newman, ci si dovrebbe ricordare anche dell’uomo che lo ha accolto nella chiesa cattolica, cioè del Passionista Domenico Barberi (1792-1849). Lo stesso Newman gli eresse un monumento spirituale nel romanzo che parla della propria conversione “Loss and Gain” – “Perdita e Guadagno” – allorché scrive: “Sugli Appennini, vicino a Viterbo, viveva un giovane e povero pastore di pecore al quale, durante la meditazione e la preghiera, la stessa Madre di Dio diede l’ispirazione di annunciare il Vangelo in una lontana terra del Nord. Egli seguì, lentamente e con fatica, la via di questa vocazione. All’inizio divenne fratello laico e poi sacerdote presso i Padri Passionisti. Per quanto non ci fossero prospettive di realizzare questo progetto, egli credette fortemente alla chiamata di quando era fanciullo, e un po’ alla volta si formò in lui il convincimento che la nazione vista al Nord fosse l’Inghilterra. Gli anni passarono. Avvenne che si trovò sulla spiaggia del mare dove già Cesare si era trovato quando la sua voglia di conquista lo spinse verso l’isola dei Britanni. Ed

anche il Sacerdote oltrepassò le onde inquiete e senza Dio e raggiunse il traguardo che aveva sognato per trent'anni"¹.

P. Domenico della Madre di Dio era figlio spirituale di S. Paolo della Croce (1694-1775), il fondatore dei Passionisti, del quale Newman nel romanzo citato sopra afferma: "Il pensiero dell'Inghilterra era presente in tutte le sue preghiere; nei suoi ultimi anni di vita, dopo aver avuto una visione durante la santa Messa, egli parlò come un Agostino, come un Mellitus, dei suoi 'figli' in Inghilterra"².

Domenico Barberi trasformò in realtà questa visione del suo Padre Fondatore quando nell'anno 1840 partì da Roma con tre confratelli per il Belgio per preparare colà la fondazione inglese. A quel tempo egli poteva già vantare decine di anni di fruttuosa attività al servizio della sua congregazione in Italia. Nel 1814, ancora giovane, era entrato nella comunità dei Passionisti appena riorganizzata dopo la chiusura napoleonica dei conventi. Già in questi primi tempi avvenne l'illuminazione interiore di Domenico, descritta da Newman, sul futuro apostolato tra gli inglesi. I superiori riconobbero presto i talenti spirituali e le capacità intellettuali del giovane Padre e lo nominarono Lettore di Filosofia e Teologia negli istituti di formazione interni alla congregazione. In quegli anni di attività di insegnamento, dal 1821 fino al 1831, uscirono dalla sua penna diverse opere, tra le altre una mariologia, un manuale di filosofia ed una confutazione degli scritti di De Lamennais, che lo resero uno dei più celebri autori cattolici del tempo.

Nell'anno 1830, allorché P. Domenico si trovava quale Lettore nel Generalato dei Passionisti a Roma, avvennero anche i suoi primi incontri con i rappresentanti di quella nazione verso la quale la nostalgia del suo cuore si era rivolta da tanto tempo. Era stato scelto per inserire nelle rubriche della Santa Messa un convertito che si preparava all'ordinazione sacerdotale: Sir Henry Trelawney.

La figlia di questi fece conoscere a Domenico il nobile inglese e già pastore anglicano George Spenser (1799-1864), che nel 1830 era stato accolto nella chiesa cattolica e che si trovava da poco tempo a Roma per iniziare al Collegio Inglese gli studi per il sacerdozio.

¹ JOHN HENRY KARDINAL NEWMAN, *Verlust und Gewinn, Die Geschichte eines Konvertiten*, Bonn am Rhein 1928, 361. Cf JOHN HENRY NEWMAN, *Perdita e guadagno. Storia di una conversione. Un romanzo*, a cura di Bruno Gallo, Editoriale Jaca Book, Milano 1996, pp. 411-414 e 419-420.

² Op. cit., 360-361.

Iniziò qui un'amicizia che durerà per tutta la vita. Grazie allo Spencer conobbe anche Ambrose Lisle Phillipps (1809-1878) il quale pure avrebbe giocato un grande ruolo nel processo di rinnovamento della vita cattolica in Inghilterra. Spencer nel 1839 indirizzò una petizione al Capitolo Generale dei Passionisti in cui chiedeva una fondazione in Inghilterra e poi egli stesso nel 1848 fece la professione presso i Padri Passionisti col nome di P. Ignazio. Questi ed altri contatti di quei giorni romani con inglesi, avvicinarono un po' Domenico Barberi all'Inghilterra, la sognata terra di missione.

Tuttavia negli anni seguenti, dal 1831 fino al 1840, egli dovette svolgere ancora diversi compiti direttivi nella sua comunità. Fu il primo superiore della nuova fondazione del convento "Dell'Angelo", nei pressi di Lucca, e consultore provinciale. Nel 1833 fu eletto Provinciale dei Passionisti della zona a Sud di Roma. Contemporaneamente si dedicò all'apostolato predicando missioni popolari ed esercizi spirituali. Durante il colera del 1837 si dedicò totalmente al servizio degli ammalati. Nonostante tutti questi doveri e impegni non si dimenticò mai di tenersi in contatto con i suoi amici inglesi. Lo testimonia un ricco scambio di lettere.

Mentre nel Capitolo Generale dei Passionisti del 1839 si discuteva la richiesta di una nuova fondazione in Inghilterra, contemporaneamente nella città universitaria inglese di Oxford raggiungeva il suo punto massimo un movimento spirituale "che fu detto di Oxford a causa del luogo di origine, ma fu anche caratterizzato dal cattolicesimo inglese"³.

Punto di partenza del Movimento di Oxford fu la lotta contro le ingerenze dello Stato nella vita della chiesa anglicana. La predica di John Keble (1792-1866) del 14 luglio 1833 sulla "apostasia nazionale", indicò il Newman come iniziatore del Movimento di Oxford e questi ne divenne presto la guida riconosciuta. Accanto allo Newman, John Keble e R. H. Froude, anche E. B. Pusey (1800-1882) fece parte delle menti di questo movimento che più tardi si pose come finalità la "legittimazione della chiesa quale istituzione divina avendo dalla sua parte la successione apostolica (Vescovi), una dottrina vincolante presa dalla scrittura e dalla tradizione (Padri della Chiesa), il principio sacramentale e la liturgia tramandata"⁴.

Nella serie di scritti "Tracts vor the Times" (1833-1941) Newman ed i suoi collaboratori proposero al dibattito i loro pensieri e per questo furono

³ GERHARD LUDWIG MÜLLER, *John Henry Newman begegnen*, Augsburg 2000, 34.

⁴ GÜNTHER BIEMER, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Vol. 7, 1239.

chiamati “trattariani”. Quando lo Newman ed altri prestigiosi esponenti passarono al cattolicesimo, il movimento perse la sua importanza.

La fase iniziale della fondazione dei Passionisti in Inghilterra (1841-1845) corrisponde cronologicamente all’ultima e decisiva tappa di Newman nel cammino verso la chiesa cattolica. Dopo che la fondazione in Inghilterra fu decisa e finalmente Domenico – per quanto all’inizio non figurasse nel numero – fu destinato a guidare il piccolo gruppo di pionieri, nel 1840 i Passionisti aprirono, in un primo momento, un convento in Belgio, nel castello di Ère, vicino Tournai. Da qui Domenico Barberi intraprese il suo primo viaggio d’ispezione, nel novembre del 1840, in Inghilterra. Le tappe furono Londra, Birmingham e Oscott. Qui fu ricevuto a braccia aperte dallo Spencer e da Wiseman.

Sullo sfondo del dibattito riguardante il “Tract 90” pubblicato da Newman, nell’aprile del 1841 apparve nella rivista parigina “Univers” un articolo sulla situazione del movimento di Oxford nei confronti della chiesa cattolica. L’autore si nascose dietro alla formula: “Un giovane membro dell’università di Oxford”. Si trattava di John Dobrée Dalgairns (1818 – 1876), un sostenitore di Newman. L’articolo arrivò nelle mani di Domenico in Belgio che lo lesse con grande interesse.

Il 5 maggio 1841 egli rispose con una lunga lettera in latino, indirizzata “Ai professori dell’università di Oxford” pubblicata più tardi dall’«Univers». Così egli entrò in contatto per la prima volta con i “trattariani”. Da quella lettera si evince un grande amore per i fratelli separati e contemporaneamente si dimostra un esperto nell’ambito della teologia e della Sacra Scrittura. Dalgairns da parte sua scrisse al P. Domenico nel luglio del 1841, lo ringraziava per la sua benevolenza e contemporaneamente esponeva i motivi per cui egli ed i suoi amici non potevano abbandonare la chiesa anglicana. Da allora i due rimasero in contatto epistolare.

Il 17 febbraio del 1842, superate alcune difficoltà, Domenico Barberi poté fondare il primo convento passionista in Inghilterra ad Aston Hall presso Stone. Nello stesso anno Newman si ritirò definitivamente da Oxford e andò a Littlemore con il desiderio, tra l’altro, “di fondare qui una casa religiosa” (*Apologia*, 159). Dopo un periodo relativamente nascosto in cui Domenico si dedicò in particolar modo alla cura del suo istituto e all’edificazione della sua comunità religiosa, incominciò di nuovo a predicare esercizi e a tenere missioni popolari. Molte conversioni furono frutto delle sue fatiche apostoliche.

Nel giugno del 1844 Domenico voleva iniziare una missione in un paese vicino a Oxford. “Là – scrive al generale del suo ordine – spero di avere

l'occasione di vedere qualcuno dei cosiddetti Puseisti, soprattutto uno (Dalgairns) col quale sono in corrispondenza senza mai averlo visto"⁵.

In realtà Domenico il 24 giugno del 1844 fece una breve visita a Littlemore, dove avvenne un primo incontro personale col Newman. A questo riguardo egli descrive le sue impressioni al superiore generale in una lettera del 15 luglio 1844: "Quando mi trovai nelle vicinanze di Oxford, visitai Littlemore per vedere il nuovo convento dei "monaci" anglicani ed io fui ricevuto con tutti i segni della cordialità e del rispetto sincero dal Dr. Newman, il fondatore, e dai suoi discepoli. Tra questi ce n'era uno che mi aveva scritto la lettera in latino di cui le spedii una copia quando mi trovavo ancora in Belgio. (...). Una cosa posso dire, che questi uomini di Oxford lavorano come martiri per una buona causa. Dobbiamo pregare molto, molto"⁶.

Nello stesso scritto Domenico dà informazioni anche sull'effetto provocato nel pubblico dalla comparsa dei Passionisti: "Non vi potete immaginare quale impressione fa il nostro abito quando andiamo in qualche posto a predicare. La gente si inginocchia a frotte solo per ricevere la mia benedizione. Qui noi predichiamo più con i nostri piedi nudi e con la nostra modestia conventuale che con la lingua. Alcuni una volta mi hanno detto che si erano convertiti già durante le mia prima predica, anche se non avevano capito una parola"⁷.

Ma era proprio questa la santità e l'autenticità di vita cui tendeva anche il gruppo di giovani di Littlemore intorno allo Newman. Nessuna meraviglia dunque se Dalgairns scrive ai superiori dei Passionisti d'Inghilterra: "Essi sono, e di ciò ne sono sicuro, sulla strada giusta per conquistare il cuore degli inglesi. Sembra che i cattolici inglesi si immaginino di poter raggiungere molto con mantelle corali, con paramenti da cerimonia e con bella musica. Ma essi si ingannano (...). Lasciateli piuttosto predicare scalzi per le strade delle nostre grandi città e, proprio per questo, convinceranno l'Inghilterra, o almeno tutti quelli che sono degni di essere in Inghilterra, a vederli sotto una luce totalmente diversa di quanto non si faccia ora"⁸.

I membri della comunità di Littlemore erano convinti dell'efficacia della santità personale per la crescita nell'unità. A conferma di quanto detto, c'è

⁵ URBAN YOUNG C.P., *Ven. Dominic Barberi in England. A new series of Letters*, 1935, 99.

⁶ Op. Cit., 102.

⁷ Op. Cit., 102-103.

⁸ Op cit., 216.

anche la seguente richiesta che Dalgairns indirizzò a Domenico in una lettera del 3 ottobre 1844: “Devo concludere con una preghiera sulla quale potreste forse anche sorridere. Molte persone tra di noi desiderano condurre una vita più mortificata di quanto non sia usuale. Essi hanno tentato inutilmente di procurarsi camicie o cinture di peli. Sono riusciti solo a riceverne uno dall’estero. Potrebbero procurarci una dozzina di simili cose? Esse arrivano nelle mani di una persona che tra di noi guida molte anime e così voi non dovrete temere che vengano utilizzate sconsideratamente”⁹.

Attraverso lo scambio epistolare con Dalgairns Domenico Barberi stava in contatto regolare, anche se non diretto, col Newman. Questi era – come una volta Dalgairns disse davanti a Domenico – sempre contento di sentire notizie di lui. Il 29 settembre 1845 ad Aston Hall Dalgairns fu finalmente accolto da Domenico nella chiesa cattolica. Per l’occasione Domenico propose di fare una ulteriore visita a Littlemore durante il suo imminente viaggio in Belgio. Più tardi Dalgairns informò di ciò lo Newman che rimase sorpreso della notizia che egli si sarebbe fatto accogliere nella chiesa cattolica. Newman sentiva che teneva come sospesi tutti i suoi amici. C’erano state anche certe cose legate all’ordine dei Passionisti che gli fecero apparire la venuta di P. Domenico a Littlemore, proprio in quel momento, come provvidenziale. La congregazione aveva sempre pregato in modo particolare per l’Inghilterra ed il suo fondatore durante la Messa aveva avuto una visione dei suoi religiosi che predicavano in Inghilterra.

Il 5 ottobre del 1845 Newman si ritirò per tutto il giorno nella sua stanza per prepararsi alla confessione generale. Il 7 ottobre scrisse al suo ex studente Henry Wilberforce: “P. Domenico, il passionista, passa da qui durante il suo viaggio da Aston nello Staffordshire verso il Belgio (...). Arriva a Littlemore per una notte, ospite di uno di noi che lo ha accolto ad Aston. Egli non conosce la mia intenzione, ma io lo pregherò di accogliermi nell’unico vero gregge del Salvatore”¹⁰.

Alla vigilia della conversione Newman compilò molte lettere simili in cui comunicava a diversi amici la sua decisione. In esse egli caratterizzava di continuo Domenico quale “persona semplice e santa”, e vedeva la sua venuta a Littlemore come una “chiamata da fuori”, proveniente da Dio.

⁹ Op. cit., 219-220.

¹⁰ URBAN YOUNG C.P., *The Life and Letters of Ven. Dominic Barberi*, London 1926, 257.

Nella notte tra l'8 ed il 9 ottobre del 1845, P. Domenico arrivò ad Oxford con la carrozza, completamente bagnato dalla pioggia, accolto dal Dalgairns e da St. John. Appena apprese dai due la felice notizia gridò: "Dio sia lodato!". Giunto a Littlemore, tentò inutilmente di asciugare i suoi vestiti al fuoco del camino. In quel momento Newman entrò nella stanza, si inginocchiò ai suoi piedi e lo pregò di ascoltare la sua confessione. Alla sera del giorno seguente egli pronunciò assieme a due suoi compagni, Bowles e Stanton, la professione di fede, Domenico diede loro l'assoluzione e poi li battezzò in forma condizionata. Il 10 ottobre Newman assieme agli altri ricevette la S. Comunione. Dal Belgio Domenico Barberi in una lettera al generale del suo ordine descrisse i gioiosi avvenimenti di Littlemore ed indicò nello Newman "una persona tra le più umili ed amabili"¹¹ che egli avesse incontrato nella vita.

Più tardi si è discusso sull'importanza che la figura di Domenico Barberi ha avuto nel processo evolutivo dello Newman. È stato solo un semplice strumento nelle mani di Dio come Anania nel caso di Saulo di Tarso? Affidiamo allo stesso Newman la parola chiave su questa domanda. Il 2 ottobre 1889, in coincidenza con l'apertura del processo di beatificazione di Domenico, Newman scrisse al cardinale Parocchi a Roma: "Certamente, P. Domenico della Madre di Dio era un missionario ed un predicatore fortemente impressionante. Egli ha dato un grande apporto alla mia stessa conversione e a quella degli altri. Già il suo aspetto aveva un qualcosa di santo. Quando la sua personalità arrivò al mio campo visivo, mi colpì in modo del tutto particolare. La sua straordinaria bontà unita alla sua santità erano già in sé una vera e santa predica. Nessuna meraviglia dunque se io sono diventato un suo convertito e penitente. Egli aveva un grande amore per l'Inghilterra"¹².

Domenico Barberi ebbe un infarto cardiaco il 27 agosto 1849 durante un viaggio in treno da Londra a Woodchester e morì in una stanza della stazione di Reading dove lo si era portato. Il 27 ottobre 1963 è stato dichiarato beato da Papa Paolo VI. La sua tomba si trova nella chiesa di Sant'Anna a Sutton, St. Helens (Inghilterra).

¹¹ URBAN, *Ven. Dominic Barberi in England*, 140.

¹² URBAN, *The Life and Letters of Ven. Dominic Barberi*, 261.

“HE HAD A GREAT LOVE FOR ENGLAND”

DOMINIC BARBERI AND THE CONVERSION OF J. H. NEWMAN

Gregor Lenzen, C.P.

On December 21st 2004 John Paul II, in a Christmastime meeting with his collaborators in the Vatican Curia, re-stated once again that unity among all the peoples of the world, beginning with the faithful, was his primary concern and the main objective of his efforts. “Unity within the Church and unity among the human race” must always be an objective of our suffering and concern. To awaken this call to ecumenism we can find wonderful encouragement as we turn to that great apostle of unity, the Passionist Blessed Dominic Barberi.

La Passione di Maria: riti, rappresentazioni e matrici dell'emancipazione femminile nel Medioevo

di CLAUDIO BERNARDI

La ricerca e la conseguente riflessione sulle sacre rappresentazioni mette in evidenza quanto la devozione cristiana sia servita alla donna per rivendicare la propria dignità e porre le basi per un'autentica emancipazione e più ancora per una liberazione della femminilità. L'abbondanza dei riferimenti mostra la serietà del tema e la risonanza che esso ha nei cultori dell'antropologia. L'autore è professore nella facoltà di Lettere dell'Università Cattolica di Brescia.

Colpisce nelle sacre rappresentazioni e nelle processioni drammatiche della settimana santa il ruolo di protagonista della Madonna¹. Eppure nei Van-

¹ In molte regioni meridionali e nelle isole il modello più diffuso di dramma rituale della Passione è costituito da tre eventi processionali. Nel primo, una statua dell'Addolorata viene accompagnata per le strade del paese e visita le chiese alla «ricerca del Figlio», catturato e processato. Avviene poi l'incontro sulla strada del Calvario. La sera del venerdì santo, dopo la deposizione del simulacro di Cristo dalla croce, l'Addolorata accompagna il corteo funebre del Cristo morto al sepolcro. La domenica di Pasqua avviene l'incontro tra Cristo risorto e la Madre. Cf BERNARDI C., *La drammaturgia della settimana santa in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1991. A Mazzarino (Caltanissetta), ad esempio, «la giornata del venerdì santo comincia con la ricerca dell'Addolorata, seguita dall'incontro di Cristo con Maria e san Giovanni. Poi il corteo dei centurioni e degli stendardi delle congregazioni si reca al Calvario per la crocifissione. Al tramonto si adagia l'antichissimo Cristo, in pelle di camoscio, su una lettiga e lo si conduce al sepolcro. Accompagnano il simulacro del Redentore le statue dell'Addolorata, della Veronica, di san Giovanni. A mezzogiorno di Pasqua infine si svolge la Giunta tra le statue del Cristo risorto e della Madonna» (*ibi*, 490, nota 250). In Puglia la statua dell'Addolorata è la protagonista delle processioni del giovedì e del venerdì santo. È però raro trovare, il giorno

geli Maria compare una sola volta nei racconti della Passione: «Stavano presso la croce di Gesù sua madre e la sorella di lei, Maria di Cleofa, e Maria la Maddalena. Ora Gesù, veduta sua madre e, vicino a lei, il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna, ecco tuo figlio”. Poi disse al discepolo: “Ecco tua madre”. E da quel momento il discepolo la prese con sé» (Gv 19, 25-27).

Apparentemente il brano evangelico parla di un affidamento familiare. Gesù consegna in custodia la madre ad un maschio fidato e alla madre dà il compito di occuparsi di un giovane senza punti di riferimento dopo la morte del leader.

1. Il *Planctus Mariae*

La tradizione medievale ci ha consegnato invece una figura della Vergine ben diversa, molto più drammatica e incisiva. Maria è presente in tutte le fasi cruciali della vicenda finale di Cristo². Prima dell'inizio della Passione cerca di fermare il figlio. Sa però che la sua morte è necessaria alla salvezza del mondo e si adegua alla volontà divina. L'addio al figlio è nel contempo straziante e calmo³. Dopo la cattura e la condanna, la Vergine incontra per

di Pasqua, l'incontro tra Cristo risorto e la Madre, molto diffuso invece in Sicilia, Sardegna e Calabria. Sulla ritualità drammatica della Puglia cf DI PALO F., *Stabat Mater Dolorosa. La Settimana santa in Puglia: ritualità drammatica e penitenziale*, Schena, Fasano di Brindisi 1992. «Il ricongiungimento tra Madre e Figlio nel momento culminante della predica, è al centro della funzione del Venerdì santo che si tiene in molti paesi della nostra regione tra i quali Galatina e Gioia del Colle. In quest'ultima cittadina nelle prime ore del pomeriggio si snoda dalla chiesa di S. Francesco una processione con la statua della Madonna in gramaglie con il viso coperto da un lungo tulle nero. Il corteo si dirige alla chiesa Matrice nella quale si tiene la funzione. Alle parole del predicatore “Maria ecco tuo Figlio”, le porte del tempio si spalancano e la statua della Madonna entra solennemente in chiesa e raggiunge l'altare ove il sacerdote le mostra e poi adagia sulle braccia il crocifisso. Conclusa la funzione si ricompone la processione e la statua dell'Addolorata col crocifisso sulle braccia, viene riaccompagnata tra ali di folla alla chiesa di S. Francesco» (*ibi*, 65).

² Si veda come testo esemplare VARISCHI C. (a cura di), *Passione di Cristo. Sacra rappresentazione composta nel MDXXXV da fra Stefano Quinzani da Orzinuovi O.F.M.*, Centro Studi Cappuccini lombardi, Milano 1976.

³ *Ibi*, vv. 2722-2857. Quando Cristo spiega che deve morire per «purgar ogni peccato» (v. 2792), la Madonna replica: «Aimè, Figliol, quest'è il crudel coltello, / da Simeone a me già prophetato: / Aimè, Figliolo, aimè, che gran flagello / mi sarà di vederti

strada il Figlio, irriconoscibile per le percosse che ha subito. Lo segue sul Calvario⁴. Agonizza con lui sotto la croce. Vorrebbe morire con lui⁵. Morire al suo posto. Ne piange disperatamente la morte. Accoglie il corpo morto che Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo hanno tolto dalla croce⁶. Lo accompagna, ululante come nei più strazianti lamenti funebri, al sepolcro. Con difficoltà i discepoli convincono la Vergine ad abbandonare il camposanto⁷.

L'immagine di Maria che la letteratura devozionale e l'iconografia medievale ci tramandano è quella di una donna che piange disperatamente la morte del Figlio, di una donna che subisce una sofferenza psichica inaudita, per la quale qualsiasi sofferenza fisica sarebbe di sollievo e per la quale solo la morte sarebbe il vero rimedio.

Nella tradizione medievale il dolore di Maria viene rappresentato come uguale se non più grande, perché più cosciente, a quello delle donne che per-

sì stracciato! / Deh! fa, ti prego, caro Figliol bello, / ch'almanco il tempo anchor sia prolungato, / Tanto che prima sia di morte preda, / acciò che tua crudel passion non veda» (*ibi*, vv. 2794-2801). Al momento del vero commiato (vv. 3286-3425) la Madonna dice: «Oimè Figliol, o che crudel commiato, / o che partenza et separatione! / Parmi che 'l cuor mi sia tutto stracciato, / Figliol, pensando a tua gran passione; / Ma poi ch'andar, Figliol, hai terminato, / per far questa opra di redentione, / Dammi l'ultimo bacio et santa pace / et tua benediction, Figliol verace» (vv. 3408-3415).

⁴ *Ibi*, vv. 5059-5104. La Madonna vuole abbracciare per l'ultima volta il Figlio, ma il centurione romano glielo impedisce; le didascalie riportano che la Madre «per l'amor del Figliolo, non curandosi di quelli armati, corse ad abbracciarlo (...) percossa dal grandissimo dolore, cadde in terra tramortita; quel vedendo il Centurione dice: Costei che par che 'n terra morta sia, / tiratela dacanto or prestamente; / Et ei, con pugni et calci et vilania, / fatelo in piè levar subitamente» (vv. 5099-5104).

⁵ *Ibi*, vv. 5385-5392: «Aimè, Figliol, quando ti sguardo in croce / confitto, in tanto affanno et pena ria, / Così, Figliol, con un tormento atroce, / confitta teco sta l'anima mia; / Però, Figliol, esaudi la mia voce: / fammi morir qui teco in compagnia, / Et viva, senza te, non mi lasciare, / chè tal passion non potrò mai portare».

⁶ Maria non vuole che le tolgano dalle braccia il Figlio deposto dalla croce: «(...) più di questo non mi date impaccio; / Voglio qui pianger tanto et lacrimare / fin che si sciolga di mia vita il laccio, / Chè sepoltura poi m'havrete a dare / col mio diletto et caro Figlio in braccio. / Poi che più vivo haver nol posso meco, / meglio mi fia di star qui morta, seco» (*ibi*, vv. 5899-5905).

⁷ Giovanni dice alla Madonna: «Del Verbo eterno genitrice pura, / essaudi, prego, in questo la mia voce; / Se quanto figlio m'ami et di me hai cura, / comme il tuo ver Figliolo esprese in croce, / Consente che sia posto in sepoltura, / lascia il pianto, che non giova ma nuoce: / Che 'l star la notte qui non saria honore, / quando del sol è perso ogni splendore» (*ibi*, vv. 5930-5937).

dono il proprio uomo, e a quello, più atroce, delle madri che perdono il figlio, carne della loro carne, sangue del loro sangue.

Come si conciliano queste immagini di disperazione con il messaggio di speranza cristiano?

Innanzitutto c'è da ricordare che il momento del venerdì santo era seguito dal giorno glorioso di Pasqua, il cui centro di celebrazione, sempre nell'immaginario devozionale, era l'incontro tra la Madre e il Risorto⁸. Alla Madre Addolorata seguiva quindi una Madre della Gioia. In secondo luogo testi e immagini devozionali erano costruiti apposta per suscitare forti emozioni nei fedeli. Attraverso il più crudo realismo delle immagini si voleva instillare un preciso senso di responsabilità. Suscitare l'orrore per i propri peccati. Suscitare la compassione per i dolori di Cristo e della Vergine e la Pietà verso i fratelli era un modo per formare la coscienza individuale, ovvero cambiare la mentalità comune che vedeva l'origine del male e il peccato solo negli altri, mai in se stessi⁹.

⁸ DI NOLA A. M., *Un aspetto dell'archetipo femminile-materno: la Madonna/Thanatos nelle culture popolari italiane*, in T. Giani Gallino (a cura), *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano 1989, 98-99: «L'uso dell'«incontro» o «scontro» della Vergine che d'improvviso muta i suoi abiti di lutto in quelli di letizia e di significato cromatico positivo appartiene a rappresentazioni processionali una volta diffuse in molti centri d'Italia, soprattutto nel Sud (...). A Sulmona, la commemorazione liturgica della fase tanatica, che esplode nella processione del Venerdì santo, è compensata dalla rappresentazione della mattina di Pasqua, durante la quale la Madonna vestita a lutto viene sollecitata a uscire dalla chiesa seicentesca di San Filippo Neri dalla visita delle due statue di San Giovanni e San Pietro, annunziatrici della resurrezione (una volta entravano in questo gioco della sollecitazione le statue di tutti gli apostoli) e, uscita dalla sua clausura di lutto, si muove, retta dai portatori, verso il lato opposto della piazza, dove è in attesa la statua del Cristo risorto. A una distanza corrispondente a circa metà del percorso, i portatori sollevano la statua, ciò significando che la Madonna ha riconosciuto il Figlio risorto, e iniziano una frenetica corsa. Intanto il mantello nero cade e la Madonna appare nella sua consueta veste verde, mentre dalla statua si liberano dodici colombi sistemati in precedenza sotto il piedistallo. Contemporaneamente sulla mano destra regge una rosa rossa, al posto del fazzoletto di pianto».

⁹ Come ha dimostrato DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1975 (tit. dell'ed. or. del 1958: *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*), il cristianesimo pose fine al lamento funebre pagano: «la tradizione cristiana (...) batte sull'attualità della redenzione, per cui già la morte non è più, è diventata apparente, in virtù della passione e della resurrezione dell'Uomo-Dio. Durante l'ascesa al Calvario le donne intona-

2. Maria, madre della Chiesa

Attraverso le drammatiche manifestazioni di cordoglio e di devozione delle Passioni medievali, veniva comunicato un profondo messaggio di libe-

no i tradizionali lamenti, ma Cristo solennemente li respinge: «Molta folla lo seguiva, anche di donne, le quali si percuotevano il petto (...) ed eseguivano lamentazioni per lui (...). Ma Gesù si rivolse loro e disse: Figlie di Gerusalemme, non fate lamenti su di me (...), ma su voi stesse e sopra i vostri figli...[Lc, 23, 27-29]». Con queste parole il cordoglio si sposta dalla morte fisica dell'uomo a quella morte morale che è il peccato: al centro della storia sta ora la morte esemplare dell'Uomo-Dio, una morte che vince la morte (...). Da ora in poi, nella nuova coscienza religiosa e culturale, il morire naturale non dovrà più apparire nella sua scandalosa forza autonoma, ma sarà ricondotto a quella vera forza annientatrice che è il peccato (...). Con ciò però appare decisa la sorte dell'antica lamentazione funeraria, e chiusa per sempre la sua epoca storica» (*ibi*, 324). Il superamento del «pianto antico» avvenne più che attraverso le condanne ecclesiastiche e civili dei rituali pagani con una capillare azione pedagogica «più interiore e religiosamente impegnata mercé la efficacia storica della figura della *Mater dolorosa* nella scena della Passione». Nella tradizione cristiana Maria sta davanti alla croce, raccolta in un patire interiore e raccolto. S. Ambrogio contestava anche il pianto sommesso (*stantem illam lego, flentem non lego*) (*ibi*, 336), mentre nella sequenza dello *Stabat Mater*, Maria è *dolorosa*, (...) *cuius animam gementem, contristatam et dolentem pertransivit gladius*. Secondo l'antica tradizione cristiana non sarebbe in realtà molto coerente la «rappresentazione drammatica del dolore di Maria secondo una mimica definita e un discorso contesto di moduli, ma soltanto il lirismo religiosamente impegnato del credente che alla *Mater dolorosa* chiede la mediazione per (...) morire con Cristo al peccato. (...) Ma questo altissimo modello del dolore cristiano non poteva operare realmente nella storia e svolgervi la sua effettiva pedagogia dell'umano cordoglio se non avesse saputo raggiungere sul piano terreno la crisi che nel cordoglio sta come rischio, e se non avesse affrontato, assorbito e trasfigurato le tecniche pagane di controllo e di reintegrazione. Solo raggiungendo questo piano il modello mariano del dolore poteva trascinare i dolenti verso la nuova mèta religiosa e culturale, e non importa se esso doveva affrontare tutti i rischi del compromesso, del sincretismo e del ritorno al passato» (*ibi*, 337). «La popolarità del *planctus Mariae* medievale, dapprima in latino e poi in volgare, e la sua germinalità rispetto alle *Passioni* deriva soprattutto dal fatto che la rappresentazione drammatica del suo cordoglio oggettivava in un cordoglio esemplare, illuminato di pazienza e di speranza, gli infiniti cordogli terreni di un mondo vulnerato dalla morte, esposto al rischio della crisi e ancora incline a ricadere nei modi della lamentazione pagana. In questo quadro noi ora comprendiamo meglio come nelle *Passioni* drammatiche medievali sembra talora accogliersi la stessa mimica della disperazione pagana, come nel *planctus* della Cattedrale di Cividale del Friuli» (*ibi*, 339). «Tuttavia quali che siano i compromessi ed i sincretismi a cui dette luogo il culto

razione della donna, veicolato dal ruolo primario assunto dalla Vergine nei momenti più importanti della Passione: la morte e la deposizione nel sepolcro. Il primo dato che emerge dalle rappresentazioni tradizionali è che morto Gesù il capo dei discepoli diventa lei, Maria. È antica tradizione della Chiesa che la comunità degli apostoli si sia riformata sotto la guida e l'autorità della Vergine, fino a quando il designato successore di Cristo, Pietro, non ebbe superato il trauma del rinnegamento e dell'abbandono. E anche dopo il consolidamento della primitiva Chiesa, la tradizione narra di un costante rapporto di ascolto, consultazione e rispetto verso la Vergine, una vera «guida spirituale», la Madre della Chiesa¹⁰. Da notare che è una Madre senza Padre (che c'è ma sta in cielo e non in terra) e quindi unica guida – femminile – della prima famiglia cristiana.

3. La lotta al lutto

A parte il problema del – diciamo così – potere politico avuto dalla Vergine all'interno della Chiesa primitiva, il punto più importante da sottolineare è il passaggio di stato di Maria dalla sfera privata a quella pubblica. Sappiamo che anticamente il destino delle vedove – e peggio ancora se madri senza figli – era tremendo. La vedovanza, per la donna di allora, era la situazione peggiore che potesse capitare. Senza maschio, la donna era come un cane senza padrone, una pecora senza pastore, senza difese, senza diritti, cacciata e reietta da tutti. È questo il motivo per cui troviamo nelle rampogne dei profeti dell'Antico Te-

di Maria nella sua espansione, resta il fatto che dal punto di vista storico-religioso la figura di Maria non appare ricalcata su quella della lamentatrice o della prefica del mondo antico, ancorché ne poté assumere occasionalmente alcuni tratti. Anzi proprio per assolvere la sua funzione pedagogica di *Mater Dolorosa* e di modello del nuovo *ethos* cristiano di fronte alla morte, la figura di Maria si adattò persino ad accogliere gli aspetti più arcaici del cordoglio antico, come il cadere inanimata ed il percuotersi il petto e il graffiarsi le guance ed il lamentarsi» (*ibi*, 341).

¹⁰ ORLANDO G., *Maria nella teologia ecumenica di Max Thurian*, Il Pungitopo, Marina di Patti 1992, 82-83: «Maria non è chiamata madre di Dio per la glorificazione della sua persona, ma a causa di Cristo, affinché la verità sulla persona di Cristo sia pienamente messa in luce. La realtà della maternità divina di Maria è la sola maniera adeguata per esprimere il mistero dell'incarnazione di Dio, divenuto uomo. Allorquando Cristo inaugura la sua vita pubblica, orienta sua madre verso un nuovo aspetto della sua vita: la sua maternità cessa per dar luogo al suo nuovo ruolo di "figura della Chiesa" pro-

stamento uniti i poveri e le vedove negli appelli alla giustizia e carità: «I vostri noviluni e le vostre feste io detesto, sono per me un peso; sono stanco di sopportarli. Quando stendete le mani, io allontano gli occhi da voi. Anche se moltiplicate le preghiere io non ascolto. Le vostre mani grondano sangue. Lavatevi, purificatevi, togliete il male dalle vostre azioni, dalla mia vista. Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova» (Is 1,14-17).

Dopo la vicenda esemplare della Madonna, la donna non è più una sopravvissuta al proprio maschio, padre, marito o figlio che sia, piena di sensi di colpa¹¹ e che per loro si sente obbligata a vivere come una morta vivente, sempre chiusa in casa, sempre vestita di nero, sempre a pensare a «lui», morto¹².

clamato sulla croce. Essa ha vissuto nella sua carne i dolori di Cristo più di ogni cristiano (...). Sarà questa comunione alla sofferenza del Cristo in croce a dare consistenza al carattere simbolico di Maria, figura della Chiesa. E la Chiesa, simbolizzata in Maria, riceve ai piedi della croce la sua funzione materna presso i fratelli del Cristo, figli del Padre, così che la nuova alleanza si esprime in termini familiari, il popolo di Dio diventa la famiglia del Padre, con la Chiesa nello Spirito Santo come madre ed il figlio come fratello primogenito dei discepoli prediletti e fedeli. Così Maria ha per vocazione essenziale di accogliere «la promessa» nell'ora della sua realizzazione a nome di Israele e dell'umanità, di diventare l'immagine della nuova Chiesa».

¹¹DI NOLA A. M., *La morte trionfata. Antropologia del lutto*, Newton Compton, Roma 1995, 28-29: «Il cordoglio è quasi generalmente accompagnato da tentativi di individuare la causa della morte, di attribuirle alle donne della famiglia e in particolare alle vedove e di ridurre queste in una situazione di colpa o di autocolpevolizzazione molto spesso ritualizzata nelle sue forme anche violente ed estremistiche. Nelle varie forme di questi elementi caratterizzanti, la vedova viene costumariamente isolata, emarginata o sottoposta a violenze o si autocolpevolizza da se medesima e si autopunisce secondo modalità che variano da cultura a cultura. Dietro queste manifestazioni sussiste una complessa dinamica, nella quale si colpisce la parte femminile del gruppo e si costituisce lo stesso morto in una immagine aggressiva e violenta che chiede di essere soddisfatta con il sacrificio altrui». L'emarginazione violenta della vedova è testimoniata anche nelle culture popolari italiane. «In esse concorrono alcuni elementi tipici: il sottoporre la vedova a forme parossistiche e violente di aggressione fino allo spargimento del sangue; lo strapparle completamente i capelli da parte delle visitatrici e delle vicine; il costringerla a un ritiro di lutto molto prolungato; il vietarle di mutare la camicia o genericamente gli abiti indossati al momento della morte del marito, fino a quando essi cadano lacerati e consunti» (*ibi*, 30).

¹² Il potere maschile arrivava, nella Grecia antica, a reprimere perfino il dolore pubblico delle madri, cf LORAUX N., *Les mères en deuil*, Seuil, Paris 1990, tr. it. *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991, 11-36.

Nell'ordine di Gesù a Maria: «Madre, ecco tuo figlio» avviene l'emancipazione della donna dalla schiavitù della carne legata al genere femminile, cioè come sposa, figlia e madre. Con Maria non conta più la relazione fisica della donna con il maschio che determinava, alla sua morte, o il passaggio ad altre soggezioni maschili¹³ o più spesso la «scomparsa» sociale della serva che avendo contratto un amore «viscerale» con il maschio-padrone, doveva dimostrare con segni, comportamenti, atteggiamenti un lutto inconsolabile, una vita da morta.

Dopo la morte di Gesù, ogni madre è invitata a rifarsi una vita, a ricominciare, a risorgere. Non esiste solo la relazione carnale. Esistono molte altre relazioni in cui si rinnovano gli antichi rapporti e i vecchi affetti, c'è un *eros* più ampio che per un solo uomo, c'è una maternità più ampia dei propri figli, c'è una figliolanza più intelligente di quella avuta dal caso, perché si possono scegliere altri padri e altre madri che ci ri-mettono al mondo, che ci fanno crescere nel mondo.

¹³ Si veda il caso delle donne sole e in particolare delle vedove che, nell'occidente cristiano, a partire dal XIII secolo sono sempre più sottratte alla tutela della famiglia di origine o di quella del marito, con la morte del quale esse perdevano legalmente il loro signore e padrone. OPITZ C., «La vita quotidiana delle donne nel Tardo Medioevo», in G. DUBY-M. PERROT (a cura), *Storia delle donne in Occidente*, t. II; C. KLAPISCH-Zuber (a cura), *Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, 383: «Le vedove, che godevano di proprietà e rispetto sociale, avevano (...) ottime possibilità di risposarsi. È proprio in questi casi che si riscontra la tendenza alla "casta vedovanza", che la dottrina della Chiesa propugnava e favoriva (...). Ciò si contrapponeva di solito al volere della famiglia e dimostrava, nelle giovani vedove "in grado di sposarsi", un'eccessiva ostinazione e una scarsa considerazione per gli interessi dei parenti, poiché minacciava il patrimonio di famiglia, che rischiava di venire "dissipato" in donazioni ai poveri e ai mendicanti, ma soprattutto ad istituti spirituali e fondazioni religiose. Infatti allora cominciò – e dal XIII secolo in modo crescente – la vera "libertà della vedovanza" *hic et nunc*; ma fu carattere primario della vedovanza, negli articoli giuridici a partire dal XIII secolo, la concessione alle vedove di amministrare liberamente i propri averi ricevuti con la dote e con la vedovanza (...). Ora erano loro che rispondevano dei figli e delle figlie e non più al contrario i figli maschi, che dovevano tutelare le proprie madri vedove (...) l'istituto della tutela andava scomparendo di fronte ai regolamenti individuali, in particolare ai testamenti, in cui i testatori favorivano le mogli che lasciavano, e la loro "libertà di vedove"».

4. Vergine ossia indipendente

L'emancipazione di Maria dal lutto materno lì sul Calvario, il venerdì santo, completa il percorso di emancipazione femminile della Vergine. Era iniziato proprio nello stesso giorno – dice il mito cristiano – della morte di Gesù, il 25 marzo, festa della primavera. L'angelo annuncia a Maria che avrà un figlio e lei chiede: «Come è possibile? Non conosco uomo» (Lc 1,34). Questa è la regola antropologica: una donna senza uomo è nulla. La vita della donna è sottoposta alla patria potestà, al potere maschile. Il padre cede la figlia al genero e la deve cedere integra, vergine, nuova. Il sesso della donna è elemento essenziale dello scambio simbolico fra uomini. Se la passano e la ripassano decidendo loro il suo destino. La donna è serva dell'uomo, sia esso padre, sposo, fratello, zio, figlio. Ma ecco che la Madonna, facendosi serva del Signore, si libera di colpo dalla soggezione maschile. È la prima donna infatti che fa tutto senza maschio. L'unico che appare, il povero Giuseppe, fa una figura meschina¹⁴. La Maternità virginea della Madonna è l'emancipazione della donna dal potere del maschio, che lo esercita attraverso l'atto sessuale, considerato come un atto di fondazione, di «sopraffazione», di primato dell'uomo sulla donna. Se nella Genesi Eva nasce dalla costola di Adamo, con Maria il nuovo Adamo nasce dalla Donna¹⁵.

¹⁴ Bossy J., *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford 1985, tr. it. *L'occidente cristiano. 1400-1700*, Einaudi, Torino 1990, 13-14: nel Medioevo la Sacra famiglia veniva rappresentata dal terzetto «di sant'Anna, Maria e il bambino Gesù, tanto caro a Leonardo. Si trattava senza alcun dubbio di una parentela matrilineare: la linea della generatività era alquanto labile, nella Sacra Famiglia. Gioacchino era stato cacciato dal tempio perché incapace di procreare; Giuseppe, secondo una tradizione coltivata dalle rappresentazioni dei misteri, era un vecchio tremolante, la cui convinzione che la moglie si fosse macchiata di adulterio dava vita a scene assai più movimentate di quelle della stessa natività. La fine del Medioevo avrebbe assistito a una consistente riabilitazione di questo squallido personaggio: fu Gerson a lanciare l'idea di Giuseppe come santo, e poco tempo dopo gli fu dedicato un giorno di festa; dopo il 1500 il suo culto si diffuse dalle corporazioni dei carpentieri all'intera popolazione, attribuendogli una figura più giovanile, meglio adatta alla paternità. All'epoca della Riforma, tra coloro che si preoccupavano di limitare la propria devozione a quanto era davvero contenuto nelle Scritture la nuova triade di Gesù, Maria e Giuseppe cominciava a rivaleggiare con la più antica, Gesù, Maria e sant'Anna».

¹⁵ L'evoluzione iconografica dell'emancipazione del principio femminile nell'Occidente cristiano è rappresentata dal passaggio dalle immagini della Madre con il Bambino alle Madonne sole. Tale evoluzione «lascia trasparire almeno due linee di forza es-

Non a caso nel giorno dell'Annunciazione si commemora e l'incarnazione di Cristo e la sua morte, ossia la sua nascita come uomo nuovo. Nella cristianità occidentale la festa dell'Annunciazione vantava un fortissimo potere simbolico in quanto centro della storia della salvezza e di conseguenza dell'anno liturgico. In tale giorno infatti le rubriche liturgiche, come quelle redatte dal milanese Beroldo (XII sec.), commemoravano oltre al concepimento o incarnazione di Cristo, la sua crocifissione (e quindi la morte dell'uomo vecchio e la nascita dell'uomo nuovo), il martirio di san Giacomo, fratello di Gesù, la "creazione" del primo uomo, Adamo, il sacrificio di Isacco e altri eventi di prefigurazione e avveramento storico dell'evento pasquale¹⁶. Il 25 marzo

senziali. La prima è data dall'elaborazione, lungo il secolare corso del cristianesimo d'Occidente, di una immagine sacrale della donna: immediatamente madre, essa si è imposta, tardi ma con risolutezza, come autonoma, sola, liberata e al tempo stesso liberatrice dai retaggi della cosmogonia veterotestamentaria e dalle schiavitù biologiche, sorgente di vita carnale e spirituale lungo i secoli, all'unisono con la preghiera delle masse, per le quali risulta meno importante la sua mediazione che non la sua onnipotenza: quella si esprime nella protezione accordata giorno per giorno, nella consolazione nei momenti difficili, nell'assumere su di sé, come la realizzazione stessa della donna, la grazia e l'opera dell'esistere. Di tutto questo è testimone l'immagine. Nella visione mistica spagnola, quella che ha maggiormente influito sulla rappresentazione dell'Immacolata Concezione, la Vergine tiene gli occhi abbassati, al contrario delle Madonne delle Assunzioni, che dalle profondità anelano verso l'alto: l'Immacolata è pertanto un dono del cielo, che recherà d'ora innanzi agli uomini la potenza sovrana», di una giovane donna che schiaccia sotto il suo piede il serpente, cf DUPRONT A., *Du sacré: Croisades et pèlerinages. Images et languages*, Gallimard, Paris 1987, tr. it. *Il sacro: crociate e pellegrinaggi - linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 175.

¹⁶ Cf *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines, saec. XII, ex codice Ambrosiano*, a cura di M. Magistretti, Mediolani 1894, 4: «Annuntiatio Mariae Matris Domini: eodem die Dominus noster crucifixus est et passio trecentorum Martyrum, et Jacobi fratris domini et Protasii ac Gervasii: et Susannam de falso crimine liberavit, et tres pueros de camino ignis liberavit, et depositio s. Monae archiepiscopi et Adae plasmatio et Ysaac immolatio». Nel XIII sec. IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 1995, 275, sintetizzava con gli «eccellenti versi» di un «autore ignoto» le «molte cose nel volgere del tempo» che Dio compì «in questo giorno»: «Salve, giorno di giustizia, che richiudi le nostre ferite! / L'angelo fu mandato, Cristo patì in croce, / Adamo fu creato, e nello stesso tempo cadde, / Per il merito acquisito con la decima / Cade Abele sotto la spada del fratello, / Offre Melchisedech, Isacco è posto sull'ara, / è decollato il beato battista di Cristo, / Pietro ucciso, Giacomo fatto giustiziare da Erode. / Con Cristo risorgono molti corpi di santi, / Il buon ladrone ottiene grazie a Cristo una dolce fine».

(corrispondente al 14 di Nisan del calendario ebraico) era la data storica della morte di Gesù e fu perciò la data di celebrazione della Pasqua cristiana seguita da coloro, come i quartodecimani e loro eredi, che rifiutavano la Pasqua mobile decisa dal Concilio di Nicea¹⁷. L'universale accettazione della data di celebrazione della Pasqua avvenne nell'VIII secolo. Tuttavia grazie al suo permanente legame con la data storica della morte di Cristo, il 25 marzo continuò a mantenere i significati simbolici e teologici della Pasqua ebraica e cristiana. Il 25 marzo era considerato il giorno perfetto dell'anno in quanto equinozio di primavera, inizio della bella stagione, un tempo anche Capodanno degli ebrei. La festa di Pasqua, inoltre, veniva considerata il tempo perfetto della salvezza. A Pasqua infatti Dio creò il mondo. Sempre a Pasqua, secondo la tradizione ebraica, Dio intervenne per salvare e rifondare il popolo eletto e l'umanità, come successe con Noè e l'Arca con il diluvio universale, poi con il sacrificio di Abramo e con la liberazione d'Israele dalla schiavitù di Egitto. Sempre a Pasqua, alla fine del mondo, il Messia inaugurerà il suo regno eterno¹⁸.

Il 25 marzo, essendo la data storica dell'incarnazione e della morte di Cristo, divenne il centro e il perno dell'anno liturgico. Nella ricostruzione di Thomas Talley, fondata sull'accurato spoglio delle fonti patristiche, la formazione dell'anno liturgico si spiega proprio con la centralità che assumono la Pasqua e la festa dell'Annunciazione. Se infatti l'incarnazione è avvenuta il 25 marzo, la natività di Cristo cade il 25 dicembre, nove mesi dopo il concepimento. Il Natale dunque non avrebbe origine dal tentativo della Chiesa di sostituire feste e culti pagani molto radicati e inestirpabili. Così la nascita del Battista cade nel solstizio d'estate, il 24 giugno, in quanto, secondo il racconto evangelico di Luca, il Precursore venne concepito da Elisabetta sei mesi prima di Gesù, dunque il 25 settembre, equinozio di autunno¹⁹.

¹⁷ Cf BERNARDI C., *La drammaturgia della settimana santa*, cit., 22-24.

¹⁸ *Ibidem*, 24-29.

¹⁹ Cf TALLEY T. J., *The Origins of the Liturgical Year*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota-USA), 1986 e 1991² ed. riveduta, tr. it. *Le origini dell'anno liturgico*, Queriniana, Brescia 1991, 98: "Non è più soltanto la Pasqua a dare significato all'anno. Il ciclo annuale, con il cambiamento delle stagioni, parla [...] dei misteri che circondano l'incarnazione: il concepimento del Precursore nell'equinozio d'autunno e la sua nascita nel solstizio d'estate, il concepimento del Redentore nell'equinozio di primavera (il giorno della sua passione) e la sua nascita nel solstizio d'inverno".

La stretta connessione tra la Passione la Maternità spirituale di Maria è evidente nel *Compianto* di Lorenzo Lotto che si conserva nella cappella del Corpo di Cristo di S. Alessandro in Colonna a Bergamo. La cappella era un teatro sacro, dove simulacri di corpi santi emozionavano corpi veri per la salvezza delle loro anime. Al centro delle devozioni e delle immagini stava la Pietà. Un corpo morto annuncio di vita. Non sembrerebbe, a giudicare dallo strazio della Madre; ma il senso del suo pianto è scritto sul pugnale che le trapassa il cuore: *Amor et dolor*. Maria sotto la croce soffre le doglie del parto, quelle che non aveva provato alla nascita del Figlio. Lo ricorda una lirica inglese del Duecento: «Ora tu puoi, o Madonna, imparare / cosa soffre chi genera un bambino, / quell'amaro destino ora patisci: / Nella sua morte il dolore sopporti / che tu dovevi soffrire nel parto / come natura esige da ogni madre»²⁰. Le ragioni della vicinanza di un compianto e di una natività nella cappella di Sant'Alessandro in Colonna sono in questa luce molto chiare. Presepe e sepolcro (in entrambi compaiono Giuseppe e Maria) rappresentano il primo la nascita dell'uomo vecchio, destinato alla morte, il secondo la nascita dell'uomo nuovo, dal corpo glorioso.

A Natale e a Pasqua la Madre è sempre Maria²¹.

Se nell'Annunciazione si celebra l'emancipazione della donna dallo sposo, nella Passione si celebra la liberazione della madre dai figli. La Madonna si era liberata dal padre e dalla famiglia di origine con la sua presentazione al Tempio, dove, incaricata del servizio di Dio, coltivava la sua crescita spirituale e personale, ovvero, come veniva rappresentata nelle immagini del Medioevo, Maria studiava. Era una intellettuale²². Uno spirito libero.

²⁰ *Il sogno della croce e liriche del Duecento inglese sulla Passione*, a cura di Domenico Pezzini, Pratiche Editrice, Parma 1992, 121. Per Cortesi Bosco nel *Compianto* «il Lotto espone il concetto del ruolo di mediazione che la Chiesa svolge tra l'uomo e Dio, amministrando la Grazia attraverso il sacramento. La Chiesa è generata dal costato di Cristo, indicato nel dipinto [...] dalla mano sinistra del Cristo, le cui dita indicano se stesso – “la Chiesa è il suo corpo” – e il sangue, simbolo eucaristico, che fuoriesce dal costato», BOSCO F. C., «La letteratura religiosa devozionale e l'iconografia di alcuni dipinti di L. Lotto», in *Bergomum* LXX, 1-2 (1976) 17.

²¹ BERNARDI C., «Una scena pietosa», in F. Rossi (a cura), *Bergamo. L'altra Venezia. Il Rinascimento negli anni di Lorenzo Lotto. 1510-1530*, Skira, Milano 2001, 246.

²² Si veda il capitolo dedicato a «Maria, l'intellettuale» in K. Schreiner, *Maria Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Hanser 1994, tr. it., *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Donzelli, Roma 1995, 69-86. La scienza biblica moderna non ritiene di poter annoverare Maria «tra le poche donne che ai tempi di Gesù erano in gra-

5. La nuova alleanza

Ecco il messaggio di emancipazione della Vergine: il corpo della donna non è tutto sesso, né organismo offerto in sacrificio al padre o al marito o ai figli o a qualsiasi altro maschio nell'ambiente di lavoro e nella società (il ricco, il bello, l'intelligente, il potente, insomma il mitico «capo»).

La donna si deve costituire come persona in modo indipendente dal maschio. Questo è essere vergini, cioè persone. Integre, libere, autosufficienti. Vergini sì, ma non sterili. Vergini e madri, ossia fonte di vita, procreatrici non solo di uomini, ma anche di istituzioni, progetti, processi...

La donna si deve liberare dall'ambito del privato, harem lussuoso o gineceo godurioso che possa essere, in cui l'ha relegata l'uomo²³ e impegnarsi nell'ambito pubblico, sociale, politico, perché, dopo la morte di Cristo, la legge non è più lui, l'uomo, ma è lei, la donna. Lei, la Grazia, è la nuova alleanza.

do di leggere e interpretare i testi sacri (...). Gli evangelisti la descrivono (...) come obbediente "ancella del Signore", niente affatto colta, tantomeno con le doti di una intellettuale. Luca loda la sua modestia, qualità grazie alla quale fu prescelta da Dio. Gli esegeti e gli storici moderni interpretano questa "modestia" come indice di basso rango sociale, parlano della effettiva povertà di Maria e della sua appartenenza alla classe "degli schiavi e dei poveri". Logica la conclusione che si trattasse di un'analfabeta. Ai figli dei diseredati restavano chiuse tutte le porte della cultura cui accedevano i dotti cultori della scrittura e i farisei. Ma di ciò i padri della Chiesa e gli autori del medioevo non volevano nemmeno sentir parlare. Non riuscivano a pensare una Madonna analfabeta» (*ibi*, 70-72). Nell'alto medioevo la lettura dei libri «era soprattutto un'attività femminile (...). I numerosi e preziosi salteri altomedievali arrivati fino a noi erano per la grande maggioranza appartenuti a donne. I mariti erano impegnati in tornei e battaglie, rivestiti di armature di ferro dovevano soprattutto dare prova di valore fisico, e di solito non sapevano leggere. Da questa abitudine alla lettura tutta aristocratica e femminile procede anche una norma giuridica: all'«eredità femminile» (...) non appartengono soltanto i gioielli, ma soprattutto il salterio e tutti i libri utili per l'ufficio divino, e quelli che le donne usano leggere (...). Gli uomini innamorati desideravano soprattutto una vicinanza corporea, le donne appassionate di cultura invece volevano leggere. Il modello di vita delle nobildonne era una Madonna che legge e possiede libri» (*ibi*, 72-74).

²³ Si veda, come esempio, il «dramma» domestico e politico della donna greca in LANZA D., «La donna nella tragedia greca», in *Atti del convegno nazionale di studi sulla donna nel mondo antico. Torino 21-23 aprile 1986*, Regione Piemonte, Torino 1986, 93-103.

La morte di Cristo è infatti la morte del maschio. È la morte del pensiero forte²⁴. È la morte di qualsiasi criterio che determini la volontà di potenza e di dominio di un uomo sull'altro. È la morte della religione come sacrificio, come crociata, come dittatura morale. È la morte della violenza, della guerra, dello stupro. È la morte della Ragione assoluta, la morte dell'evidenza, della Logica. Del potere del più forte, del più furbo, del più intelligente. È la morte dello scontro, della sopraffazione, dell'arroganza. È la morte insomma di tutto quello che ha costituito finora l'immagine «virile» del maschio.

La morte di Gesù non è però solo la morte del potere maschile. È nel contempo la nascita di un nuovo mondo e di una diversa società, fondata sull'amore, sull'incontro tra persone, sul prendersi cura degli altri, sulla non violenza, sulla creatività come formazione, arte, bellezza, curiosità, cultura, ossia quel modo di essere e di vivere che fin dalle origini del mondo appartiene alla donna²⁵. A lei, alla donna, dei miliardi di atti di violenza compiuti nella sto-

²⁴ Cf VATTIMO G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

²⁵ Una conseguenza curiosa della cultura individualistica e non violenta del cristianesimo è la nascita della moda, sorta in Occidente nel XIV secolo «con l'apparire di un tipo d'abito radicalmente nuovo che con chiarezza distingue il sesso di chi lo porta: corto e attillato per l'uomo, lungo e aderente al corpo per la donna», cf LIPOVETSKY G., *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, Paris 1987, tr. it. *L'impero dell'effimero. La moda nelle società moderne*, Garzanti, Milano 1989, 27. La moda sorge quando l'amore per il nuovo diventa un principio costante, quando si afferma una logica di indipendenza del gusto. Nelle civiltà non cristiane e precristiane gusti, comportamenti e abiti si sono perpetuati per secoli. I mutamenti sono spesso dovuti ad influenze esterne, ma si tratta poi di usi eccezionali e che comunque diventano norme stabili e collettive. La logica della moda, estremamente soggettiva, non poteva essere presente nelle società primitive strettamente dipendenti da norme comunitarie improntate sul rispetto della tradizione e della sua ripetizione minuziosa. Anche nelle grandi civiltà storiche la regola del conservatorismo non viene incrinata: «Nell'antico Egitto un tipo di tunica, la stessa per i due sessi, ha resistito quasi senza interruzione per millecinquecento anni; in Grecia, dalle origini di quella civiltà fino al VI secolo a.C. le donne hanno sempre usato la sopravveste chiamata *peplos*; a Roma, dai tempi più lontani fino alla caduta dell'Impero, l'abbigliamento maschile, toga e tunica, è rimasto invariato, tranne qualche dettaglio. Altrettanta stabilità in Cina, in India e nelle civiltà d'Oriente: la modifica del modo di vestire è un'eccezione: il giapponese *kimono* è rimasto immutato per centinaia d'anni e in Cina il costume tradizionale femminile non è mai cambiato fra il XVII e il XIX secolo» (*ibi*, 26). Le conseguenze politiche della vittoria della seduzione (femminile) sulla forza (maschile), della moda sulle divise, si vedono nelle società democratiche: «Resistono numerose divisioni ideologiche e politiche che però non

ria dell'uomo compete una percentuale irrisoria; a lei, invece, vanno attribuiti gli infiniti atti di amore che hanno creato, educato, sostenuto, difeso la vita dell'umanità²⁶.

arrivano al punto di disintegrare il corpo sociale e, anzi, soltanto eccezionalmente danno luogo a scontri cruenti. Fra noi non c'è accordo ma nessuno usa il fucile per far sparire l'Altro. La coesione collettiva è inseparabile da quella straordinaria civilizzazione del conflitto, da quella pacificazione dei comportamenti individuali e collettivi legata allo sviluppo dei valori individualisti (amore per la vita, rispetto e indifferenza nei confronti dell'Altro), da quella privatizzazione delle esistenze che ha preso impulso dall'ultima tappa del regno della moda. (...) Possiamo coesistere con l'eterogeneità dei punti di vista perché fra le abitudini dominanti c'è un relativismo pacificante, perché tutto ciò che ha a che fare con la violenza fisica è visceralmente rifiutato» (*ibi*, 288).

²⁶ È importante sottolineare come nella storia devozionale cristiana la Madonna abbia assunto un ruolo fortemente positivo per tutti i fedeli, al punto da diventare nel Medioevo la protettrice per eccellenza dell'umanità, l'unica considerata capace di placare l'ira di Dio, il quale ogni tanto castigava gli uomini, per i loro peccati, con diversi flagelli, il più temuto dei quali era la peste. Cf il capitolo dedicato alla Vergine dal gran manto, in J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger*, Fayard, Paris 1989, tr. it. *Rassicurare e proteggere. Devozione, intercessione, misericordia nel rito e nel culto dell'Europa medievale e moderna*, Rizzoli, Milano 1992, 267-296. Già nel XII e XIII secolo era ampiamente diffuso in Occidente il tema iconografico della Vergine dal gran manto che protegge l'umanità. La Vergine con il mantello è sempre «di dimensioni gigantesche in confronto a quelle dei miseri mortali da lei protetti, che le si stringono accanto come pulcini sotto le ali della chioccia. Questa sproporzione tra la figura di Maria e quella dei suoi protettori ha un duplice significato. Con tutta la dolcezza del suo viso, la Vergine è una forza: lo dimostra la sua statura. È come una fortezza, dove si infrangono gli attacchi scatenati contro gli uomini. Ma è anche un ponte fra la terra e il cielo. I suoi piedi posano sul suolo degli uomini, il suo capo è alla stessa altezza delle nuvole, degli angeli e di Dio; perciò essa può intervenire sulle decisioni prese in alto, placare l'ira divina, mutare il corso della storia, allontanare castighi imminenti o già in atto. Maria gode di un privilegio unico, quello di essere a un tempo vicina agli uomini e vicina a Dio. È comprensibile il successo incontrato da un'iconografia come questa fra i secoli XIV e XVI, quando l'umanità dell'Occidente procedeva sì arditamente sulla via del progresso, ma incontrava sul suo cammino un cumulo di difficoltà, talvolta da lei stessa create: pesti, carestie, guerre, l'avanzata dei turchi; e la paura del Giudizio finale, di Satana e dell'inferno, e altri ostacoli ancora» (*ibi*, 289-290); «non è priva di significato una certa concordanza cronologica fra il successo della Vergine col mantello e quello della *Pietà*: come se le due rappresentazioni, fra il 1350 e il 1550, fossero state solidamente connesse. E certamente lo furono, in un'epoca in cui (...) sulle popolazioni dell'Occidente si abbatterono numerose calamità, in partico-

La società perfetta, il Regno di Dio, è quella allora che abbandona la violenza del sacrificio, i soprusi del potere, la logica del più forte, e vive del pensiero debole, del lato femminile dell'umanità, della relazione amorosa e creativa tra uomini. È dal ventre della donna che nasce il maschio nuovo. La nuova società.

Ma le vie della violenza non sono cancellate, la voglia di maschio antico (sicurezza, abbandono, dipendenza, privato) non è scomparsa. Per questo bisogna ricordare con un rito come stanno le cose, per questo bisogna conoscere dove e come stiamo noi. Qual è la situazione nella storia dell'emancipazione dell'umanità che va di pari passo con l'emancipazione della donna. La rappresentazione della Passione è una esperienza di sollevamento su una croce del Golgota, che significa teschio, ovvero la collina simbolo di morte, distruzione, dolore, sofferenze. Stare sotto la Croce è capire cosa deve morire di malvagio oggi, di chi dobbiamo prenderci cura, oggi, che cosa dobbiamo far nascere domani. La rappresentazione della Passione è sempre un rito di passaggio²⁷. Un cammino a tappe accanto a chi soffre. Un processo di pu-

lare la recrudescenza delle pestilenze. Alle genti preoccupate per la loro vita terrena e per la salute dell'anima le due immagini portavano il medesimo messaggio. Maria aveva sofferto come loro e anche più di loro, quando aveva tenuto sulle sue ginocchia il figlio martirizzato ed esangue. Ora essa era nella gioia del cielo, accanto a Gesù resuscitato. Anche se era irritato per i peccati degli uomini, avrebbe potuto, Gesù, fare qualcosa contro coloro che la sua madre diletta riparava all'interno del proprio mantello? Per quelli che le guardavano, la Pietà e la Vergine col mantello significavano, fondamentalmente, la medesima cosa: la tenerezza materna verso l'umanità sofferente» (*ibi*, 296).

²⁷ FABRE-VASSAS C., *Il teatro della passione*, in G. Charuty (a cura), *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli 1995, 138: «La Rappresentazione della *Passione* non è (...), come si è spesso detto, una semplice illustrazione commemorativa e pedagogica, ma un momento in cui si mostra e si sperimenta il mistero centrale del cristianesimo, lo stesso il cui evento è ogni anno ripetuto durante la Settimana Santa. In una religione in cui la questione dell'essere e delle specie, della realtà e dell'icona, della divinità e dell'incarnazione è al centro della teologia e dei rituali, non si potrebbe fare teatro impunemente. Ma questi temi acquistano una forza tutta particolare quando sono proiettati nel tempo. Un teatro di questo tipo, come la liturgia e il rito che lo sostengono, mette in atto un testo precedente – tutto è già scritto – poi interviene a sua volta nella sceneggiatura delle vite delle persone che gli danno corpo, instaurando un clima di fatalità che pervade le esistenze degli attori e ispira quei romanzi nei quali la *Passione* dispiega tutto il suo teatro».

rificazione dalle paure e di scioglimento dai legami di asservimento ai potenti. Un viaggio negli inferi e nella notte per attendere l'alba. Per scoprire i contenitori di morte, i sepolcri, le tombe, vuoti. E fare festa²⁸.

*Una differenza abissale passa tra amare e violare.
Come tra la vita e la morte.
Incontro e dominio.
Ave, Donna.*

MARY'S PASSION: RITES, REPRESENTATIONS AND MATRIXES OF MEDIEVAL FEMININE EMANCIPATION

Claudio Bernardi

Research and subsequent reflection on the sacred representations has gone to illustrate the degree to which Christian devotions have served to help women lay claim to their rightful dignity and lay the basis for their authentic emancipation, and even more for a liberation of feminism. The very abundance of referrals demonstrates the importance of the theme and its resonance amongst anthropologists. The author is a professor at the School of Letters of the catholic University of Brescia.

²⁸ JACOBELLI M. C., *Il Risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Queriniana, Brescia 1990.



G.D. TIEPOLO, Soffitto di S. Lio

Salvezza e culture

Artisti e liturgia oggi Coraggiosa iniziativa a Venezia

di TITO AMODEI

***L**a CEI e la Curia veneziana hanno preso una iniziativa che dovrebbe essere esemplare. Vogliono dotare la storica chiesa di San Lio a Venezia con opere di artisti emergenti per completarne l'arredo sacro ed artistico. Un modo efficace per attuare le norme del Concilio Vaticano II che disciplina questa materia e per sbloccare le resistenze che ancora, in gran parte, si hanno verso l'arte contemporanea. In questo scritto si dà una panoramica del rapporto che la Chiesa e l'arte contemporanea hanno vissuto fino a questi sbocchi.*

Ritengo coraggiosa ed illuminata l'iniziativa della CEI e del Patriarcato di Venezia che hanno voluto dare all'arte di oggi lo spazio di una nota chiesa lagunare e associare questa operazione alla Biennale Internazionale d'arte che si inaugurerà a giugno di questo anno. Con una decisione davvero esemplare ed autorevole si scavalcano tutte le remore e resistenze culturali e psicologiche che per lungo tempo si erano cristallizzate tra la committenza della gerarchia cattolica e l'arte contemporanea e tra le grandi istituzioni d'arte internazionali che avevano bandito dal proprio ambito ogni riferimento ad una funzione sacrale. Si cancellano polemiche e diatribe, si passa sopra agli ostracismi pretestuosi, si opera un riavvicinamento coraggioso e sicuramente anche fruttuoso che gioverà ad entrambe le sponde, quella laica e quella religiosa. Da parte sua la Chiesa, da tempo, dal Concilio Vaticano II, aveva aperto la strada al riesame del problema sulla legittimità dell'ammissione dell'arte contemporanea ad esprimere il sacro col linguaggio suo proprio.

Quel Concilio ribadisce il concetto di sempre che l'arte cioè contribuisce a rendere la liturgia più visibile e più fruibile. Perché la liturgia si avvale di segni, si avvale di immagini, si avvale di gesti che insieme concorrono a facilitare la comprensione dei misteri che essa propone. Un rapporto da sempre esistito, ma caduto di fronte ai nuovi linguaggi dell'arte non ritenuti ido-

nei ad esprimere il rapporto con la trascendenza. Prima di questa iniziativa della CEI e della Curia veneziana e ancora prima del Concilio stesso, come è ben noto, non sono mancate iniziative di collaborazione tra la committenza sacra e l'arte contemporanea. È accaduto per la costruzione di nuove chiese e la loro decorazione. E qui non è la sede per una valutazione sulla qualità della riuscita. I risultati vanno valutati caso per caso, perché non sempre sono stati garanzia la notorietà dell'architetto o dell'artista¹.

Questa prassi, nella Chiesa, partiva però quasi sempre da iniziative private, dal coraggio di alcuni vescovi e di coraggiosi cittadini. Era anche imposta da reali necessità. Ma perché l'intesa tra norme ecclesiastiche e cultura artistica contemporanea fosse non solo teorica ma anche operativa la strada che si è percorsa è stata piuttosto lunga. Ha più di mezzo secolo di vita. Potremmo farla partire addirittura dalla cauta apertura di Pio XII il quale concedeva

¹ Un altro Concilio che per la liturgia e per l'arte ha avuto un peso determinante nella storia della Chiesa è stato quello di Trento (1545-1563). La Chiesa ha modellato fino al Vaticano II i suoi riti e il suo proporsi ai fedeli con i dettati di quel grande avvenimento. La cultura anche laica ne ha risentito ampiamente. Soprattutto l'arte ne fu investita totalmente perché considerata strumento di glorificazione della Chiesa e strumento valido di testimonianza e di propaganda. E doveva farlo con efficacia. Non solo doveva creare splendore nella casa di Dio, ma narrare la sua gloria, esporre i misteri della fede, esaltare la verità della vera religione. Da quel momento l'arte divenne per lo più narrativa e didascalica e sconfinò nel teatro; comunque quasi sempre le era imposto una funzione illustrativa. Però la Chiesa allora si trovò in una congiuntura culturale particolarmente favorevole perché attorno alla metà del '500 si era imposto il Manierismo, cioè era entrata in vigore la riflessione sul modo di fare arte. Da qui, per contiguità con le disposizioni del Concilio di Trento, sconfinò in quello stile fantasioso, concitato e declamatorio che più tardi fu chiamato barocco, oppure, polemicamente, arte cattolica. Con quel linguaggio, per altro importantissimo e che suscitò ingegni straordinari, i misteri e i riti religiosi irruperono spesso in forme parossistiche.

Questo non è accaduto con il Vaticano II perché i linguaggi dell'arte contemporanea, soprattutto quella della ricerca avanzata, hanno eliminato la figura umana (che era un veicolo efficace di comunicazione); hanno puntato su valori formali più che contenuti ed hanno tentato l'esplorazione dell'inconscio mai perseguita nel passato. Simili linguaggi diventano di lettura ardua e il prete e il fedele ne vengono coinvolti con difficoltà, quando gli si propongono come catechesi o referenti della devozione. Però è anche vero che il contemporaneo è già, in larga parte, modellato da queste linguaggi e lo sarà sempre di più per il futuro. L'immagine diventa sempre più lo strumento di comunicazione fra gli uomini e la Chiesa deve fare i suoi sforzi per non trovarsi fuori dalla cultura e dalla vita.

nella *Mediator Dei* (1942) uno spazio anche all'arte di oggi nelle chiese, ma con le debite cautele.

Quella sua dichiarazione dette coraggio a quanti già si adoperavano per il riavvicinamento delle due sponde. E creò dei presupposti anche umorali che consentirono di arrivare alla decisione programmatica e definitiva del Concilio Vaticano II espressa nella *Sacrosanctum Concilium*, la Costituzione cioè che affronta positivamente il problema ormai maturo. Il contenuto più rilevante di questa Costituzione è proprio nell'obbligo fatto ai responsabili delle istituzioni ecclesiastiche di farsi una cultura adeguata, iniziando fin dal seminario. Anche se, tuttora, per una diffusa inerzia, spesso si continua a vivere ed operare, in questo settore, come se nulla fosse stato prescritto.

Va ricordato che l'apertura e la prassi imposta dal Concilio, aveva avuto una lunga incubazione, come ho accennato, nelle iniziative coraggiose o necessarie operate da vescovi e illuminati cittadini. Ma è doveroso, per l'Italia, non dimenticare le iniziative di coraggiosi ecclesiastici, perché la loro autorevolezza dava credito a quelle da essi avallate o incoraggiate che finivano per imporsi.

Pensiamo a mons. Giovanni Fallani presidente della commissione per l'Arte Sacra; frequentatore di artisti, il quale più di una volta riuscì a coinvolgerli per realizzazioni esemplari, sia nella Capitale che fuori. Teneva proficui contatti con le istituzioni pubbliche laiche e negli anni '50 fece inserire nella Quadriennale Romana, esposizione a carattere ufficiale e nazionale, una sezione di arte sacra.

Con lui voglio ricordare l'altro monsignore romano, Ennio Francia fondatore della Messa degli artisti e di una rivista d'arte, e vivace interlocutore, anche lui, di artisti e promotore di manifestazioni utili alla accettazione del difficile momento della ricerca artistica contemporanea. E forse non tutti sanno che Manzù fece le porte di S. Pietro per la mediazione di Don Giuseppe De Lucca, coltissimo "prete romano".

In forma più ufficiale ed autorevole è doveroso ricordare la vigorosa scossa data dal Cardinale Lercaro di Bologna, che dagli anni '50 intese ricreare, in maniera fattiva, la collaborazione tra architettura e liturgia. Una felice convergenza, suscitando interesse e attenzione nella Chiesa ufficiale che cominciava a rendersi conto dell'enorme potenzialità che risiedeva nelle nuove forme perseguite dalla ricerca artistica contemporanea. Lercaro seppe dialogare con architetti di fama e li indusse ad impegnarsi in progetti di edilizia sacra. Con un gruppo di giovani architetti dette vita ad una rivista, che diventò presto celebre, dal titolo emblematico: "Chiesa e Quartiere".

Intanto sorsero o si incrementarono esposizioni di arte sacra a carattere biennale perlopiù promosse da istituti religiosi e che spesso si riciclavano in altre sedi fino ad allargarsi ad esperienze parallele in altre nazioni. Queste vivaci e autorevoli iniziative, facevano notizia per l'impegno che vi si profondeva, ma anche perché l'arte sacra era sempre più radiata dalle importanti mostre 'laiche', specie quelle a carattere internazionale. Tuttavia fino al Concilio queste Biennali non riuscirono a rappresentare la Chiesa ufficiale.

Ma poi la chiesa ha avuto in Paolo VI il più autorevole e il più preparato a capire e a favorire gli sforzi dei nuovi linguaggi artistici, tanto da aprire gli spazi prestigiosi dei Musei Vaticani ad una *Collezione Vaticana d'arte religiosa moderna*, facendola così entrare di diritto nel fluire accidentato della storia dell'arte. Col suo alto magistero si adoperò per far rientrare gli artisti nella loro "casa, quella di sempre"; (Allocuzione del 7-5-1964) e a J. Guitton confidò che considerava la funzione dell'artista simile, addirittura, a quella del sacerdote. Per questa sua 'rivoluzione', portata nel cuore della Chiesa stessa, Paolo VI si servì della solerte collaborazione del suo segretario mons. Pasquale Macchi il quale riuscì ad ottenere pregevoli opere da artisti impegnati e spesso famosi.

Infine per fortuna dell'arte contemporanea e per fortuna degli artisti e della Chiesa, Giovanni Paolo II, anch'egli artista, non ha perso occasione per dichiarare quanto fosse partecipe degli sforzi che essi fanno perché si ricomponga definitivamente l'intesa tra arte e committenza sacra. E agli artisti, ha scritto una lettera di grande sensibilità (4 aprile 1999). Malgrado tutto questo cammino fatto da tanti volenterosi, da tanti anni e malgrado tante e così autorevoli aperture ed impulsi non si è raggiunto ancora una cultura convinta del matrimonio tra liturgia, spazio sacro, arredo ed arte contemporanea. Disimpegno e pigrizia sono tuttora responsabili di un dilagare preoccupante del pessimo gusto che continua ad invadere tutta l'area del culto e delle forme di devozione. E questo è tanto più singolare se si pensa che per la liturgia si sono operati aggiornamenti non pochi né piccoli e vengono rigorosamente rispettati, chiedendo anche ai fedeli di sentirsene investiti. Anche se riluttanti.

La novità che ci viene dalla iniziativa della CEI e del Patriarcato di Venezia consiste nel aver messo in pratica le disposizioni del Concilio, senza se e senza ma, impegnando artisti emergenti ad intervenire in maniera organica e stabile per completare, con opere nuove, quell'arredo che manca in uno preciso spazio storico quale è quello della chiesa di San Lio già carico di opere

famose². Viene così costituito una specie di laboratorio, non sperimentale, per opere sacre che non costituiranno presenze espositive temporanee ma saranno organiche e alla liturgia e allo spazio preesistente. Si viene in tal modo a legittimare, in maniera autorevole, la perennità della funzione dell'arte nel culto; quell'arte che è espressa nel tempo che la Chiesa vive, che il popolo dei fedeli vive, come è sempre accaduto.

Ma l'operazione già rilevante, per le ragioni appena esposte, si qualifica ancora di più perché viene abbinata ufficialmente, come già accennato, alla Biennale Internazionale d'Arte, anche se le opere eseguita per San Lio resteranno in permanenza in quella sede. Ritengo questo abbinamento estremamente accorto e strategico: l'arte per il culto non è più discriminata, quasi fosse di seconda categoria rispetto a quella che non ha aggettivi. Se vogliamo, non esiste l'arte sacra come *categoria* che la distingua dalle altre forme espressive. Esiste l'arte di qualità o non esiste. Ora anche se essa è funzionale al culto, purché sia di qualità è giusto e doveroso che le si dia quel credito che spetta ad ogni opera di valore, qualunque sia la ricerca formale che la supporta.

Come si articola questa operazione?

La committenza ha designato quattro curatori, ad ognuno dei quali è stato chiesto di presentare tre artisti emergenti, ma già professionisti, i quali si

² "La chiesa di San Lio (San Leone) risale al IX secolo. Fu eretta secondo la tradizione dalla famiglia Badoer inizialmente col titolo di Santa Croce in Luprio, poi dedicata a Santa Caterina. Dopo il 1054 venne ricostruita e intitolata al Pontefice Leone IX per la sua tenace difesa dei diritti di Venezia sul patriarcato di Aquileia e Grado. Papa Leone IX, Brunone dei conti di Egisheim-Dagsburg, nacque a Egisheim in Alsazia nel 1002 e morì nel 1054. Di nobile famiglia, imparentata con l'imperatore Corrado II, fu educato nel monastero di St. Evre e nel 1027 consacrato vescovo di Toul. Nel 1048, morto Damaso II, la dieta di Worms, cui parteciparono anche i delegati romani, lo designò come pontefice. Fin dal primo anno del suo pontificato Leone IX tentò una riforma disciplinare della Chiesa combattendo la simonia e il concubinato del clero. Si valse di eccellenti collaboratori come il monaco Ildebrando divenuto poi Gregorio VII. Nel sinodo di Vercelli (1050) condannò Berengario di Tours per le sue erronee teorie sull'Eucaristia. Sotto il suo pontificato ebbe luogo la definitiva separazione della Chiesa Greca. Bandì undici concili, per ricomporre l'unità dei cristiani. La chiesa di San Lio fu rinnovata nel 1400 con la ricostruzione del presbiterio e delle cappelle laterali. Fu consacrata nel 1619, subì altri grandi restauri nel 1783. Fu demolito anche il campanile che si innalzava sull'angolo sinistro del campo. Nel 1810 divenne da parrocchiale a sussidiaria di Santa Maria Formosa" (TRUCIOLO A., *Venezia chiesa di San Lio. Storia e Arte*, G. Deganello, Padova s.d.).

devono impegnare a realizzare quelle opere o quegli arredi di cui San Lio è tuttora carente.

Come curatori sono stati scelti due professori di Accademie di Belle Arti: Giovanni Bonanno di Palermo e Andrea del Guercio di Milano. E due religiosi impegnati nella promozione dell'arte sacra contemporanea: Adriano di Bonaventura di *Stauros* (Biennale di San Gabriele) e il sottoscritto.

La Chiesa di San Lio, dopo il Concilio non aveva adottato nessun aggiornamento, se non provvisorio. L'altare rivolto al pubblico e l'ambone, per tutti questi anni sono stati in attesa di una soluzione definitiva. La chiesa, che non è parrocchiale, manca del tabernacolo; il fonte battesimale deve essere rimodellato, occorre il cero pasquale ed altre suppellettili. E bisogna dipingere un quadro della Madonna che non c'è. Lo spazio sacro, inoltre, deve essere liberato da superfetazioni accumulate nel tempo e soprattutto da quello scialo di paccottiglia devozionale, laddove i semplici fedeli hanno avuto agio di esprimere i loro sentimenti senza badare all'ortodossia culturale e culturale dei loro interventi.

Quello che sembra ed è una operazione coraggiosa, non è che la ripresa della tradizione cattolica di dotare le chiese di opere d'arte. L'adeguamento dello spazio sacro ha sempre ubbidito, quasi in maniera fisiologica, al percorso liturgico e culturale che il popolo di Dio ha vissuto nella storia³. Senza per questo cancellare le strutture e il decoro del passato, almeno come principio. Anche se, purtroppo, le eccezioni sono state moltissime e dannose. Questo comportamento ha consentito di avere nelle nostre chiese una antologia ricchissima di valori artistici, tanto da ritenere questi spazi sacri testimoni del percorso della fede, e contemporaneamente, per chi vi fosse interessato, di studiarvi il fluire delle vicende artistiche di un popolo.

In San Lio c'è una presenza del Tiziano, del Palma, un bassorilievo in marmo attribuito a Tullio Lombardo, un vertiginoso soffitto di Giandomenico Tiepolo. Inoltre lo spazio è costipato di pale d'altare di maestri sei-settecenteschi, di stucchi dello stesso periodo, di belle modanature, di una monumentale orchestra. Insomma un concentrato di testimonianze con una gamma di valori qualitativi non pochi e non piccoli, mentre per altri versi si denuncia un trasando ed abbassamento di gusto, come si diceva, per l'eccessiva presenza di paccottiglia devozionale liberamente gestita da una malintesa devozione popolare e spontanea.

³ Non per nulla si dice "La cattedrale cresce sempre".

Gli interventi di questi nuovi dodici artisti arricchiranno ulteriormente quello spazio; testimonieranno la qualità e l'impegno della contemporanea arte viva e tutta l'operazione risulterà forse un modello da offrire ad altre diocesi che mettano, finalmente, in conto del proprio impegno pastorale anche il decoro del tempio. In tal modo obbediranno al dettato del Concilio, vivranno la cultura del proprio tempo e ne testimonieranno, per la loro stessa autorevolezza, gli apporti positivi. Non solo, ma si concorrerà in maniera più incisiva e diretta alla formazione dei fedeli dato che le opere saranno una pista di riflessione sui misteri che illustrano; li distoglie da tutto quello ciarpame che, un po' dovunque, intasa le nostre chiese. La devozione anche quella popolare o semplice, non può e non deve nutrirsi di concetti ed espressioni devianti.

Se dal pulpito si fa una catechesi ortodossa, responsabile e coinvolgente, nelle immagini che sono la proiezione visibile della propria fede non ci può né ci deve essere la negazione di tale catechesi.

PRESENT-DAY ARTISTS AND LITURGY. A REMARKABLE INITIATIVE IN VENICE.

Tito Amodei

The Italian Episcopal Conference and the archdiocesan Curia of Venice have decided upon a project which might well be considered exemplary. Their intention is to decorate the Venetian church of San Lio with the works of emerging artists in order to complete its sacred and artistic furnishings. An efficacious way of applying Vatican II norms which govern this matter and of breaking down the resistance which is still in large measure shown toward contemporary art. In this article we are afforded a panoramic view of attitudes extant in the Church toward contemporary art prior to this opening up.



Un titolo ingannatore

di ELISABETTA VALGIUSTI

*“**M**aria piena di grazie” è il titolo dell’opera prima del regista americano Jousha Marston. L’opera è interessante a livello di linguaggio filmico, nonostante la storia sia una favoletta drammatica ben congegnata di contenuti molto discutibili e con pretese realistiche che sfruttano luoghi comuni socio-culturali.*

Maria è una ragazzina diciassettenne, operaia in una fabbrica di fiori (confeziona rose), che con il suo lavoro mantiene madre, sorella, nipotina. Vive in un paesino vicino alla capitale della Colombia, dove la gente è allegra nonostante la povertà. Maria detesta il lavoro che fa e ha un fidanzatino che non ama. Quando rimane incinta, capisce di essere condannata ad accettare una vita che non le piace. Decide di andare a cercare lavoro a Bogotá, ma non fa in tempo ad arrivare in città che viene agganciata per fare il corriere della droga. La paura di guai è la cosa che la fa titubare per qualche frazione di secondo, dopodiché, incoraggiata da Lucy, una ragazza esperta del traffico, comincia la sua nuova carriera da “mula”. Una mula ha il compito di viaggiare con lo stomaco pieno di ovuli di cocaina per poi espellerli integri e ben contati all’arrivo.

Maria trova, soprattutto, gravi difficoltà nell’esercitarsi con grossi chicchi d’uva di dimensione analoga agli ovuli che dovrà ingoiare prima della partenza per New York. Teme che la confezione dell’ovulo possa rompersi nello stomaco. Lucy dichiara essere questo il pericolo principale per una mula, oltre all’arresto all’aeroporto. Intraprende, quindi, il suo primo viaggio da trafficante, trova sull’aereo la sua migliore amica Blanca che lei ha cercato chissà perché di dissuadere dal fare la mula a sua volta. Sull’aereo ci sono anche Lucy, che sta male, e un’altra trafficante. All’aeroporto, Maria viene fermata dalla polizia, stanno per farle la radiografia alla pancia ma si fermano perché dall’analisi del sangue risulta incinta. Così, non si sa come, viste le inflessibili leggi americane sull’immigrazione, la colombiana Maria è libera di entrare in America.

Lucy, Blanca e Maria vengono brutalmente trasferite in una stanzetta d’albergo da due trafficanti. Il recupero degli ovuli avviene in un paio di giorni. Ma Lucy sta malissimo, Maria non riesce a ottenere dai trafficanti di portarla da un medico. A questo punto potrebbe rimpiangere le crudeltà del direttore della fab-

brica dalla quale si è licenziata. Lucy muore o viene ammazzata. Maria se ne accorge a cose fatte e decide di scappare portandosi appresso gli ovuli sfornati.

Così le due ragazzine colombiane si ritrovano su un taxi con destinazione la casa della sorella di Lucy nel Queens, un quartiere di New York. Questa sorella non sa che Lucy faceva la trafficante, tanto meno che Lucy ha iniziato a fare la mula per andarla a trovare, ma non ha mai avuto il coraggio di presentarsi, tanto meno che sia morta. Però dichiara un grande affetto per Lucy, rimpiange l'allegria del paese natio, ma ha deciso di rimanere a New York dove il figlio che aspetta (anche lei è incinta) potrà avere un futuro migliore. La faccenda si risolve come se niente fosse, gli ovuli vengono consegnati, i soldi recuperati, le due amiche possono tornare a casa dopo aver visto il cadavere ricomposto a loro spese della povera Lucy. Stanno per imbarcarsi sull'aereo quando Maria decide che vuole rimanere per gli evidenti e nobilissimi motivi di cui sopra, il futuro del figlio, ecc.. Nel film non si accenna a difficoltà morali, si dà per scontato, accettato che qualcuno trasporti droga giustificandolo in vista di un riscatto sociale-economico.

Ma cerchiamo di capire perché il film sia interessante nonostante i contenuti ambigui e squallidi della storia analizzando qualche dichiarazione del regista: "Era una storia che non avevo mai visto, soprattutto dal punto di vista di qualcuno che l'aveva fatto realmente", afferma il regista californiano Jousha Marston, che ha studiato scienze sociali a Berkley e scienze politiche a Chicago. "Questa è stata l'ispirazione del film, immaginare e capire cosa spinge una persona a fare il corriere della droga. Penso che ci siano probabilmente degli elementi universali nella vita di una diciassettenne che sono di rottura e attraversano la cultura e l'economia. Il film tratta di Maria che non è soddisfatta di sé e del suo posto nel mondo; vuole e aspira ad altro, anche se non sa definirlo o articolarlo. Così abbiamo sviluppato la sceneggiatura del film in modo che trattasse il meno possibile del ruolo di trafficante di Maria e il più possibile della figura di una giovane che cerca di sfasciare e prendere a calci il mondo che la opprime, con lo scopo di raggiungere qualcosa di più".

Le parole del regista-autore si commentano da sole, non ha incertezze sul contenuto del messaggio, sulla influenza negativa che questo personaggio può ispirare, si interessa a una condizione per sfruttarne i lati emozionanti.

Vediamo una recensione del film, premiato al mitico Sundance Festival e accolto come un film cult ovunque: "Marston ha basato la sua storia intervistando la polizia doganale aeroportuale e i trafficanti di droga, il risultato è una autentica, intensa esperienza cinematografica. La cinepresa squilla di colori vividi e stati d'animo senza vergognarsi di nessun aspetto dell'esperienza del viaggio di Maria, avendo come risultato un film carico di tensione, di studio del personaggio, di un'analisi attenta di un aspetto sconosciuto dei traffici di droga"

Ed è vero che il film è vivido, pieno di movimento, gradevole per le calde ambientazioni colombiane così come per quelle contrastanti e dure newyorchesi. Ma non è vero che sia un'analisi dettagliata, credibile. Oltre alla tecnica realistica d'effetto, quello che regge il film sono soprattutto il viso, il corpo, i movimenti di Maria, interpretata da Catalina Sandino Moreno. La sua naturalezza da fanciulla conquista gli occhi, l'originalità dei suoi tratti non belli ma perfetti per il cinema ammalia. Si tifa per lei superando qualsiasi giudizio o pregiudizio. Proprio una mula, un povero animale disarmato, debole, tenero, vitale, che si vorrebbe stesse bene. Le sue ambiguità, il suo esporsi al peggio, fanno dramma, eccitano, convincono. Ma questo non ha niente a che fare con il bello e il bene autentico, sempre purtroppo troppo difficili e noiosi da rappresentare. Questa Maria è l'immagine della strumentalizzazione della miseria e dei miseri e l'agognato riscatto non è credibile, non può funzionare perché fa affondare definitivamente nell'accettazione irreversibile di tale condizione.

Vorremmo sapere cosa pensa un colombiano di questo film, qualcuno che lotta per la dignità della sua vita e del suo paese. Dev'essere come quando, uno dei nostri rari prodotti televisivi esportati negli anni '90, il serial "La Piovra" ha girato il mondo, confermando un'immagine dell'Italia negativa e funzionando sul mercato proprio per l'immagine controproducente che rappresentava.

Si potrebbe affermare che il grande pubblico è abituato a discernere, a riconoscere le necessità ambigue dei contenuti. Ma anche questo non è credibile. Quindi, si può tranquillamente affermare che la maggioranza del prodotto cinema e tv è dominato semplicemente dalla logica dell'effetto, della convenienza produttiva delle idee in vista del risultato del botteghino o dell'audience.

La cosa più sgradevole del film rimane quel titolo inappropriato e mistificatorio, segno della furbizia usata nell'intera operazione. Perché tirare in ballo un richiamo a Maria Vergine? Perché il personaggio si chiama Maria, è incinta, è in pericolo e soprattutto perché l'accostamento è accattivante, provocatorio e tenero al punto giusto. Ma cosa a che fare con la cocaina con la grazia? Forse l'effetto stupefacente...

Non ci può sollevare più di tanto, ma vale la pena riportare qualche principio di etica sociale che al regista del film sarà sfuggita durante i suoi studi a Berkeley e su cui gli sarebbe utile meditare: "Il *senso sociale* o *senso della socialità*, è dato dalla coscienza dei rapporti con gli altri uomini, dal comune legame di ideali e di interessi, della solidarietà che, sola, rende possibile a ognuno la pienezza del vivere. Esso si traduce nella tendenza della persona umana a comunicare con gli altri, cioè a far parte agli altri di ciò che è proprio, come a ricevere dagli altri quanto è necessario per il bene proprio e comune. Per esempio, nel conoscere la verità, per naturale tendenza l'uomo rifugge dal tenerla prigioniera

dentro di sé, ma la offre agli altri. Da qui le molteplici forme di comunicazione interpersonale, dalla semplice trasmissione di una notizia, alla partecipazione di nozioni, idee, giudizi, valori, fino alla comunione dei più intimi pensieri. Nell'amare, l'uomo espande sé negli altri diffondendo, nel contempo, gioia e felicità. Con questo senso sociale, purtroppo, contrasta l'egoismo che di fatto pullula in ognuno, come sopravvalutazione di sé e tendenza a rinchiudersi nel proprio io egocentrico, per pascersi di sé e possibilmente degli apporti degli altri, considerati e sentiti come "altri", cioè estranei all' "io" e alla sintesi dell'io e del tu nell'unico "noi" comunitario.

Nell'uomo si agitano, dunque, due forze contrastanti, tali da renderlo nello stesso tempo estremamente comunicante ed estremamente impenetrabile. Perciò, ognuno, a seconda della prevalenza di un'inclinazione o di un'altra, della socialità o dell'egoismo, diventa un operatore di comunione o di disgregazione, tende a unirsi con gli altri in un comune intento di reciproco beneficio o ad esercitare su di essi un dominio dispotico¹. E per onorare la piena di grazia, rivolgiamoLe un pensiero finale attraverso le parole di Papa Giovanni XXIII: "O Vergine Immacolata, radiosa immagine di candore e di grazia, che col tuo apparire diradi le tenebre della notte incombente, e ci innalzi ai fulgori del cielo, guarda benigna ai tuoi figli devoti che si stringono a te. Stella del mattino, prepara i nostri pensieri alla venuta del sole di giustizia, da te portato nel mondo. Porta del cielo, solleva i nostri cuori ai desideri del Paradiso. Specchio di giustizia, conserva in noi l'amore della grazia divina, affinché, vivendo umili e gioiosi nell'adempimento della nostra vocazione cristiana, sempre possiamo godere dell'amicizia del Signore, e delle tue materne consolazioni. Amen"².

A DECEPTIVE TITLE

Elisabetta Valgiusti

"Mary full of grace" is the title of the American director Joshua Marston's first film. The movie is interesting on a language level, notwithstanding the fact that it's a short fictional drama with a very questionable content and with pretensions of being realistic, based on every-day socio-cultural scenes.

¹ SPIAZZI R., *Principi di etica sociale*, Studio Domenicano, Bologna 1989, 50-51.

² PAPA GIOVANNI, *Breviario*, Garzanti, 150.

CEMPANARI M., *Sancta Sanctorum Lateranense. Il santuario della Scala Santa dalle origini ai nostri giorni*; Collana "La Sapienza della Croce", Roma 2003; due volumi di complessive pp. IV-830; 10 tavole a colori; s. i. p.

L'ampio lavoro del professor Cimpanari che qui presentiamo, ben 830 pagine, rappresenta una ricerca di grande rilevanza sopra uno dei luoghi più importanti intorno ai quali si è svolta la storia dell'umanità: il *patriarchium* lateranense e la sua cappella centrale, chiamata *Sancta Sanctorum*. La grande erudizione dell'autore gli ha permesso di fare una ricerca interdisciplinare raramente eguagliabile. Volendola sintetizzare, mi pare che essa comprenda almeno le seguenti sezioni:

- una ricerca archeologico-storica sul palazzo dei Laterani e la sua origine, la *domus Faustae*, ecc.;
- una ricerca storica sulla discussa donazione costantiniana per divenire sede dell'*episcopium* e poi del *patriarchium*;
- una ricostruzione la più oggettiva possibile del grande *patriarchium lateranense*, che fu demolito definitivamente da Sisto V;
- l'origine della cappella del *Sancta Sanctorum*, le reliquie che vi furono raccolte, le opere d'arte che l'arricchirono;
- la sua funzione liturgica;
- l'immagine acheropita e la grande devozione che se ne aveva nel Medio Evo, le sue riproduzioni e l'influsso sull'iconografia del santo Volto di Cristo;
- la decadenza del *patriarchium* e dell'intera zona monumentale lateranense e il suo abbandono in quanto centro amministrativo della Chiesa;
- le ristrutturazioni volute da Sisto V e attuate da Domenico Fontana;
- l'origine della devozione alla *Scala Santa* e la prevalenza che essa prende nel nuovo santuario sistino;
- il significato didattico-liturgico del grande ciclo di affreschi con cui furono decorate le scale, gli atri, le cappelle del nuovo santuario;
- la promozione a santuario della Passione di Roma voluta dal beato Pio IX, l'affidamento ai passionisti e la costruzione del nuovo convento;
- le vicende dell'edificio e del terreno nel nuovo stato unitario e il privilegio della extraterritorialità;
- il penitenziario del Santo Uffizio;
- gli scavi archeologici, le polemiche fra archeologi, lo spogliamento della cappella dalle reliquie;
- i tentativi di ampliamento della chiesa;
- il convento come rifugio di ricercati politici;
- i recenti restauri del *Sancta Sanctorum* e degli edifici annessi.

Partendo dal palazzo, un tempo celeberrimo ed oggi forse un po' dimenticato, chiamato *patriarchium*, potremmo rilevare quanto affermato dallo studioso Ingo

Herklotz, che “la cappella del *Sancta Sanctorum* e le sue costruzioni, insieme con la Scala Santa, rappresentano oggi le uniche strutture del palazzo del Laterano che si sono conservate dopo la ricostruzione della residenza avvenuta sotto Sisto V”¹. Lo stesso autore aveva già rilevato che “se si esclude il palazzo degli imperatori bizantini a Costantinopoli, nessun altro sovrano... ha conservato così a lungo la sua residenza nello stesso luogo come i papi nel Laterano. Nessun altra residenza ha suscitato, per la sua decorazione, una così ampia eco e un tale scalpore, e, inoltre, nessun altro palazzo mai sarebbe stato oggetto di costruzioni ideologiche tanto complesse e di un tale intreccio di invenzioni e falsificazioni, quali si sono venute a creare per nobilitarlo”².

Come si vede, è difficile sopravvalutare l'importanza di questo edificio. Si può dire, ad esempio, che intorno ad esso, più che intorno a qualsiasi altro edificio, si è formata l'Europa moderna, l'Europa nata dalle rovine dell'impero romano con la traslazione dei popoli, che poi, bene o male, ha imposto la propria cultura a tutto il mondo. Cernanari ricorda – e il sottoscritto lo riprendeva nella presentazione dell'opera – il noto passo dove Dante, per parlare del proprio stupore di fronte alla gloria che gli appare nel paradiso, prende lo spunto dalla meraviglia che i popoli del Nord provavano quando arrivavano a Roma e ammiravano il Laterano “stupefaciensi quando Laterano \ alle cose mortali andò di sopra” (Par 31, 31-40). E ricorda ancora come Freud rilevava che Roma era la città europea in cui si trovano ambientati la maggior parte dei sogni, perché l'immaginario collettivo ha lì sedimentato la memoria storica della cultura occidentale. Per lo storico francese Rohault de Fleury l'antico palazzo Lateranense rappresenterebbe addirittura “la storia della Chiesa in pietra”³.

Il sottoscritto non ha la preparazione archeologico-architettonica per valutare la ricerca del Cernanari da quei punti di vista certamente molto rilevanti. Ma, come osservavo, la ricerca va molto al di là di questi campi ristretti, essendo veramente multidisciplinare. Per quanto riguarda la storia della Chiesa, appare ben presto l'importanza, per il riconoscimento di un'elezione pontificia, del fatto che essa fosse avvenuta nel *locus legitimus* e che l'eletto ne avesse il pacifico possesso. Il *locus legitimus* era appunto la basilica lateranense con le sue adiacenze. Per la storia del culto, la devozione che si ebbe per tutto il Medio Evo verso l'immagine Acheropita ancora esistente nel *Sancta Sanctorum*, è difficilmente immaginabile oggi. Il Cernanari si sofferma soprattutto a descrivere la solennissima processio-

¹ HERKLOTZ I, *Gli eredi di Costantino. IL papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Viella, Roma 2000, 41-42.

² Ibid., 9.

³ DE FLEURY R., *Le Latran au Moyen-Age*, Paris, 1877, 1-2.

ne che si teneva nella notte fra il 14 e il 15 agosto, dal Laterano all'Aracoeli e a Santa Maria Maggiore.

Una ricerca erudita a sé riguarda il nome che la cappella pontificia assunse, prevalendo su altri, non sempre esclusivo di essa, ma divenuto poi tale: quello di *Sancta Sanctorum*. Esso non fa riferimento, come si è portati a pensare, alla cella centrale e sommamente sacra del tempio gerosolimitano, ma piuttosto alla grande quantità di insigni reliquie raccolte in quella cappella, tra le quali le teste dei santi apostoli Pietro e Paolo successivamente trasferite nella nuova basilica lateranense. *Sancta Sanctorum* sono le cose sante dei santi. Analoga ricerca erudita riguarda l'origine della devozione della *Scala Santa*, che, dal tempo di Sisto V, ha dato il nome all'edificio divenuto il santuario della Passione di Roma, come pure lo studio della realizzazione e dei contenuti didattici degli affreschi realizzati per volere dello stesso Sisto V.

Difficile sarebbe anche soltanto sintetizzare le vicende accadute all'interno o intorno a questa cappella che il Cernanari richiama: le lotte fra papi e antipapi, fra papi e imperatori, e poi fra le potenti famiglie romane che cominciarono ad emergere già prima del 1000, l'avanzare del rinascimento e le rampogne di Jacopone da Todi, la storia dei vari custodi dei tesori e dei possedimenti del *Sancta Sanctorum*, i conflitti che sorgevano fra loro o fra i canonici e i monaci chiamati ad officiarne la liturgia. Il Cernanari, tuttavia, non manca di ricordare e illuminare la grande carità verso i poveri che i papi realizzavano nel Medio Evo, finalità principale alla quale era destinato il patrimonio fondiario del *Sancta Sanctorum*. Particolare rilievo viene dato ai più radicali interventi di restauro e trasformazione, che furono quelli di Nicolò III nel secolo XIII, di Sisto V nel secolo XVI e di Pio IX nel secolo XIX.

Storia di ambizioni e di conflitti, ma più ancora storia di santità sempre rinnovata. Troppo lungo sarebbe parlare di papi della statura di un san Leone Magno, san Gregorio Magno, san Gregorio VII (sotto il quale avvenne un fortunoso salvataggio dell'immagine Acheropita), Innocenzo III o Bonifacio VIII che da qui governarono la Chiesa, la cui storia è descritta in tante altre opere. Si apprezza, invece, il fatto che il Cernanari abbia svolto un'accurata ricerca sul progetto profondamente spirituale del beato Pio IX, grande benefattore del santuario e dei passionisti, progetto che si inseriva nella scia di grandi santi che avevano operato e ancora operavano per rivitalizzare la fede dei romani, quali san Paolo della Croce, san Vincenzo Strambi, san Gaspare del Bufalo e san Vincenzo Pallotti.

La storia successiva, quella di un santuario vivace specialmente nel tempo di quaresima e di Passione, quella di un penitenziario del Santo Ufficio, quella del convento rifugio di ricercati politici, quella di una comunità attiva nelle missioni e nella cura delle periferie romane prive di pastori, sembra tanto diversa da quella precedente. Nel suo sforzo di raccogliere tutto ciò che riguarda il *Sancta Sanctorum* e le sue adiacenze, il Cernanari non ha voluto trascurare neanche queste vi-

cente, usufruendo, tra l'altro, dei documenti interni del convento dei passionisti, accessibili a pochi. Il risultato è una specie di enciclopedia di tutto ciò che riguarda questo edificio, un testo cui si dovrà necessariamente fare riferimento per ogni futura ricerca.

Promovendo questo studio su tutta la vicenda dell'edificio che custodiscono, nel quale, come abbiamo visto, si trovano gli unici resti del *patriarchium*, i passionisti hanno voluto fare memoria, ricollegarsi in qualche maniera con l'immensa vitalità qui concentrata e da qui irradiata. Come è stato detto nella presentazione, trattandosi della storia di un papato e di una Chiesa vivi e protesi più che mai verso l'edificazione di una civiltà veramente cristiana, di una civiltà dell'amore, questa ricerca ha anche un valore spirituale. Si richiama al passato per proiettarsi verso il futuro.

Adolfo Lippi c. p.

Recensioni

107

BIELA SŁAWOMIR, *Nelle braccia di Maria, la via dell'abbandono all'amore di Dio*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 195, cm 13x20, € 14,00.

Sławomir Biela (1956), dottore in Fisica, ha studiato Teologia Spirituale alla Facoltà Pontificia di Teologia di Varsavia. Dal 1977 collabora con Tadeusz Dajczer, sacerdote e fondatore del Movimento delle Famiglie di Nazareth. Dal 1986 è membro del gruppo di redazione delle pubblicazioni di formazione spirituale del Movimento. Ha scritto *Dio solo e basta, Ecco, sto alla porta e busso* che, con *Nelle braccia di Maria*, sono stati tradotti in diciannove lingue. L'edizione italiana dell'opera, curata da Ewa e Carlo Sala, oltre alla prefazione di Piero Coda, riporta anche le prefazioni di ben sei cardinali.

Nonostante le apparenze, il nostro è un tempo assetato di Dio; un tempo dove l'uomo percepisce sempre più la sete del divino. È un bisogno questo, che spesso si presenta all'anima in modo confuso e indifferenziato, ma è pur sempre un desiderio-bisogno che in qualche modo caratterizza questo nostro tempo. Già Giovanni Paolo II, percependo questo bisogno, all'alba del terzo millennio invita la Chiesa tutta ad alzare lo sguardo "duc in altum!". L'invito del Papa è quello di prendere il largo, abbandonando i falsi timori e ad inabissarsi nel mistero profondo di Colui che è Santo. La prospettiva è una, poiché nuova evangelizzazione e santità sono chiamate ad andare a braccetto.

L'opera di Sławomir, in fondo non è altro che la risposta a questa unica e convergente esigenza. Le sue pagine infatti, tracciano un itinerario che introduce il lettore nel mistero di Cristo al fine di renderlo vivo testimone del Vangelo tra i fratelli.

In questo contemporaneo *Itinerarium mentis in Deum*, in primo luogo risuona tutto il messaggio sulla divina misericordia della Beata Faustina Kowalska ma anche la sapiente e profonda spiritualità di Teresa D'Avila, di Grignon de Montfort, di Teresa di Lisieux e di altri autorevoli maestri di spiritualità. Il fondamento dell'opera è il lasciarsi inabissare nel Tutto del Divino Amore ripercorrendo quella via antica e sempre nuova, che già molti santi e sante hanno percorso. Con grande sapienza spirituale Biela accompagna il suo lettore verso la scoperta di Dio-Amore ripercorrendo le tappe dell'abbandono di Gesù alla volontà del Padre. Il Crocifisso, infatti, è la rivelazione totale dell'Amore misericordioso del Padre o la più grande e stupenda opera del Divino Amore, come dice Paolo della Croce. Se Dio dunque in primo luogo è amore e amore misericordioso, capace di trasformare in luce ogni nostra zona d'ombra, il primo atteggiamento del credente deve essere quello dell'umiltà e la sua prima preghiera quella del pubblicano al tempio (cf Lc 18,9-14). Da qui Biela conduce il lettore a scoprire la presenza dello Spirito Santo e l'amore di Cristo crocifisso nel suo prossimo, nella persona che gli vive accanto e, lentamente lo accompagna ad un vero e totale abbandono al disegno

d'amore del Padre su di lui. In questa via di abbandono all'amore misericordioso del Padre il secondo modello da seguire è quello di Maria, l'umile ancella del Signore che più di ogni altra creatura ha saputo abbandonarsi all'amore di Dio conformandosi pienamente al suo figlio Gesù. L'abbandono di Maria alla volontà del Padre, che accanto alla croce si unisce intimamente all'abbandono del figlio suo, rendendola *socia passionis*, è tutto e solo, un abbandono all'Amore misericordioso del Padre. In lei vi è l'abisso dell'umiltà amorosa che in sé attira ed accoglie, per tutta l'umanità, l'abisso dell'amore infinito della santa Trinità. Maria è l'icona della Chiesa nascente e di ognuno di noi, chiamati ad aprirci sempre più a quel Dio-Amore che in Cristo Crocifisso ci ha mostrato il suo volto misericordioso.

Biela, seguendo l'insegnamento di S. Francesco di Sales, propone una via accessibile a tutti gli stati di vita e conforme alla comune vocazione alla santità alla quale ogni cristiano è chiamato. In queste pagine si respira una profonda spiritualità dell'interiorità che riscopre l'esperienza del Dio vivo e vero, in Cristo Gesù, attraverso l'affinamento nell'amore dei sensi spirituali. L'autore invitandoci ad accogliere la presenza di Cristo vivo e operante nella storia e nella chiesa non smette mai di indicarci anche come Egli ci stai guidando al Padre.

L'opera è suddivisa in tre parti, nella prima parte l'autore indica le tre vie in cui Dio è solito attenderci, nella seconda parte attraverso alcuni brani evangelici conduce il lettore a prendere coscienza di quanto Dio sia innamorato dell'uomo ed in fine nella terza parte, indica Maria come modello e madre per ogni cristiano.

Il volume è facilmente accessibile sia nel linguaggio che nell'esposizione dei concetti. L'autore si limita all'essenziale, soppesando ogni parola, con capitoli brevi e di agile lettura. Il risultato è un'opera da leggere e da consigliare a quanti, con semplicità e verità, vogliono intraprendere un cammino di preghiera e di vita spirituale.

Fr. Maximus a S.R.P. Cp.

ZANI LORENZO, *La vittoria dell'amore, meditazioni bibliche sulla Croce*, Ancora, Milano 2005, pp. 175, cm 12x19, € 12,00.

Lorenzo Zanni, nato a Cavernago (TN), nel 1942 si è licenziato in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico e si è laureato in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Docente di Sacra Scrittura in diversi centri di formazione teologica della Diocesi di Trento, ha collaborato alla revisione della traduzione CEI del Nuovo Testamento ed è autore di numerosi libri.

Fin dal primo istante del cristianesimo la croce, intesa come passione e morte di Gesù, fu un dato irrinunciabile per i discepoli e per tutti i cristiani: ma come mai una morte così infame entra a far parte del fulcro della fede cristiana? Non bastava forse la gloria della risurrezione?

Certamente il cristiano è colui che proclama la risurrezione di Cristo, colui che confessa con la bocca e crede con il cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti (cf Rm 10,9). Gli apostoli si proclamano testimoni della risurrezione del Signore (cf At 1,22), perché sanno che la vittoria di Gesù sulla morte è il cuore del lieto annuncio. Ma essi percepiscono subito che la sola risurrezione non è in grado di dare veramente ragione a ciò che Gesù è venuto ad annunciare al mondo. Solo l'inscindibile unità della passione, morte e risurrezione di Gesù è in grado di spiegare lo stupendo disegno del Padre che ha tanto amato il mondo da donare il suo unico Figlio (cf Gv 3,16). Paradossalmente, proprio la fede nella risurrezione ha portato i cristiani a non evadere in un mondo illusorio, privo di conflitti, di dolore e morte, ma piuttosto li ha spinti a non dimenticare la sua passione, quasi costringendoli, ad interrogarsi sul vero significato della sofferenza che ha preceduto quella risurrezione. Essi scoprono che nella passione, morte e risurrezione si cela la vera identità del maestro, nostro fratello, Figlio di Dio e Signore, ma anche la vera identità di Dio Padre. Solo nella passione, morte e risurrezione, intesa nella sua inscindibile unità si rivela l'amore misericordioso del Padre che dona all'uomo il suo unico Figlio per la salvezza del mondo e paradossalmente, proprio perché la morte di Gesù è vissuta nell'abbandono filiale al Padre e nella piena solidarietà con gli uomini, diviene il suo cammino verso la piena glorificazione da parte del Padre. Proprio perché la sua passione e morte è vissuta in piena solidarietà con tutta l'umanità e nel totale abbandono al disegno del Padre essa è in grado di dare valore alla nostra sofferenza e alla nostra morte, di trasformarle in momenti di filialità e quindi di salvezza.

Lorenzo Zanni accompagna il suo lettore ad acquisire tutto questo, a riappropriarsi, attraverso la meditazione, di tutta la ricchezza dell'amore che Dio ci ha rivelato nella passione, morte e risurrezione di Gesù. Il cammino proposto è suddiviso in tre tappe. Nella prima l'attenzione è rivolta all'inno cristologico nella lettera ai Filippesi, che celebra la passione come punto di arrivo nel cammino di Gesù nel-

la solidarietà con gli uomini e proclama la signoria universale che il Padre ha donato al Figlio. Nella seconda tappa l'autore si sofferma su tre momenti della passione: la desolazione nel Getsemani, la salvezza donata al buon ladrone ed il suo totale abbandono filiale al padre sulla croce. Nella terza parte, seguendo S. Paolo, alcuni passi della lettera agli Ebrei e dell'Apocalisse, l'autore fa vedere come i primi cristiani hanno capito, celebrato e annunciato la filialità con la quale Gesù ha vissuto la morte di croce per noi.

L'opera di Lorenzo Zani è preziosa per quanti intendono approfondire la loro fede nella passione, morte e risurrezione del Signore Gesù. Il testo presuppone una conoscenza esegetico-biblica di base. L'autore non presenta alcuno schema per la preghiera o meditazione, dando per scontato che il lettore ne sia già sufficientemente pratico.

Fr. Maximus a S.R.P. Cp.

VOLPI V., *Il visitatore*. Un testimone oculare nel misterioso Giappone del XVI secolo, Piemme, Casale Monferrato 2004, pp 394, cm 14x22, rilegate con sopraccoperta, € 19,90.

Il visitatore è il gesuita Alessandro Malignano (Chieti 1539 - Macao 1606), visitatore plenipotenziario nelle indie orientali dal 1537 alla morte, che nel giro di una decina d'anni si recò per tre volte nel Giappone, conoscendone da vicino usi e costumi e inaugurando uno stile missionario di inculturazione, basato sul rispetto, la moderazione, la conoscenza della lingua, della cultura e delle tradizioni locali. Nello stile della Compagnia fondata da S. Ignazio, si premurò di prendere contatto con i signori del paese, i condottieri (shogun) che portarono il Giappone all'unificazione e alla pacificazione dopo il lungo periodo del "paese in guerra", (Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi, Tokugawa Ieyasu), per formare una elite cristiana che avrebbe favorito l'evangelizzazione del Giappone.

Ispirandosi al predecessore S. Francesco Saverio, apprezzò le qualità di cortesia, gentilezza, il pregio dell'onore e della buona conversazione senza lasciarsi spaventare da un mondo "al rovescio", nella prospettiva europea. Non chiuse gli occhi di fronte all'infanticidio delle bambine, alla condizione di soggezione delle donne, allo stato di miseria estrema dei contadini e di strati della popolazione esclusi come paria, ma cercò di capirne le cause e di portare gradualmente il rimedio del cristianesimo, fino a prospettare "la chiesa giapponese ai giapponesi". Polemiche, critiche e perplessità, negli ambienti romani (molti mesi erano necessari perché una lettera o una relazione ricevesse la risposta) come nella stessa

Compagnia, furono affrontate col metodo del dialogo ma anche con chiarezza di idee e determinazione. Con la stessa decisione sostenne l'opportunità di non aprire il Giappone a spagnoli, inglesi e olandesi (ai quali si appoggiavano francescani e domenicani), per conservare l'esclusiva dei portoghesi ai quali si appoggiavano i gesuiti. I fatti gli diedero ragione: tra le cause che scatenarono una serie di persecuzioni sempre più feroci tra il 1587 e il 1638 ci fu l'allarme suscitato dalla presenza sempre più invadente e fastidiosa dei "barbari del sud". Fu, per allora, la fine del "secolo cristiano" del Giappone.

Alla fine del '900, i cristiani giapponesi raggiungevano il mezzo milione; una cifra molto rilevante per il tempo. Frutto dell'opera di riorganizzazione della missione ad opera di Malignano che seppe allacciare proficui contatti con le autorità, guadagnarsi la stima della popolazione, coordinare il lavoro dei confratelli, regolare i rapporti (anche commerciali e finanziari) con i portoghesi che operavano in regime di monopolio. Ammirato e rispettoso della cultura giapponese, Malignano chiedeva "rinforzi" all'insegna della qualità: missionari di buona salute, di ottima formazione intellettuale, di specchiata moralità, in grado di rispondere alle esigenze di una missione "moderna", aperta e rispettosa. Si preoccupò della Cina, che già nell'esperienza del Saverio avrebbe convinto i giapponesi della bontà della religione cristiana. Avvertì che c'era bisogno di "un metodo di autentica infiltrazione spirituale, intellettuale, senza armi, con perseveranza, dominio della lingua e adattamento ai costumi della terra", ottenendo dal provinciale dell'India (la base naturale di tutti i viaggi missionari in quell'emisfero) un missionario idoneo a quell'impresa titanica, il P. Michele Ruggieri (1543-1607), a cui si aggiunse il P. Matteo Ricci (1552-1610), l'autentico apostolo della Cina.

La vicenda del "Visitatore" è ricostruita in modo accurato e avvincente, soprattutto sulla base degli *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e katangues de Japão* (1581), ma anche della *Apologia en la qual se responde a diversas calumnias...* (1598), *Catechismus christianae fidei, in que veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae japonenses refutantur* (1586), *Historia del principio y progreso de la Compania de Jesus en la Indias Orientales, Sumario de las cosas de Japon* (1583)... Come si può vedere, una attività di documentazione e riflessione a coronamento di viaggi, incontri, attività apostoliche e diplomatiche che giustificano l'entusiasmo del Volpi che insiste sul carattere di "genio del Rinascimento" di un missionario che ha anticipato molte delle soluzioni a cui si sarebbe arrivati molto più tardi, molto lentamente, con la Chiesa del Vaticano II.

Salvatore Spera

RAVASI F., *Il bello della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, vol. I Antico Testamento, vol. II Nuovo Testamento, pp. 183+118, illustrazioni a colori, carta patinata, rilegato con sopracoperta e cofanetto, € 49.

Non solo il “bello della Bibbia”, ma anche “il bello che la Bibbia ha generato nella storia delle arti e delle lettere”. Ottimo conoscitore e brillante divulgatore, ancora una volta Mons. Ravasi, ci conduce in un viaggio piacevolissimo, coadiuvato dalla raffinata edizione che riproduce alcuni capolavori della pittura: molti Chagall, diversi Rembrandt, un San Paolo di Annigoni, El Greco, Botticelli, Guido Reni, Raffaello, Michelangelo... ma anche miniature, arazzi, pannelli lignei, vetrate... Solo una piccola parte, certo, ma significativa, tra epoche, stili, autori che hanno interpretato e rappresentato visivamente le storie, i simboli, i personaggi, il vario e ricco mondo biblico.

Anzitutto il bello della Bibbia con le sue immagini tenere e forti, espressive, colorite, anche ardite, per esprimere la bontà, la magnificenza, la gloria, la giustizia di Dio, dai Profeti ai Salmi, dalla Genesi a Giobbe. Una “via pulchritudinis” sottolineata dai Padri prima che da poeti, letterati e teologi. E mon. Ravasi ci diletta con una profusione di citazioni da Nietzsche a Tommaso, da Northrop Frye a Goethe. Ma anche la musica: non soltanto *La creazione* di Haydn e *Halleluja!* di Haendel, ma Wagner e Schoenberg, Strawinskij e Stockhausen... Il tutto, parole e immagini, suoni e colori all’insegna de “La bellezza salverà il mondo”, dall’*Idiota* di Dostoevskij, citato dal papa nella *Lettera agli artisti*.

Una selezione di episodi che si succedono nel classico ordine del canone biblico sono commentati con precisione e garbo accattivante e illustrati con immagini a colori. Vale ancora la parola di san Gregorio Magno: “La pittura è usata nelle chiese perché gli analfabeti, guardando le pareti, leggano ciò che non sono in grado di decifrare sui codici”. Rivive la varietà, la ricchezza, il fascino, l’influsso incomparabile della Bibbia, più di ogni altro testo sacro, compreso il vastissimo *Mahabhagata* indiano e il *Corano* “che alla Bibbia attinge liberamente e ampiamente”. Si capisce, dunque, il qui citato Umberto Eco che lamentava, tra poemi mitologici e classici letterari, l’assenza della Bibbia nelle scuole.

Salvatore Spera