

Eucaristia e croce

di ROBERTO A. MARIA BERTACCHINI

Seconda parte dell' articolo pubblicato in SapCr 4 (XX – 2005) 373-392. L' autore vi studia anzitutto la circumincesso, cominciando dall' aspetto antropologico dell' essere-in, dell' inabitazione. Su questa base appare chiara la natura nuziale della croce, come apertura all' altro (Gesù che si abbandona alla volontà del Padre). Se in rapporto al Padre c' è una nuzialità, in rapporto all' umanità c' è un incesso violenta come nello stupro, l' amore è solo da una parte. Questo è fondamentale per capire l' Eucaristia. La incesso violenta si trasforma in circumincesso nuziale, l' amore del perdonato diventa amore reciproco. Tra i fedeli non vi è un rapporto rituale, ma organico. L' Eucaristia si scopre anche nell' esperienza della discesa agli inferi, dove si è coinvolti nel rifiuto e si fa l' esperienza di essere agnelli in mezzo a lupi. Non una santità individuale, narcisistica, ma il fatto che il Christus totus diventa Eucaristia esattamente come il Christus Caput.

Dinamica e mistica della «circumincesso»¹

La teologia della mutua interiorità non ha grande letteratura,² benché qualcosa si trovi per es. già in Agostino. Cercheremo dunque di svilupparla partendo il più possibile da considerazioni antropologiche, per articolarla poi a Eucaristia e croce.

Comunione dinamica — La comunione evangelica è espressa dalla formula: *tu in me e io in te*, che Gesù estende in senso transitivo ai discepoli: *io*

¹ Il senso di questo termine tecnico si preciserà progressivamente. Con un'immagine possiamo dire che quando in *Confessioni* IV, viii, 13 - ix, 14 si parla dell'amicizia come di due che sono una sola anima, si allude all'essere uno nell'altro, a una mutua *incesso*.

² Fuori dal coro per es. C. V. POSPISIL, «Croce del Figlio come profondità e umiltà di Dio in San Bonaventua», in *La Sapienza della Croce*, 1996, pp. 41-51.

in loro, ecc. (Gv 17). Perciò l'*unum* in Cristo di Gal 3, 28 è chiarito da Giovanni in senso dinamico. Non si tratta di un *unum* rituale, o egalaristico, dovuto a una sorta di *cambiamento di stato*.³ È invece qualcosa di molto più complesso, che esige un esame accurato; per giungere al piano morale seguiamo la pista lunga della fenomenologia vitale.

Da un punto di vista antropologico *essere-in* non è propriamente un punto di partenza, ma piuttosto di arrivo. La gestazione stessa, infatti, che ne è una forma eminente, per un verso è il punto terminale di un processo di mutua accoglienza degli sposi – o almeno questo dovrebbe essere –; per un altro è una condizione temporanea che mira al salto qualitativo della nascita. Essa, accentuando la libertà del nascituro, *rompe il grembo* verso un ambiente più vasto. Così il bambino vive un *essere-in* familiare, ma anche questa seconda esperienza è destinata ad esaurirsi nella formazione di una famiglia propria, o per la morte dei genitori. E la famiglia è anche il ponte verso l'ambiente sociale (scuola, lavoro, ecc.) che per un verso accoglie e per un altro separa (asilo nido, ecc.). In ogni caso la vita si delinea come un progressivo entrare in ambienti sempre più larghi, fino a stabilirsi nel seno del Padre (Gv 1, 18).

Possiamo anche dire che l'entrare-in (*incessio*) è il corrispettivo dell'essere accolti; e che condizione di possibilità dell'accoglienza è l'esistenza di uno spazio libero. Accogliamo in casa, perché la casa è appunto uno spazio disponibile ad essere riempito e abitato. Accogliamo in noi se in noi vi è uno spazio spirituale conveniente perché l'altro possa sentirsi comodo: e cioè se il nostro cuore quantomeno non ha affetti incompatibili. Agostino ha pagine molto belle nelle quali parla dell'esperienza di essere abitati.⁴ Ma se l'altro mi abita, io sono una casa per lui. Sono una cosa-spazio, sgombra di ostacoli o barriere. Sono un vuoto che lui riempie, e che può riempire appunto perché vuoto. Perciò il vuoto non è un *di meno* ontologico, ma un valore.

³ Cioè non si tratta di un fatto *magico*, ossia dovuto all'esercizio di un potere più o meno arcano. Tecnicamente l'*unum* non è effetto di una parola performativa, pronunciata con autorità su una moltitudine. Invece l'*unum* è un fatto morale, frutto del concorso libero di ciascuno. Ed è per questo che esso salta per il sottrarsi anche di uno solo.

⁴ In *En.* in Y 86, 9, riferendosi alla Gerusalemme celeste, scrive che là «abiteremo e saremo abitati». Questo passivo sorprende. Esso rimanda infatti a un'idea femminile e materna del mondo celeste, in cui gli altri sono vivi in noi come noi in loro. Un'idea legittima sul piano teologico, fondabilissima in Gv 17, 21 o in altri passi analoghi. Un'idea recentemente sviluppata dalla teologia nel concetto di mutua interiorità. Non è possibile essere *cordialmente* abitati, se non per l'accoglienza che si dà a coloro che amiamo.

Tuttavia inizialmente l'essere-in è monodirezionale, perché l'interiorità del bambino per un verso non è ancora sviluppata, e per un altro non è ancora educata ad accogliere, benché non manchino slanci dettati dalla sensibilità innocente. Ma il bimbo cresce, e la crescita è di solito caratterizzata da una complessa serie di traumi. Da un lato, infatti, il crescere è anche progressiva esperienza di inaccoglienza. A prescindere da ciò che avviene nei contatti extrafamiliari, all'interno stesso della famiglia maturano difficoltà, anche a prescindere dalla buona volontà dei genitori, perché la perfetta accoglienza esige perfetta comprensione dell'altro, e questa invece, salvo doni particolari di conoscenza infusa, diverge progressivamente dalle possibilità umane.⁵ La stessa sensibilità femminile, che è un aiuto fortissimo ad accogliere, non sempre è adeguata. E dunque con la crescita aumenta il *residuo di non-accolto*, che è anche una delle molle che spinge a uscire dalla famiglia originaria.

Ma un secondo versante non meno traumatico è quello che vede il soggetto come ambiente in cui altri entrano. E questo entrare altrui, anche quando avviene nelle forme dell'amicizia, è comunque impegnativo: stira il cuore ed esige un allargamento del giudizio. Peggio poi se avviene nelle forme della violenza (fisica o anche solo morale), dell'invasione, del ricatto, ecc. In definitiva la mutua interiorità è una conquista inesauribile, un cammino sociale che attraverso il Vangelo si qualifica anche come cammino religioso e di santità.

Tuttavia se *essere-in* allude a un processo, è necessario di nuovo un esame articolato. Se non si è-in, *ma si entra*, significa che almeno una barriera deve essere superata.⁶ Ed essere-in ha almeno tre livelli: essere nel corpo, essere nel cuore, essere nella mente. Essi coinvolgono il soggetto secondo modalità diverse e differenti profondità. Essere-nel-cuore significa non solo essere oggetto di affetto, ma coinvolgere nei propri affetti al punto che ciò che si ama sia amato anche da chi ci accoglie. Se ciò non avvenisse, infatti, percepiremmo un'accoglienza di qualità non eccellente. Similmente essere-nella-mente significa non solo essere oggetto di attenzione, ma anche penetrare coi propri giudizi nei giudizi altrui, fino a determinare il prevalere della volontà accolta sulla volontà accogliente.

Gv 21,17 ha un sapore particolarmente fragrante letto in questa luce. Gesù duella con Pietro e lo vediamo dai verbi: nei primi due «scontri amoro-

⁵ I motivi sono molti, e non solo legati alla comunicazione umana. Sul piano teologico resta basilare Lc 2, 48: non possiamo pensare in Maria un *deficit* di grazia.

⁶ Da qui il valore simbolico dell'imene e della verginità.

si» la domanda è: *agapas me*, e la risposta: *filo se*.⁷ Invece nella terza Gesù cede: *fileis me?* E anche Pietro cede: si rattrista e dice *Tu sai tutto*. E in questo *tutto*, che manca nelle precedenti risposte, vi è un cambiamento radicale del giudizio. Pietro resta convinto di amare Gesù, e tuttavia realizza che, in caso di conflitto, il suo giudizio deve piegarsi, *perché Gesù sa tutto*, e lui no: riconosce l'asimmetria. E si rattrista al pensiero che forse *crede* di amare Gesù, come *credeva* che avrebbe dato la vita per lui (cfr *Gv* 13, 37). Ecco dove lo Spirito voleva portarlo: alla permeabilità del giudizio. Già era entrato nel suo cuore, e ben lo sapeva. Ma non era ancora caduta la barriera critica. Ed è questo il passo che fa fare al suo Pietro prima di investirlo della profezia più alta, confermandolo nella croce.⁸ Da quel momento la sua via sarà segnata, perché veramente sarà *schivo del Signore*, che in lui dominerà perfettamente, portandolo ad amare eucaristicamente *sino alla fine* (*Gv* 13, 1).

Comincia dunque a schiarirsi il senso antropologico e spirituale della *circumincessio*, che è mutua *incessio*, ossia mutua accoglienza e inabitazione interiore. Essa avviene per il superamento di barriere molteplici, che sono per es. affetti impossibili (o che paiono tali), giudizi impossibili, voleri impossibili. Ecco perché tale processo è per un verso arduo, e per un altro necessariamente libero: perché le barriere spirituali non possono essere ri-

⁷ Florenskij ha discusso ampiamente la differenza dei due verbi (cfr *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, p. 462-528). La sua esegesi di *Gv* 21, 15-17, eccessiva, conclude un po' troppo contro Pietro (cfr p. 469s); però l'analisi filologica è illuminante. In breve *agapáo* è un amore di volontà, di ragione, di stima. Invece *filéo* è un amore di tenerezza e di slancio, di intimità. In particolare si usa *filéo* per descrivere lo stato di amicizia in cui si è un'anima sola, completamente appagati nella reciproca sintonia e accoglienza (cfr p. 499). Siccome *filéo* significa anche baciare, il moralismo cattolico, scivolando in una deriva sempre più sessuofobica, ha finito per enfatizzare *agapáo* più del dovuto. Viceversa tale accentuazione sarebbe stata più feconda se si fosse sottolineata la sfumatura di *accogliere con gioia* che il verbo ha, e che anche Florenskij mi pare trascuri. Se si parte da essa si arriva alla conclusione opposta del Russo. È come se Gesù dicesse: «Pietro, mi accetti? (sottinteso: anche se non sono il messia che avresti voluto?). Pietro si sente morire e risponde col verbo più carico di affetto che ci sia. Allora Gesù ripete la domanda, come per dire: guarda che non pretendo tanto, mi accontento di un angolino. A questo punto Pietro si commuove, e ripete la sua dichiarazione di amore. Vedendo la commozione, Gesù si sente incoraggiato e osa: davvero ti soddisfo pienamente e mi vuoi bene intimamente?

⁸ Il parallelismo con la triplice negazione resta, ma in Pietro vi era un peccato più radicale della viltà: la presunzione miope del giudizio (*Mt* 16, 22s). Era qui che occorreva incidere per arrivare al risanamento completo (cfr *Lc* 10, 40; *Gv* 11, 27) della *metánoia*.

mosse se non dalla volontà del soggetto che accoglie. E se il ricatto può forzare il volere, non ha certo il potere di rimuovere le barriere affettive che, eventualmente, rafforza.

Croce e «incesso» — A questo punto cominciamo ad avere una chiave di lettura della Passione a dir poco intrigante. L'orto dice infatti che vi è ancora una barriera da superare: *non la mia ma la tua volontà*.⁹ E il beneplacito divino è occasione del perfezionamento di Gesù (*Heb 5, 8s*) «femminizzandolo»: realizza cioè un'entrata assoluta del Padre in Lui (*chi vede me vede il Padre* = caduta di ogni residuo di barriera nella trasparenza assoluta). Nel Getzemani la *incesso* sarebbe voluta da chi accoglie, ma *non nel modo e nel tempo* scelti da chi è accolto. Dunque *in astratto*: non secondo l'altro, ma secondo il proprio desiderio dell'altro. Il passaggio dal desiderio all'Amore concreto e assoluto è nell'*accettazione amorosa* di una *volontà contraria*.¹⁰ E *non la mia ma la tua volontà* – che presuppone la opposizione radicale dei voleri – va tenuta insieme al *fiat* di Maria e a *nelle tue mani affido il mio spirito*.

L'esperienza cristiana della croce non è nuziale solo nel senso della *incesso* dell'altro, ma anche nella consegna totale di sé, e fino alla morte, del crocifisso. È l'aspetto dell'*Abbandono attivo*,¹¹ che però va elevato a valore at-

⁹ Sull'alterità di Padre e Figlio rivelata dalla *passione*, molto incisivo Mühlen, cit. in A. LIPPI, *Abbà Padre*, cit., p. 36.

¹⁰ Per comprendere a fondo la natura e il senso di tale opposizione va ricordato che anche la volontà di Gesù era divina. Perciò lo schema non è *bene* contro *male*. Quando le anime purganti desiderano unirsi a Dio, la loro volontà è già mossa dallo Spirito. Tuttavia l'opposizione della volontà del Padre resta – cfr T. P. ZECCA, «“L'amor puro, netto” di Caterina Fieschi Adorno da Genova e Paolo della Croce», in *La Sapienza della Croce*, 1994/2-3, p. 99 – come quella di un *Bene contro un Bene*. Non solo, ma questa opposizione è suscitata immediatamente dallo Spirito Santo, perché è l'unico modo per attestare il proprio dominio sulle anime e sugli enti liberi. E cioè il solo modo di proteggerli dalla disperazione di non essere Amore. La formula *perdere Dio per Dio*, che si trova nei mistici anche in espressioni equivalenti, dice proprio l'intima connessione tra amore e croce. La fusione esige annullamento totale, che non si raggiunge senza il sacrificio *anche di ciò che è buono*. E qui è il sacerdozio di Abele e la sua Sapienza.

¹¹ La dottrina dell'abbandono attivo è chiara sia in Taulero (cfr per es. G. TAULERO, «Sermone per la domenica che precede la settuagesima», nn. 7-9, in *Mistici del XIV secolo*, UTET, Torino 1988, p. 247), sia in Paolo della Croce (cfr A. LIPPI, «La dottrina mistica di S. Paolo della Croce e Giovanni Taulero», in *La Sapienza della Croce*, 1994/2-3, p. 81).

traverso quello passivo dell'essere abbandonati.¹² Così la consegna-accoglienza, l'apertura all'*incessio*, è accoglienza dell'inaccoglienza, ossia accoglienza assoluta. E ciò si chiarisce riflettendo che la circoncisione e la croce sono anche, in modi diversi e diversamente drammatici,¹³ un *entrare nel corpo*.

Da un punto di vista antropologico entrare con violenza nel corpo altrui si dice *stuprare*. Perciò Gesù, consenziente il Padre, è stuprato dall'umanità;¹⁴ dove lo stupro, nella parte violentata, è segno di una *volontà debole*, remissiva. Si conferma così che la passione è un esodo dal *mascolino* nella forma del *femminino* (non per caso gli aguzzini sono maschi).¹⁵ In Gesù abbiamo dunque la croce come forma del *femminino umiliato*. La croce ha quindi gli elementi della nuzialità, e *in primis* l'espropriazione reificante, ma senza nozze, ossia con l'Amore da una parte sola (quella passiva).¹⁶

¹² Di *Gesù abbandonato* non ha parlato solo la Lubich, ma certo, attraverso il Movimento da lei fondato e i suoi scritti, ne è divenuta l'apostola emblematica.

¹³ La circoncisione, pur essendo un trauma notevole per un neonato, quanto a drammaticità non si può mettere sul piano della croce. Tuttavia non è senza ragione che essa talvolta è annoverata tra le spade che trafissero il cuore di Maria. E un motivo può essere questo: il taglio del prepuzio è un rito che, espropriando la persona di una parte di sé, sancisce un diritto sociale e un'appartenenza. Ora sarà proprio questa la base giuridica della successiva persecuzione ebraica. Dal punto di vista simbolico tra circoncisione e croce v'è così forte continuità. E ciò dice che l'Incarnazione tutta è sotto il segno dell'espropriazione eucaristica. All'inizio essa è solo subita, alla fine sarà anche *scelta*. E questa è un po' la storia di ciascuno: nell'infanzia la violenza che si subisce è traumatica e muove a un rifiuto spontaneo. Nella senilità sovente violenze più gravi si metabolizzano con pace. E questo è uno dei segni più chiari di un cammino spirituale reale. E tanto ci basti.

¹⁴ In questo senso Gesù crocifisso è tecnicamente *deverginizzato* (= rottura della barriera corporea), laddove usiamo invece intendere il termine in senso ristretto, sessuale. Ma la rottura dell'imene solo in senso simbolico è paragonabile alla croce, che invece persegue una deverginizzazione ben più radicale. E poiché la volontà crocifiggente implica la deverginizzazione *mortale* dell'accogliente, abbiamo propriamente la tipologia dello *stupro assoluto*. E cioè lo stupro come atto che qualifica il disvalore di una vita.

¹⁵ Si tratta di un *esodo voluto*, come emerge chiaramente dai Vangeli: Gesù rinuncia alle legioni di angeli (*Mt* 26, 53), al suo potere divino (*Gv* 18, 6ss), e anche alla superiorità tecnologica delle spade sui bastoni (*Mt* 26, 52 e //).

¹⁶ P. Scicolone, nella sua relazione «Ecco l'agnello di Dio», tenuta il 22 ottobre '05 al *Nono Congresso Internazionale* promosso dall'Istituto Internazionale di Ricerca sul Volto di Cristo, ricordava che Guglielmo di Saint-Thierry concepiva l'Eucaristia come un bacio nuziale, dove i due aliti si mescolano. Ma essendo quello di Cristo purissimo, prevale sul nostro, profumandolo di sé. Una simile idea, disgiunta da quella del bacio ma non dall'Eucaristia, si trova anche in Simone Weil.

Se questa è la *risposta divina* al peccato cosmico, occorrerebbe riflettere a fondo. Infatti l'unica possibile scelta alternativa, la ribellione, avrebbe il doppio effetto: a) di intossicare dicotomicamente il cuore della vittima; b) di moltiplicare, propagandola, la violenza. Perciò il perdono si qualifica come scelta strategica in ordine all'unico contrasto possibile verso la più grave delle patologie: la dicotomia parcellizzante. Ma la verità del perdono, ossia della sua radicalità, esige la croce come ben vide Glaucone. Cioè esige l'esperienza della *lacerazione cosmica*.

E che essa sia avvenuta, e quale portata abbia avuto lo dice il Risorto stesso a Tommaso: «Metti il tuo dito qui e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila (*bále*) nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!» (*Gv* 20, 27). *Mettila* eufemizza il senso del verbo greco, che varrebbe un esplicito e duro *falla entrare*. Infatti *bále* è voce del verbo *bálló?*, che significa anche ferire, ossia entrare con violenza. E l'imperativo aoristo ha senso incoativo, allude a un entrare progressivo e dunque totale. Le lacerazioni del Risorto sono allora segno della caduta di ogni barriera: non c'è ostacolo per nessuno ad entrare in Lui.¹⁷ Si precisa così il senso del perdono cristiano come permanenza affettiva nel cuore, come *restare-in* dell'amato perdonato.

Ciò significa che la barriera dell'io-soggetto è totalmente distrutta, nella costituzione di una Persona radicalmente trascendente. Ed è qui che occorre considerare il versetto: «E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (*Gv* 17, 5). La Gloria del Verbo è appunto nella sua infinita accoglienza del Padre nella pericorese trinitaria. Ma è anche in questa kenosi eterna che si genera l'*unum* trinitario. E se noi adoriamo la Trinità come *unum*, con ciò riconosciamo qualcosa del mistero amoroso della Trinità immanente, che Gesù chiarisce evidenziando che la Gloria della Passione è la medesima del Verbo immanente. La Persona del Verbo è la medesima Persona del Cristo totale, una Persona che è nel Padre e accoglie in sé il Padre. Ecco la Gloria (cfr nota).

E qui siamo al passaggio da *incessio* a *circumincessio trasformante*. Nella vita mistica l'unione trasformante¹⁸ è sovente intesa come purificazione. Così Caterina da Genova e Paolo della Croce considerano l'amore divino

¹⁷ Questo è il senso dell'affetto verso Giuda che permane: attraverso Giuda e i chiodi tutta l'umanità è entrata nel cuore e nel corpo di Gesù, che si è aperto a un'accoglienza assoluta. Ma, parallelamente, Giuda e i chiodi hanno anche deverginnizzato Maria, che diventa realmente madre dell'umanità attraverso queste lacerazioni tremende.

¹⁸ Cfr anche T. P. ZECCA, «L'amor puro, netto»... cit., p. 98.

«puro perché rende puro tutto ciò che abbraccia». ¹⁹ È la dimensione causativa dello Spirito Santo, che in prospettiva economica assume connotazioni non totalmente trasferibili al piano immanente, dove tuttavia resta la causalità trasformante. E infatti quando l'altro è in me e io sono nell'altro io non sono più io e l'altro non è più l'altro, benché permanga la distinzione. Siamo infatti sì distinti, ma *uno*. E in questa trascendenza il modo di vedere, intendere, sentire, giudicare muta radicalmente per effetto della fusione amorosa. Ne segue che proprio la *circumincessio* ecclesiale e mistica è il principio della *metanoia* cristiana. ²⁰

Croce, «circumincessio» e nuzialità — La nuzialità in senso proprio è più dell'*incessio*, è *circumincessio*. E ciò esige una doppia apertura, una doppia distruzione delle barriere soggettive. Ma nella croce chi crocifigge sta affermando il proprio orgoglio superbo in modo radicale: «la tua esistenza è inutile, non ho bisogno di te». Come superare, allora, una tale chiusura? È qui che entra in gioco il rapporto tra croce ed Eucaristia: *chi mangia di me, vivrà per me*. La reificazione assoluta, dinamizzata dallo Spirito, ha la forza di marchiare il cuore di chi mangia. Il «cibarsi» di un essere vivo provoca un ricordo, una memoria. Ed essa, una volta purificata dalle passioni che accecano, produce gratitudine. Essa non potrebbe sussistere senza autoconsegna, ma può sorgere e sorge proprio per la forza dell'abbandono attivo.

La memoria dell'immolazione – sacrificio all'uomo di un Dio – scioglie il cuore umano indurito e ha la forza di riconciliarlo. ²¹ Così, di nuovo ricu-

¹⁹ T. P. ZECCA, «L'amor puro, netto»... cit., p. 97.

²⁰ Purtroppo in *conversio* abbiamo già uno slittamento semantico neoplatonizzante, che enfatizza il mutamento del punto di attenzione: ciò fa parte della *metánoia*, ma non la esaurisce. Non basta dare attenzione a Dio, occorre anche guardare coi suoi occhi, giudicare col suo giudizio, amare col suo affetto. Cioè occorre lasciarlo entrare in noi, e in modo pervasivo nella nostra memoria. Quando essa è tutta occupata da Lui, allora la *circumincessio* è trasformante e anche le altre potenze (intelletto e volontà) tornano docili allo Spirito.

²¹ Il tema della riconciliazione è complesso, ed è plausibile che sia un versante della teologia su cui molto si debba ancora mettere a fuoco. Per una sintetica rassegna neotestamentaria cfr A. LIPPI, *Abbà Padre*, cit., p. 56. In sintesi, posta la rottura dell'*unum* operata dal peccato, riconciliazione significa ricostituzione dell'*unum*, ossia della *communio*. Ma è chiaro che in questa prospettiva il peccato assume prospettive metafisiche che oltrepassano anni luce gli stretti moralismi. Per qualche cenno ulteriore cfr per es. R. BERTACCHINI, *Agostino e la Via Unitatis*, Ed. Domenicana Italiana, Napoli, 2004, pp. 129-135.

perati alla *grazia* – ossia all'unzione –, gli uomini possono ancora esercitare il loro sacerdozio. *Eucaristia* esprime questa gratitudine amorosa, grazie alla quale la *incessio* violenta e stuprante si trasforma in *circumincessio* ardente e penitente (buon ladrone, Longino ecc.). Perciò la croce accolta produce Eucaristia, ed essa – in quanto tale, ossia bagnata dal dono delle lacrime (Maddalena) – produce la ricucitura col Padre e i fratelli.²² E cioè quella *comunione* cui mira la regalità di Cristo.²³

Sul piano trinitario poi, vanno ricordate le parole: *mio cibo è fare la volontà del Padre mio*. Il Verbo vive per il Padre, perché si nutre del Padre. La volontà, che è l'organo col quale il Padre entra nel Verbo, è anche cibo, nutrimento del Verbo. Ed essa nutre in due modi: a) perché accogliendola l'amore arde e consuma – nutrimento *pneumatico* –; b) perché la volontà del Padre è anch'essa reificata nel Verbo. Se infatti la kenosi è la legge interna della Trinità, il Padre non può offrirsi perfettamente che nel proprio annullamento amoroso.²⁴ La volontà del Padre si rivela perciò come espressione del pneumocentrismo trinitario, che è anche il punto prospettico adeguato per cogliere gl'intimi parallelismi tra Generato e Generante.

²² Della forza infinita dell'Eucaristia era ben convinto Alfonso Maria Liguori, che la giudicava una provocazione amorosa irresistibile (cfr SANT'ALFONSO, *Opere ascetiche I: Pratica di amar Gesù Cristo e Opuscoli sull'amore divino*, Roma 1933, 25). Si potrebbe però obiettare che il darsi in cibo non ha la forza di vincere *ogni* resistenza, se ci si indurisce nel male. Certo Dio non forza mai la libertà creata. Ma se il confronto con la memoria del sacrificio di Cristo avviene, personalmente non mi pare tanto plausibile una resistenza infinita alla sua carità. Questo in qualche modo era anche un argomento del Nisseno, ma non insisto sul punto. Il problema è se un tale incontro sia o no ineludibile. Ora la fede ci conferma in tal senso, sia per l'articolo della discesa agli inferi di Gesù, sia per l'escatologia apocalittica. Poiché la libera rimozione dell'Amore condurrà all'esperienza dell'assenza assoluta d'Amore, l'incontro con la croce uscirà dalla accidentalità, per assumere una centralità esistenziale. È in questo incontro che riemerge potente e invincibile il ricordo di Cristo, ma illuminato del valore cosmico della sua sofferenza eucaristica.

²³ Purtroppo una precomprensione della nuzialità troppo legata alla genitorialità non ha favorito la comprensione migliore della mistica cristiana e del Vangelo. Invece risalendo dal caso particolare al modello generale della mutua interiorità si comprende meglio anche il senso della paternità/maternità di Dio, che resta nello schema.

²⁴ Ricordo che *Gen 1* presenta il sabato come un passivarsi del Padre. E sulla stessa linea è anche *1Cor 15, 28* (il v. 27b è una glossa evidente: cfr P⁴⁶). Dunque anche se le tracce sono tenui, proprio la glossa del v. 27b esige di intendere in senso forte la teologia paolina del v. 28. Cfr anche A. LIPPI, *Abbà Padre*, cit., pp. 142-146 e relativi rimandi.

Conclusioni

Il percorso è stato lungo e complesso e ci ha portato alla contemplazione della *croce eucaristica*.²⁵ Essa è tale perché mira a *toccare il cuore* di ciascuno, coinvolgendolo nella gratitudine e, perciò, nel *sacrificium laudis*. E questo processo è insieme liturgico e unitivo, sacerdotale e pericoretico. Per chiarire riprendiamo *1Cor 10, 17: poiché un pane, un corpo i molti siamo, infatti tutti dell'unico pane partecipiamo*.²⁶ Il contesto prossimo permette anche una rilettura culturale; ma la lettera del testo greco consente un'esegesi forse migliore, collegando il versetto a *1Cor 6: Il corpo [...] è per il Signore, e il Signore per il corpo* (v. 13); *non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?* (v. 15); *chi invece si unisce al Signore un solo spirito è* (v. 17); e a *1Cor 12: Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo* (v. 12); *ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno in particolare* (v. 27). La teologia della *1Cor* è chiara: tra i fedeli e Cristo non vi è un rapporto culturale, rituale, ma *organico*.²⁷ E, a rigore, la compaginazione *in unum* è do-

²⁵ Si potrebbe anche invertire il binomio in Eucaristia cruciale. L'Eucaristia infatti è una sorta di kenosi al quadrato, dove il Verbo dopo essersi svuotato della propria divinità si svuota anche della propria umanità. E dove, soprattutto, si svuota totalmente del proprio Volto, ossia della propria Gloria: è il Volto *senza volto* dei *nip* (*no important person*).

²⁶ «Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem: *Unus panis*, inquit, *unum corpus multi sumus*» [AGOSTINO, *In Jo. tr.* xxvi, 13]. Secondo Agostino, Paolo spiega cosa sia il pane eucaristico mettendolo in parallelo con l'unificazione dei molti in un solo corpo. Nella pneumatologia agostiniana il principio di unificazione è lo Spirito Santo, che è anche il principio dell'Incarnazione del Verbo e della sua presenza eucaristica. Ne segue che il suo punto di vista lega intimamente le epiclesi della liturgia eucaristica sulle specie e sul Popolo.

²⁷ Questo emerge anche da una traccia filologica connessa a un vocabolario raro, che ricorre appunto in *1Cor 9-10*. Alludo al gruppo di lemmi semanticamente ed etimologicamente legati al verbo *metéchéō*. Sul piano esegetico l'interpretazione è ardua, perché si tratta di una voce dotta, usata in senso tecnico da Platone per descrivere la relazione tra mondo umano e metafisico. Che questa sia l'idea neotestamentaria si scontra con *Heb 2, 14* dove l'uso è rovesciato (Platone non avrebbe mai detto che il Verbo partecipa della condizione carnale, ma avrebbe usato il verbo *periéchein*, per indicare l'abbraccio di un rapporto dal più al meno). Nella LXX è ancora un lessico raro, ma con stabile valore etico: partecipazione nel senso di profonda solidarietà morale. In particolare nel VT *métochos* ha un uso sinonimico rispetto al *koinonós* di *Fln 17*, e vale amico, ma nel sen-

vuta allo Spirito Santo (*Rm* 8, 9); quindi Paolo chiosa: *Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio* (v. 16). *E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria* (v. 17).

Dunque *un corpo, una sofferenza, una morte,*²⁸ *un pane*. Se Cristo è pane, anche il *Christus totus* lo è. Se è sacerdote, anche il *Christus totus* lo è. Se è vittima, anche il *Christus totus* lo è. Lo Spirito non può unire a Cristo solo simbolicamente, ritualmente. Invece, unendo *organicamente*,²⁹ prosegue nella membra le operazioni manifestate in Gesù di Nazareth. Ecco perché la di-

so radicale che gli antichi davano al termine: per l'amico si dava la vita, si era una sola anima in due persone. In effetti in *2Cor* 6, 14 *metoché* è usato insieme a *koinonía* con un parallelismo, ciò che lascia intendere chiaramente una precomprensione comunionale del concetto. Sulla stessa linea anche *Heb* 7, 13 dove *metéché* indica l'appartenenza di Gesù a una delle tribù israelitiche. E anche in questo caso i vincoli tribali erano fortissimi: toccare un membro della tribù da parte di altri poteva avere conseguenze pesantissime in termini di ritorsioni. In *Ef* 3, 6 si parla della relazione dei gentili a Gesù Cristo attraverso il Vangelo, ossia attraverso la Chiesa. E qui abbiamo tre lemmi costruiti col prefisso *syn*, uno dei quali è *symmétocha*, il cui senso emerge dal parallelismo col fortissimo *syssóma*, che allude ad essere una stessa carne, un solo corpo. In breve in tutti i passi chiari *metéché* e i suoi derivati richiamano l'idea di una fortissima comunione morale. Ne deriva che l'uso di questa terminologia per indicare la partecipazione alla mensa eucaristica non alludeva certo a un semplice mettersi a tavola, per quanto rituale. Perciò in *1Cor* 10, 17 tradurre *partecipiamo a un solo pane* sembra riduttivo, perché in italiano partecipare non ha affatto il senso teologico forte neotestamentario. Noi partecipiamo a una conferenza stando zitti tutto il tempo, magari annoiandoci ecc. *Metéché* è tutt'altro: è un essere insieme che è condividere la vita nel senso di condividere la sorte. Perciò siamo nell'orizzonte del concetto patristico di *consortium*. Ne deriva che l'idea di un rapporto *organico*, teologicamente chiara, è confermata dalla traccia filologica.

²⁸ *Rm* 6: *8Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, 9sapendo che Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui. 10Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece per il fatto che egli vive, vive per Dio. 11Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù.*

²⁹ E ciò suppone appunto la *douleía*, la schiavitù amorosa alla signoria dello Spirito. Ecco perché l'importanza assoluta del titolo di *doûlos*, attribuito a Gesù e a Maria, e che Paolo attribuisce a se stesso come titolo più alto (*Rm* 1, 1), così come Pietro (*2Pt* 1, 1) e Giacomo (*Gc* 1, 1), che addirittura trascura proprio il titolo di apostolo. Purtroppo le inerzie storiche hanno agito in tal modo da oscurare questo orizzonte, sia enfatizzando la *croce gloriosa*, sia trasferendo la massima dignità cristiana altrove. Addirittura nelle traduzioni abbiamo edulcorato *schiavo* in «servo».

menzione eucaristica e sacrificale si estende all'intero Popolo di Dio: nel III canone *egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito* si riferisce allo Spirito Santo, ed è preghiera epicletica sul Popolo. Perciò sul piano dogmatico la dottrina è del tutto lineare, con una chiara convergenza biblico-liturgica.

Vediamo dunque di tirare prima le conseguenze ecclesiologiche e poi quelle ascetiche. Concepire l'Eucaristia in questo modo *organico*, atto oblativo del *Christus totus*, significa «derivare più strettamente la comunità cristiana» dal principio eucaristico. E ciò «consente di evitare il riduzionismo – considerare la comunità ecclesiale come una semplice aggregazione sociologica –»,³⁰ che è il corrispettivo ecclesiologico dell'individualismo devoto. Del resto inerzie più che millenarie non si cambiano con uno schioccar di dita, e men che mai in una macchina complessa e articolata come la Chiesa. *Forse* nel prossimo secolo la decultualizzazione avrà fatto progressi inimmaginabili, *forse* saranno perfino rinate le *chiese domestiche*. Ma il problema nostro non è tanto di immaginare il futuro, ma di identificare il prossimo passo nello spirito del discepolato mariano di cui si è detto all'inizio.³¹

Ebbene una via per riunire di nuovo in una sola esperienza croce ed Eucaristia è nella spiritualità della *discesa agli inferi*. Sul significato teologico di questo articolo di fede ho scritto in passato e non vi torno.³² Qui cercherò invece di spiegare in che modo questa spiritualità potrebbe giovare.³³ In bre-

³⁰ P. VANZAN, «Prefazione», in F. VOLPI, *Appassionatamente suoi...*, cit., p. 12.

³¹ Se Maria è «l'approdo, la prima tappa del pellegrinaggio del Verbo nel suo incarnarsi» [F. VOLPI, *Appassionatamente suoi...*, cit., p. 91], ella è perciò il ponte tra umanità e Trinità, la porta tra Storia e Metastoria, e non meno la *forma* eminente e perfetta dell'accoglienza di Dio. Ecco perché il rito eucaristico assume la propria pienezza di senso se chi riceve il Corpo divino è Maria mistica. Ed ecco perché il discepolato mariano non è un elemento accidentale della vita cristiana, come non è accidentale la dogmatica mariologica. Il discepolato mariano – cioè l'assunzione della *forma Mariae* – è il corrispettivo ascetico della verità dogmatica secondo cui Maria è Madre della Chiesa. Infatti che madre sarebbe se i Figli non avessero un rapporto di somiglianza con Lei? La stessa imitazione-sequela di Cristo sarebbe velleitaria se non procedesse dall'accoglienza: *a chi lo ha accolto ha dato il potere di diventare Figli di Dio*. Ma il modello dell'accoglienza cristiana è Maria.

³² Cfr R. BERTACCHINI, «La discesa agli inferi di Gesù e il mistero della sofferenza ultraterrena», in *Sapienza* 2000/3.

³³ Almeno in due mistiche – Caterina Fieschi da Genova e la Hadewijch (nella IX *Visione* scrive che le è così gravoso che vi siano persone indifferenti all'Amore di Cristo, e le è tanto penoso che il Verbo ne rispetti la libertà fino a togliersi discretamente dalla loro vita, che per un verso è disposta ad essere lei disamata pur di comprare a tal prezzo un

ve, se Gesù è disceso agli inferi per condividere la pena dei dannati, si comprende la portata metafisica della parabola del buon samaritano. Cioè la portata strutturale di un *farsi vicino* che esaurisce il proprio senso nella testimonianza di un avvicinamento. Ora se oggetto dell'avvicinamento sono in modo particolare i *rifiuti sociali*, in questa *discesa nel rifiuto* si ha effettivamente una riedizione volontaria dell'esperienza originaria della croce. E ciò con esiti analoghi a quelli della Chiesa antica.

Infatti essere solidali con chi è oggetto di rifiuto sociale provoca inevitabilmente o la revisione del giudizio sociale, o l'assimilazione alla condanna. Questo secondo caso non è così frequente ed evidente nel caso dei drogati, perché vi è una certa tendenza buonista a ritenerli più vittime che scellerati. Ma si provi a fare l'esperimento mentale di dare pubblica testimonianza di solidarietà a Fazio, alla Mambro, alla Franzoni o a Priebke: ecco immediatamente una canea scatenata pronta ad azzannare, come ha subito il card. Ruini, che aveva stigmatizzato la pubblicazione di intercettazioni telefoniche. Ed è proprio nel reggere tali pubblici attacchi in spirito di mansuetudine e di carità, che si diventa pane fragrante di unzione. *Vi mando come agnelli in mezzo ai lupi* non è retorica.³⁴ È tragedia e Gloria insieme, che si realizza nella fedeltà profetica all'escatologia cristiana.

Quindi, a mio avviso, il prossimo passo non è tanto di carattere organizzativo o istituzionale, ma in primo luogo correlativo al recupero di una

nuovo favore divino per quei disgraziati; e in più davanti al rifiuto di Dio «mi sarei distolta dall'amore di Lui per amare loro, a dispetto dell'ira Sua; poiché ad essi derelitti, non era dato conoscere l'amore, soave al cuore, che dimora nella santa Sua natura, io li avrei sì volentieri amati» [cit. in R. GUARNIERI, *Amiche mie, beghine*, Viterbo 1997, p. 27]) – si trovano accenni indiretti alla spiritualità della discesa agli inferi. Ma recentemente Chiara Amirante, mossa da una luce interiore corroborata dagli scritti di von Balthasar, di essa ha dato anche una formulazione esplicita nelle sue catechesi e nei suoi libri.

³⁴ Qui non mi sono soffermato sulla tematica teologica dell'«agnello», che è tanto importante quanto complessa. Solo un cenno: 1. in essa si riuniscono croce-immolazione, Gloria, nuzialità, banchetto escatologico ed eucaristico. 2. Per capire a fondo la teologia giovannea va ricordato che in aramaico la medesima espressione significa *servo di Dio*, *figlio di Dio* (=ragazzo di Dio), ma anche *agnello di Dio*. È dunque plausibile che il Battista citando Isaia, intendesse dire di Gesù: *ecco il servo di Dio*. Ma Giovanni in greco sceglie una traduzione diversa, proprio per sottolineare che fin dall'inizio quella di Gesù è una *missione eucaristica*. 3. Gesù non è agnello e basta, ma è agnello in senso causativo: *ci rende agnelli*. E qui siamo al tema della transitività come nota intrinseca dell'economia divina: siate santi, perché io sono santo, figli *in Filio*, gloriosi nel Glorioso, luce nella Luce, ecc.

spiritualità che risani la Chiesa. È ora di smetterla di rincorrere la propria santità,³⁵ cosa non sempre così pura come sarebbe auspicabile, né sempre scevra di venature narcisistiche.³⁶ Molto meglio cominciare a pensare la propria santità non come fine da perseguire, ma come *effetto collaterale* del pneumocentrismo. Se infatti è lo Spirito che ci muove, ci coinvolgerà nelle operazioni che gli sono proprie, la prima delle quali è la ricostruzione di tessuti sociali unificati, risanati, gradevoli a chi guarda. Lo Spirito ci fa scendere per innalzare coloro che amiamo, senza preoccuparci di essere a nostra volta innalzati.

E se per caso lo fossimo? Allora dovremmo subito guardare di cosa è gravido il nostro cuore: se è pregno di affetto verso *gl' inferi*, ossia i bersagliati, allora possiamo vivere con serenità la lacerazione della gloria ecclesiale o umana. Ma se siamo gravidi di altro, sarebbe prudenza diffidare. Essere Eucaristia viva è il sogno divino di un'umanità sublime. Non è dunque impresa di poco affare. Tutti siamo chiamati a tanto, ma perché tal disegno si realizzi occorre la docilità dell'udito e quella infantile della mano. Occorre scendere, ma non in sterili autoflagellazioni. Scendere, ma in un cammino affettivo e materno verso i figli del Padre. E siccome questo scendere è anche un essere vittime, si capisce la non accidentalità del sacerdozio cristiano (*1Pt 2, 5: ierateuma aghion*). Vittime-sacerdoti: croce ed Eucaristia.

Certo, è un orizzonte che nella sua altezza sublime lascia attoniti, e verrebbe da reagire come Zaccaria: non è possibile a un essere umano. È vero, ma Gabriele replica: nulla è impossibile a Dio. Tutto ciò che dobbiamo fare è *non dire di no*, è cercare di leggere con spirito contemplativo la quotidianità. Questo basta, e protegge nella pace del cuore il seme divino (unio-

³⁵ Detta così sembra quasi un'eresia, e lo sarebbe se mirasse al relativismo, all'immoralità ecc. Invece il punto è tutt'altro: e cioè che la santità è una nota della Chiesa, ossia del *Christus totus*, che si estende per connaturalità alle sue membra. Noi siamo solo i tralci, e tutta la nostra preoccupazione deve essere di mantenere il *legame organico* con la vite. Ossia di mantenerci nel vincolo dello Spirito. Pensare che la santità possa essere una nostra conquista è solo pelagianesimo, più o meno inconsapevole o mascherato. Oppure è neoplatonismo: nulla di male, per carità. Solo che il Vangelo inizia proprio col superamento della prospettiva individualista, che invece resta radicale in chi cerca la *propria* santità.

³⁶ Molto bello Taulero, che invita a tenerci con pace «il letame» senza il quale la terra non darebbe frutti tanto gustosi e abbondanti. Cfr il *Sermone* cit., n. 8, p. 247.

ne del tralcio alla vite). Il resto non dipende da noi.³⁷ Il cammino di ciascuno è diverso, persino in una medesima famiglia religiosa. Ma il valore di ciascuno non è nell'aver ricevuto un chiodo o un colpo di flagello o uno sputo: è nell'appartenere al *Christus totus*. Maria forse nella sua vita non ricevette neppure uno schiaffo, ma siccome *sentiva* perfettamente, per la sua perfetta appartenenza a Cristo, ciò che il Verbo sentiva, ha vissuto *in lei con Gesù tutta* la passione, come Gesù ha vissuto lo strazio materno che ella cercò in ogni modo di contrastare. *Sentire la vita dal cuore del Padre*: ecco il punto comune cui deve portare l'ascesi. E, da una tale altezza, anche il servizio più alto o l'eroismo più stoico appare modesto, quasi a ricordare Qoelet, *vanitas vanitatum*.

THE EUCHARIST AND THE CROSS

Roberto A. Maria Bertacchini

This is the second part of the article published in SapCr 4 (XX – 2005), pp. 373-392. Above all else, the author studies the “circumincessio,” beginning with the anthropological aspect of the “esse-in,” the inhabitation. Based on this the nuptial nature of the Cross, in the sense of opening-up to another (Jesus surrendering himself to the will of the Father), is quite clear. If, in this relationship to his Father we have the elements of nuptiality, in his relationship to humanity there's a violent “inCESSIO”, as in rape, where love is on the part of one alone. This is fundamental if we are to understand the Eucharist. This violent “inCESSIO” is transformed into a nuptial “circumincessio,” and the love of the one who is forgiven becomes a reciprocal love. Between the faithful there exists an organic love, not a ritual one. The Eucharist is discovered even in the descent into Hell, where it mingles with the garbage and we have the experience of becoming a lamb among wolves. This does not involve an individual, narcissistic sanctity, but rather the fact that the total Christ becomes Eucharist exactly the same as Christ the Head.

³⁷ Ero un ragazzo, ma ricordo ancora con consolazione la testimonianza di una giovinetta argentina, finita in camera di tortura. Stesa su quel letto, pregò di non dare scandalo ai suoi aguzzini, e *subito* sentì entrare in lei una forza sconosciuta e inimmaginata, cui non poté che dare un nome: Spirito Santo. Otteniamo poco, perché preghiamo male, dice Giacomo. Ecco perché dobbiamo solo preoccuparci che la nostra preghiera sia pura: perché il latte monta al seno da solo, non per volontà, ma per un'intima emozione. Ed è la purezza del nostro cuore che tocca le viscere di misericordia del Padre. *Tutto posso in colui che mi dà forza*: parole vere oggi come sempre, se come Paolo siamo *schiavi* nello Spirito.

