

Direttore responsabile

Adolfo Lippi c.p.

Direttore amministrativo

Giovanni Pelà

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. Bicochi -
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 20-06-2006

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 XXI - N. 2
APRILE-GIUGNO 2006

SOMMARIO**Sacra Scrittura e teologia**

Il cuore di Cristo sorgente inesauribile di vita
per l'umanità (prima parte)
di SR. MARIA LUPO C. P. 109-120

La morte dell'uomo alla luce
del Mistero Pasquale (seconda parte)
di MAURIZIO BUIONI C. P. 121-148

Pastorale e spiritualità

I programmi di ristrutturazione degli istituti religiosi:
il carisma e le scelte profetiche
di ADOLFO LIPPI C. P. 147-164

Il contributo teologico e spirituale di Candido Costa
al carisma passionista nella linea del Cantico dei Cantici
di MAX ANSELMIS C. P. 165-178

Salvezza e culture

La divina commedia, celebrazione del mistero pasquale
di MARIO CEMPANARI 179-192

Quanti crocifissi nell'arte del '900
di TITO AMODEI 193-200

Immagini dalla Certosa
di ELISABETTA VALGIUSTI 201-205

Recensioni 207-217

Schede bibliografiche 219-224

Il cuore di Cristo sorgente inesauribile di vita per l'umanità

di SR. MARIA LUPO C. P.

*La ricorrenza dei cinquanta anni dalla pubblicazione dell'enciclica *Haurietis aquas* di Pio XII offre all'autrice di questo articolo l'occasione per dimostrare la bellezza e l'attualità del culto del Cuore di Gesù. L'esemplare esposizione delle fonti scritturistiche di questo culto, che parte dal significato pregnante che il simbolo del cuore ha nella Bibbia, conduce l'autrice a importanti riflessioni sull'affievolimento di questa devozione fra i cristiani, collegato a una perdita di interesse per l'interiorità della persona. La citazione di una conferenza di Ratzinger, tenuta nella ricorrenza del venticinquesimo dell'enciclica di Pio XII, può far riflettere sul collegamento fra la stessa e la prima enciclica di Benedetto XVI: *Deus caritas est*.*

Premessa

La commemorazione del cinquantenario dell'Enciclica di Pio XII sul culto al sacratissimo cuore di Gesù, *Haurietis aquas* (15 maggio 1956), ci dà l'occasione di rivisitare alcuni testi della Sacra Scrittura che fondano la natura del culto: "Lo strettissimo nesso che, secondo le parole della Scrittura intercorre tra la carità che deve ardere nei cuori dei cristiani e lo Spirito Santo che è amore per essenza, ci manifesta in modo mirabile l'intima natura di quel culto che è da tributarsi al cuore sacratissimo di Gesù"¹.

Il motivo dominante del culto al cuore di Gesù, nell'AT e nel NT, è l'amore di Dio, amore che gli autori biblici tentano di descrivere mediante immagini suggestive che presentano Dio o come un Padre compassionevole e misericordioso che ha cura dei propri figli (Os 11,1; 14,5-6; Is 49,14-15), o

¹ PIO XII, Lett. Enc. *Haurietis aquas*: DENZ.- SCHÖNM., 3922.

come uno Sposo che non smette di amare la sua sposa infedele (Os 2,21-22). Anche se il culto al S. Cuore si identifica primariamente con il culto all'amore divino e umano del Verbo incarnato, non si può non considerare l'amore del Padre e dello Spirito Santo verso gli uomini.

Oggi, più che nel passato, bisogna riproporre la devozione al cuore di Gesù, quella vera, che non consiste in pratiche di pietà esteriori, ma è un culto interiore che si realizza nella misura in cui il cuore dell'uomo si lascia possedere dall'amore di Dio, amore che gli rende possibile riamare Dio e i fratelli.

Sarebbe interessante considerare l'insegnamento della tradizione o i vari pronunciamenti dei Pontefici sulla validità e importanza di tale culto², ma in questo articolo ci soffermeremo soltanto su alcuni testi della Scrittura citati dall'Enciclica che riteniamo di fondamentale importanza per la maggiore valorizzazione del culto interiore al cuore di Gesù: Dt 6,4-9, in cui Dio comanda all'uomo un amore che abbraccia la totalità del suo essere; Os 2,16-17, versetti nei quali emerge che l'incapacità di amare propria dell'uomo è superata da Dio che non si stanca di parlare al cuore dell'uomo; Ger 31,31-34, brano in cui si annuncia una nuova relazione di alleanza scritta nel cuore; Ez 36,25-27, in cui l'uomo riceve la promessa di un cuore nuovo; Gv 7,37-39 in cui si vedono attuate le promesse di Dio, perché attraverso il dono dello Spirito elargito dal cuore di Cristo, il cuore nuovo che è sorgente di vita per l'umanità, l'uomo può finalmente rispondere all'amore di Dio con l'amore che Dio stesso ha riversato nel suo cuore (cf Rm 5,5).

1. Il simbolismo biblico del termine "cuore"

La Sacra Scrittura contiene moltissime citazioni che si riferiscono al cuore, basti pensare che tale vocabolo compare quasi mille volte. Il termine ebraico impiegato, *léb* o *lébáb*, è tradotto nella Bibbia dei LXX in vario modo: καρδία, στῆθος, ψυχή, νοῦς. La ricchezza dei vocaboli greci corrispondenti si spiega perché, secondo la mentalità biblica, il cuore non designa primariamente l'organo centrale del corpo umano (solo nel 20% dei casi)³; oltre a questo significato fisiologico, nella maggior parte dei casi in cui compare,

² Cf A. TESSAROLO, *Theologia Cordis. Appunti di teologia e spiritualità del cuore di Gesù*, Bologna 1993.

³ Secondo i testi biblici per uccidere una persona basta trafiggerle il cuore: 1Sam 25,37; 2Sam 18,14; 2Re 9,24.

il termine è usato in senso metaforico per indicare l'intimo dell'uomo, la sede della vita interiore, lo spazio vitale nel quale nascono pensieri, sentimenti, parole, decisioni e azioni che determinano lo stile di vita⁴.

Il cuore, quindi, non evoca la vita affettiva, secondo il nostro attuale modo di esprimerci, ma nell'antropologia concreta e globale della Bibbia esso è la fonte della personalità cosciente, intelligente e libera dell'uomo, il centro delle sue opzioni decisive⁵.

Il cuore è dato da Dio per conoscere (Dt 29,3); in esso abitano i pensieri (Dan 2,30; Sal 73,7; Pv 22,17; Sir 19,12), le fantasie (Ger 14,14), le visioni illusorie (Ger 23,16), il senso artistico (Es 35,35). Perciò avere intelligenza è sinonimo di essere "uomini di cuore" (Gb 34,10) e, al contrario, la stoltezza è propria di colui che è "senza cuore" (Pv 10,21; Os 7,11)⁶. Così, "rubare il cuore di qualcuno" non significa conquistarsene gli affetti, ma ingannarlo (Gen 31,20.26; 2Sam 15,16).

Il cuore è anche la sede della volontà (Ger 11,20; Pv 15,32; 2Mac 1,3); in esso risiede la radice dell'atteggiamento religioso e morale (Dt 6,5; Ger 39,40; Pv 7,3; Gl 2,1) e quindi vale il principio che per conoscere se stessi bisogna scrutare il proprio cuore, anche se non è una cosa facile: "...un baratro è l'uomo, il suo cuore un abisso" (Sl 64,7); il cuore dell'uomo solo Dio può conoscerlo: l'uomo guarda soltanto alle apparenze, mentre Dio vede il cuore (1Sam 16,7; Sal 7,10; Pv 21,2; 24,12; Ger 11,20; 12,3; 17,10). Dio "scruta il cuore e prova i reni" (Ger 17,10; Sir 42,18) e smaschera la menzogna che si trova in esso, perciò entrare in relazione con Dio per l'uomo significa "arriechiare il proprio cuore" (Ger 30,21).

Anche nel Nuovo Testamento il cuore dell'uomo è inteso come il centro della vita interiore dove trovano sede e origine tutte le funzioni psichiche e spirituali: nel cuore risiedono gli affetti, le cupidigie e le passioni (Mc 7,21; Mt 12,34; Lc 1,51); il cuore è la sorgente dei pensieri e delle riflessioni e Dio esige la generosità interiore: occorre ricevere la parola con un cuore ben disposto (Lc 8,15), perdonare il proprio fratello dal profondo del cuore (Mt 18,35) ed è ribadito che solo l'adesione del cuore a Cristo può procurare un

⁴ Cf F. BAUMGÄRTEL, "καρδία", in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1969, V, 193-199.

⁵ J. DE FRAINE – A. VANHOYE, "Cuore", in X. LEON-DUFOUR (ed), *Dizionario di teologia biblica*, Torino 1971, 243-244.

⁶ Cf O. GARCÍA DE LA FUENTE, "Cuore", in *Enciclopedia della Bibbia*, Torino 1969, II, 728-730.

vero rinnovamento interiore. Cristo, infatti, abita nel cuore dell'uomo mediante la fede (Ef 3,17), la stessa fede che produce un'apertura degli occhi del cuore (Rm 10,9).

A causa di questa ricchezza di significato, il termine cuore quindi assume a simbolo della persona nella sua totalità: esso è il luogo dove si concentra tutto il nostro essere ed è la fonte stessa di tutto ciò che si è, o si decide di essere o di fare.

È per questo che bisogna partire dal cuore per tutto ciò che l'uomo è o si propone di essere, bisogna conoscerlo bene e formarlo secondo la Legge di Dio, perché proprio nel cuore si compie l'incontro della creatura con il Creatore.

2. Il comando di amare Dio con tutto il cuore (Dt 6,4-9)

Uno dei testi più famosi della tradizione religiosa del popolo di Israele è il passo chiamato *Shema' Israel*, le cui parole sostengono il cammino del credente durante la giornata:

^{6,4}Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. ⁵Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. ⁶Queste parole che oggi ti comando ti stiano fisse nel cuore; ⁷le ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. ⁸Te le legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi ⁹e le scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte.

L'invito ad ascoltare con il quale comincia il brano è di fondamentale importanza, perché proprio dall'ascolto dipende tutto il resto⁷ e, affinché l'ascolto sia autentico, è necessario che si faccia silenzio: "Il silenzio è il luogo nel quale la parola si deposita e germina, perché è nel silenzio che si manifesta e si dispiega il desiderio di chi parla e di chi ascolta; nella sospensione, nell'attesa, nella pausa c'è il segno di un cominciamento che riproduce l'atto creatore"⁸.

⁷ G. CAPPELLETTO, *In cammino con Israele*, Padova 2005, 313: "Ogni israelita recita due volte al giorno lo *shema'* ponendosi una mano davanti agli occhi per significare che il mistero di fede annunciato da queste grandi parole è un mistero accessibile all'ascolto e non alla visione".

⁸ P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994, 80.

Con l'invito ad ascoltare, Mosè vuole sollecitare l'attenzione del popolo a percepire nel proprio cuore la voce di Dio e ad attuare quando in essa è contenuto, perché il termine ebraico "ascoltare" significa anche "obbedire"⁹.

Il contenuto della parola da ascoltare e da attuare è espresso nella celebre frase: *il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo*; non si tratta di un'affermazione di monoteismo, idea ancora molto lontana per la mentalità del popolo ebraico, ma sottolinea che la relazione con Dio è l'unica cosa essenziale e necessaria e quindi che bisogna rifuggire da ogni forma di idolatria: Jahvé è unico, nel senso di irripetibile, ineguagliabile; nessuno, infatti, può fare ciò che Lui ha fatto ed eguagliarlo in qualche modo. La proclamazione dell'unicità di Dio sottintende il desiderio di un'unità del popolo a livello politico e religioso¹⁰.

Essendo il Signore unico, da ciò scaturisce l'imperativo di amarlo con la totalità della persona, con tutte le risorse interiori: cuore, anima, forze. L'amore richiesto non è sentimentale, poiché il verbo amare ha in questo contesto una valenza giuridica: implica accettazione ed esecuzione dei doveri imposti da una relazione di alleanza, comporta quindi fedeltà e servizio.

Emerge inoltre che amare il Signore con tutto il cuore si esplicita con il mantenere le sue parole nel proprio cuore, accoglierle nell'intelligenza, custodirle nella memoria e renderle poi visibili nella quotidianità dell'esistenza, invadendola completamente: seduto in casa o camminando per la strada, nel dormire o nel vegliare, nel progettare o nell'esecuzione¹¹.

Quindi, per l'israelita amare Dio con tutto il cuore significa creare nel proprio cuore uno spazio nel quale la parola di Dio possa vivere nel tempo: la parola dal cuore viene alle labbra e pervade il tempo; la ripetizione del comandamento ai figli, infatti, fa sì che la legge e l'alleanza si incarnino nella durata storica, di generazione in generazione.

⁹ Si pensi anche al verbo latino *oboedire* che deriva da *ob-audire*.

¹⁰ Bisogna ricordare che il Deuteronomio fu scritto in un momento in cui le tribù del nord sono state ridotte ad una provincia del regno Assiro (prima metà dell'VIII sec) e quindi sono prive di una loro identità politica autonoma; ciò è visto come conseguenza della scelta operata, dopo la morte di Salomone, da Geroboamo (seconda metà del sec. X) che, costituito re sulle tribù del nord, favorisce il culto nei santuari locali di Dan e Betel per paura che il popolo, recandosi al Tempio di Gerusalemme, segno dell'unico Dio e dell'unica alleanza, si volgesse verso Roboamo, costituito re del piccolo regno di Giuda (cf 1Re 12,27ss).

¹¹ Cf R. CLIFFORD, *Deuteronomio*, Brescia 1982, 49.

La parola interiore diventa dinamismo che invade tutta l'esistenza: tutto il cuore, l'anima e le forze, come anche lo spazio e il tempo devono dire l'amore dell'uomo verso il Signore, non solo come impegno personale, ma come compito da trasmettere quale preziosa eredità ai propri figli e alla generazione futura.

3. La parola rivolta al cuore della sposa infedele (Os 2,16-17)

Il rapporto di Israele con Jahvé è spesso descritto nei libri profetici come una storia di ripetute infedeltà; ma proprio perché il Signore è come un marito che ama la donna-Israele sposata, allora mette in movimento tutte le iniziative possibili per salvare il suo matrimonio.

Ciò appare chiaramente nel testo di Os 2,4-25 in cui Dio denuncia fortemente le trasgressioni del suo popolo che si è prostituito ad altre divinità e lo paragona ad una moglie infedele che attribuisce erroneamente agli amanti il merito dei beni di cui gode.

Dio-Sposo non ripudia la sposa-Israele, ma la minaccia di privarla di tutto ciò che le consente di vivere e di renderla come un deserto,¹² luogo dove si muore di sete¹³; proprio nel deserto la parola di Dio potrà essere nuovamente udita dal cuore infedele della sposa:

2,16 Perciò, ecco, la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore. 17Le renderò le sue vigne e trasformerò la valle di Acòr in porta di speranza. Là canterà come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto.

Il deserto, luogo di maledizione per eccellenza, diventa la sede di una nuova rivelazione divina e quindi di una nuova vita, perché lì Dio parla al cuore della donna e questa lo ascolta.

L'espressione "parlare al cuore" non significa "fare una dichiarazione d'amore", ma piuttosto "incoraggiare" e quindi "convincere" che c'è una via

¹² Cf Es 17,3; Dt 8,15; Sal 107,5-9; Ne 9,15.20.

¹³ La morte per sete è una tragica ironia, se si pensa che Baal, l'amante preferito al marito, è il dio della pioggia e della fertilità che, secondo i suoi devoti, dà "acqua" e quindi "pane", dà fecondità alle greggi e quindi "lana" per vestirsi (Cf G. ÖSTBORN, *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents*, Lund 1955; G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981; M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990).

d'uscita, nonostante la situazione che si vive sia difficile e sembra irrisolvibile¹⁴.

Solo nella misura in cui la donna comprenderà la verità della propria esistenza, allora potrà rispondere positivamente,¹⁵ nel senso che acconsentirà all'operare divino e si potrà produrre un nuovo inizio, una rinnovata giovinezza.

Allora la valle maledetta di Acôr¹⁶ diventerà "apertura di speranza"; le vigne, un tempo devastate da Dio,¹⁷ verranno ridonate: esse rappresentano il paese intero¹⁸ e sono il simbolo della gioia ritrovata. Dal momento che il dono delle vigne (v. 17a) si situa tra il parlare del Signore (v. 16) e il rispondere della moglie (v. 17b), leggendo la sequenza verbale in senso cronologico ne deriva che il dono della fecondità e della gioia impossibili (perché concessi nel deserto della morte) sono l'occasione ultima, sono lo strumento supremo per toccare il cuore della donna e strapparle il suo amoroso consenso. Non è quindi soltanto la sofferenza del deserto a produrre il mutamento, ma è soprattutto la consolazione immeritata a condurre la sposa verso lo Sposo per una rinnovata alleanza¹⁹.

L'intervento di Dio ha di mira il ristabilimento della relazione sponsale²⁰: nel deserto la parola di Dio potrà essere udita dal cuore della donna, cioè potrà raggiungere la sua intelligenza ed essa capirà finalmente che non erano gli amanti a darle le ricchezze, ma che solo Jahvé, lo Sposo, è fonte di vita.

Nel cuore della donna si potrà allora disvelare quanto il Signore ami in modo creativo e questa intima intelligenza sarà talmente convincente da diventare principio di eterna fedeltà.

4. La Legge scritta nel cuore (Ger 31,31-34)

Il primo profeta ad aver compreso chiaramente che Israele non era in grado di adempiere la Legge è stato Geremia: egli aveva davanti agli occhi un

¹⁴ Cf G. FISCHER, "Die Redewendung *dbr 'l lb* im Alten Testament", Bib 65 (1984) 24-250.

¹⁵ Cf Os 12,27.

¹⁶ Cf Ger 7,26.

¹⁷ Cf Os 2,11.12.14.

¹⁸ Cf Nm 13,23-24; Dt 6,11; Gs 24,13.

¹⁹ Cf H. SIMIAN-YOFRE, *Il deserto degli dei. Teologia e storia nel libro di Osea*, Bologna 1994, 37ss.

²⁰ Il "ritorno della donna" al primo marito è un tema sviluppato da Ger 3,1-5.12-13.

popolo che era uscito fuori dalla comunione dell'alleanza a motivo della durezza e dell'ostilità del suo cuore:

Ger 7,23-24: *Questo comandai loro: "Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo; e camminate sempre sulla strada che io vi prescriverò, perché siate felici". Ma essi non ascoltarono né prestarono orecchio; anzi procedettero secondo l'ostinazione del loro cuore malvagio e invece di voltarmi la faccia, mi han voltato le spalle.*

Ger 9,12-13a: *"Hanno abbandonato la legge che avevo loro posto innanzi e non hanno ascoltato la mia voce e non l'hanno seguita, ma hanno seguito la caparbietà del loro cuore".*

Ger 17,1: *"Il peccato di Giuda è scritto con uno stilo di ferro, con una punta di diamante è inciso sulla tavola del loro cuore e sugli angoli dei loro altari".*

Però, anche se il popolo aveva rotto l'alleanza, Dio si mostra pronto ad istaurarne un'altra, una nuova rispetto a quella conclusa nel Sinai:

^{31,31} ***"Ecco, vengono giorni - oracolo del Signore – e CONCLUDERÒ CON LA CASA DI ISRAELE e con la casa di Giuda un'alleanza nuova.***

³² *Non come l'alleanza che conclusi con i loro PADRI nel giorno in cui li presi per la loro mano per farli uscire dal paese di Egitto, la mia alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore - oracolo del Signore.*

³³ *Ma questa è l'alleanza che CONCLUDERÒ CON LA CASA DI ISRAELE dopo quei giorni - oracolo del Signore:*

porrò la mia legge nel loro intimo, e sul loro cuore la scriverò. e sarò loro Dio ed essi saranno il mio popolo.

³⁴ ***E NON dovranno PIÙ istruirsi l'un l'altro e fraternamente dicendo:***

"Riconoscete il Signore!", perché tutti mi riconosceranno dal più piccolo fino al più grande di essi - oracolo del Signore - perché perdonerò la loro COLPA e del loro peccato NON mi ricorderò PIÙ".

Questi versetti in forma prosaica si trovano alla fine del cosiddetto *Libro della consolazione* (Ger 30–31) e presentano una grande novità rispetto a ciò che è annunciato prima, in quanto l'azione divina non concerne il mondo visibile – il ritorno del popolo nella sua patria, la ricostruzione della città, la possibilità di produzione agricola o di celebrare le feste – ma tocca invece l'interiorità dell'uomo, il suo cuore.

I destinatari dell'alleanza sono la casa di Israele e di Giuda, cioè la totalità del popolo²¹ e la novità di essa non è quanto al suo contenuto, ma al fatto che essa sarà scritta nel cuore.

Mediante un doppio contrasto con il passato si esprime la novità di questa alleanza: “non come l'alleanza che ho concluso con i vostri padri ... una alleanza che essi hanno violato”; con il termine “padri” non si intendono i patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe), ma piuttosto il popolo degli Israeliti della prima generazione, quelli che furono testimoni dell'uscita dall'Egitto. Il tempo delle origini è quello nel quale Jahvé agisce in modo potente, rendendo Israele capace di entrare in relazione di obbedienza e di amore con il suo Signore. È il momento della stipulazione dell'alleanza. Il tempo della storia è il periodo in cui Israele rivela la sua natura ribelle; il peccato di idolatria (trasgressione della legge basilare del patto sinaitico) esprime la “rottura” dell'alleanza. Il tempo presente, quello minacciato dai profeti pre-esilici non è altro che l'epoca della maledizione, spesso presentata come la fine dell'alleanza stessa.

Il gesto “prendere per mano” ha il significato concreto di aiutare, guidare, sorreggere; così si vuol dire che il momento fondatore dell'alleanza è contrassegnato, in Dio, dalla paterna sollecitudine, ma nell'uomo dalla strutturale debolezza (cf. Os 11,1.3; Ez 16,4-5; Dt 1,31; Es 19,4). Dio ha fatto tutto, Israele è stato un semplice recettore, come lo è il bambino e l'impotente.

Questa condizione iniziale porta in sé un'ambiguità grave: per Israele diventare “grande”, cioè autonomo e autosufficiente, coinciderà con il rifiuto

²¹ “La casa di Giuda” (v. 31), per la maggior parte dei critici è una glossa motivata dal fatto che si vuole dare valore universale a tale esperienza in un periodo in cui il Regno era diviso. Probabilmente però Geremia non intendeva delimitare la concezione dell'alleanza all'Israele del nord, perché la sola espressione “casa di Israele” era utilizzata per designare il popolo intero; ciò è confermato dal contesto generale in cui è collocato l'oracolo (cf v. 27; 2,4.26; 5,15; 9,25; 10,1; 18,6; 23,8) e dal riferimento all'alleanza sinaitica (v. 32) che, secondo la tradizione del Pentateuco, era stata conclusa con i “padri” di tutte le tribù di Israele (Es 24).

di ciò che gli dà Dio, arrivando persino a farsi artefice – mediante l'idolatria – del proprio dio.

In tale contesto si situa l'annuncio di una nuova alleanza, una seconda alleanza che non può avvenire se non dopo la prima, non può realizzarsi cioè senza l'esperienza storica del rifiuto di Dio che porta alla morte, simbolicamente rappresentata dall'esilio: perché è solo questa esperienza di dolorosa debolezza che consente di riconoscere la potenza creatrice di Dio, che rende l'uomo capace di attuare il bene.

La nuova alleanza si configura come un evento interiore: viene data come dono ed è scritta, ma non più su tavole di pietra come sull'Oreb (cf. Es 31,18; 31,1-4; Dt 4,13; 5,22; 9,9.10.11; 10,1-4; 1Re 8,9). La pietra era uno dei materiali di scrittura (accanto alla terracotta, al papiro, al legno, ecc.) che evidenziava la *durata* dell'impegno assunto; la roccia, infatti, aveva una durezza maggiore di tutti gli altri materiali. Le tavole di pietra sono allora un simbolo esteriore di ciò che si sarebbe realizzato successivamente, sono una figura imperfetta, perché esse si possono rompere (Es 32,19); vengono messe nell'arca, e quindi tolte dalla vista con il rischio di essere dimenticate; suppongono la lettura, operazione certamente non universale, a causa dell'analfabetismo comune, dell'oggettiva difficoltà di decifrazione della grafia e a motivo anche della scarsità delle copie disponibili. Inoltre, le tavole della legge non appartengono all'uomo, sono a lui esterne, poste davanti, e da qui il problema della difficile interiorizzazione di una parola scritta su tavole di pietra.

La scrittura sul cuore – tatuaggio indelebile – è un'operazione definitiva. L'Israelita non dovrà più necessariamente scrivere la legge sugli stipiti delle porte, oppure legarsi sulla mano la Torah scritta o collocarla tra gli occhi (Dt 6,4-9), perché l'avrà sempre presente, essendo il cuore la sede della memoria, dell'intelligenza; non ci sarà più bisogno dell'arca, perché sarà il cuore a custodire la legge.

Gli elementi essenziali dell'alleanza sinaitica, quali l'impegno all'obbedienza verso la volontà divina manifestata e l'elezione del popolo da parte di Jahvé, non sono abrogati nella nuova alleanza. La novità del rapporto del popolo con Dio consiste nel fatto che le esigenze di Dio diventano un suo dono: saranno scritte nel cuore del popolo, cioè nella volontà, nell'interiorità, nel centro della persona.

Scrivendo la sua Legge nel cuore Dio interviene nella persona umana, la rinnova e la trasforma, perché Dio pone nel cuore dell'uomo la risposta dell'obbedienza, o si può anche dire che Dio fa sorgere nell'uomo l'obbedienza e garantisce la fedeltà.

L'appartenenza mutua tra Jahvè e il popolo: "Io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo" sarà possibile perché la legge, prima contenuta in tavole di pietra, diventerà un'esigenza interiore dell'uomo, e il dovere si trasformerà in un bisogno dell'animo umano.

"Tutti mi conosceranno": questo secondo aspetto della nuova alleanza si deve collegare con il secondo momento storico della prima alleanza, che si realizza perché il Signore conosce Israele e si fa conoscere da Israele. Il verbo "conoscere" appartiene al linguaggio tecnico dell'alleanza, di cui esprime la dimensione del mutuo riconoscimento: ciò significa che Israele avrà solo Jahvé come Dio (e non altre divinità) e che il Signore tratterà Israele come sua proprietà particolare fra tutte le genti (lo eleggerà, lo difenderà...). Questa prima alleanza è però la rivelazione del contrario, cioè che Israele non riconosce il suo Signore, non ha quel rispetto e quell'amore che sono equivalenti a "conoscere il Signore".

La conoscenza di Dio, valore supremo dell'alleanza, è mediata dalla conoscenza della legge, e per conoscere la legge si rendono necessari i mediatori. Tutto questo sistema è dichiarato finito nella prospettiva della nuova alleanza: "non dovranno più istruirsi l'un l'altro". La fine dell'insegnamento è determinata dal fatto che la finalità dell'insegnare è perfettamente conseguita: "tutti mi riconosceranno" non teoricamente, ma avranno la capacità di vivere in accordo con ciò che Dio proporrà²². L'idea dell'alleanza diventerà allora realtà e in questa nuova comunione l'uomo non avrà più bisogno di insegnamento esteriore, ma tutti, dal più piccolo al più grande,²³ avranno in loro stessi la volontà di Dio e troveranno naturale adempirla.

Nell'annuncio del profeta Geremia l'alleanza è un dono offerto gratuitamente da Dio, ordinata alla sua autorivelazione, che non richiede un pentimento previo; il fondamento di essa risiede nel perdono gratuito dei peccati da parte di Dio. Se la prima alleanza aveva la sua terribile conclusione storica nella manifestazione della collera divina, la nuova alleanza ha invece il suo culmine escatologico nella rivelazione del perdono di Dio nei confronti del peccatore.

Il perdono è un elemento fondamentale della nuova alleanza; da solo può dire la totalità del dono. Esso è offerto da Dio e può essere richiesto da Israele peccatore, ma non è un atto dovuto: è decisione libera di Colui che si

²² Geremia, come Osea (cf 4,1; 5,4; 6,6), per conoscenza di Dio intende l'intero rapporto vitale dell'uomo con Dio e non soltanto il suo aspetto intellettuale.

²³ Nel pensiero ebraico due concetti contrari indicano la totalità.

rivela come origine della relazione proprio perché “giustifica” colui che non lo merita. Nell’AT il perdono è ritenuto un atto divino, nel senso che viene ascritto unicamente al Signore: è un gesto “creativo”, che suppone un amore sublime; e se, nella nuova alleanza realizzata nel Cristo, ciò è concesso (e quindi richiesto) ad ogni credente, vi si deve riconoscere il prodigio di un “potere” inaudito dato da Dio agli uomini, come segno dell’universale riconciliazione.

(continua)

THE HEART OF JESUS, AN INEXHAUSTIBLE FOUNT OF LIFE FOR HUMANITY

Sister Maria Lupo, C.P.

Fifty years after Pius XII's encyclical "Haurietis aquas" the author was motivated to write this article intended to highlight the beauty and relevance in our day of devotion to the Sacred heart of Jesus. Her skilful use of biblical sources backing this devotion leads her to make some profound reflections regarding the weakening of the same amongst Christians, accompanied by a concomitant loss of interest in the personal interior life. Her quote of a conference given by the then Cardinal Ratzinger on occasion of the 24th anniversary of that encyclical of Pius XII's may inspire a reflection on the relationship between the same and Pope Benedict XVI's first encyclical, "Deus Caritas Est."

La morte dell'uomo alla luce del Mistero Pasquale

di MAURIZIO BUIONI C. P.

Seconda parte dell'articolo pubblicato in SapCr XXI (2006), 55-74.

L'approccio di Juan Alfaro in "Speranza Cristiana e Liberazione dell'uomo"

A. Quadro d'insieme

Lo scopo dichiarato dell'opera è quello di comprendere ed esprimere coi concetti e con il linguaggio del "nostro tempo" il contenuto della rivelazione neotestamentaria circa l'atteggiamento cristiano della speranza. Come metodo, nel trattare i diversi temi, l'autore parte dai dati del NT, affinché siano la norma decisiva e permanente di tutta la riflessione teologica che ne segue. Egli intende inoltre operare uno studio completo che tenga conto di tutte le fondamentali dimensioni della speranza cristiana, da quella personale, a quella comunitaria ed escatologica.

Il titolo del libro prospetta l'unione tra la speranza cristiana e la liberazione dell'uomo. Tale prospettiva nasce dalla necessità di essere fedeli al concetto biblico di speranza, che attinge dall'AT, ed è realmente speranza di liberazione da parte del Dio della storia. C'è anche una motivazione legata al momento attuale: oggi il cristianesimo è chiamato a dare ragione del suo messaggio e ad offrirsi al mondo come liberazione reale ed integrale dell'uomo.

Per quanto riguarda la strutturazione del percorso dell'opera, Alfaro parte inizialmente da un momento antropologico, con l'intenzione di dimostrare come la speranza faccia strutturalmente parte della persona. Quindi segue un articolato momento biblico, molto ricco dal punto di vista esegetico, che vuole approfondire la specificità della speranza cristiana, facendo particolare riferimento a Paolo.

Un capitolo di tipo storico è riservato alla problematica della certezza della grazia e della speranza, dibattuta al Concilio di Trento. Questo tentativo vuole cercare di colmare le reciproche incomprensioni tra cattolici e prote-

stanti su un tema che li trova inaspettatamente consonanti. Infatti l'autore analizza in profondità la posizione dei padri conciliari e di Lutero e scopre che, al di là di un uso diverso dei termini, il significato teologico della *certezza della grazia* di Lutero e della *certezza della speranza* dei cattolici sono complementari, sicuramente non in contrapposizione l'uno all'altro.

Successivamente, viene sviluppato il carattere di certezza e di rischio della speranza cristiana: essa è uno "sperare contro ogni speranza in un Dio Trascendente e non manipolabile". Si sottolinea la dimensione comunitaria, che apre il singolo a sperare per sé e per gli altri, dal momento che la fede in Cristo unisce e convoca in un unico corpo. La figura di Cristo emerge in tutta la sua centralità, essenziale e costitutiva sia per la speranza cristiana che per l'escatologia: egli è l'evento escatologico per eccellenza ed in lui trovano piena recuperabilità l'umanità intera, il mondo e la storia. Il testo si chiude con un capitolo sulla necessità dell'impegno concreto del cristiano nella storia, illuminato e motivato dalla speranza. È un tentativo della teologia di rispondere ai bisogni del mondo, incoraggiando una prassi cristiana che diventi sempre più via per la liberazione dell'uomo.

B. L'aprirsi dell'uomo alla speranza

Tenteremo di mettere in luce quegli elementi che, dalla lettura dell'opera, sembrano illuminare particolarmente la connessione tra mistero di Cristo e morte dell'uomo: l'elemento conduttore dell'opera è la speranza, vista nella sua funzione liberatrice dell'uomo dalla morte.

1. La morte dell'uomo ed il destino dell'umanità come situazioni-limite della speranza¹

Innanzitutto si tratta di verificare se la speranza rappresenti qualcosa di superficiale o meno per l'uomo. Attraverso un momento antropologico si può vedere a quale livello si collochi la speranza ed in quale rapporto essa si ponga con le infrastrutture umane.

La coscienza è la consapevolezza della propria singolarità ed unicità, ma è anche ciò che ci differenzia dal mondo e ci fa sentire "altro". Essa fa percepire all'uomo tutto il suo essere e al tempo stesso tutto il suo non-essere:

¹ Cfr., ALFARO, pp. 13-30 (*Infrastrutture antropologiche della speranza cristiana*).

per mezzo della coscienza, l'uomo si coglie come spirito-finito, come essere limitato. La percezione del proprio limite genera nell'uomo un'inquietudine esistenziale, che si manifesta nel desiderio di accrescere l'ambito di realizzazione di se stesso, al fine di spostare sempre più in là il limite. È questa la tensione esistenziale ad essere-sempre-più-se-stesso. Ora questa tensione non potrebbe esistere se nell'uomo non fosse radicata la speranza di poter migliorare. Questa tensione vitale dunque è alimentata da una speranza, spesso irreflessa e atematica, ma pur sempre speranza, che stimola l'uomo a vivere.

L'uomo diventa sempre più se stesso attraverso *decisioni ed atti di libertà concreti*, per mezzo dei quali egli agisce sul mondo. Tuttavia in nessuna di queste particolari determinazioni l'uomo realizza totalmente se stesso. Egli sente di dover andare continuamente oltre le mètte raggiunte. L'ambito della realizzazione umana non è solo l'orizzonte del mondo: all'uomo non basta la realtà materiale. Egli si sente chiamato a trascendere il mondo ed è spinto alla comunione interpersonale con gli altri uomini. Nella relazione con gli altri, donandosi e ricevendosi scambievolmente, l'uomo progredisce nella pienezza personale.

Il carattere trascendente dell'uomo ed il suo essere spirito-incarnato si rivelano in modo speciale nel suo porsi dinanzi al problema della morte. L'uomo d'oggi cerca di eludere tale problema, poiché la morte è minaccia permanente, che priva l'uomo della sua esistenza nel mondo e lo rende impotente. Ma proprio questo fuggire la morte rivela l'aspirazione insopprimibile alla vita: l'uomo non vuole e non può rassegnarsi a scomparire nel nulla. In lui c'è un desiderio incontenibile di esistere senza fine, che scopre l'uomo come "essere chiamato alla speranza". La speranza, quindi, è una *categoria trascendentale* dell'uomo, che lo costituisce essenzialmente e si radica nelle sue profondità.

Dinanzi alla morte, l'uomo è costretto ad un'inevitabile scelta. Egli può chiudersi nei limiti della propria esistenza oppure aprirsi alla possibilità di un futuro trascendente. La morte diviene *situazione-limite* per la speranza, perché obbliga l'uomo ad una scelta. Egli può motivare ulteriormente il suo sperare, attraverso un nuovo e più profondo atto di fiducia e di speranza, oppure può negarlo del tutto. Si tratta in ogni caso di una scelta personalissima, in cui è difficile indagare e che ciascuno è chiamato a vivere sulla propria pelle. L'esito della scelta² è legato all'esperienza di speranza che il singolo ha fatto in vita.

² Questa problematica richiama da vicino l'ipotesi dell'opzione finale.

La speranza emerge come possibilità anche dalla riflessione sul destino dell'umanità. Il futuro dell'umanità è quello di ciascuno, poiché il futuro di ogni uomo è strettamente legato al futuro di tutti gli altri. Non posso sperare un bene per me stesso senza interrogarmi se esso sia realizzabile nel contesto delle relazioni in cui vivo. Ora, se esiste un significato ultimo che dia senso all'esistere ed all'agire dell'uomo, esso va ricercato fuori dell'ambito *intra-mondano*, dal momento che l'azione di trasformazione della realtà non spiega da sola il significato dell'esistenza. Sembra quanto mai legittima e necessaria la seguente domanda: dato che il mondo è per l'uomo e l'uomo per il mondo, quale progetto globale esiste sotto tale reciproca finalità? L'uomo è chiamato a trasformare il mondo senza uno scopo oppure esiste una missione affidatagli?

Se l'uomo è uno *spirito-incarnato*, non può trovare la piena realizzazione di sé in una realtà immanente. Inoltre, sembra tutto da dimostrare che l'uomo, con le sue sole forze, sia capace di dare a se stesso la felicità definitiva, attraverso la costruzione di un *regnum humanum*³.

Ora, l'incapacità storica di raggiungere la pienezza e il desiderio insopprimibile di essa, fanno della storia una *situazione-limite* per l'intera comunità umana, che si sperimenta soggetto di desiderio ed al tempo stesso si trova nell'impossibilità di soddisfarlo.

Alla storia ed a questa tensione drammatica, l'uomo è chiamato a dare un senso, che può essere trascendente o immanente. In ogni caso l'uomo deve dare ragione a se stesso del fine della storia, per poter agire e vivere in essa. Egli deve decidere se aprirsi ad un avvenire assoluto e trascendente che dia senso alla realtà, oppure chiudersi nell'avvenire immanente del progresso indefinito. *Tertium non datur*.

Queste considerazioni mettono in luce che la speranza ha una dimensione personale, comunitaria ed escatologica, e che essa è una categoria trascendentale per l'uomo, cioè è parte costitutiva dell'essere persona. L'uomo senza una speranza non può vivere. Tale speranza *naturale* dell'uomo in un avvenire, che può essere immanente o trascendente, costituisce il tessuto connettivo in cui può innervarsi la speranza specifica del cristiano. Essa è la condizione di possibilità e costituisce la "*potenza obbedienziale*" dello sperare in Cristo da parte dell'uomo.

³ Sembrano molto discutibili infatti le conclusioni di Bloch a questo proposito, fiducioso da un lato nella costruzione di un mondo perfetto da parte dell'uomo e dall'altro convinto che tale futuro debba restare utopia (Cfr., BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959).

2. La speranza cristiana come abbandono totale e fiducioso⁴

Il fondamento della speranza sta *nell'amore misericordioso di Dio*, che si manifesta pienamente nella morte e risurrezione di Cristo. Il dono del Figlio all'umanità rivela l'immenso amore del Padre ed apre l'uomo ad una speranza illimitata, basata sull'universale chiamata alla salvezza.

La speranza cristiana si fonda su questo atto supremo di grazia da parte di Dio, perciò esige una risposta senza riserve: è un riporre tutta la propria fiducia in Dio, senza condizioni. Questo atto di speranza porta con sé una serie di conseguenze esistenziali, tra loro in stretta relazione: l'attesa della salvezza futura; la fiducia nella promessa di Dio, in Cristo; il coraggio paziente e perseverante nelle tribolazioni; la libertà e l'audacia di confidare e di gloriarsi solo nell'amore e nella potenza di Dio.

Paolo esprime la sostanza della speranza cristiana nell'abbandono completo e fiducioso dell'uomo peccatore al Dio dell'amore. L'uomo è chiamato alla rinuncia di gloriarsi di se stesso ed a riconoscere l'incapacità di salvarsi con le sue sole forze, poiché soltanto la grazia di Cristo riconcilia a Dio e salva. In questa relazione fiduciale con Dio, la speranza rivela la sua stretta connessione con la fede.

La speranza cristiana implica l'autodonazione dell'uomo al Dio dell'amore: avere fiducia in un altro significa abbandonarsi a lui ed amarlo senza riserve. Allora, sperare in Dio significa tendere con tutte le proprie forze alla comunione con Lui per abbandonarsi a Lui. Sperare in Dio è un *esodo* da se stessi, che esige il coraggio di rompere gli ormecci delle sicurezze tangibili. Sperare in Dio è rinuncia a se stessi per mettersi nelle mani di Dio e conversione permanente dell'uomo al Dio della grazia.

Il cristiano è chiamato a vivere questo atteggiamento di abbandono fiducioso e totale proprio nel momento della morte, quando tutte le certezze umane ed i sicuri appoggi vengono meno. Il morente allora deve abbandonarsi al Padre, nella serena speranza che il Dio della misericordia lo sorreggerà con il suo abbraccio.

3. Cristo reinterpreta la morte dell'uomo⁵

La morte di Gesù, letta nel NT in tutta la sua ricchezza e novità, dà un

⁴ Cfr., ALFARO, pp. 31-42, (*Struttura della speranza cristiana*).

⁵ Cfr., *Ibidem*, pp. 43-53 (*Morte e speranza cristiana*).

significato nuovo e trasforma globalmente il mistero della morte dell'uomo: essa diviene incontro personale con il Dio che dà la vita ai morti.

I Sinottici mettono in rilievo la connessione tra le tentazioni e la morte di Gesù. In essa egli è ancora una volta provato nella fedeltà alla missione affidatagli e chiamato ad abbandonarsi definitivamente nelle mani del Padre. Nel dono pienamente consapevole di sé, egli soffre la massima debolezza per la salvezza degli uomini e riceve il dono di una vita nuova alla destra del Padre.

Paolo vede nella Morte di Cristo il compimento e la rivelazione supremi dell'amore di Dio per l'uomo e per il Figlio. La croce libera l'uomo dal peccato e dalla morte e diviene il luogo della riconciliazione misericordiosa di Dio con la sua creatura. Mediante questo atto di sottomissione a Dio, Cristo riceve la Signoria salvifica sull'umanità e diviene, dopo la Risurrezione, primizia e primogenito.

La Lettera agli Ebrei ha una cristologia particolarmente ricca, che sottolinea, ad un tempo, la divinità e l'umanità di Cristo. Cristo è il "Capo della salvezza", nel quale si rivela l'iniziativa salvifica di Dio, si fa nostro fratello e vince per noi la morte, assumendola sino in fondo. Cristo, dunque, si fa solidale con tutti gli uomini e, accettando la morte in ubbidienza a Dio, sperimenta in modo assolutamente nuovo la fiducia e la speranza nel Padre. Per questo totale abbandono ubbidiente e fiducioso nella morte, Cristo vince la Morte e Dio lo glorifica.

Giovanni vede nella Croce la suprema manifestazione dell'amore di Dio per l'uomo peccatore. La morte è il momento culminante dell'esistenza di Gesù. L'ora di Gesù sottende tutto il IV Evangelo ed è attesa da Cristo in un atteggiamento d'amore e di obbedienza nei confronti del Padre e degli uomini. Giovanni presenta la morte di Cristo come rivelazione della sua *gloria*, quindi già come anticipazione della resurrezione. Nella morte e risurrezione di Cristo è stata vinta la morte nostra.

Dal NT, quindi, emerge un dato essenziale: Dio ha fatto della morte dell'uomo-Cristo il mistero del suo amore per il Figlio e per l'umanità. La salvezza dell'uomo passa intenzionalmente, nel piano di Dio, attraverso la morte di Gesù Cristo. Dio ha scelto la morte di Cristo come "*sacramento*", cioè come espressione e compimento del *sì* assoluto e salvifico.

Il cristiano nel battesimo e nell'eucaristia partecipa sacramentalmente alla morte e resurrezione di Cristo. Ora, il cristiano, incorporato a Cristo per mezzo del battesimo, è chiamato ad accettare le sue sofferenze e la sua morte in comunione con le sofferenze e la morte di Cristo. Dato che Cristo è risorto, il cristiano sa per fede che parteciperà alla sua resurrezione e alla sua glorificazione.

Per mezzo dei sacramenti, lo Spirito agisce e permette al cristiano di soffrire e di morire nella sottomissione fiduciosa a Dio, sull'esempio di Gesù. La morte, tuttavia, non perde la sua sconcertante drammaticità, ma il cristiano, per mezzo della speranza, può accettare con coraggio cosciente l'enigma del dolore, abbandonandosi fiduciosamente alla promessa di Dio. La speranza cristiana quindi può diventare accettazione anticipata della morte nell'abbandono al Dio che risuscita i morti.

4. Caratteri formali della speranza cristiana: la certezza, il rischio e la comunitarietà⁶

S. Tommaso ha qualificato la certezza della speranza come certezza *tendenziale*. Infatti l'uomo è certo della volontà salvifica di Dio, però sa bene che questa salvezza resta sempre dono e non è in suo possesso. Nella speranza, il credente è *in cammino* verso il compimento finale della promessa divina. Si tratta di una certezza in via di compimento: egli possiede lo Spirito, garanzia e principio vitale di salvezza, e vive il *già ora* come anticipazione, in attesa che il *non ancora* si compia.

Nell'uomo si pone la possibilità di opporsi e di rifiutare la volontà salvifica di Dio. Infatti la grazia di Dio richiede sempre la libera risposta dell'uomo. La libertà trascendente di Dio deve incontrarsi con la libertà defettibile dell'uomo. L'uomo, sottoposto alla sua fragilità creaturale, liberamente può non accettare la chiamata di Dio: la possibilità del *no* a Dio s'intesse inevitabilmente con la libertà del *sì*. La salvezza o la perdizione definitiva sono, per ciascuno di noi, una possibilità concreta. L'incertezza categoriale della propria salvezza è dunque un fatto costitutivo dell'uomo. Ma è proprio l'insicurezza radicale di se stesso e la necessità di rispondere di fronte all'amore di Dio, che pongono l'uomo davanti all'unica decisione che salva. È una decisione paradossalmente attiva e passiva: tensione coraggiosa verso Dio e abbandono fiducioso. Ma è anche una decisione che non è mai scontata ed il cui esito sfugge ad ogni predeterminazione: chi può dire con assoluta certezza che accoglierà sempre l'invito alla salvezza di Dio?

La speranza cristiana si presenta anche come *speranza ecclesiale*. Infatti la Chiesa, già nei suoi inizi, è la comunità di coloro che credono e sperano

⁶ Cfr., *Ibidem*, pp. 95-104, (*La speranza cristiana come certezza e rischio*) e pp. 96-114 (*Dimensione comunitaria della speranza cristiana*).

in Cristo. L'evento della morte e risurrezione di Cristo fu vissuto dalla Chiesa primitiva come oggetto centrale della fede e come fondamento della speranza nella salvezza futura.

La speranza cristiana appartiene all'unità della Chiesa⁷ ed ha sempre come fondamento la Risurrezione di Cristo. La speranza non è puramente personale, ma essenzialmente comunitaria ed ecclesiale: essa unisce i cristiani nella loro comune relazione a Cristo. Per mezzo della speranza, tutti i credenti entrano in comunione di vita con Cristo, mediante lo stesso Spirito, e formano una comunità nuova nella pace.

Inoltre il vincolo per eccellenza che unisce i cristiani è l'amore vicendevole⁸. La solidarietà in Cristo, con tutti gli uomini, esige la solidarietà degli uomini tra loro nell'amore vicendevole e nella stessa speranza: sono due aspetti di una stessa risposta all'amore di Dio verso tutti in Cristo. L'amore per una persona infatti spinge a sperare anche per lei quanto si spera per se stessi: sperare la salvezza per gli altri ha il suo fondamento nell'amore del prossimo.

Quindi, esiste un legame molto stretto tra carità e speranza: la Chiesa cammina verso la salvezza, nella quale spera, e verso cui intende portare tutti gli uomini.

5. I fondamenti della speranza cristiana: la resurrezione di Cristo⁹ ed il dono dello Spirito¹⁰

a. La resurrezione di Cristo, inizio e garanzia

La resurrezione di Cristo è *inizio e garanzia* della resurrezione dei morti. Egli riassume in sé il destino di tutta l'umanità, poiché incarnandosi e morendo in croce, ha fatto sua la condizione umana. Con questo atto di solidarietà, egli incorpora a sé tutta la comunità umana e la rende partecipe del proprio destino di gloria. Ma è nella sua Resurrezione che si coglie il senso escatologico dell'esistenza mortale di Cristo e della nostra: Cristo risuscita come

⁷ Cfr., Ef 4, 4-6.

⁸ Cfr., Col 3, 12-15.

⁹ Cfr., ALFARO, pp.129-140 (*Cristo, avvenimento escatologico per l'umanità, per la storia e per il mondo*).

¹⁰ Cfr., ALFARO, pp.141-155 (*Il "tempo" della speranza*).

primizia dei morti. La sua è una primazialità *temporale* (il primo dei risorti) ed *esemplare* (modello ed esempio per la resurrezione dell'umanità), nella sua resurrezione è già iniziata e inclusa la nostra futura salvezza. Il termine "primizia" significa che la resurrezione di Gesù è costitutiva per la resurrezione di tutti gli altri.

La Resurrezione di Cristo è anche *garanzia* della nostra resurrezione futura e compimento anticipatore della risurrezione dei morti. Nella risurrezione di Cristo, si manifesta la potenza di Dio che ha reso il Figlio principio vivificatore dell'umanità, sottoposta alla legge della morte. In Cristo risorto è già iniziata la vita nuova per l'umanità intera. In lui, Dio ha inaugurato la nuova creazione della vita imperitura per noi. La morte e tutte le forze nemiche sono state vinte nella Morte e Risurrezione di Cristo. Come Dio ha fatto risorgere il Figlio, così farà risorgere chi ha avuto fede in Lui.

b. Il dono dello Spirito, caparra e presenza trasformatrice

Il futuro della resurrezione dei morti ha inizio fin d'ora nella trasformazione integrale dell'uomo da parte dello Spirito. L'evento morte e risurrezione di Cristo rappresenta la vittoria della giustizia salvifica di Dio sul peccato e sulla morte. Questa parola di salvezza è diventata effettiva per noi mediante il dono dello Spirito. Paolo, Luca e Giovanni, ciascuno con le proprie sfumature, affermano che il presente è ormai anticipazione escatologica grazie al *dono dello Spirito*. Lo Spirito cambia radicalmente il cuore dell'uomo nel suo rapporto con Dio e nel suo rapporto con il prossimo. Grazie allo Spirito, l'uomo da peccatore e nemico di Dio diventa figlio amato che si abbandona al Padre; da schiavo delle opere della carne, è trasformato in uomo libero, che vive nella pace, gioia, speranza, magnanimità, dolcezza, reciproco servizio dell'amore...

Lo Spirito Santo trasforma l'esistenza umana anche nella sua dimensione corporale. Lo Spirito è possesso iniziale e pegno anticipato, *principio vitale* della resurrezione futura. Già ora l'uomo, in tutte le sue componenti spirituali e corporee, è *conrisuscitato* in Cristo, anima e corpo. Questa partecipazione futura comincia già ora, nell'attuale comunione di vita con Cristo glorioso, che coinvolge l'uomo in tutte le sue dimensioni.

La trasformazione integrale dell'uomo mediante lo Spirito è la nuova creazione: lo Spirito dà all'uomo il possesso iniziale della salvezza futura, che si compirà nella redenzione del nostro corpo.

L'azione dello Spirito fa sì che il *destino del mondo* sia integrato con il destino dell'uomo cristiforme. Tutta la creazione partecipa al destino di sal-

vezza dell'uomo. Questo afferma Paolo in Rm 8,19-25¹¹: la liberazione futura dell'universo è nella prospettiva della glorificazione di Cristo nel suo Corpo e della salvezza dell'uomo nella sua stessa dimensione corporea. Tutta la creazione è ordinata verso la pienezza futura dell'uomo e sarà liberata dalla caducità attraverso la sua integrazione nella gloria ventura dell'uomo risorto con Cristo. La solidarietà fra l'umanità e l'universo, nella comune situazione del provvisorio e del caduco, è accompagnata dalla solidarietà della stessa speranza nella liberazione futura: la speranza cristiana porta l'universo al futuro della salvezza. In definitiva, è lo Spirito di Cristo che orienta l'umanità, ed in essa l'universo, alla partecipazione alla gloria di Cristo. Attraverso la corporeità dell'uomo, che pure viene redenta, la creazione è integrata nel destino dell'uomo, nella sua cristofinalizzazione. Il destino della creazione è vincolato al destino dell'uomo.

Anche *il tempo dell'uomo* è sotto l'azione dello Spirito. Il tempo dell'esistenza cristiana diviene tempo di speranza, grazie all'azione dello Spirito. Da una parte, il tempo è tempo di morte, segnato dalla caducità e dalla fragilità, sottoposto alla forza disgregatrice del peccato. Dall'altra, l'uomo sperimenta nel tempo qualcosa che permane e che non muta: nell'Io, l'uomo scopre ciò che trascende la durata successiva del tempo e va oltre il fluire delle cose. Accogliendo questo anelito alla trascendenza¹², lo Spirito chiama l'uomo a liberazione nei confronti del tempo, della caducità e della fragilità. Egli dà un nuovo significato all'esistenza umana, nella sua relazione con Dio e con gli uomini: si creano nuovi rapporti di intimità filiale dell'uomo con Dio e di fraternità degli uomini tra loro.

Tuttavia, solamente per la fede e la speranza in Cristo è possibile conservare il convincimento che il mondo e l'umanità sono realmente redenti: la salvezza futura non potrà essere opera dell'uomo, ma grazia di Dio in Cristo. Il tempo umano conserva il suo carattere di contraddittorietà e rimane luogo di continua conversione a Dio: tempo di speranza contro ogni speranza, di non rassegnazione di fronte a questo mondo corrotto, di attesa paziente del futuro di Dio.

¹¹ Attualmente non tutti gli esegeti sono concordi nel tradurre "*ktisis*" con "creazione": alcuni propongono, sulla scorta di validi motivi e nel caso preciso di Rm 8,19-25, di tradurre con il termine "umanità". Questo cambiamento non modifica nella sostanza né l'escatologia paolina, né quella cristiana; tuttavia fa spostare l'attenzione da questo passo di Paolo ad altri, più precisi dal punto di vista esegetico.

¹² Qui si colloca l'azione dello Spirito che può donare questa pienezza sovratemporale, che l'uomo desidera, cerca nel tempo e non troverà mai.

6. Orientamenti dell'esistenza umana a partire dalla speranza¹³

a. L'uomo, il mondo e la storia fin da ora sono salvati nella speranza

Per capire che la salvezza dell'uomo è "salvezza nella speranza" (cioè salvezza che viene dal fatto stesso che si spera e che già sperando si partecipa alla salvezza finale, sebbene parzialmente ed anticipatamente), bisogna fare riferimento al mistero totale di Cristo, dalla Incarnazione alla Risurrezione. Cristo si è fatto pienamente uomo ed è entrato nella storia. Egli visse l'esperienza del divenire dell'uomo, cioè del farsi uomo progressivamente nel tempo, nel dolore, nella morte, integrando tutti questi momenti costitutivi del suo esistere umano nelle decisioni della sua libertà.

L'essere uomo di Cristo si realizza e si fa nella storia. Un frammento della storia (la storia dell'uomo Gesù) entra nel mistero di Dio e con Lui viene glorificato. Ciò significa che la piena divinizzazione dell'uomo-Cristo nella risurrezione implica non la distruzione della sua storia, ma la salvezza e la pienezza definitiva della stessa storia terrena di Gesù. E la salvezza di quel frammento di storia, che ha il suo significato completo nel vincolo con la storia universale, decide il significato ultimo della storia dell'umanità come storia di salvezza.

Questo destino di salvezza eterna è interiorizzato dall'uomo per mezzo dello Spirito, come dono di Cristo glorificato. Ma insieme all'uomo, anche la storia è chiamata al destino eterno, anzi la storia è portata proprio dall'uomo cristiforme verso la sua definitiva integrazione nella gloria di Cristo risorto. Nella storia dell'umanità, e non fuori o in giustapposizione ad essa, sta operandosi la storia della salvezza. Allo stesso modo, la pienezza definitiva cui tende la storia appartiene alla nuova creazione e perciò è grazia di Cristo. Ciò implica che la salvezza deve realizzarsi anticipatamente, già nell'*ora* della storia, però sempre come dono di Dio, non frutto esclusivo dell'attività umana.

Ora, solo con l'uomo il mondo raggiunge la possibilità di sviluppare il suo immenso potenziale di energia e può diventare partecipe dell'illimitata trascendenza dello spirito umano. D'altra parte, l'uomo trova proprio nel mondo il luogo in cui conoscere se stesso e sperimentarsi come spirito-incarnato. Nella dimensione trascendente delle sue libere decisioni sotto l'azione dello Spirito, l'uomo forgia la propria esistenza come anticipazione della pienezza futura nella risurrezione.

¹³ Cfr., ALFARO, pp. 157-181 (*Storia e speranza*) e pp. 183-211 (*La speranza cristiana nel suo impegno per la liberazione dell'uomo*).

Nella risurrezione dei morti, l'uomo riceverà la vita nuova non esclusivamente nella sua interiorità spirituale, ma anche nel suo essere umano integrale e concreto, come risulta dalle sue decisioni personali. L'umanità e con essa la sua storia e la sua azione nel mondo parteciperanno alla gloria di Cristo. L'*eschaton* si compirà nello stesso uomo, in quanto solamente l'uomo porta in se stesso l'apertura al futuro, però l'*eschaton* dell'uomo implica quello della storia e del mondo.

Ed è lo Spirito che orienta l'esistenza integrale dell'uomo alla partecipazione piena alla gloria di Cristo risorto. La promessa e la grazia di Dio in Cristo suscitano la speranza cristiana: grazia di Cristo e speranza dell'uomo, ma con l'assoluta priorità della prima sulla seconda.

b. Speranza cristiana e mète umane

La speranza cristiana salva l'uomo dalla pretesa di raggiungere nel mondo il *novum ultimum* e salva il divenire storico dalla definitiva paralisi nella monotonia del sempre uguale. Solamente il Futuro trascendente salva la dignità personale dell'uomo dalla sua degradazione a momento anonimo del meccanismo di un divenire cosmico. Solamente questo Futuro può salvare il significato proprio ed originale di ogni tappa storica dall'essere ridotto a mero fenomeno di ritorno progressivo su se stesso. Senza un futuro trascendente, sfuma il senso ultimo della storia, che rimane imprigionata in una fatale evoluzione cosmica.

La speranza cristiana, mirando all'Avvenire assoluto, relativizza nella prospettiva del provvisorio tutte le mète raggiunte dall'uomo, scoprendo in esse l'insuperabile dimensione del *penultimo*. Questa relativizzazione permette al cristiano di assumere un atteggiamento critico dinanzi a tutti i traguardi umani e di condannarli qualora essi diventino *idoli*. La speranza cristiana è protesta contro ogni strumentalizzazione e manipolazione dell'uomo al servizio degli interessi di classe. La speranza cristiana non si oppone a quelle umane, ma le assume, le orienta nella direzione del loro movimento verso il *nuovo* e l'*ultimo* e le sostiene, dando ad esse la certezza che, nonostante i fallimenti umani, hanno un Avvenire garantito dalla promessa di Dio.

Nella speranza cristiana, Dio si manifesta come Futuro Assoluto. Dio è fuori del tempo, non ha né passato, né presente, né futuro. Dio è Futuro Assoluto perché verrà come Dio, come il *totalmente altro*, come il futuro ineflabile che supera ogni concetto e di cui si ignora il come ed il quando. Dunque Dio è Futuro, perché ha sempre da venire e viene sempre, ed è Assoluto, perché è svincolato da qualsiasi legame con la storia degli uomini. Non è l'uomo e la sua storia che portano il Futuro Assoluto, ma è Dio che attrae a sé l'u-

manità e la storia. In Dio e nell'incontro con Lui, l'uomo troverà ciò che per tutta l'esistenza ha cercato: Egli è il Bene Sommo, il fine di ogni ricerca, l'*ultimum*.

Nella futura venuta di Dio, Cristo ha un ruolo essenziale. Paolo presenta la salvezza futura dell'uomo come comunione di vita con Cristo. Giovanni mette in risalto la funzione di Cristo come rivelatore del Padre, che raggiunge il suo vertice nella Risurrezione. Nell'umanità glorificata di Cristo, si manifesterà la divinità di Dio: nella gloria di Cristo Risorto il Futuro Assoluto verrà manifestato agli uomini.

c. Speranza cristiana e risurrezione della carne

Nella risurrezione dei morti si compirà la salvezza totale dell'uomo nella sua dimensione corporea. Nulla di quanto l'uomo ha fatto nel mondo, come concretizzazione ed espressione della fede, della speranza e della carità, andrà perduto, ma tutto sarà assunto nella nuova esistenza immortale con Cristo.

La salvezza integrale dell'uomo nella sua stessa dimensione corporea implica la salvezza della sua relazione alla comunità umana ed al mondo: insieme al suo corpo, dovrà essere recuperata anche la relazione interpersonale. Cercare di immaginare come potrà essere il nuovo mondo è vano ed illusorio, dal momento che la nuova creazione implicherà un superamento delle categorie spaziali e temporali, con le quali ora pensiamo.

Con molta sobrietà, Paolo presenta la futura liberazione del mondo inclusa nella salvezza integrale dell'uomo: il mondo sarà salvato nella sua relazione all'uomo, nel suo finalismo rivolto all'uomo. Infatti il senso del mondo è l'essere per l'uomo. Il futuro della speranza cristiana è la pienezza reale dell'uomo in tutte le dimensioni fondamentali della sua esistenza: apertura all'Assoluto; comunione interpersonale; relazione al mondo ed alla storia. La pienezza finale non sarà una pienezza immobile ma vita sempre nuova, che sgorga dall'incontro con Dio, sempre mistero inesauribile.

d. Liberazione integrale cristiana

Innanzitutto, è necessario precisare il concetto di *liberazione integrale*, distinguendo diversi tipi di liberazione. La liberazione marxista proclama la completa armonia dell'uomo con se stesso, con gli altri e con la natura dominata dall'uomo, in un orizzonte completamente intramondano. L'umanesimo ateo fa coincidere la liberazione dell'uomo con il rifiuto di Dio e proclama la propria coscienza come unico arbitro e legge della vita. Il Cristianesimo parte dalla consapevolezza che la realtà e i valori supremi sono Dio e l'atteggiamen-

to di Dio nei confronti dell'uomo. L'uomo è in dialogo con Dio. In questo dialogo responsabile e libero, la vita umana acquista uno spessore di serietà e di dramma. L'unico modo di amare Dio è l'amore del prossimo, cioè la giustizia, il rispetto e il servizio disinteressato dell'uomo. La liberazione cristiana, quindi, è grazia di Dio e libera risposta dell'uomo. Essa è liberazione radicale perché arriva al più profondo livello dell'uomo: alla coscienza dei suoi peccati e del suo destino di morte. In Cristo l'uomo viene liberato dalla schiavitù del peccato e dell'egoismo. Attraverso la conversione il cristiano fa esperienza di una vita nuova, di pace, di gioia e di forza interiore per amare gli altri. La speranza in una vita dopo la morte, dunque, non significa chiudere gli occhi sul presente, ma significa solidarietà con quelli che soffrono, rifiuto di tutte le forme di oppressione e lotta perché trionfi la giustizia di Dio. Il Cristianesimo quindi ha come missione primaria la predicazione del vangelo, per dare all'uomo d'oggi una risposta alle domande che porta nel profondo di se stesso: il significato ultimo della sua esistenza e della sua morte. Ma vi è anche una missione nell'ordine sociale e politico: proclamare e difendere nelle circostanze concrete i diritti della persona umana, denunciando e protestando contro gli enormi peccati dell'egoismo di classe. Per far questo la Chiesa dovrà essere libera dalla protezione dei potenti e da ogni connivenza con gli oppressori. Solo questa povertà le permetterà di esprimersi con vera autorità morale e con libertà.

C. Alcune sottolineature

Alfaro ha un intento immediato¹⁴: dimostrare come la speranza cristiana possa diventare forza liberatrice per l'uomo d'oggi. Il suo interesse nasce dall'escatologia e muove nella direzione della vita concreta dell'uomo. Il titolo dell'opera manifesta l'obiettivo che essa si propone, cioè esprimere lo stretto legame che esiste tra speranza e liberazione dell'uomo.

Nel succedersi delle pagine, è ben presente la dimensione etica della speranza cristiana. L'autore, in consonanza con il clima degli anni '70, sottolinea il ruolo politico del cristiano come costruttore di una storia "nuova", liberata da oppressioni e da condizioni infraumane. Il cristiano, motivato dalla

¹⁴ Lo scritto di Alfaro si colloca nella collana *Biblioteca di Teologia Contemporanea*. Mettendo insieme teologi di alta levatura, detta collana non ha un fine sistematico, ma piuttosto un fine di tipo divulgativo, e mira a far conoscere opere teologiche significative ad un più vasto pubblico. Alfaro si muove dal "versante divino" a quello "umano" ed ha un intento pastorale. Egli ha come obiettivo dichiarato quello di rendere il Vangelo comprensibile e credibile agli occhi dell'uomo d'oggi.

fiducia in Dio e dalla speranza, è chiamato a diventare presenza critica ed attiva della società, per renderla sempre più conforme al modello di Cristo. Egli è quindi profeta, pronto alla denuncia delle ingiustizie ed al lavoro responsabile e concreto per il miglioramento della società: avanguardia coraggiosa, posta a capo dell'umanità, che, come Mosè, conduce il popolo verso la Terra Promessa, l'avvenire di Dio.

Anche la Chiesa è vista soprattutto nella sua funzione profetica e combattiva e si intravede una critica alle modalità di un cristianesimo istituzionale e compromesso.

Il concetto di liberazione integrale avvicina l'autore all'ambito della teologia della liberazione, che proprio negli anni "70 stava sviluppandosi nell'America Latina. Certamente questa è solo allusione, dal momento che Alfaro si muove in un grande equilibrio tra speculazione teologica ed impegno sociale, equilibrio che la nascente teologia della liberazione non sempre pareva mantenere.

Nel complesso, il testo denota una sensibilità attenta ai problemi della liberazione, forse un po' fuori moda rispetto al sentire attuale, ma che resta valida nella sua fondazione teologica. In un tempo in cui il disimpegno politico e sociale è molto accentuato tra i cristiani, mi sembra molto utile rileggere libri come questi.

Traspare la consonanza con lo spirito del Concilio Vaticano II. Ciò risulta evidente dalle frequenti citazioni della GS e di altri documenti del Concilio, ma anche dallo sviluppo delle tematiche affrontate. L'autore infatti usa un linguaggio ed un'impostazione che sono tipici del Concilio: la fiducia ed il dialogo nei confronti del mondo, l'attenzione all'uomo d'oggi, la lettura dei "segni dei tempi", l'ecumenismo ed il dialogo con i protestanti, lo scopo "pastorale" dell'opera.

C'è una particolare vicinanza anche con le categorie della teologia rahneriana¹⁵: il momento antropologico, così caro a Rahner, (anche se nel nostro caso è un po' ridotto); il concetto di Futuro Assoluto come Indisponibile; la riscoperta della virtù della speranza come dimensione trascendentale dell'uomo; la dimensione comunitaria e di rinnovamento sociale della speranza cristiana; il concetto di *potentia oboedientialis*¹⁶. Questa particolare conso-

¹⁵ Alfaro cita in modo particolare K. RAHNER, *Scriften zur Theologie*. In quest'opera Rahner dà particolare attenzione, tra gli altri temi, all'escatologia cristiana.

¹⁶ Abbiamo già accennato alle categorie rahneriane in modo particolare: la *potentia oboedientialis*, come substrato antropologico su cui si inserisce l'apertura a Dio; le categorie della virtù della speranza, di Dio come *Indisponibile*, della *atematicità* della certezza della fede, della *acategorialità* della speranza...

nanza di Alfaro con Rahner, che ha dato il suo contributo al Concilio, è riscontrabile nel suo atteggiamento di apertura al mondo, di fiducia nell'opera e nelle possibilità dell'uomo e nell'attenzione "pastorale", caratteristiche del Vaticano II.

Dallo studio di Alfaro emergono alcuni elementi rilevanti sulla morte di Cristo e dell'uomo. La morte di Cristo cambia il significato della morte umana, in quanto è vissuta nell'obbedienza al Padre e nel più totale abbandono: la morte diviene incontro con il Padre e via di salvezza. Alfaro introduce la categoria di situazione limite, per dire che in essa l'uomo è messo alle strette ed è chiamato a prendere una posizione, dinanzi alla sua speranza, ed in definitiva nei confronti di Dio. La speranza cristiana porta luce di comprensione e coraggio nell'affrontare la morte umana: il cristiano, animato dalla fede in Cristo e sostenuto dallo Spirito, è chiamato ad affrontare come Gesù la sua morte, nello stesso atteggiamento di abbandono fiducioso nella mani del Padre.

L'autore sviluppa particolarmente l'aspetto pneumatologico, cioè il ruolo dello Spirito nell'esistenza cristiana. Dopo avere centrato nella figura di Cristo l'economia della salvezza, egli mette in evidenza la molteplicità dell'azione dello Spirito nella storia dell'uomo: è proprio lo Spirito che agisce nella storia, dà fondamento alla speranza del cristiano e lo apre alla relazione con Dio.

Originale è la visione cosmica della salvezza: Cristo, per mezzo dello Spirito, chiama a salvezza non solo l'uomo, ma anche il tempo ed il cosmo. In lui tutto viene assunto e salvato. In questo, echeggia la prospettiva di Theillard de Chardin. Ma è estremamente interessante la conclusione escatologica: l'insieme delle realizzazioni storiche dell'uomo nella fede speranza e carità, non viene distrutto ma ha una sua continuità nel mondo nuovo. È il superamento dell'escatologia apocalittica, che poneva un baratro abissale tra aldiquà e aldilà. Le opere buone dell'uomo, intese come concretizzazioni storiche, politiche e sociali, non possono venire distrutte dalla fine del mondo, ma anzi sono passi necessari mediante i quali il nuovo mondo viene e nei quali già sta realizzandosi il regno di Dio.

Esegeticamente il testo è molto curato ed attinge continuamente dai dati biblici. A volte sembra fin troppo meticoloso, ma forse si tratta dei primi saggi postconciliari di una teologia nuova che vuole nutrirsi primariamente di Scrittura. Lo stile dell'autore è secco e denso, ma allo stesso tempo chiaro. Si scopre un po' alla volta la ricchezza della riflessione.

Pare invece assente un'attenta analisi cristologica della morte, il tema della discesa agli Inferi e del giudizio di Dio. Questa mancanza va compresa all'interno di uno sforzo per superare categorie tradizionali, non più sentite attuali, ma anche nel particolare obiettivo che Alfaro si è proposto: egli non

vuole mettere a fuoco tutti i misteri della vita di Cristo, ma soltanto quegli elementi centrali che motivano la speranza del cristiano.

Nello schema è poco sviluppato anche il momento storico delle tematiche teologiche. Se si eccettua il capitolo sulla disputa tridentina, non c'è quasi traccia dello sviluppo storico dei temi della speranza e della liberazione dell'uomo nella coscienza della Chiesa.

Tracce di valutazione e di confronto. La Morte dell'uomo e la morte di Cristo nei due autori

Da quanto è emerso dalla lettura dei due autori, Hans Urs von Balthasar e Juan Alfaro, cerco ora di fare un confronto tra i due sul tema della morte dell'uomo. Si tratta di individuare la novità che la morte di Cristo porta in termini di comprensione e di esperienza alla morte dell'uomo nei due autori.

Per fare questo mi valgo anche delle sollecitazioni di un'opera di Bordoni, *Dimensioni Antropologiche della morte*¹⁷, che affronta la tematica della morte dell'uomo dal punto di vista dell'escatologia intermedia.

1. La morte di Cristo si spiega dentro la storia di un'umanità votata alla morte.

Un primo dato da sottolineare è che la morte di Cristo è strettamente intrecciata con la morte dell'uomo.

La morte di Cristo è morte pienamente umana

L'approccio di Hans Urs von Balthasar fa della morte dell'uomo la chiave di interpretazione e di comprensione della morte di Cristo. Egli ripercorre l'esperienza di morte di Gesù nel dipanarsi degli avvenimenti del Triduo, ri-

¹⁷ BORDONI M., *Dimensioni Antropologiche della morte dell'uomo*, Herder, Roma, 1969. L'autore, dopo aver presentato il problema della morte nel contesto culturale del suo tempo, espone i fondamenti di una nuova teologia della morte, proponendo la teoria dell'opzione finale. Quindi passa ad un'analisi biblica sulla morte dell'uomo e di Cristo e si sofferma a cogliere il significato teologico del mistero della morte di Cristo e del mistero della morte dell'uomo. Conclude l'opera un capitolo dedicato alla teologia tomista, secondo l'autore ancora capace di presentare una valida teologia della morte.

leggendoli alla luce della morte dell'uomo¹⁸. Il culmine dell'esperienza mortale di Cristo è raggiunto nella croce del Venerdì, ma anche tutta la sofferta preparazione è parte integrante dell'esperienza umana del morire. Cristo ha patito tutta l'angoscia dell'approssimarsi della sua ora nel Giardino degli Ulivi: angoscia umana, che suda sangue ed acqua. Egli ha conosciuto il dolore e la solitudine, l'abbandono ed il tradimento: dolore umano, vissuto in silenziosa obbedienza. Egli ha conosciuto la dura salita al Golgota, il peso della croce, il dolore delle piaghe dei chiodi e la trafittura della lancia. Giovanni, in modo più evidente degli altri evangelisti, insiste sulla carnalità di Cristo, sul sangue che esce dal costato, proprio per dire che è il Logos in croce che soffre, non un fantasma o una figura apparente¹⁹.

La morte di Cristo conosce una dimensione ulteriore alla croce²⁰. È la dimensione del mondo dell'oltretomba: è una dimensione che "non si vede" ma si coglie nella fede. La Scrittura ce la presenta come una condizione di assoluta inattività e di mancanza di comunicazione. Nella logica della solidarietà, Cristo sperimenta fino in fondo lo stato di morte nella discesa agli Inferi: anch'egli come tutti i morti sperimenta la condizione di sospensione vitale che caratterizza l'Ade.

Questi tratti mettono in rilievo che la morte di Cristo è in pieno morte di uomo. Egli non ha avuto sconti: nulla della drammaticità della morte umana gli è stato risparmiato ed ha percorso puntualmente quelle che ne sono le "tappe ordinarie".

Occorre ora comprendere il perché di una morte pienamente umana. Innanzitutto, la morte di Cristo è stata una morte pienamente umana perché in tutta la sua esistenza egli ha vissuto la solidarietà con gli uomini. L'Incarnazione stessa esprime e realizza il progetto del Figlio di Dio di entrare nella realtà dell'uomo e di fare sua la natura umana. Dal momento che in Cristo natura umana e natura divina non sono giustapposte ma trovano unità ipostatica nel-

¹⁸ Ripercorriamo semplicemente alcuni titoli e sottotitoli della sua opera: BALTHASAR, pp. 236-276 (*Il Cammino verso la croce*): *La vita di Gesù fino alla croce*; *Giardino degli Ulivi*; *Consegna*; *Processo e condanna*; *Crocifissione*; e pp. 301-317 (*Il Cammino verso i Morti*): *Solidarietà nella morte*; *Lo Stato di morte del Figlio di Dio*. Anche Alfaro sottolinea l'umanità della morte di Cristo: Cfr., ALFARO, pp. 43-53 (*Morte e Speranza Cristiana*).

¹⁹ L'evangelista, oltre al simbolismo sacramentario dell'acqua e del sangue, fa trasparire nella morte in croce la realtà dell'evento, contro il docetismo, per ribadire che Cristo non era solo essere spirituale ma anche umano e terreno.

²⁰ Hans Urs von Balthasar dà molto spazio alla tematica della discesa agli Inferi, come è già stato rilevato: Cfr., *Ibidem*, pp. 288-324 (*Il Cammino verso i morti*).

la persona del Verbo²¹, tutto quello che è stato gioia, felicità ma anche dolore, sofferenza e morte per la natura umana, è stato vissuto in pieno anche dalla natura divina. Negare la pienezza dell'esperienza umana di Cristo equivale a negare la sua Incarnazione. È il rischio del docetismo e del monofisismo.

Ma la morte di Cristo doveva essere pienamente morte di uomo non solo ai fini di una coerenza interna della vita di Gesù, vissuta sempre in un atteggiamento di solidarietà con il genere umano e finalizzata sempre alla redenzione dell'uomo. Il detto dei Padri secondo il quale "ciò che non è assunto non può essere sanato" ci dà la chiave di lettura esatta: la morte dell'uomo non può essere redenta se Cristo non l'assume in pienezza. In uno sguardo più ampio all'interno del piano di salvezza, la morte dell'uomo si presenta al Figlio di Dio come situazione esistenziale del tutto speciale, che ne motiva la "necessità". La morte umana si presenta al Verbo come la condizione di massima lontananza dal Padre. Essa si prefigura come l'esperienza più dolorosa che egli possa patire e perciò essa diviene il gesto più scandaloso e drammatico che il Padre possa chiedere al Figlio.

Questo carattere estremo, che connota l'esperienza della morte umana per il Figlio di Dio, fa di essa il luogo privilegiato in cui egli può esprimere al Padre tutto il suo amore. Non ci sono altre esperienze della vita umana che possono permettere al Figlio altrettanto. Solo la morte, in quanto estremo dolore, ottenebramento spirituale e allontanamento massimo dal Padre, in quanto mancanza di ogni comunicazione vitale e cessazione di ogni attività, in quanto sacrificio che richiede al Figlio l'oscuramento della condizione divina e della sua unione con il Padre, solo la morte umana è il luogo della sua totale spoliazione ed umiliazione. Solo essa può misurare il punto massimo fino al quale il Figlio è disposto a sacrificarsi e ad abbandonarsi nelle mani del Padre per amore del Padre e dell'umanità. Morte, sacrificio di sé ed amore si trovano così inscindibilmente legate. L'esperienza della morte umana è il sacrificio più grande che Dio Padre potesse chiedere al Figlio. In essa il Figlio rivela il suo immenso amore, quell'amore che si prova nel sacrificio di sé.

La morte di Cristo è morte del Figlio di Dio

Pur essendo morte pienamente umana, la morte di Cristo ha dei tratti del tutto propri, per nulla comparabili a quelli della morte di un altro essere umano. Cristo muore di morte umana però il valore della sua morte si pone al di là di qualsiasi altra morte umana. Molto più in là e molto oltre la morte di un mar-

²¹ Questo ci dice Calcedonia.

tire, la morte di Cristo è morte del Figlio di Dio, dell'unico Figlio di Dio²². Essa è del tutto unica e non ha corrispondenti nella storia dell'umanità. Per questo la morte di Cristo redime l'uomo peccatore e solo la sua morte poteva rivelare in pienezza l'amore di Dio per l'uomo. In ciò sta la sua esclusività.

Questa rivelazione di amore prende sul serio il peccato dell'uomo. Il Padre manifesta il suo amore per l'uomo in un mondo segnato e corrotto dal peccato. A causa di esso l'amore di Dio ha assunto i caratteri drammatici della morte infamante della croce. Senza il peccato del mondo, questo scandaloso dolore non sarebbe stato necessario. Dinanzi al male esistente nel mondo, Dio non fa finta di niente: la morte in croce è giudizio di condanna del peccato dell'uomo. La morte del Figlio denuncia il mondo e lo trova colpevole. Infatti l'umanità non riconosce il Figlio di Dio e lo condanna al patibolo e così il mondo è trovato reo di colpa. Anche in questo caso, nessuna morte, come quella del Figlio di Dio, manifesta al massimo grado la potenza del male presso gli uomini e la condanna emessa da Dio contro questo male.

2. La morte di Cristo cambia lo statuto della morte dell'uomo

Proprio perché morte del Figlio di Dio, la morte di Cristo ci aiuta a comprendere il senso e la soluzione del dramma della morte dell'uomo.

Il peccato, come è stato detto, è la causa della morte in croce, infatti Cristo viene ucciso proprio dall'umanità peccatrice e muore per sconfiggere il peccato. Dopo la croce redentrice, il peccato contraddistingue ancora la condizione umana e l'uomo sperimenta ancora la sua fragilità e la drammaticità della morte. Questa rimane ancora banco di prova della fede del cristiano, luogo di sofferenza, segnato dalla fragilità creaturale dell'uomo e dal peccato, ma con Cristo è cambiato lo statuto del morire. Questo motivo è presente in ambedue gli autori.

La morte diventa passaggio ed incontro

Von Balthasar sottolinea il senso nuovo che la morte acquista con Cristo: è diventata passaggio, pasqua. Cristo, nel giorno di domenica, passa da

²² "Solo chi ha posseduto veramente Dio nel patto, sa che cosa significa essere veramente abbandonato da lui. Ma tutte le esperienze della notte sia veterotestamentaria che neotestamentaria sono nel migliore dei casi approcci, accenni lontani all'inaccessibile mistero della croce, in quanto come unico Figlio di Dio è incomparabile il suo abbandono da parte del Padre" (BALTHASAR, p. 232).

questa vita al Padre: il cammino verso il Padre²³. Questo transito permette di cogliere la pienezza del significato della morte di Cristo: un passare drammatico, che conosce tutte le sfumature del dolore umano e dell'umiliazione, ma che sfocia nella resurrezione e nell'esaltazione del Figlio di Dio. Tutto questo è trasmesso all'uomo e il cristiano percepisce nella fede che la morte è passaggio. È una pasqua dall'esperienza vitale a quella dell'eternità, dalla vita terrena a quella celeste, dalla vita corporea a quella spirituale. È passare da questa condizione, a noi nota sensibilmente, ad un'altra che ora conosciamo solo nella fede. Per l'uomo di fede, questo passaggio segna l'uscita da una condizione meno felice e l'ingresso in una più felice, perché cessando le sofferenze della vita terrena finalmente gli è concessa la contemplazione di Dio. È un passaggio dal bene al meglio, dal momento che la vita presente non è male, in quanto opera di Dio creatore.

Il cambiamento dello statuto della morte

La vicenda salvifica di Cristo entra nella condizione umana di morte e ne cambia lo statuto, risorgendo dalla morte, ne modifica il senso e la fa diventare "passaggio al Padre"²⁴ e passaggio ad una nuova esistenza. La morte fisica è segno tangibile della lontananza da Dio²⁵, ma Cristo strappa con la sua morte questo segno della disobbedienza e con la sua esperienza di morte ne fa il segno dell'obbedienza e della salvezza. Così la morte schiavitù diventa morte passaggio.

Nella sua opera redentrice, Cristo ha sperimentato tutti i passaggi della morte umana, è veramente morto della morte umana, ed è stato ridotto all'innatività dei *refaim*. Nella discesa agli inferi, Cristo sperimenta la solitudine esistenziale dei morti ed il culmine dell'umiliazione, ma proprio così egli rende possibile ai morti dopo di lui di essere risparmiati dalla seconda morte. Nell'abisso profondissimo della morte, Cristo legato all'amore e vivente nell'amore del Padre, apre ai morti la via verso di lui. Cristo ha sofferto al posto dei

²³ Cfr., BALTHASAR, pp. 324-404.

²⁴ Cfr., BALTHASAR, pp. 324-404 (*Il cammino verso il Padre*). L'autore sviluppa particolarmente il tema della Risurrezione come "risalita" di Cristo nella gloria del Padre: la morte diventa via all'incontro con Dio Padre.

²⁵ Dopo il peccato originale, la condizione umana è segnata dalla morte, vissuta non più come semplice passaggio da questa vita all'altra, ma come dramma, come castigo, segno di una relazione con Dio che si è infranta tragicamente e che può trasformarsi in un rifiuto totale di Dio.

peccatori il massimo della pena: il redentore, risparmiando ai morti, nella propria solidarietà con essi, tutta l'esperienza della condizione di morte (come *poena damni*) ha preso su di sé tutta questa esperienza sostituendosi ad essi²⁶.

Alfaro prospetta la morte in Cristo come inizio di un'esistenza nuova nella speranza. Infatti, la morte e resurrezione di Cristo, fondamento della speranza cristiana, hanno dato un nuovo significato alla morte dell'uomo. L'evento morte, disintegrazione dell'esistenza dell'uomo nel mondo, è diventato incontro personale con il Dio che dà la vita ai morti, momento decisivo della risposta dell'uomo che si abbandona in sottomissione e fiducia al Dio della grazia. Questo sostanziale mutamento del significato della morte si operò, prima di tutto, nello stesso Cristo, nella sua esperienza autenticamente umana della morte e nel suo abbandono totale di obbedienza e di amore filiale all'amore e alla potenza di Dio, suo Padre²⁷.

La morte del cristiano

Il cambiamento dello statuto della morte è un fatto accaduto una volta per tutte (*hàpax*) e per tutti gli uomini, credenti e non credenti. Il cristiano, in virtù della sua fede, è messo in grado di conoscere e di partecipare nel già del presente alle realtà escatologiche: questa partecipazione nella fede al mistero di morte e resurrezione di Cristo diviene speranza. La conoscenza per fede non è soltanto qualcosa di teorico, che tocca la pura dimensione intellettuale dell'uomo: essa diviene speranza e mette in gioco tutte le energie vitali dell'uomo²⁸.

Il cristiano, conoscendo per fede il destino ultimo dell'uomo, si trova in una situazione in ogni caso privilegiata rispetto al non credente: gli è concesso di conoscere quello che umanamente è possibile circa la sua morte.

²⁶ Qui si colloca il concetto di espiazione: Cristo ha espiato, ha patito al posto di... Egli è il redentore nel senso di colui che prende su di sé gli effetti estremi del peccato al posto dell'uomo, e così libera l'uomo, ne paga il riscatto. Nel caso della morte, Cristo, sperimentando lui fino al punto più profondo la *poena damni*, esime l'uomo da essa: egli scende nell'Ade per liberare l'uomo dall'Ade e patisce il massimo della pena che spettava all'uomo a causa del peccato originale perché l'uomo ne sia liberato e sia messo di nuovo in relazione con Dio, visto che il significato della *poena damni* è la privazione della visione di Dio (Cfr., BALTHASAR, pp. 309-316).

²⁷ Cfr., ALFARO, pp. 43-53.

²⁸ Nella sua opera, Alfaro ha cercato di dimostrare come la speranza cristiana si innesti in quello che è il substrato umano della speranza (Cfr., *Ibidem*, pp. 11-29) e come essa diventi forza liberatrice di trasformazione del mondo e della storia (Cfr., *Ibidem*, pp. 183-211).

Ma non è solo un fatto di conoscenza: il cristiano partecipa già ora alla morte e resurrezione di Cristo, sacramentalmente, cioè attraverso l'azione santificatrice di Cristo glorioso, mediante il suo Spirito nella Chiesa, nel Battesimo e nell'Eucaristia. Attraverso di essi, il cristiano è consacrato a morire con Cristo, cioè a vivere e morire in lui, per vivere definitivamente con lui.

La morte per il cristiano non perde nulla del suo carattere di distruzione e di enigma, ma la speranza gli dice che essa può essere accettata con coraggio cosciente nell'abbandono fiducioso alla promessa di Dio in Cristo. La speranza cristiana è accettazione anticipata e permanente della morte nell'abbandono di noi stessi al Dio che risuscita i morti. In questo modo, incorporato a Cristo e vivendo "in Cristo", egli vince la morte nell'abbandono di sé a Dio e nella speranza, che è già fin d'ora comunione di vita con Cristo vivo, anticipazione della vita definitiva "con Cristo". La morte vissuta e compiuta in questo atteggiamento di abbandono fiducioso in Dio diventa realmente incontro con Dio in Cristo²⁹.

La resurrezione di Cristo ha cambiato lo statuto della morte dell'uomo: di ogni uomo, sia di chi è morto prima della sua venuta, sia di chi è venuto dopo e ancora verrà. Egli ha cambiato la condizione dei morti prima di lui, nella discesa agli inferi. Per essi, si inaugura il tempo della definitività: l'Ade era il luogo della sospensione vitale e dell'indefinita attesa di un compimento. Cristo vi introduce la definitività della croce e la definitività della decisione dei morti stessi³⁰.

Anche chi sperimenta la morte umana dopo la venuta di Cristo e non è incorporato in lui, poiché non ha ricevuto il battesimo, passa attraverso una morte che porta i segni della redenzione. Non è più una morte che conduce all'Ade, ma sempre incontro con Cristo, nello Spirito.

La morte dunque per il credente e per il non credente diviene passaggio e incontro con Dio.

3. Nota conclusiva

I due autori presentano due angolature diverse nell'accostarsi al mistero di Cristo. Ne delinearemo alcuni tratti essenziali.

²⁹ Cfr., ALFARO, pp. 52-53.

³⁰ Cfr., BALTHASAR, pp. 312-313.

Alfaro: un taglio antropologico-escatologico

Alfaro tocca il tema della morte dell'uomo con un taglio di tipo antropologico ed escatologico. La sua opera, infatti, è un saggio di escatologia. Alfaro approfondisce le conseguenze della morte di Cristo non tanto sull'esperienza di morte del singolo uomo, ma sul destino della storia, dell'umanità e del mondo.

L'evento Cristo è la chiave di lettura di tutta la realtà e del fine ultimo di essa: Cristo è l'evento escatologico³¹ che motiva e dà fondamento all'esistente. In questa lettura ad ampio respiro, si colloca anche il destino del singolo uomo: come tutta la creazione è chiamata al compimento in Cristo, così anche l'uomo, nella sua dimensione corporea e nella sua attività trasformatrice della realtà, trova compimento in lui.

Alfaro non si sofferma sull'escatologia intermedia, cioè su quello che avviene del morente nell'intervallo tra il decesso e la parusia finale, ma sull'escatologia finale: lo studio delle ultime realtà della fede diventa speranza e sorgente di energie per la liberazione dell'uomo. I tempi escatologici diventano stimolo per la speranza e spingono l'uomo a trasformare il mondo e a liberarlo da tutto ciò che è oppressione ed ingiustizia.

Lo Spirito è il principio "agente" di questa trasformazione: egli rende operante e feconda la morte e risurrezione di Cristo e sostiene nel credente la speranza. È proprio grazie allo Spirito che la croce di Cristo, anticipazione del compimento parusiaco, diventa feconda ed operante nel presente storico dell'uomo di fede.

In questa ampia visione, nella quale campeggia Cristo come evento definitivo che attrae a sé tutta la storia e la anima con il suo Spirito, l'uomo non si perde ma assume un ruolo di primo piano: egli è chiamato a collaborare con Dio per costruire un mondo migliore, nel quale si sviluppi sempre più il germe del regno e si realizzi già nel presente il futuro escatologico. L'uomo collabora con Dio nella edificazione del regno: la speranza cristiana, fondata su Cristo e sostenuta dall'azione dello Spirito, diventa forza che trasforma la storia e la libera. Il cristiano quindi non è inerte, in passiva attesa che Dio chiuda la storia e manifesti apocalitticamente le realtà escatologiche, ma, sospinto dalla sua speranza, diventa egli stesso costruttore di una storia nuova, più giusta e liberante. La riflessione sull'escatologia cristiana e sulle cose future dunque diventa fonte di speranza e di trasformazione del presente. Questa at-

³¹ Cfr., ALFARO, pp. 129-140 (*Cristo, avvenimento escatologico per l'umanità, la storia ed il mondo*).

tenzione al presente storico dell'uomo e all'influsso della speranza cristiana nell'azione trasformatrice dell'uomo costituisce l'elemento antropologico dell'opera. Essa non è speculazione conoscitiva o contemplazione del mistero di Cristo, ma presa di coscienza nell'oggi concreto dell'uomo delle conseguenze pratiche della fede in Cristo.

Von Balthasar: uno sviluppo cristologico-escatologico

Von Balthasar si pone sul versante cristologico-escatologico. Egli è interessato ad approfondire le varie sfaccettature del mistero di Cristo, per metterle in evidenza il valore e la portata ai fini della redenzione. L'attenzione è sempre incentrata su di Cristo e ne vengono analizzati nella loro portata teologica tutti i momenti più importanti in ordine alla salvezza. Egli è l'oggetto della contemplazione di von Balthasar, il soggetto, attivo e passivo, del mistero della redenzione che per mezzo di lui si compie.

Questa centralità del Cristo spiega il carattere cristologico dell'opera: il mistero dell'Incarnazione viene compreso opportunamente soltanto se collocato nel disegno più ampio che è finalizzato alla Passione; la *kenosi* di Dio in Cristo, che comincia nell'Incarnazione e termina nella Passione, fin giù nella discesa agli Inferi, rivela una nuova immagine di Dio stesso; le tappe del triduo, dalla sera dell'ultima cena, al cammino verso la croce, alla discesa agli inferi sino all'incontro con il Padre, segnano il progressivo compiersi della redenzione dell'uomo.

L'evento Cristo dunque è in primo piano ed è visto nella sua valenza di evento redentore, che caratterizza la sua unicità e definitività. Il mistero di Cristo è la fonte e la scaturigine della salvezza dell'uomo: il *Mysterium paschale* è il punto focale del piano della salvezza di Dio realizzatosi in Cristo. La redenzione di Cristo è un evento avvenuto una volta per tutte ed ha il carattere della definitività. La redenzione è compimento escatologico, condanna ed espiazione del peccato, distruzione della morte e apertura dell'uomo a Dio.

La centralità della redenzione in von Balthasar spiega il ricorso alle categorie di espiazione, *visio mortis*, *poena damni* e in modo particolare lo sviluppo del tema della discesa agli inferi. Infatti von Balthasar deve motivare da un punto di vista teologico il significato della morte di Cristo e perché questa morte è causa di salvezza per tutta l'umanità. Alfarò, concentrandosi sulla relazione che intercorre tra futuro parusiaco e presente dell'uomo, non si interessa del perché della morte di Cristo, quanto piuttosto del perché tale morte redentrica diventa fonte di speranza e forza liberante per il credente: per fare questo, non gli sono necessarie né le categorie dell'espiazione, né il dogma della discesa agli inferi, che non nomina nemmeno.

Anche la posizione dell'uomo nell'opera di von Balthasar è in un certo senso secondaria: il soggetto principale è Cristo, colto nel suo mistero pasquale, dalla prima all'ultima pagina. Alfaro invece dà all'uomo un'importanza di grande rilievo, dal momento che il suo scopo è proprio quello di dimostrare come la speranza cristiana, fondata in Cristo, diventa liberazione per l'uomo concreto.

Concludendo la presente ricerca, non ci sembra importante far convergere due opere e due autori, che partono da temi diversi e si muovono verso obiettivi diversi. Ci pare invece degno di attenzione rilevare come si ponga una unità armonica tra le due accentuazioni teologiche, sul piano esistenziale del vissuto concreto del credente: la dimensione storico-antropologica, aperta ai problemi della storia e vivificata dalla speranza cristiana (Alfaro), e la dimensione contemplativa, che sgorga dalla meditazione del mistero di Cristo, redentore della vita e della morte dell'uomo (von Balthasar).

La fede in Cristo redentore, morto e risorto, fa nascere nel credente l'attesa gioiosa e operosa della "beata speranza e dell'avvento del Signore nostro Gesù Cristo". La vita del cristiano risulta permeata già ora nel presente dalla potenza della Risurrezione che opera in lui grazie allo Spirito.

This is the second part of the article published in SapCr XXI (2006) 55-64.

I programmi di ristrutturazione degli istituti religiosi: il carisma e le scelte profetiche

di ADOLFO LIPPI C. P.

*P*artendo dal concreto programma di ristrutturazione messo in atto nella Famiglia religiosa dei Passionisti, l'autore ne esamina le caratteristiche e le implicazioni. Poiché esso non intende limitarsi alla trasformazione di qualche struttura giuridica, ma intende confrontarsi con una riflessione condivisa sul carisma, la presenza e la missione dell'istituto nel mondo di oggi, si aprono problematiche al tempo stesso affascinanti e coinvolgenti. L'autore le esamina alla luce dei fondamenti biblici e teologici della vita consacrata, tenendo presente anche l'apporto delle scienze umane.

1. Il programma della Ristrutturazione

Come molti altri istituti, la Congregazione della Passione ha intrapreso da due anni il lavoro per la propria ristrutturazione, con un programma che prevede altri sei anni di impegno, fino al 2012. All'inizio si pensava la ristrutturazione soprattutto come il mettere mano a riordinare unità giuridiche e geografiche, partendo dal fatto della diminuzione delle vocazioni nelle aree più economicamente sviluppate del mondo e del conseguente invecchiamento delle comunità dei religiosi. Si osservava che c'era e c'è anche il consolante aumento delle vocazioni in altre aree del mondo, ma questo fenomeno non è scevro da preoccupazioni, sia per le evidenti problematiche di ordine economico a cui va incontro, sia anche per altri problemi formativi. Ben presto, però, si è capito che non conveniva mettere mano ad alcuna ristrutturazione, senza prima interrogarci sugli aspetti fondanti del nostro stare insieme e soprattutto sul carisma della Congregazione. Il fatto che si sia considerato necessario interrogarci sul carisma della Congregazione e sul senso da dargli oggi prima di intraprendere qualsiasi concreto lavoro di revisione delle attuali strutture ha aperto degli orizzonti sui quali è estremamente importante che si rifletta quando si tratta della vita consacrata nel mondo attuale.

2. Il contenuto e lo stile dei questionari

In un primo questionario inviato a tutte le comunità della Congregazione e a tutti i religiosi singoli il Generale P. Ottaviano D'Egidio sintetizzava tutti i possibili interrogativi previi alla ristrutturazione intorno a tre temi principali: il carisma della Congregazione, la presenza e la missione dei passionisti nel mondo attuale. Il carisma fa riferimento agli elementi fondanti e unificanti della specifica vocazione dei passionisti: la Passione di Gesù, le sofferenze degli uomini del nostro tempo, la nostra propria identità di consacrati. Esso significa che ogni ristrutturazione deve essere fondata su una più profonda esplorazione di che cosa significa il carisma oggi, non solo a livello intellettuale, ma anche esperienziale. La presenza fa riferimento anzitutto alla comunità passionista, alla sua composizione e alle strutture di cui usufruisce, alla sua collocazione nella Chiesa, nella società e nei loro ambiti. Per quanto riguarda la missione passionista oggi, la Ristrutturazione significa ri-focalizzare il mandato che Dio ha dato ai religiosi della Congregazione con la loro vocazione, interrogandosi sulle forme di apostolato che si svolgono e su quelle che si potrebbero o dovrebbero svolgere, dalle quali, forse, si è assenti.

In una serie di domande che venivano allegate a questo questionario, appariva già la differenza fra una concezione istituzionalizzata e decantata del carisma e una sua riscoperta profetica. Questa polarizzazione si è fatta evidente in un secondo questionario, inviato a tutti i superiori maggiori della Congregazione, un questionario che si collocava in mezzo fra il primo questionario, piuttosto ispirazionale, e le decisioni concrete verso le quali si dovrebbe convergere col prossimo Capitolo generale dell'ottobre 2006. I temi di questo secondo questionario erano l'internazionalità della Congregazione, il senso da dare al carisma, lo spazio dei giovani, il rapporto con i poveri, il rapporto con la Chiesa locale. La domanda generale (posta come introduzione al secondo questionario) era piuttosto impegnativa: *Che genere di congregazione vogliamo per il nostro mondo? Come dovremmo progettare la nostra vita in questo momento presente e per il futuro, di fronte a un mondo caratterizzato da secolarizzazione, violenza, terrorismo e fame: mali che colpiscono ogni dimensione della vita?*

Non si può negare che già questa domanda stimolasse verso risposte di tipo profetico e carismatico, piuttosto che verso una risposta di tipo tradizionale e istituzionale. Delle cinque alternative, soltanto la prima era abbastanza amorfa, nel senso che prospettava due modi di promuovere l'internazionalità, uno più centralizzato, l'altro più decentrato, ma convergente attraverso dialo-

ghi e patti di collaborazione. L'alternativa sul senso del carisma - tema fondamentale - verteva sul modo di concepirlo e trasmetterlo: si tratta di vivere il carisma della Passione come una chiamata alla santità personale ispirata alla tradizione passionista delle origini, o si tratta di vederlo incarnato nei sofferenti di oggi, con i quali il Cristo stesso si immedesima e di viverlo partendo da questa "compassione"? La formazione dei giovani deve essere vista come un processo di inserimento della persona nella spiritualità trasmessa dalla tradizione, per prepararli così all'apostolato o deve aprirsi a nuove esperienze, incoraggiando i giovani a tentarle secondo la loro propria ispirazione e il carisma personale, magari in collaborazione con altri religiosi, religiose e laici? Essere aperti ai poveri vuol dire scoprire il tipo di povertà che c'è in ogni uomo, oppure privilegiare coloro che sono emarginati dalla società, vivendo vicino a loro? Alle chiese locali dobbiamo offrire soprattutto una collaborazione incentrata sui ministeri tradizionali - missioni, ritiri, parrocchie - oppure offrire nuove iniziative corrispondenti al carisma profetico proprio della Congregazione, lasciando anche quando è necessario i ministeri tradizionali?

3. Le risonanze e la problematica di una scelta di tipo profetico

Come si vede, queste e molte altre prospettive manifestano la persuasione che la vita religiosa è per sua natura carismatica e profetica: non è semplicemente un servizio istituzionale all'organismo della Chiesa. Penso che sia utile chiarificare, a livello riflesso, il senso di questa verità e prendere coscienza delle conseguenze che essa produce, in modo da essere preparati e soprattutto non scandalizzarci quando tali conseguenze si verificano.

Si può osservare, anzitutto, che le prospettive di tipo profetico sono affascinanti. Affascinano soprattutto le persone più idealiste: chi non ha sentito raccontare con commozione, storie di persone che, all'inizio della propria consacrazione, hanno desiderato consegnarsi totalmente alla preghiera di adorazione e di impetrazione, alla riparazione, al sollievo dei sofferenti, alla promozione della vita a tutti i livelli? Della carità si parla continuamente con ammirazione. Si parla della kenosi necessaria per esercitare la gratuità, per andare oltre la mentalità dello scambio, per esercitare, come Cristo, un amore-dono assolutamente disinteressato, un amore che è premio a se stesso perché l'amore è Dio. *Aimer c'est s'abaisser*, diceva con semplicità, ma al tempo stesso con profondità teologica, Santa Teresa di Lisieux. La kenosi, oggi considerata centrale per avere un'immagine veramente cristiana di Dio, è criterio di distinzione di ogni realtà autenticamente cristiana e passionista.

Tutto vero e tutto bello: ma che cosa ne è, poi, delle scelte profetiche nella pratica della vita ecclesiale? Una riflessione su questo tema deve partire necessariamente da ciò che ne dice, con chiarezza e con misericordia, la Parola di Dio. Chiarezza: Gesù dice senza mezzi termini che le scelte profetiche generano ostilità e persecuzioni. Misericordia: è bene che questo lo si sappia in anticipo in modo da non meravigliarsi e non preoccuparsi, mettendo tutta la propria fiducia in Dio e lasciandosi condurre dallo Spirito. Possiamo richiamare almeno qualche testo del vangelo: beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi” (Mt 5, 11-12). “Guai a voi quando tutti gli uomini diranno bene di voi. Allo stesso modo, infatti, facevano i loro padri con i falsi profeti” (Lc 6, 26).

Gli autentici profeti non sono compresi e vengono perseguitati perché dicono e soprattutto fanno delle cose che disturbano l'*establishment*, non confermano la morale corrente, quella degli equilibri nei quali le persone si sono collocate e adagate. I falsi profeti che dicono e fanno, in nome di Dio, cose che i capi e la gente cosiddetta *perbene* aspettano, ricevono gratificazioni di ogni genere: elogi, potere, denaro. Sono meccanismi ben documentati anzitutto dalla storia dei profeti dell'Antico Testamento, alla quale Gesù fa riferimento, poi, soprattutto, nella vita e morte di Cristo.

Un'altra frase da ricordare è quella che dice: vi mando come agnelli in mezzo a lupi (Lc 10, 3). Quando si parte da mode ideologiche più che dallo Spirito del Signore, si è portati a sforzarsi tanto da poter contrastare, come agnelli, gli stessi lupi e metterli in fuga. Questo non è impossibile, ma richiede uno sforzo sovrumano e, quel che è peggio, non corrisponde al disegno del Dio del quale ci parla Gesù Cristo. Si tratta proprio di lasciarsi sbranare dai lupi, persuasi di quanto dicono altre frasi del vangelo: non vi preoccupate di come dovrete difendervi, vi sarà data una sapienza alla quale non potranno resistere; neanche un capello della vostra testa perirà. Nella vostra perseveranza salverete le vostre vite (Cf Lc 21, 14-18). Un esempio luminoso di questo essere agnello fra i lupi può essere rappresentato da Giuseppe rispetto ai suoi fratelli che lo volevano uccidere e poi lo vendettero. Egli non si fece mai lupo, neanche quando ne ebbe la possibilità, ma lesse la sua storia alla luce della fede in Dio Padre provvidente e per questo poté perdonare senza mantenere rancori.

Si è portati, forse, a smussare queste contrapposizioni evangeliche che sembrano troppo drastiche. Magari si pensa che non ci siano persone tanto

malvagie, da scegliere di essere falsi profeti o lupi che divorano gli agnelli. La psicologia ci mostrerà che questo si verifica abbastanza frequentemente a causa di meccanismi che operano nell'inconscio o in una scarsa coscienza di ciò che si compie.

4. Religione e fede

Passando alla riflessione teologica, credo che il riferimento più pertinente, per questa problematica, sia quello della distinzione fra religione e fede sviluppata nel pensiero e nella scuola di Karl Barth. Una riflessione su questa distinzione dovrebbe essere chiaramente presentata nelle scuole di teologia, ma forse non lo è. Premetto che qui non intendo esaminare la religione e i suoi contenuti intellettuali dal punto di vista gnoseologico o metafisico, ma piuttosto dal punto di vista esistenziale e funzionale per la vita psichica e sociale. Una riflessione metafisica ci porterebbe fuori argomento. Possiamo tenere presente ciò che San Tommaso insegna a proposito della necessità della Rivelazione all'inizio delle due grandi *Summae*¹, come anche i passi biblici che in cui si dice: “Dio nessuno lo ha mai visto, l’Unigenito che è nel seno del Padre ce lo ha manifestato” (Gv 1, 18); “Cristo è l’immagine del Dio invisibile (Col 1, 15) e il passo dell’enciclica di Benedetto XVI che evidenzia come quella che nella tradizione era considerata la più perfetta immagine filosofica di Dio, il dio di Aristotele, è un dio che può essere amato, ma non può amare². Questo per prendere coscienza dello iato esistente fra la presentazione razionale della religione e la realtà esistenziale in cui l’uomo si trova a vivere, nella quale “veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus quae in Deo est”³.

Da questo punto di vista il concetto proprio di religione lo si deduce dagli studi che se ne fanno nell’antropologia culturale. La religione è una funzione dell’equilibrio sociale: essa serve a favorire la compattezza del gruppo umano di appartenenza, contrastando e neutralizzando le spinte disgreganti. Essa raggiunge lo scopo di rafforzare la fiducia dell’individuo mediante un sistema di credenze rassicuranti: figure di divinità o di spiriti protettori, formule magiche, riti. Ottiene lo scopo di rafforzare la coesione sociale sacralizzando le per-

¹ C. G., 1 I, cc. 4 e 5; S. Theol., I, I, 1.

² *Deus caritas est*, 9.

³ S. theol., I, I, 1, c.

sone o le cose che hanno una funzione sociale, come la persona del re, del governatore, le leggi, i luoghi e gli oggetti comunitari. Il sacro che è al tempo stesso *tremendum et fascinatum* è la sua caratteristica fondamentale.

La fede si colloca su un piano totalmente diverso. Per i credenti, essa nasce dall'ascolto della Parola di Dio che risuona nella storia. Nella storia appare qualcuno che afferma di essere destinatario di una Parola rivolta a Lui da Dio stesso per un progetto o disegno esistenziale che Dio ha: è il profeta. Ma anche per i non credenti, il fenomeno-fede si differenzia dalla realtà della religione. Fenomenologicamente, la religione, in quanto funzione della società, tende a stabilizzarne gli equilibri esistenti mediante la sacralizzazione. La fede, al contrario, tende piuttosto a destrutturare gli equilibri esistenti per ristrutturare la società su altre basi. La religione, perciò, è statica, la fede dinamica. Ministro della religione è il sacerdote, promotore della fede è il profeta. La religione è una realtà propria della natura umana, la fede si attua nell'esistenza e nella storia. La religione fonda gli equilibri sulla forza delle persone maggiormente dotate e fortunate, la fede parte piuttosto dagli svantaggiati: la parola di Dio si incunea nel loro desiderio di crescita e di liberazione⁴.

L'ebreo Roberto Assagioli così delineava queste differenze:

“Vi è un altro significato: quello che designa l'emergere o l'irrompere di qualcosa di essenzialmente e totalmente nuovo, incommensurabile col già noto. In tal caso si tratta (parlando simbolicamente, come soltanto si può fare), della discesa 'verticale', per così dire, di qualcosa che penetra nel fluire orizzontale, nel concatenamento del divenire storico e lo trasmuta. E' insomma una nuova rivelazione nel senso preciso e pieno della parola. Proprio qui risulta con particolare evidenza il contrasto che sempre si ripresenta tra la posizione profetica e mistica da un lato e la posizione sacerdotale e teologica dall'altro. Sacerdoti e teologi parlano di rivelazione unica, definitiva, di bibbie in cui è contenuta tutta la verità: se ne considerano depositari ed esegeti autorizzati; vi costruiscono sopra edifici dottrinali, la costringono e la cristallizzano in formulazioni dogmatiche. Profeti e mistici sanno che Dio parla continuamente alle anime, che, come ha detto bene il padre Gratre 'lo

⁴ La distinzione fra religione e fede non viene formulata chiaramente nell'opera *Der Römerbrief* (trad. ital. K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli Milano, 1972), ma sottostà a tutta la trattazione e ritorna continuamente. Cf. per una presentazione sintetica, A. LIPPI, *La rinascita della theologia crucis nel secolo ventesimo. Il Römerbrief di Karl Barth*, in *Sap Cr*, XII-1997, pp. 21-46, spec. pp. 28 ss.

Spirito Santo è uno Spirito di eterna novità, che ci rinnova ogni giorno, ad ogni ora”⁵.

È interessante riflettere sulla discesa verticale che si inserisce nel fluire orizzontale e sull’aspetto intellettuale delle due posizioni contrapposte.

Quando Costantino – e con lui tutti coloro che lo hanno imitato – scelse la religione cristiana come religione di stato, chiese implicitamente a questa di svolgere le funzioni della religione antropologica, le funzioni che fino ad allora svolgevano egregiamente le religioni pagane le quali erano arrivate al punto di perseguire come empi ebrei e cristiani non appena essi si presentarono sull’orizzonte dell’Impero. Questa delega provocò nel cristianesimo una crisi che non è più cessata: dobbiamo ascoltare il Dio vivente e compiere la sua volontà nella storia, promovendo una vera e propria *nuova creazione, cieli nuovi e terra nuova*, oppure dobbiamo svolgere la nostra funzione religiosa di garanzia e rafforzamento degli equilibri esistenti contro le derive individualiste? Il monachesimo, cioè la prima figura della consacrazione religiosa propriamente detta, nacque proprio allora come fuga, allontanamento dal compito religioso esigito dalla società e come dedizione a un compito profetico, carismatico, di ascolto di Dio e di adempimento della sua volontà nel mondo. È vero, tuttavia che lo stesso monachesimo – e la vita consacrata di ogni tempo – non arrivò a dispensarsi totalmente dai compiti istituzionali, anche perché il cristianesimo come religione di stato conteneva in se stesso spinte di rinnovamento della società per il fatto che propugnava rapporti sociali diversi da quelli esistenti. Significativamente Benedetto XVI, nella sua prima enciclica, dopo aver detto che il compito della giustizia appartiene alla società civile che opera sulla base della ragione e del diritto di natura, dice che tuttavia la stessa società con la ragione su cui si basa ha bisogno continuamente di essere purificata e che l’amore (*caritas*) sarà sempre necessario anche nella società più giusta⁶.

Anche nella sua opera più radicalmente pendente verso la fede – *Il Römerbrief*, – Karl Barth non dice che la fede annulli la religione. Tende anzi continuamente a esprimersi in religione. La religione offre i benefici dell’istituzione, della quale l’umanità ha pure bisogno. Non siamo ancora in grado di

⁵ R. ASSAGIOLI, *Le religioni, i nuovi tempi, i giovani*, in AEC (Bollettino dell’Alleanza ebraico-cristiana di Firenze, 2005, 3-4, 34.

⁶ *Deus caritas est*, 28.

vivere di puro ascolto, di pura profezia, di solo carisma. Non si tratta, perciò, di demonizzare la religione per canonizzare la fede. Questa si radica su un preesistente terreno religioso e ad esso continuamente ritorna. Ogni volta, però, che la religione tende a fagocitare la fede, sorge qualche profeta, qualche persona carismatica che, spesso più con le azioni che con le parole, mette in evidenza il pericolo, la regressione, la morte invadente.

Un recente articolo di una rivista cattolica era intitolato: “Le caritas diocesane chiedono alla Chiesa italiana più carica profetica”⁷. Si rischia sempre di cadere nel ripetitivo, nell’abitudinario, si rischia sempre di smarrire la sensibilità ai bisogni reali delle persone, specialmente ai bisogni emergenti, alle nuove povertà. C’è sempre bisogno di profeti. Gli istituti religiosi, che sono per natura loro profetici e carismatici, sono coscienti di questo compito? Sono coscienti anche della fatica e dei rischi che esso comporta? Sono domande che interpellano la nostra vita concreta e che ci dovremmo porre se non vogliamo che studi e riflessioni rimangano sterili.

Religione statica e religione dinamica

Nel profondo studio *Les deux sources de la Morale et de la Religion*⁸, Bergson distingue una religione statica e una religione dinamica. Per Bergson, fondamentalmente, la religione è una reazione difensiva della natura contro il potere disgregatore dell’intelligenza. Essa ha una funzione sociale e una funzione individuale. Attraverso la fabulazione, che ha la stessa funzione dell’istinto negli animali, regola i rapporti sociali. A livello individuale, poi, la sua funzione è quella di rafforzare la sicurezza e la fiducia dell’individuo di fronte alle paure derivanti dalla sua fragilità e dai pericoli esterni, di fronte all’incombenza della morte e a tutti gli imprevisti che la favoriscono.

Ma c’è un altro genere di religione che sorge dal fatto che l’uomo si congiunge misticamente con l’origine stessa dello slancio della vita. È la religione dei mistici, che raggiunge il suo culmine nei mistici cristiani. Cristo è il mistico completo. Nel cristianesimo la mistica non è soltanto il ritrarsi dalle negatività dell’attivismo nella quiete del nirvana, né la pura contemplazio-

⁷ *Jesus* (mensile), XXVIII, 2006, n. 4 (aprile), p. 25.

⁸ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, Comunità, Milano, 1962.

ne che culmina nell'estasi, ma è un'immedesimazione con il divino che giunge all'azione, nella passione per la giustizia e la carità. Mentre la religione statica è ripetitività e ricerca di sicurezza, la religione dinamica è creatività, gusto dell'azione accompagnato da umiltà, fermezza ed elasticità, giudizio profetico, facoltà di adattamento, semplicità che trionfa delle complicazioni, buon senso. La religione dinamica, per quanto appaia contraddittorio, è in grado di trasformare in uno sforzo creatore una cosa creata quale è una specie, è in grado di trasformare in movimento ciò che, per definizione è un arresto⁹. È difficile elevare al misticismo un'umanità condannata a guadagnarsi il pane col sudore della fronte. Per questo i mistici si sono limitati a fondare ordini religiosi, per conservare la fiamma. Il misticismo si cristallizza nella dottrina religiosa che lo rende accessibile a molti, un po' come fa la volgarizzazione per la scienza.

Ci possiamo domandare se le comunità religiose si rendono conto della natura essenzialmente mistica della propria realtà e della differenza essenziale che ci dovrebbe essere in esse rispetto a una religiosità puramente antropologica, per cui non ci si può soddisfare nell'offrire alla gente soltanto dei servizi religiosi. L'uomo è naturalmente religioso, ma questo non vuol dire che sia naturalmente collocato nell'ascolto del Dio vivente e nell'offrirsi a Lui come strumento per attuare il suo progetto di vita nella creazione.

Gli studi sul profetismo

Nella sua opera *The Prophetic Imagination*, Walter Brueggemann contrapponeva molto radicalmente l'immaginazione regale (o faraonica, imperiale) all'immaginazione profetica, senza tuttavia scadere nell'ideologia, ma mantenendo sempre aperto il rapporto con la grazia, lo stupore e la lode¹⁰. L'immaginazione regale tende a mantenere in vita un sistema di trionfalismo e di oppressione che impedisca il sorgere di una controcultura. Lo fa soprat-

⁹ "Il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt" (H. BERGSON, *Les deux surces de la Morale et de la Religion*, in *Oeuvres*, PUF, 1959, 1174)

¹⁰ W. BRUEGGEMAN, *Immaginazione profetica. La voce dei profeti nella Bibbia e nella Chiesa*, EMI, Bologna, 2003, specialmente p. 117.

tutto attraverso i miti che glorificano l'ordine esistente. L'immaginazione profetica prospetta una società alternativa e in quanto tale non tende a trasformare, ma a smantellare la società esistente, in nome della libertà di Dio.

Egli osservava già allora, nel 1978, che i progressisti tendono a preoccuparsi della giustizia e della compassione, ma non si interessano, in genere a Dio e alla teologia, i conservatori non profetici non prendono Dio sul serio e non si accorgono che la fonte dell'oppressione sociale è proprio il dio del benessere e dell'ordine costituito. Sembra che attualmente, almeno negli ambienti religiosi cristiani, si tenda a superare questa antinomia (nella politica, però, tanto negli USA come in Italia, la destra tende a garantire la dimensione verticale, la sinistra quella orizzontale della carità, lo si è visto anche nelle recenti campagne elettorali). Di fatto, solo lo Spirito di Dio da la forza di attuare l'immaginazione profetica, la vera alternativa, come fu per Mosè. D'altra parte solo il Dio della profezia, della libertà, dell'alternativa, è il Dio vivente, il Dio che si rivela e non un'ulteriore figura idolatrica da strumentalizzare a servizio dell'immaginazione regale o faraonica.

L'analisi di Brueggemann è del tutto attuale. Essa non vuole fermarsi alla teoria, ma tratta anche di come l'immaginazione profetica può concretizzarsi nel ministero. Porta anche alcuni esempi, presi da chiese protestanti americane. Tra di essi anche le iniziative post-presidenziali di Jimmy Carter.

Bergson, nell'opera citata sopra, faceva risalire la prima espressione della religione dinamica ai profeti di Israele. Brueggemann fa riferimento soprattutto a Mosè. Sulla natura veramente innovativa dei profeti di Israele restano fondamentali alcuni studi che si possono considerare classici, particolarmente quelli di Buber¹¹ e di Heschel¹². La vita religiosa oggi, la nostra vita religiosa, è aperta all'immaginazione profetica o funzionale alla stabilizzazione degli equilibri realizzati? È una domanda alla quale non ci possiamo sottrarre. Bergson dice che la vita religiosa, rispetto ai profeti fondatori, è come il fuo-

¹¹ Cf M. BUBER, *La fede dei profeti*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2002. Quest'opera fu composta all'inizio della seconda guerra mondiale e pubblicata in ebraico nel 1942, in traduzione inglese nel 1949. Nell'anno seguente lo stesso autore preparò l'edizione tedesca.

¹² Cf A. J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma, 1981. La prima opera di Heschel su questo argomento fu *Die Prophetie*, pubblicata a Cracovia nel 1936. Per un'esposizione complessiva dell'argomento, cf A. LIPPI, *Elezione e Passione. Saggio di teologia in ascolto dell'ebraismo*, Elle Ci Di, Leumann, 1996.

co sotto la cenere, come la divulgazione rispetto alla scienza, è così oppure è ridotta a carbone spento?

Il Grande Inquisitore e la scelta della libertà

Tornando un poco indietro, potremmo ricordare il poema – o la parabola - assolutamente grandiosa e geniale del *Grande Inquisitore* nel romanzo *I fratelli Karamazov* di Dostojevski¹³. Gesù ritorna un giorno a Siviglia, ma la sua Chiesa, con a capo il cardinale grande inquisitore, non lo accoglie. Questi lo fa arrestare e nella notte va a parlare con lui, riducendosi di fatto, poiché il Cristo non risponde, a scaricare addosso a lui un lungo monologo prima di rimandarlo nell'oscurità. Al di là della critica all'istituzione che questo apologo sottintende (del resto non confermata acriticamente dal romanziere)¹⁴, ciò che è più interessante per noi è il ragionamento con cui l'inquisitore giustifica il suo rifiuto di accogliere Gesù. Gesù ha voluto dare all'uomo la libertà, ma l'uomo non vuole la libertà, ma piuttosto il pane e la pace della coscienza, fosse pure la pace della morte. Ampliando lo spazio della libertà, Tu – dice l'inquisitore a Gesù – hai introdotto nell'anima umana nuovi elementi di indicibile sofferenza, hai messo addosso all'uomo un terribile fardello, quello della libera scelta. Tu hai avuto per l'uomo troppa stima e poca pietà. Noi, riportando l'uomo sotto il dominio del miracolo, del mistero e dell'autorità, ci carichiamo di questo peso insopportabile e ne solleviamo lui. Domani ad un mio cenno vedrai una folla portare legna al rogo sul quale ti farò morire.

La contrapposizione fra le due posizioni è chiara: da una parte c'è Gesù che spinge l'uomo a svilupparsi e ad assumere la responsabilità della giustizia, la responsabilità del bene, riconoscendolo da se stesso con sapienza e discernimento; dall'altra c'è una falsa pietà che mantiene l'uomo nella sua pigrizia mentale, nel rifiuto di crescere, di coinvolgersi con i problemi, di scegliere, pigrizia che si rivela poi come regressione per il singolo e per l'umanità. È ancora la contrapposizione fra una visione profetica dell'esistenza umana e una visuale banalmente statica e ripetitiva.

¹³ Nell'edizione Mondatori (traduzione di A. Villa, Milano, 1969), il poema del Grande Inquisitore si trova nel volume secondo, alle pp. 393-418.

¹⁴ Si veda la reazione di Alioscia, quasi al termine dell'esposizione, che fa Ivan, del poema che ha in mente di scrivere (pp. 414 s).

Noi cosa vogliamo dare alla gente: servizi religiosi vagamente consolatori o la vita e la libertà che il Signore è venuto a portarci, a costo della sua Passione e morte? Siamo un'agenzia di servizi religiosi analoga a tante altre agenzie di servizi a pagamento o siamo gli annunciatori di un kerigma che cambia i singoli e la storia?

L'apporto delle scienze umane

Quale è la reazione psicosociale più "normale" di fronte all'irruzione della fede e del profetismo in una società o gruppo umano? È quella dell'entusiasmo per il nuovo che è anche liberante rispetto a tante situazioni di stallo che pesano addosso a quella società o a quel gruppo? Oppure è una reazione di rigetto, di rifiuto di ciò che viene a disturbare degli equilibri ai quali si è abituati, all'interno dei quali si è strutturata la propria esistenza e i propri rapporti? Ambedue queste cose.

La psicologia, senza presumere troppo, può forse aiutarci a capire le motivazioni per cui i veri profeti sono perseguitati e i falsi profeti approvati. Credo che tenere presenti questi apporti non rappresenti alcuna contaminazione della fede, ma possa realmente aiutarci ad avere una coscienza riflessa di questa realtà. Ci sono degli spiriti aperti che si entusiasmano del nuovo e del bello e si dispongono a uscire dall'acquisito e dall'abitudinario. Ci sono altri spiriti insicuri, timorosi o forse pigri, privi di iniziativa, spaventati dalla vita, che aborriscono ciò che destabilizza le strutture nelle quali si sono collocati e adagiati. Pensiamo ad un esempio molto concreto: aiutare giovani problematici, minori delinquenti, tossicodipendenti, in maniera diversa dalla semplice repressione è una prospettiva che molti approvano ad ammirano in linea di principio. Ma quando la casa di accoglienza e di recupero viene organizzata nel proprio quartiere, vicino alla propria abitazione, molti entrano in crisi. Si preoccupano che quei giovani possano aggredire, rubare, danneggiare la propria famiglia o rappresentare un pericolo per i propri figli. Si verifica così che dal momento dell'istituzione della casa di recupero, delinquenze varie e ruberie vengono senz'altro attribuite ai nuovi ospiti, senza darsi la pena di verificare se è proprio così. Si esige l'allontanamento dell'iniziativa. È soltanto uno dei tanti esempi che si potrebbero portare.

Le due categorie degli entusiasti e degli scettici non sono così ben definite e separate come si potrebbe pensare. Gli entusiasti si possono stancare o spaventare. Gli scettici si possono scuotere e muovere. In ciascuno di noi è

probabile che conviva un po' della psicologia dell'entusiasta e un po' della psicologia dell'insicuro e dello scettico.

L'irrigidimento delle posizioni e la loro contrapposizione è determinato spesso da come si sviluppano i rapporti. Gli scettici non negano la validità dell'iniziativa profetica, ma sono portati a vederne subito i difetti e, in particolare, a giudicare i limiti e i difetti degli organizzatori. Questi ultimi, specialmente se la propria scelta di tipo profetico viene percepita in maniera ideologica, tendono ad aggravare l'antagonismo, a stigmatizzare l'ipocrisia spesso inconscia che c'è nel rifiuto. L'umiltà con cui si racconta che si comportavano i santi – autentici profeti che non cedevano all'ideologia – manifesta qui il suo carattere di astuzia evangelica: siate astuti come serpenti e semplici come colombe (Mt 10, 16). Evita, finché è possibile, di eccitare i meccanismi di difesa dei pigri.

Lo studio di Papa Ratzinger sui movimenti spirituali nella Chiesa

Un libro recentemente pubblicato contiene due interventi che Benedetto XVI fece negli anni 1998 e 1999 che, pur brevi, contengono una sintesi straordinariamente lucida sui movimenti spirituali nella storia della Chiesa¹⁵. La motivazione dei due interventi era data dalle problematiche suscitate dagli attuali movimenti ecclesiali, prevalentemente laici. Ma, con una ammirevole sapienza e profondità teologica, Ratzinger allargava il discorso a tutti i movimenti apostolici o spirituali verificatisi nella storia della Chiesa e alla stessa natura del cristianesimo in quanto tale nonché della Chiesa, non esclusi i suoi aspetti più chiaramente istituzionali.

I movimenti attuali vengono così inseriti, come è evidente ad ogni buon cultore di ecclesiologia, nell'insieme dei movimenti apostolici fioriti fin dall'antichità nella Chiesa, in modo particolare col monachesimo, origine di tutta la vita religiosa della Chiesa. Un esempio eclatante di movimento, fu, a questo proposito, il francescanesimo del XIII secolo. Ma il Pontefice va oltre e rileva che la dimensione universale dell'apostolato precede nella Chiesa il ministero locale e spiega, con un'esposizione altrettanto semplice quanto convincente, come si dovette passare necessariamente dal ministero universale a

¹⁵ J. RATZINGER, *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello B., 2006.

quello locale. Spiega anche che il primato petrino ha da sempre avuto l'importante compito di mantenere viva la dimensione universale della Chiesa e, tra l'altro, di garantire l'accoglienza di movimenti spirituali non legati al territorio come gli istituti religiosi ed oggi i movimenti ecclesiali. Come si vede già da questi cenni, un tema pastorale che normalmente viene considerato con vedute alquanto ristrette e a volte meschine viene subito radicato dentro una ecclesiologia di rara consapevolezza e profondità.

Rilevando le difficoltà che si producono nelle comunità ecclesiali a causa della presenza di movimenti che non sorgono dalla dinamica della chiesa locale, che sono di natura loro extraterritoriali, universali, alternativi alle logiche e alle dinamiche locali, Ratzinger rileva una cosa ovvia: i movimenti spirituali hanno sempre prodotto delle sofferenze e difficoltà, che la Chiesa, nella sua saggezza ha saputo superare. Le "normali" spiegazioni delle difficoltà appaiono a Ratzinger semplificazioni. Esse sono la dialettica fra istituzione e carisma, la dialettica fra cristologia e pneumatologia, e la dialettica fra gerarchia e profezia (per non parlare della tensione accennata fra territorialità e universalità). Sono semplificazioni perché anche l'istituzione, che è sacerdotale, così come la cristologia e la gerarchia hanno la loro dimensione spirituale e carismatica. E ripercorrendo a volo d'uccello la storia della Chiesa, mostra come queste realtà si sono sempre compenstrate. Parlando degli attuali movimenti ecclesiali, Ratzinger mette in rilievo le loro qualità e i loro difetti in modo che facilmente si può riconoscere che tali qualità e difetti appartengono a tutti i movimenti apostolici, profetici o spirituali. Dice:

"Ecco, all'improvviso, qualcosa che nessuno aveva progettato. Ecco che lo Spirito Santo, per così dire, aveva chiesto di nuovo la parola. E in giovani uomini e in giovani donne, sbocciava la fede senza *se* e senza *ma*, senza sotterfugi né scappatoie, vissuta nella sua integrità come dono, come un regalo prezioso che fa vivere"¹⁶. A proposito dei difetti dice:

"Essi mostravano i segni di una condizione ancora infantile. Vi era dato cogliere la forza dello Spirito, il quale però opera per mezzo di uomini e non li libera d'incanto dalle loro debolezze. Vi erano propensioni all'esclusivismo, ad accentuazioni unilaterali, donde l'inattitudine all'inserimento nelle chiese locali... Si ebbero frizioni, di cui, in vari modi, furono responsabili ambe le parti"¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, 14.

¹⁷ *Ibidem*, 14-15.

Questa è la fenomenologia, semplice e sintetica, di ciò che produce normalmente un movimento di tipo spirituale e profetico. Se non la produce proprio così, vuol dire che si è fatto intervenire qualche meccanismo che potremmo chiamare di ammortizzamento.

A differenza di tanti responsabili della pastorale, Ratzinger non gettava le responsabilità o le colpe prevalentemente sull'una o sull'altra delle parti in conflitto, ma, col papa di allora, chiamava gli uni e gli altri a correggere i loro difetti. Poiché i difetti dei movimenti sono più evidenti, le correzioni non fanno una grande impressione. Si è meno coscienti, credo, dei difetti dei responsabili dell'istituzione e Ratzinger non lascia mai l'occasione di evidenziarli e di esortare a superarli. Dice, ad esempio:

“La Chiesa deve continuamente verificare la propria compagine istituzionale, perché non si appesantisca eccessivamente, non s'irrigidisca in un'armatura che soffochi quella vita spirituale che le è peculiare”¹⁸.

“In linea generale, la Chiesa dovrà mantenere il più possibile esili le istituzioni amministrative. Lungi dall'iperistituzionalizzarsi, dovrà restare sempre aperta alle impreviste, improgrammabili chiamate del Signore”¹⁹.

“A questo punto, a scanso di equivoci, va detto a chiare note che nella storia i movimenti apostolici appaiono in forme sempre nuove, e necessariamente, perché sono esattamente la risposta dello Spirito Santo alle mutevoli situazioni in cui viene trovarsi la Chiesa. E quindi, come le vocazioni al sacerdozio non possono essere prodotte, né stabilite amministrativamente, così men che meno, i movimenti possono esser organizzati e lanciati sistematicamente dall'autorità. Devono esser donati e sono donati. A noi tocca solo esser sollecitamente attenti ad essi, accogliendo, grazie al dono del discernimento, quanto hanno di buono e imparando a superare quanto vi è di meno adeguato”²⁰.

Proprio a questo punto, il papa rileva che, accanto a movimenti fruttuosi ce ne sono stati altri che hanno provocato durevoli scissioni nella Chiesa: montanisti, catari, valdesi, hussiti e il movimento di Riforma del sedicesimo secolo. Ma di chi la colpa? Anche qui Ratzinger si distanzia dai soliti analisti non dubitando di affermare: “Probabilmente si dovrà parlare di colpa da entrambe le parti se in questi casi, alla fine, è rimasta una divisione”²¹.

¹⁸ *Ibidem*, 18-19.

¹⁹ *Ibidem*, 21.

²⁰ *Ibidem*, 43.

²¹ *Ibidem*, 44.

È una lettura piena di sapienza e di discernimento spirituale, ben al di là di quelle che prevalgono nelle stesse trattazioni di storia ecclesiastica.

Può essere interessante osservare come, anche nella sua prima enciclica, Benedetto XVI tocca l'argomento che stiamo studiando. Egli ricorda che Dio ha assegnato alla Chiesa in quanto tale il compito della carità accanto a quello della Parola e del Sacramento. Il compito della carità - afferma - appartiene alla Chiesa come tale, cioè non costituisce primariamente il carisma specifico di qualche sua istituzione particolare, come forse si è portati a pensare. Benedetto XVI vuole che la Chiesa assuma in prima persona questo compito, senza pensare di poterlo delegare a qualche operatore pastorale o lasciare a qualche volontario. In quanto parte dell'essenza della missione originaria della Chiesa, i vescovi ne sono i primi responsabili. D'altra parte è vero che, anche quando la Chiesa esercita questo suo compito con un'istituzione quale è la *Caritas*, lo fa appellandosi e coinvolgendo tutti i volontari, coloro, cioè, che sono spinti da una carisma dello Spirito. La Chiesa è costituita dal carisma come dall'istituzione - ebbe a dire una volta Giovanni Paolo II. L'uno di questi elementi costitutivi non può stare senza l'altro. Elementi, peraltro, profondamente diversi tra loro, che non è facile tenere insieme.

Conclusion: Necessità di una presa di coscienza dell'intera Congregazione

Tenere presenti questi studi sul rapporto fra carisma e istituzione, fra fede e religione, fra religione statica e religione dinamica, sul profetismo, sui movimenti apostolici e spirituali, non vuol dire allontanarsi dal tema concreto che ci siamo proposti di studiare, dalla realtà degli istituti di vita consacrata e dalla ricerca di una ristrutturazione in vista di una rivitalizzazione. Al contrario si tratta di prendere coscienza della vastità dei problemi e delle conseguenze che comporta il toccarli. Probabilmente tutti vogliamo che le nostre Congregazioni non abbiano una valenza puramente istituzionale, ma rispondano alla loro vocazione profetica, ma ci rendiamo conto di ciò che questo significa? Si vuole tornare alla fresca ispirazione dei Fondatori, ma essi erano propriamente i custodi della fede contro il pericolo che essa ricadesse nella inerzia della religione. Si afferma che la vita consacrata è per natura sua carismatica e non propriamente istituzionale (anche se deve necessariamente usufruire dell'istituzione), ma troppo spesso si dimentica questa affermazione appena la si è proferita optando per la sicurezza e la ripetitività dell'istituzione.

A questo punto ci possiamo domandare: cosa fare, in concreto, per aggirare o superare questi meccanismi di difesa che ostacolano le scelte profetiche?

Io credo che per una famiglia religiosa, la cui natura non sia fondamentalmente istituzionale, ma carismatica e profetica, la prima cosa da fare sarebbe quella di prendere coscienza di che cosa significa in concreto carisma e profezia, quali sono le conseguenze delle scelte profetiche. Questo può aiutare a far capire che i richiami al Fondatore, all'ispirazione primitiva sono spesso di natura sentimentale ed esteriore, quando non sono evidentemente finalizzati a giustificare la pigrizia mentale di qualcuno. Ci si attacca evidentemente, a volte, a forme esteriori per garantirsi la libertà di dispensarsi dalla vocazione carismatica e profetica. Intervengono evidentemente, in tanti casi, patologie individuali o collettive. Allora si suona l'allarme contro ogni tentativo di ristrutturazione, di ripensamento della propria vita consacrata di fronte alle sfide del tempo presente considerandolo un attentato ai fondamenti della propria chiamata. Il bisogno che le chiese locali, soprattutto in certi paesi, hanno di servizi ministeriali, ha portato come è stato spesso rilevato, a privilegiare la formazione ministeriale sopra la formazione al carisma della propria famiglia religiosa. Si è parlato del peso del clericalismo che oscura i carismi. Oggi c'è tutta una reazione a queste tendenze, volta a ricuperare la vitalità del carisma, ma non mancano le resistenze.

Dopo aver operato per questa presa di coscienza, è importante che la stessa famiglia religiosa verifichi concretamente il grado di preparazione e di disponibilità che c'è nei suoi componenti verso le scelte autenticamente carismatiche e profetiche. Nella Famiglia passionista, che non comprende solo la congregazione maschile, ma anche le congregazioni ad essa collegate e un certo numero di aggregazioni laicali di diversa natura, il programma della Ristrutturazione ha offerto un'occasione molto feconda per condividere riflessioni, suggerimenti, attese e sogni sulla vita passionista oggi. Tuttavia c'è chi rimane indifferente e ci sono alcuni – pochi – che protestano. Le attuali Costituzioni cominciano narrativamente ricordando che “San Paolo della Croce radunò compagni perché vivessero insieme per annunciare agli uomini il vangelo di Cristo”²². Questo gruppo di congregati, condivise insieme a lui con entusiasmo alcune forme assai creative per quei tempi di testimonianza e di annuncio, forme assai messe in crisi non necessariamente per incuria o trascuratezza dei religiosi, ma piuttosto per le enormi trasformazioni culturali

²² Costituzioni della Congregazione della Passione di Gesù Cristo, 1994.

sopravvenute specialmente negli ultimi decenni. D'altra parte, come risulta dalle risposte ai questionari, il carisma si rivela ovunque più che mai attuale e all'invocazione di aiuto da parte degli uomini del nostro tempo sono sensibili molti passionisti, passioniste, laici associati.

Tuttavia non si può dire che siamo oggi un gruppo omogeneo e entusiasta come poteva essere il gruppo primitivo che dette origine alla Congregazione. Bisognerà essere realisti. Forse più che ad una convocazione intorno a un progetto unitario di ristrutturazione, bisognerà pensare a un movimento dinamico e progressivo di riscoperta autentica del carisma e della sua attualizzazione, che naturalmente assumerà forme diverse nelle diverse culture di fronte all'uomo reale di oggi e ai suoi problemi reali. Ci si rende conto sempre maggiormente che il criterio kenotico permette di discernere l'autenticità del carisma nelle sue diverse concretizzazioni. La kenosi è dono gratuito fino al sacrificio, spogliamento e discesa. Si prospetta, quindi, una circolazione di vita, di pensiero, di iniziative. Un movimento spirituale che si espande, riconoscendo spazi di tranquillità a chi non ce la fa o resiste.

Le ristrutturazioni giuridiche dovrebbero essere conseguenti a tale movimento, allo scopo di favorire la concreta rivitalizzazione, anzitutto liberando la Congregazione da quelle forme che, essendo obsolete, rappresentano un impedimento, una palla al piede. Più ancora, dovrebbero essere attivate forme nuove, già intraviste e proposte da molti, che favoriscano la vitalità della famiglia religiosa, la circolazione del carisma, la comunicazione della vita, la solidarietà, e, infine, l'unità della stessa famiglia che, nella situazione attuale, viene messa in pericolo dal rischio proveniente dalla frammentazione delle diverse culture ed attività.

THE RELIGIOUS INSTITUTES' RESTRUCTURING PROGRAMMES: CHARISM AND PROPHETIC OPTIONS

Adolfo Lippi c. p.

Basing himself on the Restructuring programme being worked on by the Passionist Religious Family, the author examines its characteristics and implications. The intention in this case is not to be limited to the odd juridical structure, but rather to confront themselves with a shared reflection on their charism, their presence and the very mission of the Institute in today's world, and this entails dealing with a number of issues which are fascinating and involve everybody. The author examines these in the light of biblical and theological foundations of the consecrated life, always bearing in mind the contribution made by human science.

Il contributo teologico e spirituale di Candido Costa al carisma passionista nella linea del Cantico dei Cantici

di MAX ANSELMI C. P.

Questo articolo fa riferimento al grosso volume (pp. 1073) recentemente pubblicato a cura dello stesso articolista, contenente il Commento al Cantico dei Cantici, di Candido Costa ed altri due commenti medioevali. I tre commenti sono stati pubblicati nel testo originale latino e nella versione italiana.

La tesi fondamentale che sottosta al Commento di Candido Costa e alla presentazione che ne fa Max Anselmi è che “il linguaggio adeguato per annunciare ed esprimere la spiritualità della Passione è quello del Cantico dei Cantici, il linguaggio del puro amore. Di questo era convinto Paolo della Croce, Candido Costa e in pratica tutti i rappresentanti più noti della tradizione passionista di spiritualità. Essi avevano capito e ad essi stava a cuore che la spiritualità passionista fosse capita, accolta e portata avanti quale festa del santo amore”.

Questa affermazione ha delle conseguenze molto grandi nel modo di presentare la contemplazione della Passione, conseguenze sulle quali, probabilmente, non si riflette molto. Da questo punto di vista, il presente studio è di fondamentale importanza.

Premessa

La pubblicazione del *Commento al Cantico dei Cantici* di P. Candido Costa passionista,¹ nell'originale latino con la traduzione italiana a fronte, è

¹ Cf. CANDIDO COSTA PASSIONISTA, *Commento al Cantico dei Cantici*, Edizioni CI-PI, Tipografia Città Nuova Roma 2005, pp. 1073. Per questo articolo viene valorizzata l'introduzione al volume dal titolo: “La Spiritualità Passionista e il Cantico dei Cantici”, pp. 7- 130. Per avere il volume rivolgersi a: Curia Provinciale dei Passionisti, Viale Mancini 21, 74024 Manduria (TA), tel. 099-973 9071 (fax 099-973 9068).

un fatto importante per la Congregazione passionista, anzitutto in se stesso, perché ha richiesto ben 30 anni di lavoro², ma ancora di più per la storia delle idee. Questa pubblicazione ci offre infatti l'opportunità di considerare l'influsso avuto dal libro biblico del Cantico dei Cantici nella formazione della spiritualità passionista.

Nello stesso volume sono pubblicati, nell'originale latino con la traduzione italiana a fronte, anche i due commentari al Cantico dei Cantici un tempo attribuiti a san Tommaso d'Aquino, mentre la critica storica attuale ne fa autori rispettivamente Haimo d'Auxerre ed Egidio Romano.

A quanto pare è la prima volta che i due commentari attribuiti all'Aquinate vengono resi accessibili in una versione italiana e ciò costituisce già da solo un avvenimento in un certo senso di portata storica³.

² L'idea di tradurre e pubblicare il commento al Cantico dei Cantici del P. Candido Costa Passionista venne all'inizio degli anni 1970 al sacerdote genovese don Mario Frisaldi, nato ad Addis Abeba - Etiopia - il 30.8.1940. Egli inoltrò ufficiali richieste al Superiore Generale della Congregazione per ottenere la fotocopia del manoscritto originale, conservato a Roma nell'AGCP, e l'autorizzazione di tradurlo e pubblicarlo. Il P. Sebastiano Camera prima e P. Michael Boyle poi gli concessero ben volentieri ciò che chiedeva. Nei tempi liberi, in segreto, con grandi sacrifici, don Mario si dedicò a preparare il testo in latino e in italiano, arricchendolo anche di introduzioni bibliche e teologiche e soprattutto delle fonti, da cui P. Candido aveva attinto, per comporre il suo commento. All'inizio del 2000, dopo 25 anni circa di intenso lavoro, la trascrizione dall'originale e la traduzione italiana del Commento di P. Candido - come pure la traduzione italiana dei due commentari attribuiti a S. Tommaso d'Aquino - erano pronte, ma mancava la sistemazione di tutto il materiale in vista della stampa. A questo punto don Frisaldi, non sentendosi più in grado di proseguire, volle prima affidare e poi donare tramite scritto a me tutto il materiale perché ne curassi la stampa. Ciò richiese da parte mia altri 5 anni circa di grande lavoro. Anche da queste pagine "esprimiamo la nostra più viva gratitudine a don Mario Frisaldi per averci fatto la donazione piena e definitiva "di tutto il materiale" che egli aveva raccolto e rielaborato, concernente il Commento al Cantico dei Cantici di P. Candido Costa Passionista. In Congregazione sarà sempre apprezzato il suo gesto e ricordato il contributo notevole che egli con tanto amore ha dato perché la spiritualità passionista fosse approfondita nel filone della sua maggiore fecondità, quello del Cantico dei Cantici, applicato alla passione messianica del Signore Gesù e a quella del suo popolo".

³ Per il titolo bibliografico: cf. HAIMO D'AUXERRE (Haymo Altissiodorensis) [attribuito un tempo a San Tommaso d'Aquino], *Commento al Cantico dei Cantici*, testo integrale latino e italiano, a cura di Max Anselmi; in: CANDIDO COSTA, *Commento al Cantico dei Cantici...*, pp. 643-817; EGIDIO ROMANO (Aegidius de Roma) [attribuito un tempo a San Tommaso d'Aquino], *Commento al Cantico dei Cantici*, testo integrale latino e italiano, a cura di Max Anselmi, in: CANDIDO COSTA, *Commento al Cantico dei Cantici...*, pp. 819-1014.

1. La situazione della formazione nella Congregazione passionista delle origini

Paolo della Croce si rallegrò molto quando Candido Costa manifestò la decisione di entrare tra i Passionisti, sia perché era un sacerdote di santa vita, ma anche perché era colto e preparato ad insegnare teologia. La Congregazione si trovava ancora agli inizi ed una della difficoltà più gravi che aveva da affrontare era quella della istruzione e formazione.

Paolo della Croce, in una lettera del 17 agosto 1751 diretta a Lucia Burlini⁴, le raccomanda di pregare secondo le sue intenzioni, in particolare perché la Congregazione fosse elevata a Ordine religioso con voti solenni. E ne fornisce anche tre motivazioni.

Innanzitutto aveva bisogno di poter far ordinare i sacerdoti senza essere condizionato periodicamente dai permessi e dalle licenze. Infatti ogni volta che presentava la richiesta di ordinazioni, la Santa Sede sollevava problemi e dava il permesso sempre e solo per un numero ristretto di candidati. Limitando continuamente il numero degli ordinandi la Congregazione non poteva svilupparsi.

In secondo luogo, senza i voti solenni ci si doveva accontentare di vocazioni umili o comunque poco istruite. Dice Paolo: “Mai avremo gran soggetti di alta abilità”. Il carisma missionario della Congregazione esigeva invece persone educate e culturalmente ben preparate. Per poter ricevere in Congregazione persone idonee Paolo dovette insistere che entrassero dopo gli studi e l’ordinazione sacerdotale. In effetti tra i Passionisti delle origini molti erano già sacerdoti quando iniziarono il noviziato.

Tra i candidati che entrarono in Congregazione già sacerdoti ricordano P. Fulgenzio Pastorelli, P. Marcaurelio Pastorelli, P. Candido Costa, di cui parleremo a lungo, e san Vincenzo Maria Strambi.

Infine solo un Ordine religioso poteva avere il ramo femminile delle monache. Paolo ottenne di averlo per puro privilegio dal Papa Clemente XIV, con la Bolla *Supremi apostolatus* del 16 novembre 1769.

La ricerca insistente per avere i voti solenni, durata più di 15 anni, sembra a noi persino eccessiva e noiosa, tanto spesso ricorre nel suo epistolario.

⁴ Cf. SAN PAOLO DELLA CROCE, *Lettere di formazione e direzione spirituale ai laici*, a cura di Max Anselmi Passionista, Volume I, Tomo I e II, Edizioni CIPI-Città Nuova, Roma 2002, lettera n. 52, pp. 299-303.

Essa, però, va capita nel suo vero senso e nell'epoca storica in cui si è verificata. Per Paolo, l'opera della Congregazione avrebbe potuto dirsi completa, solo se essa fosse stata elevata a vero Ordine religioso con voti solenni. Inoltre egli era del parere che la Congregazione senza un riconoscimento ufficiale e solenne non aveva una sufficiente personalità morale e stabilità giuridica, in una parola non aveva un radicamento ecclesiale sicuro, per cui morto lui avrebbe potuto essere facilmente anche soppressa.

Paolo quindi, al di sopra di tutte le motivazioni concernenti la vitalità della Congregazione e indipendentemente dal fatto che l'Istituto da lui fondato fosse qualificato come Ordine, sotto la cifra dei voti solenni era interessato a portare a compimento l'istituzione della Congregazione o, come egli si esprime, a promuoverne lo stabilimento tramite una solenne approvazione. I voti solenni erano in fondo solo una forma di riconoscimento ufficiale esplicito il quale però avrebbe assicurato un futuro alla Congregazione. Per lui il radicamento ecclesiale non solo era essenziale, ma rendeva possibile lo sviluppo in pienezza dell'opera carismatica. Per lui, assieme al radicamento ecclesiale, essenziale era pure avere religiosi ben formati.

Purtroppo la formazione in Congregazione costituì sempre un punto dolente. Sulla questione Paolo ritorna con grande consapevolezza anche nella lettera del 25 ottobre 1764 a Maria Giovanna Venturi, moglie di Vincenzo, fratello di Agnese Grazi. In essa si scusa di non poter accettare come novizio il Sig. Monfort, raccomandato da lei, perché il ritiro del noviziato "è sovrappieno" e non ha per ora stanze libere, ma soprattutto perché in Congregazione non si hanno i corsi propedeutici per esempio di latino, in cui il giovane in parola si trova "indietro", ma si tengono solo "gli studi di Filosofia e di Teologia". Potrà accettare il Monfort come pure un altro, il Sig. Masilli, in autunno dell'anno prossimo. Stando così le cose non gli resta che raccomandare loro che "intanto studino e non perdano tempo".

Interessante sulla questione degli studi anche la lettera che Paolo da Sant'Angelo diresse in data 18 marzo 1766 a Tommaso Fossi a proposito del figlio Paolino che da religioso, per onorare Paolo e suo fratello Giovanni Battista, aveva assunto il nome di Giovanni Paolo. Scriveva:

"In quanto al nostro Confratello Gio. Paolo, già professo, lo accerto, che a di lui riguardo, non ho licenziato gli altri giovani dell'Isola, come avrei dovuto fare, per difetto di scienza, che sono molto indietro nella lingua latina, come parimenti è Conf. Gio. Paolo, ma a riguardo, dissi, di questo gli fo insegnare fino alla rinfrescata, tutto ciò si potrà per detta lingua latina, affinché,

se riuscirà possano essere ammessi alla Filosofia in Novembre, o Dicembre venturo, ma ne temo: si fa ciò si puole per aiutarli”⁵.

Il figlio di Tommaso Fossi ebbe come compagni di noviziato, tra gli altri, tre giovani di Marciana (LI): Pietro Paolo Lupi del Cuor di Maria (1748-1798), Dionisio Anselmi di San Luigi, Domenico Antonio Sardi della Flagellazione;⁶ è di questi che Paolo lamenta la carenza di conoscenza nella lingua latina necessaria per affrontare lo studio della filosofia. Del gruppo di Marciana solo il P. Pietro Paolo Lupi perseverò, mentre gli altri, compreso Giovanni Paolo, principalmente per motivi di salute, uscirono di Congregazione. C'è da aggiungere che alcuni altri, frutto prezioso delle due campagne missionarie tenute nell'Isola nel corso del 1764⁷, hanno condiviso sostanzialmente lo stesso anno di noviziato, ma hanno fatto la vestizione qualche settimana più tardi di Giovanni Paolo e così pure la professione. Il P. Giammaria ci ricorda il nome di tre di questi ultimi, che non solo hanno perseverato, ma furono anzi dei luminari in Congregazione: P. Girolamo Gori della Vergine del Carmine, che era già sacerdote quando entrò al noviziato, il P. Giuseppe Maria Claris del Ss.mo Crocifisso, che fu Preposito Generale dal 1796 al 1809, e il P. Bernardino Paolini Costa della Corona di Spine, che fu tra l'altro anche professore degli studenti⁸. Come si vede in Congregazione il problema della formazione restava grave, anche se non si può dire che non si è fatto niente: si era infatti introdotto almeno il corso di filosofia e teologia.

La Congregazione ha dovuto pagare a scadenze fisse, per così dire, il prezzo di tale mancanza o insufficienza di studi. Ci limitiamo a ricordare l'avventura accaduta al Rtirio di San Sosio presso Falvaterra (LT), che fu inaugurato il 2 aprile del 1751, ma ebbe da affrontare per 15 anni circa, fino al 1765, parecchi problemi. Fece notizia il fatto che i sacerdoti della comunità passionista fossero accusati presso il vescovo di non essere preparati ad esercitare il ministero delle confessioni, per cui dovettero sottoporsi a nuovi esami canonici, ottenendo peraltro ottimi punteggi, sfatando così ogni maldicen-

⁵ Cf. SAN PAOLO DELLA CROCE, *Lettere di formazione e direzione spirituale ai laici...*, lettera n. 371, p. 1143-1146.

⁶ Cf. M. BARTOLI, *Catalogo dei religiosi passionisti 1741-1775*, Roma 1978, pp. 115-116.

⁷ Cf. SAN PAOLO DELLA CROCE, *Lettere di formazione e direzione spirituale ai laici...*, lettera n. 360, nota 4, pp. 1111-1113.

⁸ Cf. GIOVANNI MARIA CIONI DI S. IGNAZIO MARTIRE, *Annali della Congregazione della Ss.ma Croce e Passione di N. S. G. C.*, con annotazioni di Raponi Gaetano dell'Adolorata, Roma 1967, n. 476, p. 220.

za. È noto quanto ci tenesse Paolo della Croce che le persone da lui dirette si rivolgessero a confessori dotti, eppure qui, quasi per ironia della sorte, sono i suoi religiosi che vengono accusati di non esserlo!

Il merito di essere riusciti ad avere un corso di studi in preparazione al sacerdozio è da iscriversi principalmente se non esclusivamente al P. Marcaurelio. Diventato passionista, anche Candido Costa diede con competenza il suo contributo per la formazione intellettuale dei candidati al sacerdozio nella Congregazione, per otto anni circa a Sant'Angelo di Vetralla, poi a Roma. Uno dei servizi che egli esercitò fu quello di preparare le prediche ai missionari. Quindi non solo in quanto professore di teologia, ma anche tramite questo servizio di compositore di prediche, P. Candido esercitò un non piccolo influsso sui passionisti delle origini. Considerando che già allora aveva in mente di scrivere un commento al Cantico dei Cantici, si comprende come abbia potuto influire sulle nuove generazioni di religiosi passionisti, comunicando le sue intuizioni sul Cantico dei Cantici per annunciare la Passione del Signore.

2. Notizie su Candido Costa

Le notizie che possediamo su P. Candido sono poche, per cui ci pare giusto riportarle tutte⁹. Per far conoscenza di P. Candido Maria Costa delle Ss.me Piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo ci serviamo delle notizie che P. Martino Bartoli è riuscito a raccogliere consultando vari documenti conservati a Roma nell'Archivio Generale della Congregazione Passionista (AGCP).¹⁰

Egli nacque il 21 giugno 1707 a Presicce di Ugento (LE). Al battesimo gli furono imposti di nomi di Candido Donato. Fu ordinato sacerdote il 20 dicembre 1732 da Mons. Iasmello, vescovo titolare di Leucade e Alessano. Da antiche testimonianze attingiamo la seguente interessante informazione sul suo livello culturale e sul suo impegno sacerdotale: “Aveva fatto tutti gli studi teologici ed era molto versato nella sacra Teologia e divina Scrittura e Santi Padri; da prete si esercitò alcuni anni in predicare quaresimali e in far pagnirici”. Ebbe modo di conoscere i Passionisti nel periodo in cui si trovava

⁹ Per le notizie su P. Candido, cf. CANDIDO COSTA PASSIONISTA, *Commento al Cantico dei Cantici...* Introduzione, pp. 74-85.

¹⁰ M. BARTOLI, *Catalogo dei religiosi passionisti 1741-1775...*, p. 95.

ad esercitare l'ufficio di confessore delle monache Domenicane a Valentano (VT). Ci domandiamo come si possa spiegare questo suo passaggio da Lecce a Valentano. Adeguate ricerche potranno forse fornire una risposta alla domanda. Si può comunque presumere che Candido Costa non sia passato direttamente da Lecce a Valentano, ma che prima si sia recato a studiare a Roma e qui, a mediazione del cardinale protettore del monastero, abbia accettato di stabilirsi a Valentano in qualità di confessore. Il monastero delle Domenicane di Valentano (VT), dedicato al Ss.mo Rosario, era stato fondato dalla venerabile Maria Geltrude Salandri, nata a Roma il 14 gennaio 1690 e morta a Valentano il 22 marzo 1748¹¹.

Quando Candido chiese di entrare tra i Passionisti aveva 50 anni ed era sacerdote già da 25. Fece la vestizione il 30 novembre 1757 e la professione l'8 dicembre 1758 nel Ritiro della Presentazione sul Monte Argentario (GR). Ebbe come maestro di noviziato P. Giammaria Cioni. Dopo la professione rimase a quanto pare un paio d'anni ancora nel Ritiro della Presentazione sul Monte Argentario, perché lo troviamo impegnato per molti giorni ad assistere la moglie del benefattore Giovanni Francesco Sances, la Sig.ra Barbara,¹²

¹¹ Cf. ENRICO ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, vol. III, Roma 1968, pp. 203-216.

¹² Paolo scrive in data 15 agosto 1760 a Giovanni Francesco Sances "Circa al P. Candido, avendo considerate bene le cose, vedo essere espediente che se ne torni al Ritiro, giacché per andare dall'aria cattiva alla più buona, non vi è tanto pericolo, basta che prenda i preservativi che ci scrivo, mangiando nel brodo per una diecina di giorni ecc. Non posso permetter quest'esempio in Congregazione, quale potrebbe aprir la strada al raffreddamento; e l'assicuro che se non fosse stata più che la di Lei Persona, non si sarebbe nemmeno permesso il trattarsi così tanto, ma non si fa più ad altri". (cf. SAN PAOLO DELLA CROCE, *Lettere di formazione e direzione spirituale ai laici...*, lettera n. 774).

Paolo gli aveva permesso di andare ad assistere la moglie di Giovanni Francesco, la Sig.ra Barbara, gravemente ammalata. Ed egli assistette l'amorevole benefattrice per parecchio tempo, fino alla sua pia morte. Il Registro dei morti di Orbetello (f. 67r) annota che Barbara Fantungheri quando morì contava 45 anni circa e che fu sepolta il 5 agosto 1760. Ora, il Sig. Giovanni Francesco, rimasto vedovo, chiedeva a Paolo di permettere che P. Candido restasse ancora un po' di tempo a casa sua, per tenergli compagnia e consolarlo. Paolo gli risponde in questa lettera, facendogli notare che aveva fatto già una eccezione nel lasciare il Padre così a lungo a casa sua e che quindi non poteva in coscienza permettere che la sua permanenza si prolungasse ulteriormente, anche per non "aprir la strada al raffreddamento" in Congregazione. Il P. Candido, da virtuoso uomo qual era, ubbidì volentieri e ritornò subito in convento. Sembra però che questo richiamo energico di Paolo, unito ad altri analoghi, per far rispettare lo spirito delle Regole, non sia piaciuto al

la cui sepoltura porta la data del 15 agosto 1760. In seguito fu trasferito di comunità al ritiro di S. Angelo di Vetralla (VT), dove, dal 1760 circa all'inizio del 1767, esercitò l'ufficio di "Lettore di Teologia", ossia di insegnante degli studenti che si preparavano al sacerdozio.

Essendo occupato con gli studenti, i suoi impegni apostolici furono necessariamente limitati. Le antiche testimonianze lo confermano, così: "Si esercitò qualche volta nelle Missioni o in dare gli Esercizi spirituali". In compenso fu di aiuto ai missionari componendo per loro prediche e meditazioni. Frutto del suo servizio teologico è anche il commento al Cantico dei Cantici. Ebbe il carisma del consiglio per persone di ogni ceto, fu infatti cercato per la confessione e per la direzione spirituale da cardinali, sacerdoti, religiosi, religiose e da laici.

Tra i Passionisti nel Capitolo generale del 9-10 maggio 1769 fu eletto procuratore generale¹³, carica che ricoprì fino al Capitolo generale del 15 maggio 1775¹⁴, quando fu eletto secondo consultore generale, ufficio che già da qualche tempo occupava assieme a quello di procuratore, succedendo a P. Marcaurelio Pastorelli, che era morto il 16 marzo 1774. Collaborò col fondatore, S. Paolo della Croce, alla stesura e revisione delle Regole e Costituzioni delle monache passioniste¹⁵.

vicario generale, Mons. Antonio Beltrami (cf. l. c., lettera n. 770, nota 4) e a qualche altra famiglia nobile di Orbetello (GR), suscitando una reazione non tanto favorevole nei suoi confronti. Per non permettere che il "clima ostile" crescesse e anche per giustificarsi di fronte a chi criticava la sua fermezza nel far rispettare le Regole, Paolo allora pensò bene di scrivere una lettera al vicario generale. Prima di recapitarla al destinatario, egli volle però farla leggere all'amico Sances, il quale la disapprovò in pieno, convincendo Paolo a distruggerla (cf. l. c., lettera n. 776, nota 1).

¹³ Cf. ENRICO ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce...*, vol. III, p. 1243.

¹⁴ Cf. Id. *ibidem*, pp. 1471-1472.

¹⁵ Nello stendere le Regole e Costituzioni delle religiose della Passione, Paolo pose una somma diligenza: ricorse alla preghiera, si valse delle preziose esperienze fatte in lunghi anni di apostolato in diversi monasteri, e si fece sapientemente aiutare da altri confratelli, buoni teologi. Nella lettera del 17 maggio 1766 a Domenico Costantini, Paolo dice che si farà aiutare da due Padri. In realtà collaborarono in tre, cioè P. Giovan Battista Gorresio, P. Marcaurelio Pastorelli e P. Giammaria Cioni. Da notare che si tratta della redazione del 1766. Mentre per la redazione definitiva del 1770 collaborano con il Santo P. Marcaurelio, P. Giammaria e P. Candido Costa, Procuratore generale (cf. Zoffoli, *Le Monache Passioniste*, pp. 265-266). Paolo per impostare le Regole con ogni probabilità si servì anche dei suggerimenti di Donna Maria Crocifissa Costantini (cf. Giammaria Cioni, *Annali della Congregazione*, n. 593, p. 262, nota 32).

Morì a Roma il 30 agosto 1788,¹⁶ dopo 4 anni di grave malattia¹⁷.

P. Candido fu un uomo di grande scienza e di alto livello di interiorità. Nelle antiche memorie è detto che “la meditazione continua delle cose superne, la rassegnazione totale ai voleri di Dio, l’esemplarità esimia di una condotta integerrima”, formarono e caratterizzarono la sua figura morale. Sotto “il suo ritratto preso al naturale” si legge ancor oggi: “*P. Candidus Maria a Sacris Vulneribus, in studio sacrarum Litterarum et contemplatione rerum divinarum assiduus*” (“P. Candido Maria delle Sante Piaghe, dedito continuamente allo studio delle Scienze Sacre e alla contemplazione delle realtà divine”).

San Paolo della Croce aveva di lui una grande stima e scrivendo al P. Giammaria che era il maestro dei novizi ne tesseva le lodi. Gli comunica nella lettera del 15 giugno 1757: “Alla rinfrescata verranno due sacerdoti: uno è D. Candido Donato Costa, profondo teologo, capacissimo d’insegnare, uomo di gran pietà ed orazione, porta lana alla vita, mai mangia carne ecc. Sono due anni che ha tal chiamata; in novembre se ne verrà, vorrebbe venire a ottobre, ma non voglio ecc. Viene in Congregazione nell’età, che venne il P. Marco Aurelio, ma più sano e forte di lui”¹⁸.

E in quella del 25 luglio 1757 ne fa una presentazione ancor più dettagliata, così:

“Godo molto *in Domino* che il Noviziato cammini con gran fervore: *benedictus Deus!*”

Nell’altra mia le dissi che si stava in trattato di due fondazioni ecc., onde si potrebbe ricevere qualche numero di novizi. Io non ne ho alle mani se non uno che vale per molti, e sebbene verrà in Congregazione nell’età in cui vi venne il P. Marcaurelio,¹⁹ pure più robusto di esso, avvezzo alla penitenza, veste sotto con camicia di lana, non mangia mai carne, è di grande ed alta ora-

¹⁶ Il curatore delle lettere di san Paolo della Croce del 1924, per errore, scrive il 20 agosto (cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, a cura di Amedeo Casetti, vol. IV, Roma 1924, p. 138, nota 1).

¹⁷ Cf. M. BARTOLI, *Catalogo dei religiosi passionisti 1741-1775*, Roma 1978, p. 95.

¹⁸ Cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, a cura di Amedeo Casetti, vol. III, Roma 1924, p. 158. P. Marcaurelio Pastorelli quando entrò tra i Passionisti aveva 50 anni, esattamente come P. Candido Costa.

¹⁹ P. Marcaurelio Pastorelli nacque a Nizza di Provenza (Francia), allora appartenente al Ducato di Savoia, il 27 settembre 1693, fu ordinato sacerdote l’11 giugno 1718, fece la vestizione il 20 giugno 1743 e la professione religiosa il 1° marzo 1744. Morì a Roma nel Ritiro dei SS. Giovanni e Paolo, il 16 marzo 1774.

zione e sopra tutto di gran virtù. È il più profondo teologo che sia nei contorni e forse anche lontano. Sarà molto idoneo per insegnare la teologia, perché ha la Somma di S. Tommaso marcita in capo. Io lo sentivo con bocca aperta a parlare di mistica ecc. Già s'intende che è sacerdote e presentemente confessore di un bel riformato monastero. Sono due o tre anni che doveva venire, ma le lacrime delle monache lo hanno ritardato. Conosce l'errore oppure la Provvidenza, che così ha disposto, e però verrà alla rinfrescata; così siamo restati"²⁰.

Nella lettera che Paolo scrisse il 21 gennaio 1757 alla superiora del monastero delle domenicane di Valentano c'è un accenno a P. Candido. Ecco le sue parole: "Ho fretta, ed implorando la carità delle loro orazione, unite a quelle del loro degnissimo e piissimo P. Confessore, che saluto di cuore in Gesù Cristo, passo a riprotestarmi..."²¹

In data 27 settembre 1758 Paolo si rivolge a P. Giammaria, maestro dei novizi, perché chieda a P. Candido di comporre l'Ufficio liturgico della Commemorazione solenne della Passione. Scrive:

"Mi saluti il P. Candido Donato, e gli dica se si sentisse l'animo e lo spirito di comporre l'Ufficio della Solennità della Passione, da celebrarsi il 16 settembre ecc. Le lezioni del 2° Notturmo per la festa ed ottava le troverà negli opuscoli di S. Bonaventura; costì vi sono le opere del Santo Dottore ecc. Tra tutti si aiutino a far questa grand'opera, che si farà approvare con l'occasione delle Regole, se Dio lo vorrà, del che non poco temo per più capi, *sed fiat voluntas Dei*. L'orazione puol essere che la procuri io e la manderò a suo tempo"²².

Il P. Candido però, o perché non si sentì all'altezza di simile lavoro o per altri motivi, non lo fece. L'ufficio proprio della Passione fu composto più tardi dal P. Tommaso Struzzieri e approvato dopo la morte del fondatore, nel 1776.

P. Candido Costa rimase a S. Angelo per 7 anni circa, dal 1760 al 1767. Nel 1767 fu inaugurata una residenza a Roma, l'Ospizio del Ss.mo Crocifisso, sullo stradone di San Giovanni e P. Candido da quella data risulta trasferito a Roma. Ne forniamo qualche documentazione.

Da una lettera del 20 dicembre 1764 che Paolo, dal ritiro della Madonna del Cerro presso Tuscania (VT) diresse a P. Giovanni Battista Gorresio di S. Vincenzo Ferreri, veniamo a sapere che P. Candido si trovava allora sicu-

²⁰ Cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, a cura di Amedeo Casetti, vol. III, p. 161.

²¹ Cf. *Lettere di san Paolo della Croce*, a cura di Cristoforo Chiari, vol. V, Roma 1977, p. 173.

²² Cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, a cura di Amedeo Casetti..., vol. III, p. 166.

ramente nel Ritiro di Sant'Angelo di Vetralla (VT). Paolo raccomanda infatti a P. Gorresio di rivolgersi a lui o a P. Giammaria per eventuali colloqui di direzione spirituale. Scrive:

“Ora basta: lei continui a starsene *intus in sinu Dei*, che è il vero luogo dell'orazione e la grande scuola ove s'impara la scienza dei santi. Faccia qualche conferenza sacra col P. Giovanni Maria o col P. Candido, come meglio si sente, perché piace a Dio che si cammini con direzione. *Vade ad Ananiam*, disse a S. Paolo il gran Maestro divino”²³.

Nel 1766 P. Candido si trovava di comunità ancora a Sant'Angelo. Ricaviamo la notizia da una lettera che Paolo il 10 novembre 1766 scrisse al Can. Filippo Pieri, confessore del monastero delle Carmelitane di Vetralla. In essa si parla sia della sua attività di insegnante di teologia come pure di predicatore di Esercizi Spirituali al clero di Bracciano e alle monache carmelitane di Vetralla. La riportiamo per il suo valore documentatorio, per intero.

“I. X. P.

Molto Rev.do Sig.re, Sig. Pad.ne Col.mo,

Ieri mattina appunto mi fu trasmessa una lettera del Sig. Vicario Generale di Sutri, il quale con gran premura mi chiedeva il P. Candido per dare gli esercizi al Capitolo e Clero di Bracciano, e me ne mostrava sì gran necessità che non ho potuto a meno di non accordarglielo. Sicché il detto Padre sarà, a Dio piacendo, a Bracciano sabato, 15 del corrente; e terminerà l'opera apostolica il 25 o 26; e giunto qui non potrà a meno di non riposarsi, povero vecchio, qualche giorno, anche per rinfrescar la mente ai di Lui Studenti. A tale effetto non potrà essere costì a servire codesto suo ven.bile Monastero, che verso il 4 o 5 dicembre prossimo. Questo è quanto posso fare per servirla; e se non fosse stata l'accennata richiesta premurosa, giuntami prima della sua veneratissima, è certo che avrei anteposto il di lei servizio a qualunque impegno. Ora la cosa è di già stabilita, ed il mio riscontro lo avrà ricevuto quel Sig. Vicario Generale ieri verso il Vespro circa.

Io parto di qui, se Dio mi darà salute e forza e il tempo lo permetta, mercoledì prossimo, e vado a passar l'inverno al nostro bello e divoto Ritiro di Terracina, per proseguir poi la sacra visita agli altri nostri Ritiri dopo la Santa Pasqua. Imploro le sue più segrete orazioni, e con profondo ossequio, venerazione e stima, passo a riprotestarmi

di V. R. Molto Rev.da

Indeg.mo Servitore Obbl.mo

Paolo della Croce

²³ Cf. *ibidem*, p. 704.

Se vorrà degnarsi di qualche avviso circa la venuta del P. Candido, ne scriva al P. Rettore.

Aggiungo che V. R. Molto Rev. da può assicurare il Monastero che ai 4 del prossimo dicembre, la sera, il P. Candido darà principio, a Dio piacendo, agli spirituali esercizi, ecc.

Ritiro di S. Angelo, li 10 novembre 1766”²⁴.

Da un'altra lettera che Paolo, in data 13 gennaio 1767, diresse da Teracina (LT) a P. Giammaria all'Ospizio del Ss.mo Crocifisso in Roma, P. Candido risulta far parte di questa casa, aperta solo da qualche giorno, esattamente il 9 gennaio. Il 15 settembre 1773 risulta ancora presente a Roma all'Ospizio. Scrive infatti Paolo a P. Giammaria in tale data:

“Questa mattina il P. Candido ed il Fr. Bartolomeo sono stati da Sua Santità, quale li ha accolti al solito; non si è però spiegato circa la Casa che ci darà, né loro gli hanno parlato di tali cose, essendovi andati per dargli il buon viaggio per la prossima villeggiatura. Fra le molte cose Fr. Bartolomeo gli ha raccontato del bene che loro fanno e ne ha avuta consolazione; gli manda la sua santa benedizione e si raccomanda alle orazioni loro e di coteste anime”²⁵.

Riportiamo ora la lettera che Paolo diresse a P. Candido in qualità di procuratore generale e poi il mandato di procura che il 6 dicembre 1773 stese per autorizzarlo ad accettare a suo nome la munifica donazione del Ritiro dei SS. Giovanni e Paolo:

“I. X. P.

Car.mo P. Procuratore amatissimo,

Le vivo grato nel Signore delle notizie che mi avanza nella sua carissima.

Godo moltissimo che Mons. Ruffo abbia fatto costì il suo Ritiro Spirituale, e che abbia concepito sì sante risoluzioni. V. P. lo coltivi nello spirito e nella vocazione che poi dove potrò, vedrò di consolarlo. Intanto non potendo scrivergli, alla prima occasione la prego a caramente riverirmelo ed accertarlo pure del mio sincerissimo affetto, stima e venerazione che ho per il medesimo e che non mancherò di averlo presente nelle mie benché deboli orazioni.

Io partirò, a Dio piacendo, da Orbetello li 5 del corrente, e addirittura verrò a Roma; sicché spero esservi la sera dei 9, anzi spererei ad esservi ad

²⁴ Cf. *Lettere di san Paolo della Croce*, a cura di Cristoforo Chiari, vol. V, pp. 201-202.

²⁵ Cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, a cura di Amedeo Casetti, vol. IV, p. 172.

ora di pranzo, se posso venire in un giorno da Civitavecchia, sarò costì la sera delli 8.

Il P. Gio. Maria poi lo manderò a fare una scorsa agli altri tre Ritiri prima del suo ritorno in Roma. Mi riverisca tutti, e col desiderio di presto abbracciarli in G. C., resto in fretta

di V. P. M.to Renda

Ritiro di S.Giuseppe li 1° maggio 1770, di partenza oggi.

Il P. Gio. Maria caramente la saluta.

Aff.mo Serv.re Obg.mo Paolo della Croce”²⁶.

Il mandato di procura che l’autorizza a ricevere in dono dal Papa la Basilica dei SS. Giovanni e Paolo con l’annesso convento recita:

“Paolo della Croce. Essendosi degnata la Santità di Nostro Signore Clemente XIV, felicemente regnante, di concedere alla minima Nostra Congregazione dei Chierici Scalzi della SS.ma Croce e Passione di Gesù Cristo la Chiesa e la Casa intitolata de’ SS. Giovanni e Paolo, né potendo io, per le gravi mie indisposizioni, intervenire personalmente alla stipulazione del pubblico Istromento di tal Concessione, come richiede l’ufficio in cui mi trovo di Preposito Generale della mentovata Congregazione, sostituisco perciò a fare le mie veci in tal funzione il M.to Rev.do P. Candido delle SS.me Piaghe Sacerdote Professo della medesima nostra Congregazione, e Procuratore Generale, concedendogli a tal effetto tutte le necessarie ed opportune facultà, come se fossi io medesimo in persona.

In fede di che ho di propria mano sottoscritto la presente Carta di Procura da valere in ogni miglior forma.

Data dal Nostro Ven. Ospizio del Ss.mo Crocifisso in Roma ai 6 dicembre 1773.

Paolo della Croce Prep.to Generale

Gio. Batta di S. Vincenzo Ferr° Pro Segr.”²⁷.

A conclusione di questa raccolta di notizie su P. Candido troviamo motivato e ci resta nelle orecchie l’apprezzamento che fece di lui san Paolo della Croce:

²⁶ Cf. S. PAOLO DELLA CROCE, *Lettere*, I° Volume. Ai Passionisti, a cura di Fabiano Giorgini, Roma 1998, p. 74.

²⁷ Copia dell’Istromento di Cessione, AGCP. Cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, a cura di Amedeo Casetti, vol. IV, pp. 138-139.

“... È uno che vale per molti... È il più profondo teologo che sia nei contorni e forse anche lontano. ... Io lo sentivo con bocca aperta a parlare di mistica”²⁸.

(continua)

THE THEOLOGICAL AND SPIRITUAL CONTRIBUTION OF CANDIDO COSTA TO THE PASSIONIST CHARISM IN LINE WITH THE “SONG OF SONGS”

Max Anselmi c. p.

This article refers to the huge, recently published volume (1073 pages) under the direction of the author of the same, containing the “Commentary on the ‘Song of Songs’” by Candido Costa plus another two medieval commentaries. The three commentaries were published in their original Latin text and in the Italian version.

The fundamental thesis underlying both Candido Costa’s Commentary and Max Anselmi’s presentation is that “the proper language for announcing and expressing the spirituality of the Passion is that of the ‘Song of Songs’ which is a language of pure love. St. Paul of the Cross and Candido Costa were both convinced of this, as were practically all the most representative figures of the Passionist tradition of spirituality. They had understood and were in full agreement that the Passionist spirituality should be understood, accepted and taught as the feast of Holy Love.”

This affirmation consequently bears heavily on the manner in which the contemplation of the Passion should be presented, something probably not reflected upon all that much. From this point of view it may be affirmed that the article in question is of paramount importance.

²⁸ Cf. *Lettere di S. Paolo della Croce*, a cura di Amedeo Casetti, vol. III, p. 161; ENRICO ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce...*, vol. III, p. 1715, nota 43.

La divina commedia, celebrazione del mistero pasquale

di MARIO CEMPANARI

Questo articolo fa seguito ad un precedente articolo pubblicato in Sap Cr 19 (2004) 455-463. Esso vuole evidenziare la struttura cosmogonico-tipologica e cronologica che nella Divina Commedia si incontra con la visione storico-biblica del teatro dove si consuma il dramma dei tre giorni del mistero pasquale: Gerusalemme.

1 – Cosmogonia e topografia del viaggio ultramondano dantesco

*“E se’ or sotto l’emisperio giunto
ch’è opposto a quel che la gran secca
soverchia, e sotto ‘l cui colmo consunto
fu l’uom che nacque e visse senza pecca”.*

(Inf. XXXIV, 112-115)

Prima di iniziare qualsiasi lettura, interpretazione, commento o chiosa della Commedia è necessario ricordare e tenere costantemente presenti due punti fondamentali dai quali muove Dante nel suo singolare viaggio ultramondano. Il primo attiene alla sfera storico-biblica della vicenda terrena di Cristo, “l’uom che nacque e visse senza pecca”, ed entra anche nell’immaginario collettivo cristiano come teatro in cui si consuma il mistero pasquale: la città di Gerusalemme. L’altro è la concezione geografica e cosmogonico-astronomica dantesca che si richiama a quella antica e medievale della struttura fisica del cosmo secondo il modello dato dall’astronomo e geografo aristotelico del II secolo d. C., l’egiziano ellenizzato Claudio Tolomeo (100-178 d. C.), secondo il quale la terra è al centro dell’universo ed è una sfera divisa in due emisferi (“l’emisperio...ch’è opposto a quel che la gran secca / soverchia”).

Le due concezioni, quella cristiano-biblica e quella ellenistico-medievale, secondo Dante si incontrano in un ideale punto geografico: Gerusalemme.

Ogni buona *lectura Dantis*, dunque, presuppone o dà per scontata la conoscenza del cosmo dantesco e della concezione spazio-temporale – se è le-

cito usare questi termini per un viaggio che va aldilà di concetti spazio-temporali – in cui avviene, come in un immenso teatro, tutto il dramma dei regni d’oltretomba.

Questi prolegomeni cosmogonici, topologici e cronologici danteschi sono presenti anche nella giovanile lettura parcellare imposta dalla scuola, dove si insiste nei commenti del poema, verso dopo verso, con mediazione di glosse e di parafrasi, di annotazioni e di riassunti, di esposizioni e di complessi apparati didattici, tentando di scoprire la dottrina sepolta “*sotto il velame de li versi strani*” (Inf. IX, 63): commenti che spesso fanno perdere la visione della grandiosa sceneggiatura, o, peggio, fanno dimenticare il tema centrale con tutta la prospettiva teologica e poetica del capolavoro, che proviene dal mistero della Pasqua cristiana.

Dunque, per una adeguata comprensione dell’*iter* dantesco nel mondo ultraterreno, che si potrebbe definire tra l’immaginario-analogico e teologico-mistico, bisogna partire dalla conoscenza dell’universo astronomico-filosofico predominante nel Medioevo e condiviso da Dante, ma con qualche aggiustamento strumentale secondo le esigenze del poema.

Non intendo avventurarmi in una lunga ed erudita dissertazione sulla cosmologia o topografia dantesca con tutte le implicazioni storiche, scientifiche e filosofico-teologiche medievali relative. In questo caso, si dovrebbe fare riferimento alla prevalente dottrina di Aristotele e di Tolomeo circa la natura, la composizione e i movimenti tellurici, dei corpi celesti o di quelli del mondo sublunare. Dottrina poi esplicitata e riveduta in chiave neoplatonico-emanatista da Avicenna, combattuta dal filosofo di Cordova, Averroè nel commento al *De Coelo* di Aristotele ¹, dall’astrologo ebreo Messalach (o Masha Allah); e infine corretta dagli Scolastici del XII e XIII secolo, Alberto Magno, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d’Aquino, Piero da Tarantasia, con apporti della dottrina dello Pseudo-Dionigi Aeropagita delle “celesti gerarchie” ².

Dante accoglie nella sua visione dell’universo e dei corpi celesti o sublunari quella dottrina dei menzionati arabi e Scolastici del suo tempo, adattando-

¹ Cf. ARISTOTELE, *De Coelo*, II, tr. 3-4; IDEM, *Physic VIII*, t.c. 53, con il commento di *Alfraganus* (o al-Farghani, vero nome Ahmad ibn Muhammad ibn Kathir (sec. IX). Astronomo arabo, autore di un compendio di nozioni elementari di astronomia, tradotto in latino da Gherardo da Cremona (sec. XII), *Liber de aggregationibus scientiae stellarum*.

² Cf. PSEUDO-DIONIGI L’AEROPAGITA, *Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere*, a cura di S. LILLA, Roma 1993; MIGNE, *P. G. : Corpus Dionisianum*, III, 119-1120.

la alle esigenze strutturali e letterarie del viaggio ultraterreno della *Commedia*.

In estrema sintesi - salvo attenuazioni e distinguo riguardo al principio emanatistico neoplatonico avicenniano del mondo dall'Uno-Unico, - nella concezione dantesca dell'universo si ha la gerarchia e la genesi, come la si ricava dai saggi dei dantisti, specialmente di Bruno Nardi, Erich Auerbach e Vittorio Sermoni³.

Come già accennato, è necessario anzitutto tener presente che, nel cosmo dantesco della *Commedia*, il baricentro del sistema terrestre e dell'universo aristotelico-tolemaico e di quello biblico-cristiano è la città di Gerusalemme. In questo preciso punto geografico si incontrano le aspirazioni dell'immaginario collettivo e le concezioni spirituali sia di Gesù salvatore che del poeta teologo Dante. Per il pio israelita Gesù, Gerusalemme è la città santa per eccellenza, descritta e presentata con enfasi dai profeti e dal salmista come la città ideale, dove abita e risplende la luce di Dio e da dove spunterà la salvezza per tutto il popolo di Dio alla fine dei tempi, secondo visioni escatologiche. Annunzia, infatti, il profeta:

*“Alzati, rivestiti di luce, o Gerusalemme:
perché viene la tua luce,
la gloria del Signore brilla sopra di te,
Ecco: le tenebre copriranno la terra,
la caligine i popoli,
ma sopra di te sorgerà il Signore,
sopra di te si vedrà la sua gloria.
Le nazioni cammineranno alla tua luce,
i re allo splendore che da te emana”* (Is 60,1-3).

Mentre il salmista aggiunge:

*“Gerusalemme è costituita
come città salda e compatta...
Augurate pace a Gerusalemme:
vivano tranquilli coloro che ti amano,
sia pace entro le tue mura,
tranquillità nei tuoi fortilizi”* (Sal 122,3-7).

Questo canto del pio pellegrino israelita che sale verso Gerusalemme è anche l'aspirazione di Gesù che vede e tende a quella città dove Egli dovrà

³ Cf. B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, Roma 1944; IDEM, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, pp. 139-214; V. SERMONI, *La divina Commedia*, B. Mondadori, 2000, vol. I, pp. XXXVII-XLIV; E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 91-121.

compiere e consumare il suo mistero pasquale di salvezza. L'immaginario collettivo del Medioevo cristiano vede in quest'ottica la città santa al centro del proprio mondo spirituale e culturale. Dante ne subisce il fascino e non può fare a meno di porla al centro del suo cosmo.

Del resto lo stesso Gesù, durante la sua vita, è in costante tensione verso Gerusalemme, dove si reca annualmente per celebrarvi la Pasqua, dichiarando altresì che là deve morire ogni vero profeta. Lui stesso verrà insultato, flagellato, crocifisso e messo a morte nella città santa, perché *“si compia tutto quello che è stato scritto dai profeti intorno al Figlio dell'uomo... che il terzo giorno risusciterà”* (Lc 18, 31-32). Questa è la terza e più chiara profezia dei tre giorni della sofferenza e del trionfo pasquale a Gerusalemme.

Il medioevo cristiano e con esso Dante si impadronì ed esaltò sopra ogni altro questo aspetto di Gerusalemme, città pasquale e santa, dove, nei secoli delle prime crociate, dal XII fino al XIV secolo, la cristianità compì ogni sforzo, usando sia gli eserciti che la diplomazia pacifica, per tutelare o valorizzare i luoghi santi dove Gesù visse e soffrì la sua Passione e morte. Ne sono testimonianza le numerosissime chiese e cappelle costruite nei principali luoghi della passione del Signore. Per quest'insieme di luoghi frequentati dal Signore e per le numerose basiliche e chiese a lui consacrate divenne nell'immaginario collettivo la città-centro della cristianità e simbolo del peregrinare terreno verso la propria salvezza.

Infatti, a partire dall'esempio della pellegrina imperatrice Elena e del figlio Costantino, che edificarono la Basilica del *Martyrion* (in cui venne deposta la rinvenuta Croce), o Basilica della Resurrezione (sopra il Santo Sepolcro), vennero edificate successivamente la rotonda dell'*Anastasis*, la basilica sul monte degli Ulivi (sopra la grotta dove Gesù parlava ai suoi discepoli), quella della Natività nella vicinissima città di Betlemme, la Basilica di Sion (nel luogo delle apparizioni di Cristo dopo la resurrezione), nel luogo dell'Ascensione, sul palazzo di Caifa, sul pretorio di Pilato, sulla tomba della Vergine, presso la piscina di Siloe, ed altre ancora.

In particolare il Calvario o Golgotha divenne, per la mentalità dei medievali, il centro del centro di Gerusalemme; e, nella geografia del tempo, il baricentro della terra e dell'universo. Anche perché, a tutta la storia evangelica degli ultimi tre giorni della vita terrena di Gesù, si aggiunse il ricamo della leggenda medievale, motivata, forse anche dal termine ebraico *“Golgotha”*, che significa *“luogo del Cranio”*, (Mt 27, 33) e dai vangeli apocrifi, secondo i quali Gesù fu crocifisso proprio sopra il luogo dove sarebbe stato sepolto Adamo⁴.

⁴ Cf. *La Bibbia apocrifa*, a cura di P. Bonsirven, Massimo, Milano, 1962, pp. 183-188.

La fiorita e suggestiva leggenda medievale merita di essere qui rievocata, anche per il grande fascino esercitato nell'arte pittorica che, tra l'altro, produsse il grande capolavoro del ciclo di affreschi della *Leggenda della vera Croce*, dipinto tra il 1465 e il 1466 da uno dei più grandi geni dell'arte di tutti i tempi e dalla complessa personalità quale fu Piero della Francesca, che riscrisse la leggenda medievale della vera Croce nelle meravigliose sequenze iconografiche dipinte e conservate nella Cappella Maggiore della Basilica di S. Francesco in Arezzo⁵.

La leggenda della Vera Croce

Narra, dunque, la leggenda medievale della vera Croce – istoriata da Piero della Francesca con sue particolari varianti ed interpretazioni iconografiche⁶, secondo la versione registrata dal vescovo domenicano Jacopo da Verrigine (1228-1298) nel suo compendio *Vita di Santi e Sacre Storie* del 1265 e noto come *Legenda Aurea* – che Adamo morente chiede al figlio Seth di recarsi alle porte del paradiso terrestre, da cui era stato scacciato per la sua disobbedienza, a chiedere l'olio del legno della Misericordia con cui ungere il corpo del padre morente e restituirgli la salute. A Seth appare sulla porta del paradiso terrestre l'arcangelo Michele che glielo nega, affermando che non si potrà avere quell'olio se non dopo cinquemila anni, e cioè all'incirca al tempo che intercorrerà per giungere alla Passione di Cristo. L'arcangelo dà invece a Seth un ramoscello dell'albero del bene e del male: quello che era stato la causa del peccato di Adamo e di Eva. Adamo sarebbe guarito quando quell'albero, nato dal virgulto, avesse dato i suoi frutti. Al ritorno Seth trova il padre morto e, secondo l'ordine dell'Arcangelo pianta sotto la lingua di lui i semi dell'albero del peccato. Questo divenne un albero assai rigoglioso ai tempi del re Salomone, il quale colpito dalla sua bellezza, ordinò di abbatterlo e di inglobarlo nella costruzione del tempio di Gerusalemme. Ma non v'è modo di trovare un luogo adatto per inserirlo nella costruzione del tempio, per-

⁵ Per il ciclo di affreschi di Piero della Francesca, cf. A. M. MAETZKE, *Piero della Francesca*, Silvana Editoriale, 1998, pp. 90-187; M. CALVESI, *La leggenda della vera croce*, in "Art e Dossier", 75. Per la leggenda medievale dell'albero del paradiso terrestre, da cui poi venne il legno della croce, cf. A. GRAF, *Miti e leggende e superstizioni del Medioevo*, Roma 1989, vol. I, pp. 32-35,66 ss.

⁶ Riassumo la "Leggenda" da A. M. MAETZKE, *Piero della Francesca*, Silvana Editoriale, 1998, pp. 96-99.

ché ora è troppo lungo, ora troppo corto, sicché alla fine gli operai spazientiti lo mettono a far da ponte sul fiume Siloe. La regina di Saba, che si reca in visita di omaggio al re Salomone per ascoltarne le parole di saggezza, deve attraversare questo ponte. Giunta di fronte ad esso ha una precognizione: su quel legno sarà sospeso il Salvatore del mondo; pertanto, col suo seguito, si prostra ad adorarlo.

All'incontro con Salomone, la regina di Saba dice al sovrano che a quel legno sarà sospeso un uomo per la cui morte avrebbe avuto fine il regno dei giudei. Salomone fa allora togliere quel legno dal luogo dove era stato messo e ordina che fosse sotterrato.

In seguito, nel punto in cui il legno era stato sepolto, viene costruita la Piscina Probatica, la cui acqua guarisce gli infermi. Prosegue la "Leggenda": "... si dice che all'avvicinarsi della Passione di Cristo, il legno emerse dalle profondità della terra: i Giudei che lo videro ne fecero una croce per Nostro Signore".

Alcune versioni della "Leggenda" medievale, ricavate dagli apocrifi neotestamentari, aggiungono non poche particolarità che riguardano questo legno da cui si ricavò la croce del Signore e l'uso che se ne fece durante la sua crocifissione. Un dettaglio importante della "Leggenda", istoriata anche da una ricca iconografia e da celebri pittori che dipingono ai piedi della Croce un teschio umano, narra che la Croce cui era stato inchiodato Gesù sarebbe stata piantata sul Golgotha o "luogo del cranio", proprio sopra la tomba di Adamo ed il sangue del Signore sarebbe colato fino a bagnare il cranio sottostante del padre dell'umanità Adamo per farci comprendere che Gesù con il Suo sangue ha salvato tutti gli uomini, anche quelli esistiti prima di Lui, con quelli che varranno fino alla fine dei tempi. L'albero della Croce, germogliato dall'albero della scienza del bene e del male è celebrato anche dai versi dell'ultimo vero poeta latino Venanzio Fortunato (530-600 d.C.), che sono stati accolti in un inno liturgico che si canta il Venerdì Santo al momento dell'adorazione della Croce e recitano:

*Crux fidelis, inter omnes
Arbor una nobilis;
Nulla silva talem profert
Fronde, flore, germine.
Dulce lignum, dulces clavos
Dulce pondus sustinet.
De parentis protoplasti
Fraude Factor condolens,
Quando pomi noxialis*

*In necem morsu ruit
Ipse lignum tunc notavit
Damna ligni ut solveret.
Flecte ramos, arbor alta,
Tensa laxa viscera,
Et rigor lentescat ille,
Quem dedit nativitas ;
Et superni membra Regis
Tendi mite stipite.*

Ed in un altro inno liturgico lo stesso Venanzio Fortunato canta :

*Arbor decora et fulgida,
Ornata regis purpura,
Electa digno stipite
Tam sancta membra tangere.*

La leggenda medievale finisce come abbiamo sopra detto. Ora la storia, più o meno abbellita, dell'*Invenzione della Croce* (la festa liturgica si celebra il 3 maggio), narra che – dopo la distruzione di Gerusalemme del 70 d.C., la diaspora degli ebrei e l'interramento della vera Croce insieme a quelle dei ladroni – viene riportata alla luce e alla venerazione da Sant'Elena nel 326, durante un suo pellegrinaggio in Terrasanta, dopo che la figura luminosa della Croce era apparsa in cielo al suo figlio Costantino imperatore nella notte antecedente la battaglia "*ad Saxa Rubra*", presso ponte Milvio contro il rivale Massenzio nel 312 con la scritta "*In questo segno vincerai*". Dopo la visione e la vittoria di ponte Milvio, Costantino si converte alla religione cristiana e la proclama religione ufficiale dell'impero. Nel segno della Croce, dunque, inizia una nuova epoca per il grande impero romano. Tre secoli dopo, nel 615, la Croce torna a dominare la scena dell'erede dell'impero romano: l'impero bizantino. Cosroe II, re dei persiani, porta via da Gerusalemme la reliquia del sacro legno, e, preso da esaltazione blasfema, lo appoggia su un lato del proprio trono a rappresentare il Cristo della Trinità, ponendo sull'altro lato un galletto che rappresenta lo Spirito Santo; al centro si mette Cosroe stesso, identificandosi così con Dio.

L'imperatore bizantino Eraclio (610-641) in una furiosa battaglia contro i persiani presso Ninive, nel 627, vince Cosroe che, rifiutandosi di convertirsi e di restituire il legno della Croce, viene decapitato.

La narrazione riguardante il legno della Croce si chiude con un terzo evento: *L'Esaltazione della Croce* (se ne celebra la festa il 14 settembre).

Eraclio nel 630 volle restituire a Gerusalemme la reliquia della Croce, già rapita da Cosroe, ma le porte della città si chiudono formando un muro; l'imperatore non può entrare. Un angelo allora compare sull'alto delle mura chiedendo all'imperatore di procedere con umiltà ad imitazione di Cristo quando entrò nella città su un asinello. Allora Eraclio, toltosi i calzari ed il manto regale, si avviò a piedi nudi recando la Croce verso la porta che, istantaneamente si aprì.

La più valida poesia, compresa la *Divina Commedia*, e la migliore tradizione iconografica italiana, che si rifanno alla "Leggenda della Croce", dagli affreschi di Angelo Gaddi in Santa Croce a Firenze, a quelli di Cenno di Francesco di Ser Cenno a Volterra, di Masolino a Empoli e di Piero della Francesca ad Arezzo, non vogliono che celebrare gli altissimi valori portati dalla Croce quale simbolo di morte e di resurrezione come ci viene rivelato nel "*mysterium paschale*".

Gerusalemme: "il diletto monte"

Torniamo ora a parlare dell'ambientazione geografico-topografica della Divina Commedia per chiarire alcuni dettagli di fondamentale importanza connessi con i tre giorni del mistero pasquale.

Abbiamo visto che Gerusalemme, nel linguaggio e nelle aspirazioni dei profeti, dei salmi, dei pii israeliti e di Gesù stesso è la città posta sull'alto monte, verso cui si sale per raggiungerne la vetta di Sion, da dove si irradia la luce della maestà di Dio, che spande luce su tutta la terra. Ma questo "salire" al monte santo di Sion è da intendersi in duplice senso: uno letterale-storico, trattandosi del "salire" a Gerusalemme per celebrarvi la Pasqua annuale; l'altro in senso metaforico o traslato con cui si intende "salire" o scalare il monte della virtù per giungere alla santità di vita.

Dante, nel suo vasto ed enciclopedico sapere, doveva conoscere, almeno approssimativamente, che Gerusalemme era posta sulla cresta di un lungo monte a circa 700 metri sul livello del Mediterraneo; ma se si considera la configurazione orografica o collinosa del territorio circostante la città, distante circa 40 chilometri da Gerico e dal mar Morto verso cui sempre si scende, ha un dislivello di mille e cento metri, considerando i 400 metri della depressione dello stesso mar Morto⁷. Dunque, almeno dal versante sud-ovest, la città santa appariva a circa millecento metri di altezza: era un vero monte.

⁷ Per più precise informazioni sulla posizione geografica di Gerusalemme, cf. J. WILKINSON, *Gerusalemme come la vide Gesù*, Newton Compton Editori, Roma 1978, pp. 30-35.

Sappiamo, d'altra parte, che Dante usa spesso un linguaggio di matrice biblica, specialmente per le affinità figurali e simboliche o polisemia⁸ di cui è costellato tutto il poema.

Sin dal canto premiale della Commedia, infatti, troviamo vari casi di linguaggio figurale-simbolico mutuato dallo stile delle Scritture e l'espressione "il diletto monte" ci induce a pensare che il poeta-viaggiatore stia tentando la scalata verso quel monte o "colle" sulle cui "spalle/vestite già dei reggi del pianeta /che mena dritto altrui per ogni calle", brilla cioè il sole perenne della grazia divina. Il riferimento non è vago, ma tende ad individuare un "colle" ben preciso. Effettivamente, con gradazioni diverse, il poeta ha sempre l'obiettivo di indicare in prima battuta il senso "istoriale" o letterale-storico dell'argomento, si direbbe che vuol circoscrivere in modo inconfondibile l'evento. Data la situazione e la concezione geografico-topografica in cui si trova il sottostante baratro infernale – e di cui dovremmo parlare molto in seguito – quel "diletto monte" non può che essere il monte di Gerusalemme, "città di Dio, salda e compatta" posta sul monte di Sion, di cui parla il salmo 87. E Dante conosceva bene anche questo salmo, che, tra l'altro, afferma:

"Di Sion si dirà: La moltitudine delle genti è nata in essa;

e lui stesso, l'Altissimo, l'ha consolidata in eterno.

E il Signore scriverà nel registro dei popoli:

Tutti sono nati in Sion!

E i popoli canteranno con esultanza:

Tu sei la sorgente di ogni letizia!"

Sembra che "il diletto monte" dantesco riecheggi la sacra letizia o la gioscosità della città di Dio del salmista.

A differenza, pertanto, delle interpretazioni più correnti e diffuse dei dantisti sul problema del significato e della collocazione del "colle" o del "monte" verso il quale Dante muove i suoi passi e tenta di dare la scalata: interpretazioni che costituiscono un "intrico di allegorie", mi arride più verosimile l'ipotesi che il poeta-viaggiatore intenda indicare qui proprio Gerusalemme, mèta della sua scalata, città in cui anche lui sente di essere nato spiritualmente, perché città dello spirito per tutti i popoli e per tutti gli individui che sentono la necessità di un riscatto dalla colpa e di essere purificati dalla grazia divina.

Il canto premiale, peraltro, pone una quantità di problemi di difficile soluzione in duplice chiave: in un primo senso, infatti, il poeta ci colpisce con una raffica di sfumate e sottili allegorie sulle quali i dantisti da sette secoli si

⁸ Si legga *Convivio* II, I, 1-7; *Epistola a Can Grande*, XIII, 7.

accapigliano e non ne sanno dare completa spiegazione. Si pensi al simbolismo delle tre fiere, all'*ombra od omo certo* del Virgilio dantesco, al misterioso Veltro, e, per tacere di altri casi, si pensi al "diletto monte" in parola.

In questa difficile contesa di antefatti e di velate allusioni, che come afferma a ragione il dantista Sermonti⁹, ci avviluppano in una rete inestricabile e in un groviglio o intrico di allegorie riferentesi ai significati minuziosamente orditi sotto la trama del poema, troviamo qualcosa di simile alla "selva selvaggia" da cui tenta di uscire il poeta.

Aldilà, dunque, delle innumerevoli spiegazioni o interpretazioni dei dantisti e suffragato da precisi riferimenti della letteratura ascetico-mistica medievale, cui Dante si riferisce, quali i dottori scolastici Pietro Lombardo, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Sigieri di Brabante ed altri, ritengo che "il diletto monte" altro non sia che quello su cui sorge Gerusalemme, e questo per vari motivi, ancorché remoti nel tempo o di varia provenienza.

Da quando, in primo luogo, David e Salomone trasferirono l'arca dell'Alleanza a Gerusalemme (2 Re 6,1-23; 3 Re 6,1-37) e vi costruirono nella parte alta il celeberrimo tempio tra il 996 e il 931 a.C., la città divenne non solo la grande capitale del regno, ma anche il simbolo della grandezza ebraica ed espressione dell'orgoglio nazionalistico, come lo attesta nella sua "*Guerra giudaica*" l'ebreo Flavio Giuseppe¹⁰ e come si legge tra le righe dell'espressione entusiastica del discepolo rivolta a Gesù davanti allo spettacolo grandioso del tempio salomonico: "*Maestro, guarda quali pietre e quali costruzioni*" (Mc 13,1). Ma Gerusalemme viene anche avvertita anche come patria dello spirito di ogni "giusto" israelita: "*Se io ti dimenticherò, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato, se mi dimenticherò di te*" (Sal 136,5-6). La città si smaterializza al punto da diventare "celeste" per ogni buon israelita, come lo diverrà nella letteratura apocalittica giudaico-cristiana. Si pensi alla visione della celeste Gerusalemme del veggente di Patmos, Giovanni (Ap 21, 2, 9-27), tanto da poter condividere dal rito sinagogale e da quello cristiano i concetti espressi nell'inno liturgico:

*Caelestis urbs Jerusalem,
Beata pacis visio,
Quae celsa de viventibus
Saxis ad astra tolleris*

⁹ V. SERMONTI, *La Divina Commedia, Inferno*, cit., vol. I, p. 5.

¹⁰ Cf. FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, V, 4-5, Mondadori 1982, pp. 354-367.

*Sponsaeque ritu cingeris
Mille angelorum millibus.*

In questa Gerusalemme smaterializzata, infatti, ma insieme controfigura della storica città del tempio davidico e salomonico, avvengono le grandi visioni dei profeti Isaia (Is 60, 1-22; 2, 1-5), Geremia (Ger 4,1-31), Ezechiele (Ez 3, 40, 41, 43).

Dante, che si nutre e si sostanzia nel poema di immagini, figure, allegorie ricavate dalle Sacre Scritture, guarda ed aspira anche lui a salire “il diletto monte” dove si gode delle meraviglie della celeste Gerusalemme.

Sottolineo, a questo punto, una finezza del poeta che ha un grande impatto per la comprensione di quanto vengo esponendo. Dante accompagna l’aggettivo “diletto” col suo articolo determinativo e non con quello indeterminato “un”: “il diletto monte”. Perciò esso non ha lo stesso valore di “un diletto monte”. Il poeta vuole individuare, a mio avviso, un monte ben preciso. Ma, data la posizione geografica dell’inferno situato sotto Gerusalemme, come abbiamo detto, e dato che la città copre il baratro infernale dove Dante sta per entrare, quel monte anonimo prende il preciso nome di monte di Gerusalemme, che il poeta peccatore vuole scalare in un viaggio mistico-penitenziale, per poi trasformarsi in poeta-purificato fino a diventare poeta-trasumanato.

Del resto, sappiamo che Dante inizia il viaggio ultramondano proprio nella notte del Venerdì Santo, quando il Crocifisso è nel suo avello e la Sua anima è discesa agli “inferi”, mentre si celebra l’anno giubilare 1300, anno di particolare purificazione e di indulgenza.

“Il diletto monte ch’è principio e cagion di tutta gioia”, pertanto, è solo quello biblico sul quale si adagia Gerusalemme, città della pace, della gioia, della purificazione e dove s’è consumato l’evento fondamentale dell’uomo salvato: il mistero pasquale.

Resta da dare ragione, nell’ipotesi da me sostenuta circa Gerusalemme e “il diletto monte” nel poema dantesco, della collocazione della “selva selvaggia” nella quale s’era smarrito il pellegrino.

Ma ogni pellegrino di Terrasanta sa che nei dintorni di Gerusalemme, specialmente nel versante nord della città verso Ain Karem, esiste ancora oggi e molto più nei secoli scorsi, una zona di folta boscaglia sul tipo della macchia mediterranea. Ora dal contesto del canto premiale ed altri riferimenti del poema, ritengo che la “selva selvaggia” dantesca, ch’è poi preludio per l’ingresso alle porte dell’inferno, si possa ritenere quella che è nei paraggi di Gerusalemme e più propriamente nella menzionata località di Ain Karem, distante pochi chilometri della città. È vero che Dante non ci dice come si “ritrovò” nella “selva oscura”, dopo aver smarrito la “diritta via” e dove la tenebrosa boscaglia si situasse, ma tutto il linguaggio metaforico e le allegorie del

canto ci portano a concludere che il poeta, incamminato nella via del riscatto, da pellegrino che tenta di fuggire da un mare in tempesta e sull'esempio del profeta Giona inghiottito dal cetaceo e ributtato sulla riva, rimane sbigottito e sconvolto del "periglioso" evento per aver scampato da morte sicura.

L'antefatto cosmico-apocalittico del Mistero Pasquale: la caduta di Lucifero

Ulteriore conferma della collocazione geografica di Gerusalemme al centro della terra abitata, teatro dove si realizza il mistero pasquale dei tre giorni e, specialmente dove inizia il viaggio del poeta fiorentino, si ricava in modo inequivoco dall'antefatto biblico-cosmico-apocalittico della caduta dal cielo dell'angelo di luce o Lucifero, "il primo superbo/che è la somma d'ogni creatura", come lo qualifica Dante (Inf XIX, 47).

Il verso citato è una scoperta allusione all'antefatto biblico della caduta di Lucifero sulla terra. Si potrebbero scrivere libri su questo tema, che è anche un mistero metastorico e cosmico della creazione e della fede, perché segna l'origine e la comparsa del peccato come male assoluto, caduto, sembrerà assurdo dirlo, proprio dal paradiso. Non è questa la sede per un trattato teologico sull'argomento, che, in un certo senso, è all'origine dello stesso mistero pasquale quando, sul Calvario, Cristo affronta satana in un corpo a corpo risolutivo per il peccato e per la morte. Ma dobbiamo soffermarci a parlare almeno delle conseguenze geografico-topografiche sconvolgenti che il fatto della cacciata di Lucifero dal Paradiso ha prodotto sul pianeta terra. Questo chiarimento è dovuto, per la fondamentale importanza che assume nella mia interpretazione del viaggio dantesco e sta alla base, come accennavo sopra, quale antefatto biblico al mistero pasquale, di cui, peraltro, poco o nulla dicono i dantisti ed i dantofili.

Davanti al mistero della caduta di Lucifero, "la creatura ch'ebbe il bel sembiante", Dante confessa chiaramente, allorché vide lo spaventoso mostro nell'ultima bolgia infernale, che "Io non morì e non rimasi vivo", facendoci comprendere il suo smarrimento davanti al male fatto persona. Ma certo è un grande mistero nascosto nelle profondità di Dio creatore e del cosmo, oltre che delle capacità dell'intelletto umano. Una enigmatica e laconica espressione di Gesù, che scruta e conosce i profondi misteri del Padre suo, allude al grande mistero dell'iniquità e della caduta di Lucifero: "Ho veduto Satana cadere dal cielo come una folgore" (Lc 10,21). "E questo sia suggel ch'ogn'uomo sganni" (Inf XIX,21) commenterebbe Dante a proposito dell'inganno dell'inesistenza di satana.

Come già dicevamo, la concezione cosmogonia e astronomica dell'aristotelico-tomista Dante è quella aristotelico-tolemaica geocentrica: il poeta stesso lo afferma a chiare lettere in un passaggio del *Convivio* (II, III). Ma all'antica concezione geocentrica si aggiunge quella medievale-scolastica che ritiene Lucifero cacciato dal paradiso e precipitato, subito dopo l'esistenza della terra, nell'emisfero boreale, proprio sul punto in cui sarebbe sorta Gerusalemme, centro delle terre emerse e diventata il coperchio della "gran secca...sotto 'l cui colmo consunto fu" (Inf XXXIV,113-114; Purg XXVII, 2). Spaventata dal mostruoso Lucifero in caduta, la terra si sarebbe aperta in una enorme voragine, fuggendo attraverso un piccolo cunicolo o "natural burella" (Inf XXXIV, 9) per formare nell'altro emisfero australe, tutto ricoperto dalle acque, un monte-isola, specularmente al baratro infernale, quasi un cono rovesciato dell'inferno.

Il monte del purgatorio, quasi in ossequio alla legge del contrappasso, è costituito da sette grandi terrazzi circolari, detti gironi o cornici, che sono situati al di fuori dell'aria, nell'etere cosmico, mentre i nove giganteschi cerchi dell'inferno sono come dentro un enorme imbuto affondato nel sottosuolo terrestre e che va restringendosi via via che si avvicina al fondo, sul cui centro, in un mare ghiacciato, è immerso il gigantesco mostruoso Lucifero. Va sottolineato qui un particolare importantissimo: il centro dell'inferno, incluso Lucifero, è il centro della terra che, a sua volta, è il centro dell'universo e, pertanto, l'ultima bolgia infernale è il punto più distante da Dio che è nell'Empireo. Lucifero, nel suo sito infernale, sarebbe il simbolo dell'anti-dio e, nella visione del mistero pasquale che trasversalmente penetra nei tre regni dell'oltretomba, sarebbe il vero anti-cristo, l'oppositore irriducibile di Cristo, a cui si ribella, rifiutando il disegno di redenzione.

Al di sopra ed intorno alla terra, poi, sempre secondo la concezione aristotelico-tolemaica, accettata dal tradizionalista Dante, ruotano i nove cieli concentrici o sfere di etere. Questi sono determinati o individuati dai vari pianeti (stelle per Dante), che sono: il primo cielo dov'è la luna (Inf II,78); il secondo quello dov'è Mercurio (Par V,91-139); il terzo quello dov'è Venere (Par VIII,IX); il quarto è quello del Sole (Par X, XI, XII, XIV, 1-78); il quinto è quello di Marte (Par XIV,79-139); il sesto è quello di Giove (Par XVIII,52-136); il settimo quello di Saturno (Par XXI, XXII, 1-96); l'ottavo è quello delle stelle o cielo stellato (Par XXII,97-154); il nono "è quello che non è sensibile se non per questo movimento...lo quale chiamano molti cristallino, cioè diafano, o vero tutto trasparente", in linguaggio aristotelico detto "Primo Mobile" (Par XXVII).

Al di sopra di quest'ultimo si trova l'Empireo, sede di Dio.

I nove cieli si muovono tutti insieme con moto uniforme, quindi i più alti sono via via più rapidi, mentre l'Empireo è immobile.

Di tutti i tre regni spiegheremo più avanti la struttura ed il funzionamento.

Per ora noto soltanto che a queste descrizioni e divisioni astronomiche e geografiche dei tre regni sono collegati significati o contenuti di vizi e di peccati, trattandosi dei cerchi dell'inferno e del purgatorio, o di virtù e di meriti, trattandosi del paradiso.

In altre parole, i tre regni ultramondani, nel loro simbolismo e nelle loro allegorie dantesche, non sono che figure delle conquiste o delle realizzazioni di ciò che Cristo ha annunciato nel suo Vangelo e che ha riscattato col "sanguigno salario" della Sua Passione, Morte e Resurrezione. Patrimonio poi elaborato e vissuto dai Padri e Dottori della Chiesa, che Dante cerca di mettere in versi nel suo poema, la più splendida ed indistruttibile "cattedrale di pensiero della cristianità" (Benedetto XVI).

(continua)

"THE DIVINE COMEDY," A CELEBRATION OF THE PASCHAL MYSTERY

Mario Cimpanari

This article follows on a preceding one published in Sap Cr 19 (2004), pp. 455-463. The intention is to illustrate the cosmogonic-typological and chronological structure which, in "The Divine Comedy", comes up against the historical-biblical view of that theatre where the three-day drama of the Paschal Mystery is consummated, i.e. Jerusalem.

Quanti crocifissi nell'arte del '900

di TITO AMODEI

Nel secolo scorso si è data dagli artisti molta attenzione al Crocifisso. Sono nate immagini non per richiesta della committenza ecclesiastica, ma per intima esigenza dell'artista stesso. In questo scritto si tenta un riassunto di questa straordinaria vicenda.

Quanti Crocifissi e Crocifissioni nell'arte del "900 e quante Deposizioni e Pietà!

Il tema dei Crocifissi, delle Deposizioni e delle Pietà è comparso di frequente nelle mie relazioni sulla Sapienza della Croce, attinenti all'arte sacra contemporanea.

Ora mi pare doveroso rilevare questa presenza del Crocifisso, costante ed insospettata, in tutta l'arte del secolo scorso, perché è nata quasi sempre fuori della committenza ecclesiastica, quasi sempre per spontanea iniziativa dei singoli artisti; artisti che visti ora nella giusta prospettiva, hanno fatto la storia dell'arte del secolo. Si citeranno quindi una serie di autori di diverse aree culturali, protagonisti in ambiti di complesse ricerche linguistiche, i quali di fronte al martire del Golgota, hanno reagito con indiscussa partecipazione, inserendo il loro racconto nelle forme espressive peculiari al loro stile. E si deve convenire che questo comportamento sorprendente è accaduto solo nel secolo appena trascorso.

Nella storia lunga della Chiesa, l'immagine del Crocifisso è stata sempre l'immagine ricapitolativa del Cristianesimo. Sempre insostituibile nella liturgia (ovviamente con la precedenza assoluta sull'immagine della Vergine e dei Santi) e quindi prodotta sempre su richiesta della committenza ecclesiastica. Non abbiamo documenti che attestino che l'immagine del Crocifisso fosse prodotto spontaneo di qualche artista quale testimonianza di un suo particolare rapporto con il Vangelo. Anche se fuori della committenza ufficiale della Chiesa, in un certo momento storico, si avvertì il bisogno di incrementare la devozione privata o domestica e si commissionava un'immagine che servisse allo scopo. Ma l'artista restava sempre un esecutore su richiesta e su dettato esterno. Anche se, come era inevitabile, rifletteva nelle sue Crocifis-

sioni il momento storico in cui le immagini venivano prodotte; con il linguaggio vigente e con i riflessi spirituali che la società esprimeva o pativa. In breve, l'artista, potremmo dire, si faceva interprete e dei sentimenti della committenza e degli umori culturali di cui era egli stesso un prodotto. L'artista, a differenza del concetto che abbiamo noi oggi della sua autonomia, per quanto eccellente egli fosse, era sempre al servizio di un padrone; sempre al servizio di una dottrina o di un mistero da rendere visibile.

È vero anche che nell'affascinante e lunga vicenda dell'arte si scoprono alcune iniziative private di artisti che prendono a modello il Crocifisso per l'affermazione delle proprie teorie, escludendo la presenza della committenza ufficiale. Potrebbe essere emblematica la sfida tra Brunelleschi e Donatello riportata dal Vasari.¹

Prima di soffermarci a descrivere alcune delle immagini che hanno assunto, non di rado, anche valore di simbolo, ritengo opportuno far notare, che molti dei loro autori non praticassero alcuna religione, anche se i più vivevano in un humus cristiano. È bene tenerlo presente perché è un ulteriore elemento di giudizio nella valutazione della sacralità espressa fuori da quella ufficiale.

Si può affermare, in maniera abbastanza obiettiva, che la maggior parte delle immagini riguardanti il Crocifisso di cui ci occupiamo, sono nate da uno sfogo personale degli artisti che ce l'avevano con la guerra, con l'ingiustizia, o con altri problemi della vita. È quanto maggiori erano queste reazioni, tanto più violenti erano i segni della Passione che quelle immagini portavano. Con il rischio sempre presente che quelle immagini non rispettassero quell'ortodossia che si pretendeva dal versante ecclesiastico. Sento ancora l'eco della reazione di Aligi Sassu (anni '50), (e non solo la sua), il quale si doleva della condanna incondizionata che un alto prelato della Curia romana esprimeva contro l'arte contemporanea non legittimata, secondo lui, ad entrare nella Chiesa.

Si potrebbe, semplicisticamente e riassuntivamente, sostenere che l'arte del sacro di quel periodo, sia nata fuori del luogo sacro e non per il culto. È bene riflettere su alcune di queste opere che hanno affrontato la Crocifissione e in particolare proprio l'immagine del Crocifisso, scegliendo tra le più significative, oppure tra quelle degli artisti più rappresentativi dell'arte del secolo passato.

¹ G. VASARI, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*. Ed. italiana Di Cultura, Roma, 1964, pp. 265-6.

Per comodità di lettura voglio inventariare questa presenza del Crocifisso dislocandola nel tempo e nello spazio e associandola alle diverse poetiche o linguaggi che hanno caratterizzato tutto il secolo.

E sul nuovo secolo si impone immediatamente quell'impressionante Crocifisso di E. Munch dipinto nel 1900 che si erge solitario, come una fiammella, su una folla angosciata, anonima e oppressa da un cielo plumbeo. Siamo in Norvegia del difficile passaggio epocale tra due secoli, ma siamo anche a registrare la complessa psicologia dell'autore, il quale nell'Espressionismo di provenienza nordica trovò lo sbocco fisiologico alla sua angoscia.

Trenta anni dopo Picasso dipinge una piccola Crocifissione, quando aveva sperimentato diverse poetiche e aveva stupito il mondo con il suo grande talento. Una Crocifissione postcubista, nella quale il ruolo maggiore è assunto dai presenti al dramma, ma si potrebbe dire più ancora dal colore e dall'intersercarsi del segno che rende la lettura dell'evento non facile ma tuttavia ne trasmette tutta la drammaticità.

Invece è agevole la lettura della Crocifissione di Rouault (1939) il cui Espressionismo è personale e aspro e per la pittura di questo genio costituiva il linguaggio che maggiormente si confaceva alla drammaticità della sua tematica sacra.

Nel 1938 il russo ed ebreo Chagall aveva elaborato una sua Crocifissione in bianco, con un Cristo dolcissimo inserito in un mondo fiabesco della condizione degli ebrei nel suo paese.

A Picasso inquieto sperimentatore si contrappone Matisse che della vita ha accolto il solare e il lirico, del quale si deve citare il Crocifisso in bronzo e quello grafico della Via Crucis della Cappella del Vence. Siamo negli anni '50 e questa volta l'artista ne fu indotto da una vera e propria committenza.

Ma è dalla Seconda Guerra Mondiale che sul Crocifisso si appunta l'attenzione di moltissimi artisti di diversa estrazione e di diversi linguaggi oltre che di diverse ideologie. Questi Crocifissi nascevano per ribellione alle sofferenze della guerra e nascevano anche sotto l'attesa di una migliore giustizia sociale. Perciò si devono citare di quel momento i vari bassorilievi di Manzù, le pitture di Vedova e di Guttuso, di Dix e di Sutherland, di Kokoscka e di Portinari, di Carrà, di Severini e di Zadchine.

Ma la spinta che viene agli artisti da un diffuso malessere sociale, non comporta un'omologazione di stili. Non si deve pensare che l'Espressionismo, tanto importante nella storia della cultura artistica dei primi anni del secolo, si sia esclusivamente sintonizzato con la ribellione degli artisti degli anni del dopoguerra. Sicuramente quel movimento è servito a Dix, a Sutherland,

a Kokoscka, a Portinari; ma qualche volta si è arreso in tautologie formali. Tutti i Crocifissi degli anni '50, sotto qualsiasi latitudine siano nati, hanno avuto le forme, ed era ovvio, che le poetiche del momento imponevano o il carattere e la passione dell'artista richiedeva.

L'immediato dopoguerra ampliò le possibilità di scambi internazionali e anche nuovissimi linguaggi artistici divennero patrimonio di una più vasta schiera di operatori. Così tra gli artisti si produsse uno scatenamento di libertà creativa, sconosciuta prima di allora.

In Italia abbiamo Fontana che ci dà un Gologata polimaterico e spaziale che è un'evocazione commossa del Crocifisso. Sono spariti i riferimenti iconografici tradizionali, ma l'emozione del sacrificio resta intatta.

E sul binario della storia e dei linguaggi continuiamo ad inseguire quegli artisti e quelle immagini, che a mio parere, possono essere emblematiche per la tesi di questo scritto.

A Fontana accosterei, per la grande libertà espressiva e non per contiguità stilistica, il viennese A. Rainer, il quale negli anni '90 apre un nuovo procedimento espressivo su foto di noti Crocifissi della storia dell'arte scarabocchiandone le fattezze, che sembrano sfregi, ma possono essere considerati conflitti religiosi dell'artista abbattutisi sul volto del Signore.

Il Surrealismo deve essere considerato uno dei più prolifici dei movimenti artistici del secolo e dicendo Surrealismo si evoca il Crocifisso di San Giovanni della Croce di Dalì ('51). Opera di grande bravura virtuosistica, tanto accattivante da diventare popolare anche nelle sacrestie. Nel quale tuttavia, la sorpresa sostituisce la sacralità. Ben altra consistenza sacra hanno alcuni Crocifissi dell'altro celebre surrealista cileno S. Matta.

Quando si volle imporre un'arte per il popolo con il Realismo sociale, anche al Crocifisso si guardò con autentico interesse. Così R. Guttuso si cimentò nella grande Crocifissione del Premio Bergamo (1942) e A. Fabbri, nelle sue ceramiche, squarciava le carni dei suoi Crocifissi, quasi a sfogare su quei corpi il suo risentimento sociale.

Ma non tutto è ligio ai movimenti o alle poetiche artistiche. Molti autori, pur vivendo il clima di innovazione, di sperimentazione, di ricerca e pur subendo il lievito che faceva fermentare la cultura, agivano ubbidendo, magari inconsciamente, solo al talento e impulso creativo. Al sommo di una schiera folta si impone F. Bacon. Negli anni '50 le sue Crocifissioni hanno scosso le coscienze per la violenza, la brutalità della proposta icastica di quelle opere. Egli non operava dentro una cultura figurativa determinata; solo era dominato da un demone tragico anche se molti momenti del suo lavoro sono davvero dolcissimi.

Un altro grande inglese suo contemporaneo, G. Sutherland, dipinse delle sconvolgenti Crocifissioni, ma a differenza di Bacon che urlava la sua sofferenza nella forza espressiva del colore, egli si affidava al segno tagliente e spinoso, senza perdere di vista Grunewald. Perché riviveva il tragico dramma della guerra già vissuta da diretto testimone, mentre Bacon la guerra la viveva per la propria diversità.

L'altro protagonista della storia dell'arte del secolo scorso è indubbiamente De Chirico e come personaggio gli si deve uno spazio assicurato anche per la sua Crocifissione. Con il suo ritorno al '600, la sua Crocifissione sarà movimentata, sarà paludata e sarà anche plumbea. Non aggiunge nulla alla lunga storia iconografica del nostro tema, ma egli, De Chirico, c'è in questa storia e c'è anche il solitario e straordinario scultore russo Neizvestny con un Crocifisso possente e rigido (1975).

A chiusura di questo sintetichissimo excursus esposto a ruota libera, voglio citare altri nomi e opere come si affacciano alla memoria e che hanno infittito della presenza del Crocifisso tutto il '900.

Comincio col pensare ad un Crocifisso (1957) immerso in un'atmosfera mitica di C. Cagli, ebreo italiano o a quello rabescato di L. Spazzapan (1948). Rievoco i vari Cristi della Passione, aspri e intensi di E. Accatino (anni '50) e quelli scavati di P. Fazzini ('50-'60). Ancora il Crocifisso della G. Richier che scandalizzò non pochi benpensanti quando fu collocato nella Chiesa di Plateau-d'Assy ('50). Anche il grande spagnolo A. Tapies, che si dichiara agnostico, espande sulla tela un busto vibrante del Crocifisso ('78). E l'altro suo connazionale A. Saura del Crocifisso preferisce accennarne le impronte che diventano riferimento storico e simbolo della Passione ('59). Mentre S. Matta, i suoi crocifissi li fregia di un cuore rosso².

Di ogni immagine si dovrebbe narrare la storia, come sia nata, chi e che cosa l'abbia provocata, se non c'è stata una committenza ufficiale. Se sono opere nate nel chiuso degli studi degli artisti, una cronaca magari anche minima, ce l'hanno. Così penso alla cura che P. Bargellini, a Firenze, metteva nell'assistere O. Rosai, perché in un Crocifisso, che doveva essere collocato in uno dei tabernacoli della Città, non apparisse quel malessere che spesso affiora nelle altre immagini dell'artista e penso a P. Conti che dipinse quel suo Cuore di Gesù Crocifisso sotto la regia del suo padre spirituale. Dipinto poi

² S. MATTÀ, a proposito del tema della Passione, mi dice: "Le farò vedere quanti cuori ho messo nei miei Cristi, ma non è il vostro cuore (dei Passionisti) o può essere che sia il vostro cuore", *Matta-dare alla vita una luce*, Ed. del Centro di Sperimentazione Artistica, SALA 1 - Roma 1974.

presentato da Padre Turollo nel convento dell'Annunziata a Firenze. E che qui pubblichiamo ad illustrazione dello scritto.

Quando Portinari dipinse la sua Via Crucis nella Cappella di Pampulla (Bahia) aveva come mentore il grande architetto Niemeyer, creatore di Brasilia e progettista di quella cappella.

Il nostro R. Guttuso si prese l'ostracismo del vescovo Bernareggi di Bergamo per quella sua Crocifissione del '42 che ora è alla Galleria dell'Arte Moderna di Roma³.

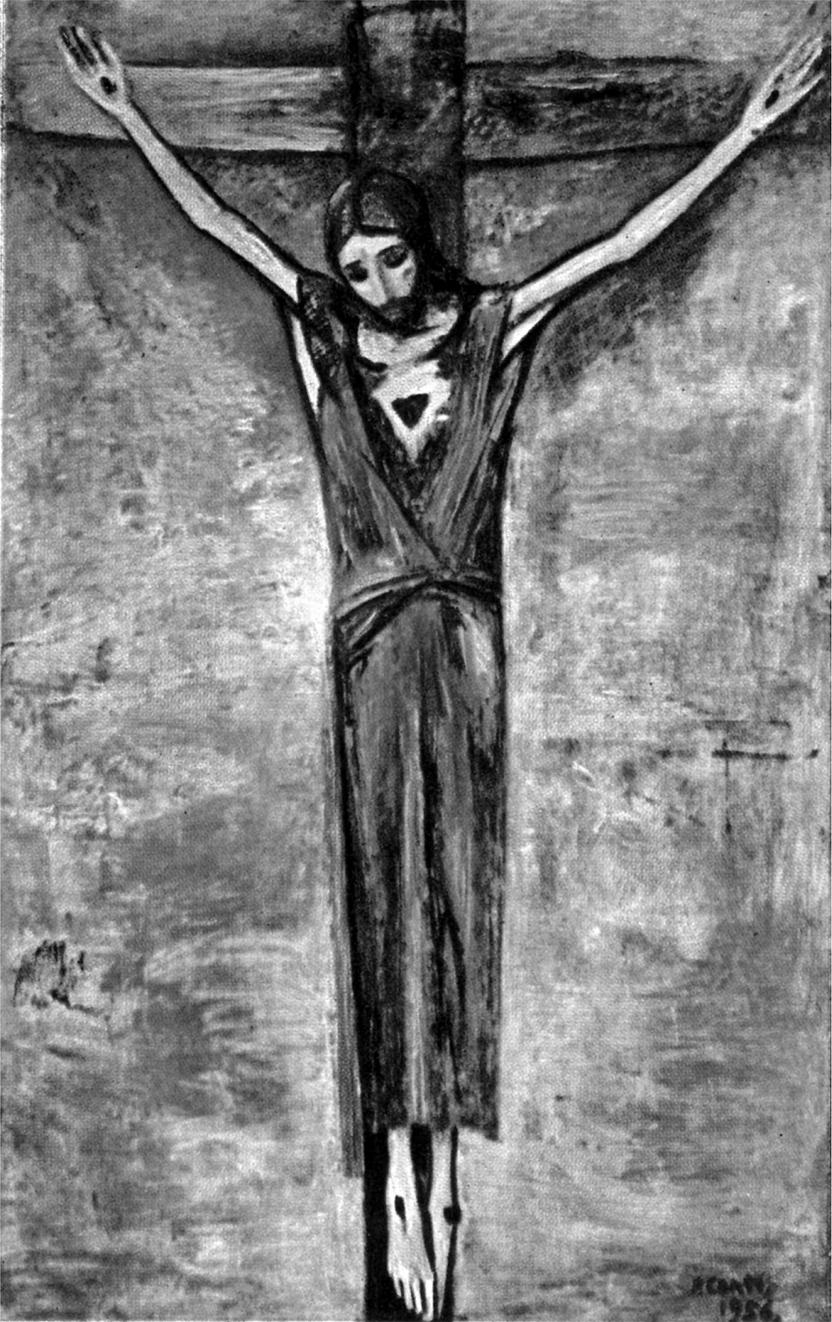
Se la committenza ecclesiastica è carente non vuol dire che dietro vari immagini sacre fossero assenti le provocazioni o la promozione di studiosi e appassionati del clero. I più noti dei quali sono indubbiamente i due padri domenicani Recamier e Couturier che in Francia negli anni del dopoguerra impegnarono i maggior artisti contemporanei per il sacro. In Italia, molto riasuntivamente, devono essere ricordati Mons. G. De Luca, studioso e frequentatore di letterati e artisti; merito che va riconosciuto anche ad altri due Monsignori romani E. Francia e G. Fallani. Anche Don G. Rossi, fondatore della Cittadella di Assisi, provocò tra attenti artisti italiani molto interesse per il sacro e altrettanto va detto per il Cardinale di Bologna G. Lercaro.

Sotto il pontificato di Paolo VI, il suo segretario P. Macchi, divenne frequentatore abituale e assiduo degli studi degli artisti, ed era abile ad incettare opere che poi trasferì nella Fondazione Arte e Spiritualità: Centro Studi Paolo VI di Brescia. A lui si deve se F. Pirandello ci ha lasciato dei Crocifissi di una drammaticità convincente. E a lui si deve se J. Guilton rivelasse la sua nascosta passione per la pittura e la sua particolare attenzione al Crocifisso. Opere che si possono vedere, anche quelle, a Brescia.

Ma il più autorevole e convinto promotore degli artisti fu proprio Paolo VI con la sua straordinaria apertura all'arte. Più che un autorevole committente, egli ripropose problematicamente la necessità di aprire il dialogo con il sacro e l'arte. Per attestare in modo inequivocabile questo suo interesse, ha lasciato alla Chiesa la Raccolta di arte sacra contemporanea, proprio nei Musei Vaticani.

A conclusione di queste note, onestamente riconosco di aver lasciato fuori la maggior parte degli artisti che con passione si sono interessati al Crocifisso.

³ Il vescovo combinò la pena della sospensione *ad Divinis* ai sacerdoti che avessero visitato la mostra nella quale era esposto il quadro.



THE MANY CRUCIFIXES IN 20TH CENTURY ART

Tito Amodei

During the 20th century, artists were frequently drawn to the theme of the Crucifix. Depictions or images of the same were executed not so much for their religious value as for an interior demand felt by the artists themselves. In this article an attempt is made to synthesize this remarkable fact.

Immagini dalla Certosa

di ELISABETTA VALGIUSTI

“Il grande silenzio” (Die Grosse Stille) è il film documentario realizzato alla Grande Chartreuse di Grenoble, sulle Alpi francesi, prodotto e diretto dal regista tedesco Philip Groening. Il film ha riscosso grande successo nonostante un tema poco commerciale e la durata di 160 minuti. L'autrice ne sintetizza i contenuti, corredandoli con citazioni prese dai testi ispirazionali degli stessi Monaci certosini.

Nel film *Die Grosse Stille*, viene descritta la vita di un monastero certosino, seguendo i ritmi quotidiani della vita dei monaci con inquadrature dai tempi dilatati. Il silenzio avvolge uomini, cose, natura. Il tempo si assottiglia.

Il film procede molto lentamente attraversando gli ambienti del monastero, seguendo faccende quotidiane, assistendo alla vita in solitudine.

I tocchi regolari della campana richiamano i monaci alla preghiera comune. Il coro riempie il silenzio. La Parola viene cantata, letta, meditata

Le citazioni del Vangelo appaiono sullo schermo.

Il film può essere considerato alla stregua di un ritiro spirituale proposto allo spettatore, favorito dal silenzio e dal buio della sala cinematografica.

Descriviamo alcuni passaggi di questo percorso nel silenzio: la neve ammantata la Certosa, composta da più costruzioni irte sulla cima delle montagne. I fiocchi di neve fluttuano nell'aria. Nessun suono. Un aereo vola alto nel cielo.

All'interno del monastero, la cella di un monaco è riscaldata da una stufetta a legna. Si vedono un tavolino, un letto in legno, un inginocchiatoio. La luce della finestra è abbagliante, defila il profilo di un monaco assorto nella lettura.

Nei corridoi un anziano monaco si avvia sulle scale. Sale numerose rampe di alti gradini. Entra in uno stanzone, è la sartoria. Il monaco controlla un foglietto con le indicazioni delle misure per un saio e comincia a lavorare. Taglia il panno bianco, sceglie i bottoni.

I volti di alcuni monaci in primo piano. Hanno lineamenti ed espressioni interessanti, fissano a lungo verso lo spettatore senza imbarazzo. Sono molti diversi fra loro per età, personalità, provenienza.

Marie Pierre è un giovane, di origine africana, pronto all'ammissione all'Ordine. Prova il saio bianco, gli sta a perfezione. Il monaco sarto lo aiuta a indossare il mantello nero.

Un monaco anziano e semi-cieco nella sua cella. È immobile sulla sedia. Dettaglio del suo occhio chiuso. Le dita della mano si muovono con regolarità sui grani di un rosario.

In coro avviene l'ammissione di Marie Pierre e di un altro giovane monaco. Il Superiore pronuncia una breve formula. I due giovani scambiano l'abbraccio di rito con i confratelli.

Il buio avvolge la certosa. Dettagli sfocati dal lume che arde nella chiesa.

Il totale della chiesa è tutto nero, dei punti di luce corrispondono ai libri che vengono letti.

Appare la scritta di un passo evangelico tradotto in più lingue.

La luce dell'alba sulla Certosa.

In un corridoio un diacono conduce un carretto in legno. Apre con la chiave la finestrella di ogni cella e consegna cibo e bevande.

All'esterno del monastero, su un campo, un monaco anziano spala la neve alta. Semina.

La neve si scioglie.

È primavera.

Durante la passeggiata settimanale i monaci sostano su un'altura.

Come si può intuire, la semplicità delle vicende limiterebbe la descrizione della sostanza che crea l'impatto del film. Il suo successo sta nell'essenzialità delle immagini, nella loro autenticità.

I ritmi e la durezza di una vita all'antica, l'esperienza del tempo naturale e di cose reali, l'ordine e la povertà: questi sono alcuni elementi che sicuramente colpiscono lo spettatore. Ma anche i volti, la fisicità, le trasformazioni fra luce e buio.

Sicuramente la vita monacale è poco conosciuta ai più e, quindi, il film ha il merito di trasmetterne qualche tratto.

Un'analisi dei contenuti filmici è molto ridotta. Infatti, il regista ha realizzato il film effettuando da solo sei mesi di riprese alla Certosa. I mezzi di ripresa, una telecamera ad alta definizione e una Super8, sono molto adatti alla situazione, ma hanno una resa cinematografica limitata che, in questo caso,

viene adottata come una scelta estetica. Le immagini ricordano il cinema-verità, la luce e il buio decidono tutto. Il suono a tratti è totalmente assente, anche quello del silenzio, anche se raramente in fase di ripresa è tale. Ci sono alcuni effetti speciali sul cielo come il passaggio di nuvole o il sorgere del sole.

Il montaggio realizzato dallo stesso regista non ha un ritmo ben definito, segue gli avvenimenti o si arresta su infiniti dettagli. Eppure, tutto questo è funzionale ad entrare in contatto con i monaci.

Quello che si potrebbe obiettare è che il film è una bella testimonianza di fede e di cultura religiosa, ma non può trasmettere la vera vita del monastero. Le avventure interiori, la grandiosità dell'invisibile, l'inenarrabile sofferenza o gioia della ricerca e dell'incontro con Dio, tutto questo rimane nascosto, impossibile da rappresentare. Qui, si vede solo una faccia della vera vita.

Il film, nel 2005, ha partecipato ai festival di Venezia, Toronto, Siviglia. Nel 2006, al Sundance 2006 (in competizione), ai festival di Rotterdam, New Directors/New Films NY, Hong Kong, Mexico City, San Francisco, It's All True Sao Paulo. Ha ricevuto diversi premi come il Bavarian Film Award 2005 per il miglior documentario.

Philip Groening è nato a Düsseldorf nel 1959. Ha studiato Medicina e Psicologia prima di entrare all'Accademia di Televisione e Cinema di Monaco di Baviera. Ha realizzato noti film come *The Terrorists!* (1992), (premio Leopardo di Bronzo a Locarno), *L'Amour, L'Argent, L'Amour* (2000), (premio Leopardo di Bronzo a Locarno), etc. Molti anni fa, Groening aveva chiesto ai certosini di realizzare un documentario. I monaci lo hanno chiamato dopo 17 anni per fare il film e hanno fatto proprio bene, in termini di testimonianza e di apostolato.

Inoltre, il successo dell'operazione è un bellissimo segno di cambiamento, essendo il film esteticamente in controtendenza rispetto ai modelli dominanti della produzione cinematografica internazionale. Il successo del film dimostra l'esistenza di un pubblico interessato a nuove proposte e a temi inusuali. C'è da augurarsi che il coraggio di Groening sia imitato da altri registi e si possano vedere altre novità sugli schermi.

Il silenzio e la solitudine hanno un posto fondamentale nella tradizione del monachesimo. A riguardo, riportiamo alcune note degli stessi certosini:

“Nel giugno 1084, Maestro Bruno con sei compagni si faceva condurre da Ugo, vescovo di Grenoble, al deserto di Chartreuse, per costruirvi un ere-

mo: un luogo ritirato dove la sua anima poteva elevarsi liberamente a Dio, cercato, desiderato e assaporato più di ogni altra cosa.

Scopo esclusivo della vita certosina è la contemplazione: rimanere il più possibile, in forza dello Spirito, ininterrottamente nella luce dell'amore di Dio per noi, che si è manifestata in Cristo.

I frutti della contemplazione sono: la libertà, la pace, la gioia. O Bonitas! O Bontà!, questo era il grido d'esultanza che sgorgava dal cuore di Bruno. Ma l'unificazione del cuore e il raggiungimento della pace contemplativa richiedono un lungo cammino che i nostri Statuti così descrivono:

Chi dimora stabilmente in cella e da essa è formato, mira a rendere tutta la sua vita un'unica e incessante preghiera. Ma non può entrare in questa quiete, se non dopo essersi cimentato nello sforzo di una dura lotta, sia mediante le austerità nelle quali persiste per la familiarità con la Croce, sia mediante quelle visite con le quali il Signore lo avrà provato come oro nel crogiolo. Così, purificato dalla pazienza, consolato e nutrito dall'assidua meditazione delle Scritture, e introdotto dalla grazia dello Spirito nelle profondità del suo cuore, diverrà capace non solo di servire Dio, ma di aderire a lui. (Statuti 3.2)

Ciò che però ci distingue dagli altri monaci contemplativi (Cistercensi, Benedettini, etc.), è il tipo di cammino intrapreso, le cui caratteristiche essenziali sono: la solitudine, la vita comunitaria come complemento di quella solitaria, una liturgia propria. Noi certosini condividiamo alcuni valori monastici con gli altri monaci contemplativi, per esempio l'ascesi (veglie e digiuni), il silenzio, il lavoro, la povertà, la castità, l'obbedienza, l'ascolto della Parola di Dio, la preghiera, l'umiltà. Altri, invece, ci sono propri.

La prima caratteristica essenziale della nostra vita è la vocazione alla solitudine, alla quale siamo chiamati in modo speciale. Il monaco certosino cerca Dio nella solitudine.

La solitudine è vissuta a tre livelli: la separazione dal mondo, la custodia della cella, la solitudine interiore, o del cuore. La separazione dal mondo si realizza mediante la clausura. Usciamo dal monastero solo per lo spaziamiento (passeggiata settimanale). Non riceviamo visite e non esercitiamo alcun apostolato all'esterno. Non abbiamo né radio, né televisione nel monastero. È il Priore che riceve le notizie e comunica ai monaci ciò che non devono ignorare. Vengono così a crearsi le condizioni necessarie perché si sviluppi quel silenzio interiore che permette all'anima di restare vigile alla presenza di Dio. La cella è un eremo con una sua struttura propria che garantisce al Certosino una solitudine il più possibile completa assicurandogli comunque

le necessità primarie. Ogni cella consiste in una casetta a un piano circondata da un giardinetto: qui il monaco trascorre da solo gran parte della giornata, per tutta la vita. Per via della solitudine ognuna delle nostre case è anche detta deserto o eremo. L'originalità dell'Ordine Certosino deriva, in secondo luogo, dalla componente di vita in comune che è indissolubilmente legata alla dimensione solitaria. È stata la genialità di San Bruno, ispirato dallo Spirito Santo, a saper coniugare fin dall'inizio la vita solitaria e la vita comune, in modo da fare dei Certosini una comunione di solitari per Dio. Solitudine e vita fraterna si equilibrano a vicenda.

*La grazia dello Spirito Santo raduna, infatti, gli amanti della solitudine così da farne una comunione nell'amore, a immagine della Chiesa, una e diffusa in molti luoghi. (Statuti 21.1)*¹.

Oltre e grazie al successo cinematografico, c'è da immaginare che “ Il grande silenzio” susciterà l'interesse e l'avvicinamento di molti alla Certosa.

PORTRAYING LIFE IN “LA GRANDE CHARTREUSE”

Elisabetta Valgiusti

“The Great Silence” (“Die Grosse Stille”) is a documentary film shot in the Grande Chartreuse at Grenoble, in the French Alps, produced and directed by the German director Philip Groening. The film has become a remarkable success, notwithstanding its commercially unattractive theme and its 2-hour duration. The author summarises the contents, supporting it all with quotes from inspirational texts authored by the Chartreuse monks themselves.

¹ Note prese dal sito web <http://www.chartreux.org>.



RATZINGER JOSEPH, *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello B., 2006; pp. 98, € 9.

Non so se questo si possa chiamare un libro, perché è costituito soltanto da una conferenza e da un'intervista, la prima del 1998, la seconda del 1999. Il contenuto, però, è di una sapienza pastorale ed ecclesiale e di una ricchezza tale che ne fanno un vero tesoro.

Argomento della trattazione sono i movimenti ecclesiali, con gli entusiasmi che essi suscitano e le critiche che sollevano soprattutto a causa delle difficoltà di inserimento nelle chiese locali. Pur nei limiti della conferenza e dell'intervista, l'attuale Pontefice amplia la problematica dell'argomento alle dimensioni dell'azione dello Spirito in tutta la storia della Chiesa. I movimenti attuali sono così inseriti, come è evidente ad ogni buon cultore di ecclesiologia, nell'insieme dei movimenti apostolici fioriti fin dall'antichità nella Chiesa, a cominciare dal monachesimo. Un esempio eclatante di movimento, fu, a questo proposito, il francescanesimo del XIII secolo. Ma il Pontefice va oltre e rileva che la dimensione universale dell'apostolato precede nella Chiesa il ministero locale e spiega, con un'esposizione altrettanto semplice quanto convincente, come si dovette passare necessariamente dal ministero universale a quello locale. Spiega anche che il primato petrino ha da sempre avuto l'importante compito di mantenere viva la dimensione universale della Chiesa e, tra l'altro, di garantire l'accoglienza di movimenti spirituali non legati al territorio come gli istituti religiosi ed oggi i movimenti ecclesiali. Come si vede già da questi cenni, un tema pastorale che normalmente viene considerato con vedute alquanto ristrette e a volte meschine viene subito radicato dentro una ecclesiologia di rara consapevolezza e profondità.

I movimenti vengono presentati in tutto il loro spessore vitale. Dice Ratzinger all'inizio della sua conferenza: "Ecco, all'improvviso, qualcosa che nessuno aveva progettato. Ecco che lo Spirito Santo, per così dire, aveva chiesto di nuovo la parola. E in giovani uomini e in giovani donne, sbocciava la fede senza *se* e senza *ma*, senza sotterfugi né scappatoie, vissuta nella sua integrità come dono, come un regalo prezioso che fa vivere" (p. 14). E questo fenomeno si verificava mentre un'esplosione di secolarizzazione che ancora continua allontanava tanti cristiani dalla Chiesa e questa, per dirla con Rahner, attraversava una specie di inverno.

Difetti dei Movimenti e difficoltà da loro provocate nelle chiese locali non vengono negati. "Essi mostravano i segni di una condizione ancora infantile. Vi era dato cogliere la forza dello Spirito, il quale però opera per mezzo di uomini e non li libera d'incanto dalle loro debolezze. Vi erano propensioni all'esclusivismo, ad accentuazioni unilaterali, donde l'inattitudine all'inserimento nelle chiese locali... Si ebbero frizioni, di cui, in vari modi, furono responsabili ambe le parti" (14-15).

La problematica, anche qui, viene allargata al massimo: si può pensare che le difficoltà possano essere ricondotte alla dialettica fra istituzione e carisma, oppure fra cristologia e pneumatologia, o fra gerarchia e profezia (per non parlare della tensione già accennata fra territorialità e universalità)? No, risponde Ratzinger, perché anche l'istituzione che è sacerdotale, la cristologia e la gerarchia hanno la loro dimensione spirituale e carismatica. E ripercorrendo a volo d'uccello la storia della Chiesa mostra come queste realtà si sono sempre compenstrate. È una lettura piena di sapienza e di discernimento spirituale, ben al di là di quelle che prevalgono nelle stesse trattazioni di storia ecclesiastica.

E piene di sapienza sono anche le numerose esortazioni tese a superare le difficoltà che si presentano. Come già visto, Ratzinger evita di attribuire le colpe dei dissidi che si possono avere ad una delle due parti in conflitto. Richiama alla responsabilità di ciascuno. Rivolge ai movimenti il monito di non assolutizzare la propria esperienza. Ma richiama anche la gerarchia a non irrigidirsi, non fossilizzarsi nell'istituzionalità. Dice:

“Occorre che si dica chiaramente alle chiese locali, anche ai vescovi, che non è loro consentito indulgere ad alcuna pretesa d'uniformità assoluta nell'organizzazione e nella programmazione pastorale. Non possono far assurgere i loro progetti pastorali a pietra di paragone di quel che allo Spirito Santo è consentito operare: di fronte a mere progettazioni umane può accadere che le Chiese si rendano impenetrabili allo Spirito di Dio, alla forza di cui esse vivono. Non è lecito pretendere che tutto debba inserirsi in una determinata organizzazione dell'unità: meglio meno organizzazione e più Spirito Santo!” (48).

(Adolfo Lippi c. p.)

MADRE PHILIPPE, *Dio guarisce... oggi*. Traduzione dal francese di Lucia Ulivi. Prefazione di José H. Prado Flores, Gribaudi, Milano, 2006; pp. 160; 10,50.

Questo libro vuole essere una testimonianza dell'azione compassiva che Dio esercita anche oggi quando si ha fede e ci si affida a Lui. L'autore vuole offrire numerose e veritiere storie dell'intervento concreto di Dio nella vita dei sofferenti (15). Fin dall'inizio egli fa riferimento all'*Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nell'anno 2000. Mentre alcuni l'hanno presa come un tentativo di controllo della gerarchia sui carismi, Madre l'apprezza proprio perché contribuisce a discernere gli autentici carismi di guarigione distinguendoli da deformazioni, fanatismi o anche deviazioni dottrinali soprattutto per quanto riguarda il rapporto con la sofferenza e il suo valore per la fede.

Come altri testi di Madre, non si tratta di uno studio teologico, ma di testimonianze. Tuttavia Madre non disdegna la riflessione sui problemi che la pratica del carisma delle guarigioni solleva. La guarigione non è semplice liberazione da un sintomo, anche se questo è spesso l'inizio dell'azione di Dio: Dio vuol guarire tutto l'uomo. Insistere sul rifiuto del sintomo può essere negativo. La guarigione suppone la libertà di perdonare. Sapere valutare i piccoli inizi e non pretendere tutto insieme. La mentalità razionale e scienziata nella quale siamo immersi non è una buona disposizione.

Madre invita a riflettere sulla differenza che c'è fra prova e segno. Dio non prova la sua esistenza con i miracoli di guarigione, ma ci dà dei segni, segni messianici che rimandano a qualcosa di ulteriore, a una redenzione che Dio sta operando, per mezzo di Gesù, a favore di tutto l'uomo. La guarigione ricorda non solo al malato, ma a tutti coloro che ne vengono a conoscenza la presenza e l'azione di Dio in mezzo a noi, la sua grazia. La guarigione sintomatica apre la mente alla possibilità di una guarigione "vera", la quale "è un cammino di crescita spirituale attraverso il quale l'uomo (o la donna!), interpellati nel profondo del loro cuore orientano – o riorientano – la loro vita verso il Signore" (55).

Anche la riflessione sull'ora di Dio è molto interessante e concreta. Dio non guarisce l'uomo senza l'uomo, non lo riduce a una marionetta. Madre distingue poi male, dolore e sofferenza, concetti che il mondo moderno tende a confondere, rifiutando tutto insieme. La sofferenza – non qualunque sofferenza, ma quella vissuta alla presenza e nell'ascolto di Dio – può far parte di un cammino di guarigione. Dove e come pregare per la guarigione? Madre ci parla delle assemblee di preghiera, dell'accompagnamento di guarigione e di altri temi pensati e confrontati continuamente con l'esperienza.

Il discorso sul carisma di guarigione parte da una presentazione generale di che cosa è un carisma nella vita delle comunità ecclesiali. La vita delle primitive comunità, come risulta dagli Atti e dalle Lettere degli Apostoli, era attenta all'azione dello Spirito Santo e perciò fondata sul discernimento e l'uso dei carismi. Oggi si pensa molto alle progettazioni pastorali, meno all'attenzione a Dio e ai suoi doni. Madre si interroga sulla genesi e sulla gestione dei carismi, nonché sulla loro convergenza. Un tema particolarmente delicato è quello della Parola di guarigione o del carisma di conoscenza.

Gli ultimi capitoli, sul rapporto tra guarigione e liberazione, nonché sull'esperienza di risurrezione da una ferita della vita, fanno riferimento a due trattazioni più ampie che la traduttrice Lucia Ulivi e l'editrice Gribaudi stanno offren-

do ai lettori italiani. Il primo è *Guarire la ferita della vita*, tradotto e pubblicato nel 2005; l'altro è *Guérison et exorcisme*, attualmente in corso di traduzione.

(Adolfo Lippi c. p.)

SEQUERI PIERANGELO, *Musica e mistica*. Percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose, Libreria Editrice Vaticana ("Esperienza e fenomenologia mistica", Seconda serie. 2), Città del Vaticano 2005, pp 524, cm 15x21, Euro 35,00.

Argomento di tutto impegno, piuttosto inesplorato nel suo insieme e viziato da vezzi ideologici. Sia pure con la modestia di offrire uno "studio preparatorio", l'Autore affronta coraggiosamente il tema con la riconosciuta preparazione teologica e musicologica. Una prima parte ("Incanti del mondo. Estasi del divino, modulazioni della fede"), dopo una premessa sulle divinazioni del ritmo originario (sciamanesimo, sufismo...) esplora il "giubilo" di Agostino e la mistica dell'armonia cosmica di Hildegarde, la mistica oggettiva di Palestrina e il nuovo contesto culturale del *Grand Siècle*, la rappresentazione sacra e la mistica narrativa di Schuetz e Bach, fino al capovolgimento romantico di Wackenroder. Qui, per una felice coincidenza (ma non è detto che sia casuale) con le celebrazioni mozartiane, si innesta la seconda parte ("Disincanti dell'io. Ambivalenze dell'eros, ricomposizioni del rito") largamente dedicata al genio di Salisburgo, a partire dalla celebre (ma per Squeri mistificante) analisi kierkegaardiana della genialità sensuale erotica, per antifrasi suscitata dal cristianesimo. Non il cristianesimo, ma la gnosi ha espulso il sensibile che in Mozart è vagheggiato in una armonia di natura e grazia. La felicità dell'eros è inquadrata, come emerge approfonditamente dagli studi qui analizzati di Ghéon, Balthasar e Barth, in una visione dell'uomo e del mondo fondata sull'autentico spirito cristiano di una dignità spirituale assoluta. L'ambiguità non è nella musica, è nelle cose e la musica ne è la risonanza. La "rilettura teologica" di Mozart, operata dagli autori citati, sfugge alla banale contrapposizione del "divino fanciullo" e del "ragazzaccio scanzonato". Una adesione, sia pure convenzionale, ma ininterrotta, al cattolicesimo (neppure incrinata da giovanile anticlericalismo e massoneria degli ultimi anni) è stata sublimata da una sorprendente, raffinata "intelligenza musicale del mistero cristiano". Non è prodigioso ("edificante"!) l'anticipo della complementarità *eros-agape* della *Deus caritas est* di Benedetto XVI?

Salvatore Spera

CITTERIO ELIA, *La vita spirituale, i suoi segreti*, EDB, Bologna 2005, pp. 262, cm 15,00x21,00, Euro 20,00.

Elia Citterio, nato a Inverigo (CO) nel 1950, è sacerdote della Diocesi di Alessandria e vive nella Comunità dei Fratelli Contemplativi di Gesù, in Capiata d'Orba (AL). In particolare si dedica allo studio dei fondamenti patristici della tradizione orientale e il rinnovamento filocalico che caratterizza in epoca moderna e contemporanea il mondo ortodosso.

L'opera di Citterio nasce concretamente a partire da un corso di esercizi tenuto a Capiamo (CO). La capacità dell'autore, ricco di scienza e dotato di una forte sapienza spirituale fa dell'opera un testo non solo da leggere, ma soprattutto da vivere e da sperimentare. Ogni giorno nella sua comunità, l'autore si dedica al ministero dell'ascolto e dell'accompagnamento spirituale che grazie anche alla sua quotidiana esperienza di fede e di preghiera fa di lui non tanto un uomo che indica con sapienza, quanto un fratello che sa guidare e far vedere come si entra nella via spirituale e come la si può vivere. È questo a nostro parere che rende questa pubblicazione diversa dalle tante altre, ed anche pregevoli, che riempiono gli scaffali delle librerie. In quest'opera l'autore mostra appunto come si fa, quali sono le porte per entrare nella vita spirituale e qual è la via da percorrere. Da qui il particolare stile del testo, che non è un trattato, ma piuttosto un procedere sapienziale, un parlare dell'esperienza all'esperienza al fine di ridestarla. Il tentativo è quello di riscaldare il cuore del lettore e solo allora il testo si apre ed invita con forza all'approfondimento per entrare sempre più e con la vita nei percorsi che vengono indicati. Il procedere è giovanneo, ellittico e profondo al punto tale che il lettore giunto al termine del percorso si scopre pronto a ricominciare le tappe indicate per un maggior e sempre nuovo approfondimento.

Il cammino si snoda in cinque tappe. La prima è dedicata alle ragioni della fatica inutile, generata dalla dimenticanza che siamo uomini feriti dal peccato (e quindi bisognosi del medico), ed alimentata da una cattiva ed errata idea di Dio, dalla paura di essere fregati.

Insomma sedotti ed abbandonati. La seconda tappa guarda alla fatica della lotta, la giusta fatica per vincere le tentazioni e l'inganno così da passare dalla coscienza di essere peccatori alla gioia dell'arte del servire. Nella terza tappa, Citterio ci parla della Sapienza che giunge dall'alto a partire dall'alleanza per giungere alla scoperta della benevolenza e alla fede come sapienza del cuore. La quarta tappa affronta il principio del discernimento spirituale esaminandone le dinamiche, la struttura di fondo e indicando quali so-

no le condizioni per un retto discernimento. Nella quinta ed ultima tappa l'autore affronta il tema del frutto come ricerca del mistero della fraternità quale frutto della santità, indicandone quale porta d'accesso l'obbedienza e il desiderio di intimità per giungere al mistero della preghiera quale spazio vitale di verità e di intimità. L'opera si conclude con una ricca e preziosa appendice che reca gli insegnamenti di Isacco il Siro, il commento al Padre nostro di Massimo il confessore, la Annotazioni di S. Francesco d'Assisi ed un racconto di Teofane il monaco.

In queste pagine si assapora tutta la scienza e la sapienza spirituale di un uomo che ben conosce le tradizioni delle Chiese dell'Ortodossia, ma come abbiamo già detto, l'opera che qui presentiamo non è tanto da leggere quanto piuttosto da vivere. A chi l'accostasse solo con gli occhi dell'intelligenza e a quanti ne volessero ricavare solo della scienza, essa risulterà amara, poco convincente e forse anche non del tutto chiara nel suo procedimento interno. Ma a quanti l'accosteranno desiderosi di lasciarsi toccare essa apparirà come una guida sicura per intraprendere con maggior slancio la via spirituale e trasformarla in vita operosa ed orante.

Fr. Maximus a S.R.P. C.p.

DÉGUIGNET JEAN-MARIE, *Memorie di un contadino*, a cura di Bernez Rouz (tr. dal francese *Mémoires d'un paysan bas-breton* di Maresa Vallone), prefazione di Sergio Luzzato, Rizzoli, Milano 2005, pp 500, cm 13x19, rilegato con sopracoperta, Euro 19,00.

Déguignet, cioè "scorticato", etimologicamente, letteralmente, dalla vita, dalla storia. Eppure, prepotentemente attaccato ad esse. "Mendicante" si intitola la prima parte (1834.54) dedicata a una infanzia veramente miserabile in un ambiente durissimo dove si muore di fame, di freddo e di stenti, dove il catechismo e le pratiche devozionali stentano a frenare una sessualità naturale (o meglio: selvaggia) e le superstizioni. Ma il nostro si fa autodidatta, impara a leggere e scrivere. Non basta: la (gloriosa!) Rivoluzione non ha cambiato sostanzialmente i rapporti economici e sociali. Unica possibilità di sopravvivenza è il servizio (la servitù!) militare.

Tra il 1854 e il 1868 guerre e battaglie in Crimea, in Italia, nella Cabilia algerina, in Marocco e perfino in Messico, descritte con incredibile asciuttezza. Un mestiere (quasi) come un altro, un modo di riempirsi la pancia co-

munque. Pericoli, fatiche, feriti straziati e morti dilaniati visti col distacco di chi può riguardare il tutto. Con distacco, non “per grazia ricevuta”, perché Déguignet è un bestemmiatore, ateo e anticlericale viscerale, arrabbiato. Stravolge i vangeli e vede dappertutto preti affaristi, ubriacconi, debosciati, come per es. a Gerusalemme dove si convince definitivamente che è tutta una truffa, un imbroglio, uno sporco affare.

Alla fine della ferma può sposarsi (in chiesa!) e fare il coltivatore. Ma le disgrazie si accaniscono contro di lui: perde la moglie, i figli lo deludono, è cacciato per le sue idee, condannato a vivere in miseria e nell’abbandono, cade nella depressione, soffre (e ce n’era ben donde) di manie di persecuzione. Ciò nonostante, al trapasso del secolo, guarda criticamente al fenomeno dell’industrializzazione che provoca licenziamenti, si scalda per la causa dei portuali di Brest e stende le sue memorie in ventisei quaderni di cento pagine ciascuno.

“Io sono un contadino che ha fatto molta strada” dice di sé. Ha infarcito di “filosofia, di politica, di sociologia e anche di mitologia” pagine che di un sicuro “sommerso” della vita e della storia, ne hanno fatto un “salvato”. Anche per noi.

Salvatore Spera

BERETTA ROBERTO, *Storia dei preti uccisi dai partigiani*, Piemme, Casale Monferrato 2005, pp. 319, cm 13,00x21,00, Euro 14,90.

Roberto Beretta, giornalista, si occupa di libri e cultura per il quotidiano “Avvenire”. Ha scritto una dozzina di libri fra cui segnaliamo: *Il lungo autunno. Controstoria del Sessantotto cattolico*, e con Elisabetta Borli il best-seller: *Peccato non farlo*.

C’è un paese, nella bassa padana dove il Po’ scorre lento e dove pare pure che non ci sia mai niente di nuovo sotto il sole se non la fitta nebbia d’inverno e una grand’arsura d’estate. In questo fazzoletto di terra piatta, si narrano le beghe e la lealtà di due uomini un po’ rozzi e sanguigni, che la storia ha posto l’uno contro l’altro e di una vita divisa tra la fatica e la miseria, tra le ingiustizie della mezzadria e i rancori ancora vivi di una guerra appena terminata. Col tricorno ben calato sulla fronte, il busto inclinato in avanti e passo sicuro e svelto, quasi volesse fare della testa un’ariete da sfondamento,

Don Camillo viene dipinto come un prete da “guerra” contro il nemico che avanza, quel Peppone baffuto, dal busto eretto, sempre con la testa alta in continuo atteggiamento di sfida. Il romanzo di Guareschi ce li narra così, ambedue armati di mille astuzie, di un mitra in canonica e di un carrarmato sotto le fascine in attesa del giorno glorioso della rivoluzione popolare. Due poteri continuamente contrapposti in una continua ingerenza tra “Stato e Chiesa” fomentata dalla rappresaglia psicologica e ideologica che lascia don Camillo da solo con il grande crocifisso in mano a passare per le strade deserte di quel piccolo paese tappato in casa per ordine dei comunisti...

Ma appena fuori dall'appartamento milanese di Guareschi, le cose non andavano certamente così, anzi andavano molto peggio tanto che Guareschi stesso non ebbe il coraggio di raccontarcele fino in fondo. Nessuno mai ci disse che Peppone passò oltre i sonori pugni, che andò oltre la razzia delle galline...Nessuno, nemmeno Guareschi ci disse che in una sera come tante altre di quel dopo guerra, Peppone prelevò Don Camillo e lo freddò con una scarica di mitra!

Certamente Roberto Beretta non vuol rovinarci quel bel quadretto popolare che dipinge Don Camillo sogghignante a braccetto con Peppone, ma finalmente intende raccontarci la verità, scomoda ed aspra, ma pur sempre vera di quell'ultimo capitolo della storia che nessuno ha mai voluto raccontare. A sessant'anni dai fatti, l'opera di Beretta, si presenta come la prima opera completa sull'uccisione di ben 130 sacerdoti assassinati tra il 1944 e il 1947 dagli eccessi ideologici della resistenza, quella stessa resistenza tanto lodata nei comizi del 25 Aprile di ogni anno, ma che continuò a prelevare il povero Don Camillo di turno fin ben oltre il termine della guerra.

Il pregio di quest'opera è quello di mettere bianco su nero, sì, il bianco della verità su quelle tonache nere insanguinate fino al 1951. La lunga lista che Beretta compone, dopo varie ricerche e le fonti che cita, fanno sì che appaia con chiarezza, ancora una volta, la necessità di riscrivere quest'ultimo capitolo della storia colma di inutili assassini ideologici ed organizzati. Nel raccogliere le più dettagliate notizie su questi sacerdoti freddati dalla resistenza, Beretta non manca di far notare come ancor oggi questa triste pagina di storia venga continuamente insabbiata, nascosta e taciuta sia dalle Curie Vescovili come dallo Stato. Sì, per l'autore c'è ancora chi sa e potrebbe parlare, c'è ancora chi ha visto se non addirittura chi ha sparato. Eppure la memoria di questi sacerdoti rimane avvolta dall'omertoso silenzio di tanti, mentre serpeggiano ancora a memoria d'uomo le infamie politiche e morali che si

usarono allora per coprire questi assassini. Per loro, poveri preti di campagna, chiamati di notte con la solita scusa di un ammalato grave da assistere e freddati all'uscita della canonica o giustiziati in un bosco con un colpo alla nuca o peggio ancora uccisi e dimenticati chissà dove, per l'appunto nessun comizio, nessuna dedica, nessun monumento!

La loro memoria rimane ancora avvolta dal silenzio, come lo furono i loro funerali, ai quali per ordine di Peppone nessuno poteva partecipare. Che tristezza, però, se Guareschia a chiusura del suo racconto avesse dipinto in quelle pagine il passare lento della bara di Don Camillo tra le vie deserte di Bresciello, salutato dal rintocco della campana a morto e magari seguito solo da quel cane randagio che egli stesso tentava di cacciare solo poco prima nel giorno della processione. Certo, sarebbe stata una brutta fine per un romanzo così bello, eppure la storia, quella vera andò proprio così!

Finalmente Beretta tenta di ridare memoria a questi preti, di frugare dentro la storia per raccontare almeno quella verità che si può. Il pregio è quello di aver raccolto con minuzia tutte le notizie possibili, di aver fatto confluire in queste pagine quelle storie locali dimenticate e di portarle fuori dall'ombra.

L'opera non ha certamente la pretesa di essere esauriente, anzi invita essa stessa ad essere aggiornata e nutrita ancora una volta da quelle testimonianze che all'autore fossero sfuggite. Beretta racconta i fatti, raccoglie le testimonianze e le mette in fila una all'altra senza grandi discorsi morali e senza tirare conclusioni... Il suo non è un romanzo, ma il tentativo di fare memoria di quanti, per mille motivi politici e non, ne sono stati privati.

A nostro parere l'opera merita l'attenzione del lettore che finalmente cerca di capire se davvero la "Storia" raccontata sui banchi di scuola era davvero credibile o se forse ne manca ancora un capitolo, quello appunto raccontato con coraggio e buon stile da Roberto Beretta.

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

CANOBBIO GIACOMO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 123, cm 12,30x19,00, Euro 10,00.

Giacomo Canobbio, già presidente dell'Associazione Teologica Italiana, è docente di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano e lo Studio Teologico Paolo VI di Brescia. È autore

e curatore di varie opere presso i “Quaderni Teologici” della morcelliana ed autore de *I documenti dottrinali del Magistero*, Queriniana 1996.

Fin dalla prima riga, Canobbio pone la domanda fondamentale alla quale si propone di poter dare una risposta e cioè: “Come deve essere Dio per venire in soccorso all’umanità?”, ma la domanda non intende imporre un modo di essere a Dio, quanto piuttosto cercare una risposta il più possibile esauriente ad un’altra domanda ancora, e cioè dov’è Dio di fronte al dolore umano? Ossia come si comporta dinnanzi all’insopportabilità del dolore umano, quando all’uomo pare che solo un Dio possa salvarlo? In ultima analisi, se Dio compartecipa all’umana sofferenza, cosa significa, che Dio può soffrire? La questione non è certamente semplice e urge una chiarezza, tanto che tutto il novecento teologico e filosofico pare attraversato da queste domande e giunge ad un duplice orientamento. Da una parte si ritiene che Dio dovrebbe essere vicino e condividere la nostra sofferenza, mentre dall’altra ci si accorge che un Dio troppo simile a noi e quindi anch’egli soggetto alla sofferenza diventerebbe simile agli dèi dell’olimpo...Ma al di là dei conflitti di posizione e delle divergenze teologiche e filosofiche, al di là di tutto questo la domanda resta: “Quale Dio ci può salvare?”

L’autore entra nel merito della questione cercando di mettere in guardia da un certo luogo comune emerso da circa un decennio ossia della facilità con cui si parla della sofferenza di Dio, come se tale sofferenza sia da ritenersi ovvia. Nel secondo capitolo analizza quali siano state le ragioni che hanno portato ad affermare la sofferenza di Dio e in Dio, individuandole nell’ambiente culturale; la reazione e le domande sorte dai tragici fatti che hanno segnato il novecento; la riscoperta dell’esperienza personale e del messaggio dei profeti e la ricezione di alcuni orientamenti della filosofia contemporanea. Il clima in cui si prepara l’affermazione di un Dio passibile nasce dalla riflessione che gli uomini sono in grado di procurarsi sofferenze così grandi dalle quali poi non sono in grado di uscirne e quindi che solo un Dio passibile sarebbe in grado di venirci in aiuto, tanto che si sostiene che un Dio che non provasse compassione e quindi dolore, non rivestirebbe alcun valore per l’umanità sofferente. Perciò l’idea della sofferenza di Dio entrerebbe in teologia sulla scorta di una esigenza pratica. Passando in rassegna poi il pensiero di J. Galot, Moltmann e Perryson, Canobbio conduce il lettore a comprendere come si sia passati dalla sofferenza *di Dio* alla sofferenza *in Dio*, tesi che trova in Moltmann il suo più grande sostenitore. Nel quarto e quinto capitolo, l’autore difende la posizione classica della scolastica sull’impassibilità che non deve essere confusa con l’incapacità di amare, solo perché l’uomo quando ama, anche e sempre soffre, alla fine questo sarebbe troppo antropomorfo. E in fine forse non

ha del tutto torto Rahner, quando rispondendo a Moltmann scrive: *“Un po’ rudemente direi che per uscire dal mio fango e dal mio caos, dalla disperazione, non mi serve affatto sapere che anche Dio –detto sempre rozzamente– si muove nello stesso sudiciume”*¹.

Al termine del percorso l’autore giunge a giudicare insufficienti le ragioni addotte per sostenere la sofferenza di Dio e in Dio, almeno nei termini in cui viene proposta da Moltmann e difende la dottrina scolastica tradizionale di un Dio impassibile e se si vuole affermare la sofferenza di Dio, questa non può certamente essere pensata secondo la modalità tipica degli umani, perché parafrasando Tommaso, se Dio non è in nessun genere, neppure la sua “sofferenza” è da porre nel genere comune delle sofferenze.

L’opera di Canobbio risulta certamente affascinante ed attuale, ma il pregio maggiore che ci pare di intravedere è la chiarezza e la semplicità con cui il professore conduce il lettore dentro il problema e la delicatezza con cui lo accompagna passo dopo passo lungo tutto il cammino di riflessione. Certamente l’opera non ha la pretesa di chiudere l’argomento, di esaurire la tematica ma piuttosto di chiarire i pericoli teologici di una facile riduzione delle distanze ontologiche tra Dio e l’uomo e di dimostrare come alla fine un Dio troppo simile a noi rischi di essere anche troppo debole.

Fr. Maximus a S.R.P. C.p.

TEOLOGICO (34)

TEMA: IL MISTERO PASQUALE.

BALTHASAR H. URS., *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 5-20.

**INTRODUZIONE
ALL'EDIZIONE ITALIANA
DI GIUSEPPE RUGGERI.**

La *Teologia dei Tre giorni*, rappresenta il centro della teologia di Balthasar. Per evidenziare questa centralità è possibile un doppio approccio: seguire le fasi genetiche della tematica e le sue persistenze successive lungo tutta l'opera del teologo. Ma soprattutto, dopo che ciò sia stato portato a termine è necessario evidenziare tutta quella serie di coordinate all'interno delle quali risulti chiara la centralità della tematica sviluppata, in modo da coglierne la struttura e il centro interiore che ne danno rilievo. Ed è questa seconda via che struttura la presente introduzione.

Il nodo centrale

Il punto che sta al centro dell'opera è l'esperienza della morte di Cristo, non solo come morire, ma come morte effettiva, stato di solidarietà con i morti dello *scheol*, e cioè come discesa agli inferi. Cristo fu solidale con i morti e sperimentò la "morte seconda", tutta quella condizione nella quale viene a trovarsi,

dopo la morte, l'uomo peccatore e non redento. Si tratta quindi dell'estensione del frutto della croce fin nell'abisso della perdizione mortale. Consapevole che questo evento corre il rischio di essere tacciato come puro mitologismo, Balthasar ne decodifica la formulazione tradizionale distinguendo in esso tre strati: l'evento cristologico e trinitario, la rappresentazione di quest'evento, che non è né mitica né scientifica ma antropologico-naturale, per la quale la luce sta sopra mentre la morte e l'oscurità stanno sotto ed in fine, ma solo in un ruolo secondario, la rappresentazione tipicamente mitica.

Il tema della discesa agli inferi, nella forma propria di Balthasar, può essere ricondotto all'incontro dell'autore con Adrienne von Speyr e con la sua profonda esperienza mistica, nella quale a partire dal 1941 nel sabato santo essa entra in uno stato di desolazione che possono conoscere solo i peccatori che si trovano nello *scheol*. Il fatto di collocarsi dentro l'esperienza mistica, che è una forma concreta della vita cristiana è tipico di Balthasar, che non ama la riflessione tipicamente trascendentale. La teologia del sabato santo diventa non solo il nodo centrale di quest'opera di ma di tutta la

sua cristologia e della sua teologia in quanto tale.

Lo sviluppo

La struttura della *Teologia dei tre giorni* è bipartita. Mentre la teologia del venerdì santo e quella del sabato santo costituiscono un unico cammino, la teologia della risurrezione fa un corpo a sé. Il sabato santo comanda la logica stessa dell'incarnazione e le sue radici vanno cercate all'interno della vita trinitaria. Poiché la morte, entrata a causa del peccato, ha lacerato l'immagine dell'uomo; questa immagine può essere ricostruita solo nel punto di rottura stesso e cioè la morte, l'Ade, la perdizione nella lontananza di Dio. Tutto questo avviene rispettando il punto che oramai la situazione culturale del post Nietzsche esige e questo punto è quello di un'effettiva separazione tra Dio e il mondo. Ma è proprio qui che Balthasar è stato introdotto dall'esperienza mistica di Adrienne von Speyr. Tale esperienza costituisce il luogo ermeneutico della sua teologia ed è questa che ha collegato la derelizione del Figlio, che fa sua la situazione disperata del peccatore, alla espressione nell'amore trinitario. Per Balthasar è chiaro che si può dare la *forma*, la concreta presenza di Dio, in ciò che è senza forma, nella desolazione e nell'abbandono assoluto e, che ciò sia possibile solo a Cristo, giacché solo chi

veramente gode della presenza può misurare l'abisso dell'assenza.

Analogia

L'analogia è il luogo classico dove porre il discorso su Dio, poiché solo se tra Dio e l'uomo non c'è assoluta differenza, ma anche qualche somiglianza, è possibile una comunicazione tra l'uomo e Dio e tra gli uomini attorno a Dio. Ma esistono poi due "registri" del discorso analogico, quello sul piano conoscitivo astratto e quello sul piano della partecipazione reale, del modo in cui la creatura partecipa dell'essere di Dio. Ma allo stesso tempo non si può dare una somiglianza tra il Creatore e la creatura che non sia anche tra di essi una dissomiglianza ancora più grande. Quasi che la somiglianza possa essere raggiunta solo a patto di essere negata. Ampliando la teologia della croce a quella della discesa agli inferi, Balthasar, prende in considerazione uno stato di alterità rispetto a Dio che non può essere superato da nessun altro stato di eguale distanza ed assenza al tempo stesso. Occorre quindi che ciò che è abbandonato e distante da Dio riceva la *forma* di Dio e ciò è possibile solo se *unus de trinitate* si identifica alla condizione di chi è separato da Dio. Questo atto è redentivo solo se in questo essere così del Figlio incarnato, è effettivamente presente Dio, se l'atto eterno nel quale si costituisce la Trinità può essere coinvolto nella

condizione della degradazione massima che la creatura possa sperimentare. Questa assunzione di ciò che è senza forma, può essere allora espressione effettiva dell'amore di Dio e piena rivelazione della sua gloria. Ciò comporta che nessun luogo, condizione ed esperienza dell'uomo è irrimediabilmente estraneo a Dio ma può

trovare una sua analogia, nella misura in cui è investito dalla forma cristiana. Questa analogia necessita di essere sempre accolta nell'uomo in un atto di libertà che configura la fede come un accoglimento di una forma, la forma di Cristo.

Fr. Maximus a S. R. P. Cp

TEOLOGICO (35)

TEMA: INCARNAZIONE E PASSIONE.

BALTHASAR H. URS., *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 22-52.

Capitolo primo **Incarnazione e Passione**

Dopo l'incarnazione la passione non è forse superflua o per lo meno qualcosa di aggiunto in sovrappiù? Sarà nostro compito mostrare come incentrare l'incarnazione sulla passione conduca a capire come Dio si rivela in quello che costituisce l'aspetto più profondo della sua divinità e manifesta la sua gloria. Per cogliere il ruolo centrale del *triduum mortis* l'autore da uno sguardo a tutta l'economia della salvezza interrogando le scritture e la tradizione per concludere con la Kenosi, nella quale l'incarnazione assume un carattere di "passione".

1. Incarnazione ordinata alla passione

a. L'uomo che ci viene presentato dalla rivelazione è fin dalla creazione del mondo un prescelto e "predestinato" alla benedizione sovra terrena per stare nel Figlio alla presenza di Dio. Ma la morte, entrata a causa del peccato, lacerava l'essere umano. L'immagine dilacerata può essere ricostruita solo dal secondo Adamo che proviene dal cielo ed il centro di questa ricostruzione è ne-

cessariamente il punto di rottura, la morte, l'Ade.

b. A partire dal tema dell'uomo mortale al massimo si può giungere al risultato che colui che muore rimane libero di imprimere alla totalità della sua esistenza questo o quel senso globale. Quindi fin tanto che egli vive tale senso rimane in sospenso. Il senso della vita terrena rimane nascosto e non ancora deciso e solo alla sua morte, nel giudizio di Dio, l'uomo riceve il suo orientamento definitivo. Quindi anche la salvezza dell'uomo in Cristo ha il suo momento decisivo non tanto nell'incarnazione, intesa in senso esclusivo, ma solo nello iato della morte.

c. Quando Dio ha voluto fare l'esperienza della condizione umana ha dovuto porre l'accento decisivo là dove l'uomo peccatore e mortale si trovava alla fine, per ricucire nell'esperienza dell'essere-alla-fine le estremità lacerate dell'idea di uomo nell'identità del crocifisso e del risorto.

d. Se Dio stesso è pervenuto fino a questa esperienza estrema, allora non è più il giudice delle sue creature dall'esterno o dall'alto, ma dal di dentro. Il Crocifisso allora è la meta di ogni esistenza umana e personale, giudizio ultimo e redenzione. Nella

croce quindi non solo il mondo perviene al suo fine grazie a Dio, ma Dio stesso, in occasione della perdita del mondo, perviene alla sua autentica glorificazione.

2. La conferma della scrittura

Per Balthasar come per Kahler i Vangeli sono una narrazione della passione con una lunga introduzione.

a. Gli evangelisti però sono persuasi che la verità su Gesù Cristo era già annunciata nell'Antico Testamento che pertanto va riletto alla luce del nuovo.

b. È noto come per Paolo l'annuncio del Vangelo coincida con l'annuncio della croce di Cristo, perché in essa si compie ogni promessa e s'infrange ogni legge. La croce è la verità ultima della storia, verità che appare come scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani. La croce è la forza di Dio che salverà lo stesso Israele proprio nella sua caduta.

c. Sia i sinottici che Giovanni sono dominati dal *dei* sotto cui sta la vita di Gesù. Il Nuovo Testamento tende alla croce e alla resurrezione e, di nuovo, a partire da esse, anche l'Antica Alleanza diventa un preludio unico al *Triduum mortis* che sta ad indicare il centro e la meta delle vie di Dio.

3. La conferma della tradizione

Non esiste un'affermazione teologica così condivisa tra Oriente ed

Occidente come quella secondo cui l'incarnazione è avvenuta in vista della redenzione dell'umanità sulla croce.

L'assunzione dell'umanità per l'Oriente, concepita come *universale concretum*, significa caricarsi di tutto il destino dell'uomo con le sue sofferenze, morte ed inferno. Dopo aver citato vari Padri, l'autore giunge alla conclusione che bisogna farla finita con il mito secondo cui nella teologia greca, in opposizione a quella latina, la redenzione consisterebbe nell'incarnazione e la croce non sarebbe altro che un epifenomeno ed anche con il mito moderno secondo cui il cristianesimo sarebbe incarnazionismo e non un morire a questo mondo. L'incarnazione è già vera e propria Kenosi, anzi un annientamento più profondo di quello che porterà alla croce, in quanto la natura umana assunta è quella concreta, quella caduta.

4. La Kenosi e la nuova immagine di Dio

La dottrina della Kenosi è una tra le più complicate e difficili: non c'è in essa distinzione di nature ma piuttosto di condizioni successive. Pertanto bisogna ammettere un avvenimento nel Dio immutabile e superiore al mondo consistente nell'abbandono dell'uguaglianza con Dio riguardante il possesso della gloria, senza tuttavia cadere nel teopaschismo. L'annichilamento di Dio nel-

l'incarnazione ha la sua possibilità nell'esternabilità eterna di Dio, nella sua donazione tripersonale. Come ha tentato di dire Ilario, la potenza divina è così costituita che può gestire in se stessa la possibilità di un auto annichilamento, come l'incarnazione e la croce, e gestirlo fino alla fine. Contro ogni riduzione della kenosi ad un processo naturale-gnostico o logico hegheliano, hanno ragione i Padri che in essa vedono risplendere l'onnipotenza e l'assoluta libertà di Dio.

5. La passione negli scritti teologici

La teologia detta scientifica ha preso molto presto la via dell'astrazione, pur facendo riferimento alla persona di Cristo. Questo tipo di riflessione astratta ha avuto il sopravvento a causa della lotta contro le eresie che di volta in volta imponevano alla chiesa una seria riflessione su vari temi. Tali riflessioni però, ebbe-

ro da sempre bisogno, di quella teologia fatta in ginocchio e proveniente dall'esperienza personale fatta dai grandi santi, anche se fino ad oggi pare che non si sia in grado di operare la fusione completa della teologia scientifica con quella che viene chiamata, in senso leggermente dispregiativo, teologia affettiva. Una particolare importanza per la teologia della passione va data a S. Agostino, il quale prima conosce il Dio buono di Plotino e poi si converte al Dio debole e Crocifisso. Così non si possono dimenticare S. Beda, S. Bernardo e S. Francesco con la sua esperienza della Verna. Tauler poi diventa il padre di una teologia della croce molto diffusa e tanto cara a Paolo della Croce. Però non si sviluppa una teologia del *triduum mortis* che in realtà resta imbrigliato nello spazio delle devozioni come la via crucis, le sacre rappresentazioni della passione, la devozione al sacro cuore.

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

