

Direttore responsabile

Adolfo Lippi c.p.

Direttore amministrativo

Giovanni Pelà c. p.

Cattedra Gloria Crucis**Comitato scientifico**

Fernando Taccone c. p. - Piero Coda -
Antonio Livi - Denis Biju-Duval
Adolfo Lippi c. p. - Gianni Sgreva c. p.
A. Maria Lupo c. p.

Segretari di redazione

Mario Collu c. p. - Gianni Sgreva c. p.
A. Maria Lupo c. p.

Collaboratori

Tito Amodei - Max Anselmi -
Vincenzo Battaglia – G. Biccocchi -
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 20-09-2005

Stampa

PAMOM - Città Nuova

ISSN 1120-7825

Autorizzazione del tribunale di Roma
n. 512/85, del 13 novembre 1985.
Poste Italiane s.p.a. – Spedizione in
Abbonamento Postale – D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1,
comma 2, DCB, Roma.

**LA SAPIENZA DELLA CROCE**

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

ANNO XX - N. 3
LUGLIO-AGOSTO 2005

SOMMARIO**Editoriale**

Eucaristia e Croce
di ADOLFO LIPPI

Sacra Scrittura e teologia

Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa
nella sofiologia di S.N. Bulgakov (*seconda parte*)
di LUBOMIR ŽAK

Il “forte grido” della Parola
di MARIA LUPO

Pastorale e spiritualità

Il “passeggio solitario”
nella congregazione passionista (*seconda parte*)
di PHILIPPE PLET

“Scuola di santità”:
Beati e Santi della Congregazione Passionista
di ERIC W. STEINHAEUER

Salvezza e culture

Emilio Vedova
di TITO AMODEI
Caramelle e confetti velenosi
di ELISABETTA VALGIUSTI

Recensioni**Schede bibliografiche**

Eucaristia e Croce

di ADOLFO LIPPI c. p.

Questo discorso è duro, chi lo può sostenere? Non stemperare lo “scandalo”

Chi legge il capitolo sesto del vangelo di Giovanni astraendo dai significati che gli sono stati attribuiti posteriormente, non potrà negare di trovarsi di fronte a un discorso al tempo stesso “pretenzioso” e addirittura “truce”. Qui come altrove, Gesù non nasconde quella che Balthasar chiama la “pretesa” della sua persona¹. Egli, senza mezzi termini, concentra su di sé ogni prospettiva di vita e di salvezza per l’Israele e per l’umanità del futuro. Al tempo stesso, però, questo discorso manifesta una spietatezza verso chi lo dice che va ben al di là di qualunque immaginazione sadica o masochista. Si tratta di mangiare la carne di colui che parla, si tratta – orrore! – di berne il sangue. Si dirà subito che tanto l’oratore quanto gli ascoltatori sembra che abbiano subito compreso il senso allegorico di queste espressioni. Ma forse il fatto di collegare immediatamente questo discorso al pane e al vino dell’Eucaristia e le modalità molto asettiche con cui questo sacramento – ed anche gli altri sacramenti – si celebrano nella Chiesa dei nostri giorni, tende a stemperare nella nostra mente la brutalità delle espressioni e, quello che è peggio, rischia di riassorbire lo scandalo dentro ciò che è acquisito e perbenista.

Invece è il caso di dire che qualcosa di terribile e di inconsueto ci deve essere sotto queste immagini così truculente. A un simile livello di ferocia c’è soltanto la Passione di Gesù. Anche questa siamo abituati a vederla rappresentata in immagini oleografiche che non rendono la spietatezza dello “spettacolo” (cf Lc 23, 48), che i romani offrivano al popolo come uno spaventoso “deterrente”. Sappiamo che nei primi secoli non si ebbe il coraggio di rappresentare – tra i cristiani – un Dio Crocifisso, che poi si rappresentò, ma soltanto come re trionfatore, circondato di gloria e che soltanto nel secondo millennio si ebbe il coraggio di essere un poco più realisti. In realtà lo spettacolo di una crocifissione era un vero trionfo della violenza, un’esperienza di in-

¹ Balthasar H. U. v., *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII, Jaka Book, Milano, 1977, 109-122.

ferno sulla terra. Già nel condannarlo a questo supplizio fu detto a Gesù di Nazareth, come agli altri condannati: caro Gesù, tu sei tutto sbagliato. Con te non c'è proprio nulla da fare. Non esiste alcuna possibilità di redenzione o ri-educazione. La tua persona, tutto ciò che tu hai fatto e costruito è negativo. L'unico favore che puoi fare all'umanità è sparire, non esserci più. Non c'è posto per soluzioni alternative. Muori.

Di fronte alla brutalità della crocifissione, il discorso di Gv 6 non è più tanto scandaloso. Mangiare la carne, bere il sangue, scaricare su un solo uomo, Gesù di Nazareth, la rabbia e la frustrazione a causa del male subito e fatto, un solo uomo capace di sostenere il peso di tutto il male del mondo, perché non è un uomo qualunque, non è un uomo salito dalla terra, frutto di un'evoluzione della specie, ma un uomo disceso dal Cielo, mandato dal Padre. “Si è consegnato nelle nostre mani e si è lasciato inchiodare sulla croce”, dice il canone primo della Riconciliazione. Profeta come i profeti di Israele che rimproveravano re, sacerdoti e popolo e per questo venivano rifiutati e perseguitati, Lui viene crocifisso. Servo del Signore come il resto di Israele fedele, “egli non ha più bisogno, – scrive Buber – come nella sua carriera profetica, di alzare la sua voce lungo la via lamentandosi degli infedeli... Ma la realizzazione di questa nuova vocazione deve essere raggiunta per mezzo del *nabi* stesso: per mezzo della sua sofferenza come azione”².

2. Si è fatto pane, si è fatto cibo: questo è il Servo sofferente e l'Agnello immolato

La figura del profeta che rimprovera cede il posto alla figura dell'Agnello che prende su di sé il peso del peccato, accennato nei canti dell'*ebed* del Deuteroinaia e proclamato dal Battista: “Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che prende su di sé il peccato del mondo” (Gv 1, 29). Il Gesù che polemizza con i capi del popolo, con gli scribi e con i farisei cede il posto al Gesù che prega, riferendosi ai crocifissori: “Padre perdona loro perché non sanno quello che fanno” (Lc 23, 34). Questo è Gesù Eucaristia o, quanto meno, è la consumazione del suo essere Eucaristia.

² Buber M., *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Monferrato, 1983, 224.

I viventi vivono sulla terra perché si cibano di altri viventi. Il vivente più forte mangia il più debole. Il debole si difende, ma, quando non si può più difendere, si offre. La vita vive e ogni vivente, nel proprio fondo, vuole che la vita viva. Gesù dice: io sono pane, io sono cibo (il pane, nei paesi mediterranei, significa ogni cibo). Gesù non è un vivente debole, ma si fa debole: nessuno mi toglie la vita, sono io che la offro secondo il comando del Padre (cf Gv 10, 18). Questo vale a livello fisico. Questo è il modo con cui si trasmette la vita. “Vedete bene, cari figli, predicava Taulero, che il cibo corporale che mangiamo, pane, vino e tutto ciò di cui ci serviamo, deve morire a se stesso e annientarsi completamente prima di essere tratto nella nostra natura e unito ad essa. Si richiedono molte morti e quel cibo deve corrompersi a fondo e marcersi prima di arrivare nello stomaco, e poi deve di nuovo dissolversi prima di giungere al cuore, al fegato, alla testa e divenire una sola cosa con i sensi e, infine, intelligenza”³.

Ma non avviene lo stesso a livello psicologico e spirituale? Anche a questi livelli una persona è quello che mangia. I figli mangiano dei genitori che li allevano (all’inizio, nella gestazione e nell’allattamento, anche fisicamente). La psiche e lo spirito si nutrono di questo cibo. I discepoli mangiano del maestro, gli amati dell’amante. L’uomo della modernità è stato educato in una cultura di isolamento e di egualitarismo astratto. È stato educato alla preservazione di sé, al sospetto su chiunque pretenda sfruttarlo, vive nel terrore di essere sfruttato e, per questo, si chiude rigidamente in se stesso. Ma finché la vocazione alla paternità e alla maternità sussisteranno, perdurerà anche la vocazione alla assoluta gratuità. Il bambino, piccolo re della casa capriccioso e onnipotente, mangia il dono dei genitori, incondizionato come quello del Padre celeste che effonde il suo sole e la sua pioggia sul campo dei buoni come dei cattivi, dei giusti come degli ingiusti (cf Mt 5, 45). La perfetta orizzontalità espressa nei termini *égalité, liberté, fraternité*, il rifiuto di ogni verticalità dominante o dominata, opprimente od oppressa, si urta qui con la caratteristica della vita, che è mangiare per diventare capaci di essere mangiati, di diventare eucaristia.

Essere padri e madri (anche e anzi, soprattutto, spiritualmente) significa lasciarsi mangiare. Amiamo esser padri e madri, perché amiamo rassomi-

³ Taulero G., *I Sermoni*, Paoline, Milano, 1997, pp. 303-304.

gliarci a Dio, che, nell'icona vivente del Figlio Crocifisso (cf Col 1, 15), si è manifestato come un Essere che sempre perde se stesso per amore, il che è lo stesso che dire che si è manifestato come padre e madre. Il termine con cui il Nuovo Testamento ama definire l'inconoscibile Dio della Trascendenza non è un termine ontoteologico, ma un termine preso dalla vita familiare: Padre. La vita cristiana si manifesta come una circolazione di gratuità, già presente nella natura, ma qui portata a una dimensione che si apre sull'Infinito.

3. Il legame inscindibile fra Incarnazione, croce e Eucaristia

Per lunghi secoli, trattando del mistero dell'Eucaristia, si è privilegiato il discorso della transustanziazione. Non si tratta di delegittimare, ora, questo discorso, ma di riconoscere che esso può rappresentare soltanto un livello di comprensione dell'Eucaristia e una importante base per la fede. Quanto è più consentaneo, però, al discorrere della bibbia e più fecondo di spiritualità e di vita, il discorso esistenziale! L'Incarnazione culmina nella Passione e la Passione culmina nell'Eucaristia. La Passione rende possibile l'Eucaristia. Poiché patisce la Passione, Gesù può offrirsi come cibo, corpo immolato e sangue versato.

Ma se nell'Eucaristia ci si ferma al tramutarsi di un oggetto materiale, il pane e il vino, nella sostanza di Dio, rischiamo di non vedere questo passaggio attraverso l'Incarnazione e la Passione. La Divinità fisicamente vicina resta spiritualmente e psicologicamente lontana: non ci resta che attendere le sue leggi e le sanzioni delle leggi. A un Dio che vuole essere vicino, addirittura più intimo di qualsiasi intimità noi abbiamo potuto concepire, diciamo spaventati: che Dio non sia troppo vicino, non sia descritto come Colui che vuol venire vicino. Per non accettare la kenosi, lo svuotamento attuato di sua iniziativa da Dio (Fil 2,2, *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*), l'uomo rischia di svuotare la croce (1Cor 1, 17 *ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* è sempre la stessa radice), cioè l'Incarnazione, la Passione e l'Eucaristia in un nuovo e più raffinato docetismo.

È difficile comprendere un Dio che scende (Balthasar), rinunciando totalmente all'idea di dare la scalata al cielo con il nostro ascetismo e la nostra morale. È difficile comprendere un Dio che perde se stesso lasciandosi mangiare. Lo è nonostante che, di fatto, passiamo la maggior parte della nostra

esistenza non pensando a Dio, *etsi Deus non daretur* e tuttavia beneficiamo dell'amore di Dio che ci tiene all'esistenza. Non ci convinciamo facilmente che la morale si fondi meglio sullo stupore e sulla riconoscenza per un amore gratuito, piuttosto che sulla persuasione di un obbligo proveniente da una Divinità esterna a noi e lontana. Un Dio Crocifisso, oltre che essere un Dio sofferente, è un Dio impotente: le braccia perennemente aperte perché inchiodate dicono l'impotenza dell'Onnipotente. Questa è Eucaristia. In maniera simile, Dio è impotente e mendicante di amore nel tabernacolo. Non è impotente per essenza, si fa impotente per amore. Efficacia della totale obbedienza, efficacia della passività, *coincidentia oppositorum*, tenere insieme la contraddizione: tutto questo è l'Eucaristia.

Inculturare il memoriale della Pasqua in una precedente ontologia può essere stato utile per la diffusione del vangelo, purché non si resti troppo legati a questa inculturazione. L'Eucaristia postula una sua propria ontologia, anzi è in grado di generare una sua ontologia, come una nuova teologia.

4. Eucaristia e divinizzazione: diventare ciò che Dio è, Amore gratuito

Una buona ricezione dell'Eucaristia porta il cristiano a diventare a sua volta eucaristia per altri. Il paradigma cristiano del giudizio sull'operato delle persone è un invito ad attuare in noi una kenosi analoga a quella attuata dal Cristo: "quello che avete fatto ai fratelli più piccoli lo avete fatto a me" (cf Mt 25, 40). Mentre la morale precristiana si fondava sulla soggezione del più debole al più forte, la morale cristiana vive dell'abbassamento del forte – il ricco, il sano, la persona che sa stare al mondo – verso il debole – il povero, il malato, il carcerato –. Per guardare al fratello più piccolo bisogna guardare in basso. Come si può essere buoni genitori senza essere eucaristia? Come si può essere buoni educatori o superiori, cioè buoni pastori (che danno la vita per le pecore) senza essere eucaristia? Che significa il bisogno che molti sentono di fare qualcosa di gratuito, il bisogno di far vivere la propria anima in attività di volontariato?

Che significa mi faccio debole con i deboli (1Cor 9, 22), greco con i greci, barbaro con i barbari, senza legge con chi è senza legge e sotto la legge con chi è sotto la legge? (ibidem, 19-23). O anche: c'è più gioia nel dare che nel ricevere o nel prendere? (At 20, 53). Come si può comprendere se non

nella luce dell'Eucaristia: “quando sono debole è allora che sono forte”? (2Cor 2, 10), oppure: in noi opera la morte perché in voi operi la vita? (cf 2Cor 4, 12). Non ci siamo trovati noi stessi, a volte, nella condizione di lasciarci passare la morte addosso perché altri, magari giovani, potessero vivere? Secoli di egualitarismo illuminista hanno reso difficile la comprensione di queste realtà. Ma questa è la strada per cui passa la Vita di Dio, non altra. Secondo un insegnamento di Lévinas si deve dire che l'etica non si stabilisce sulla mentalità dello scambio e della simmetria del dare e ricevere, ma sulla dissimmetria della responsabilità per l'altro che arriva fino alla *responsabilité d'otage*. La gratuità non è simmetrica. L'amore del nemico non è simmetrico, come non lo è il perdono. La pace suppone la giustizia, ma, paradossalmente, non si costruisce la giustizia senza passare per il perdono (Giovanni Paolo II).

Finalmente l'Eucaristia, che vuol dire gratitudine, educa alla riconoscenza e al rendimento di grazie. In un mondo dove si pensa che tutto sia dovuto, non si sa più ringraziare. In un mondo dove si pensa che tutto debba essere strutturato secondo diritti e doveri, non si riesce neanche a vedere la gratuità di cui si usufruisce. È stata una cattiva interpretazione della gratuità che ha portato le persone chiuse in se stesse a pensare che tutto sia loro dovuto. Il dono gratuito, accolto onestamente, genera il grazie. Anche qui il cristianesimo si presenta come una circolazione di gratuità che muove dal fondamentale riconoscimento di essere stati amati: mi ha amato e ha donato se stesso per me (Gal 2, 20) e io sento di dirgli grazie dal profondo del cuore. Non siamo stati noi ad amare per primi (1Gv 4, 10): la gratuità di Dio ci ha prevenuto. Nell'Eucaristia la riconosciamo e la adoriamo.

Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov

di LUBOMIR ZAK

Seconda parte dell'articolo iniziato in Sap Cr 2 (2005), 117-136. La teoria kenotica di Bulgakov, prima contestata da teologi ortodossi e non, sta penetrando, dopo Balthasar e con Balthasar, anche nell'Occidente. L'autore di questo studio, professore nella Pontificia Università Lateranense, la inquadra nel più vasto ambito della sofiologia di Bulgakov, che è l'ousia di Dio nella Rivelazione. Nella sua sofiologia, Bulgakov esprime una visione teologica organica e unitaria, al tempo stesso cristologica e trinitaria, cosmologica e antropologica, ecclesiologica e mariologica, protologica ed escatologica. In questa seconda parte dell'articolo viene mostrato il profondo legame tra la teoria della kenosi del Cristo e l'idea di Chiesa propria di Bulgakov, anche in rapporto ai problemi dell'ecumenismo.

La teantropia sofianica della Chiesa

Quali sono le conseguenze ecclesiologiche¹ della concezione sofiologica della kenosi di Cristo? Una prima importante indicazione ci viene suggerita, negli scritti del nostro teologo, dalla definizione della Chiesa come Sofia². Defi-

¹ Uno sguardo complessivo sull'ecclesiologia di Bulgakov si trova in ZANDER, *Bog i mir*, vol. 2, 275-318; WIERKOSZ S., *L'Église visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle*, Roma 1980; JOOS A., «L'Église: (ré) conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov», in *Nicolaus* 4, 1976, 3-96; ID., *Teologie a confronto. Sponde lontane*, Vicenza 1982, 325-370; DE SALIS AMARAL M., *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003, in particolare 59-175, 317-376.

² Quanto all'utilizzo della prospettiva sofiologica nell'ecclesiologia, Bulgakov dice: "Nell'interpretazione sofiologica si superano le difficoltà, altrimenti insormontabili,

nizione che, secondo Bulgakov, è, a mo' di un crittogramma, presente anche nel *Prologo* di Giovanni, quando recita: "Dalla sua [di Cristo] pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia" (*Gv* 1,16). Scrive il Nostro: "La pienezza (*pléroma*) di Cristo è la Sua Chiesa (come dice anche *Ef* 1,22-23)"³. Allo stesso tempo, però, fa capire che il concetto di Chiesa come *pléroma* va inteso alla luce dell'idea di fondo di tutta la teologia del *Prologo*: "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (*Gv* 1,18). Il tema della Chiesa, insomma, fa parte della teologia positiva o rivelativa del Figlio incarnato⁴. Ma soprattutto, la Chiesa stessa è un evento della rivelazione.

Per comprendere in modo giusto l'idea della pienezza della Chiesa come Sofia è necessario ricordare il suo radicamento trinitario. Come già ricordato, se è vero che, secondo la fede cristiana, "Dio è sussistente in sé, autosufficiente, consustanziale e indivisa Trinità nell'Unità e Unità nella Trinità", allora – aggiunge Bulgakov – questa "consustanzialità della natura di Dio *si manifesta* dall'eternità in Dio quale Sofia divina, Verità nella Bellezza, vita ideale-reale di Dio, mondo divino"⁵. Come autorivelazione esauriente di Dio, la Sua pienezza, la Sofia rappresenta un contenuto assoluto della Divinità. Dunque: "Non ci può essere alcun principio positivo dell'essere, che non rientri in questa pienezza di vita e di rivelazione sofianica"⁶. Vita e rivelazione che, ricorda il nostro teologo, andrebbero comprese al di fuori dell'astrattezza disastrosa del pensiero incline al nominalismo. È necessario, al contrario, comprendere che tutto ciò che è sofianico appartiene alla vita di Dio e che questa è 'ordinata' idealmente e realmente secondo il principio della reciproca kenosi⁷. Grazie alla kenosi tutto (dentro, ma anche fuori di Dio) "si ritro-

che sorgono dall'applicare alla definizione di Chiesa, da una parte, il concetto di pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose, e, dall'altra, il concetto di Chiesa pellegrina nel mondo (*ekklesía paroikouša*)" (BULGAKOV, *La Sposa*, 382).

³ BULGAKOV, *Bogoslovie*, 32.

⁴ Quanto al concetto di Chiesa come evento dell'incarnazione cf BULGAKOV, *Pravoslavie. Ožerki uženija pravoslavnoj Cerkvi* [*L'Ortodossia. Insegnamenti della Chiesa ortodossa*], Paris 1989, 27-34.

⁵ BULGAKOV, *La Sposa*, 70 (corsivo mio).

⁶ BULGAKOV, *La Sposa*, 71.

⁷ "Sappiamo che l'amore trinitario è reciprocamente offerto, come reciproca abnegazione delle ipostasi, in cui ciascuna ipostasi rinviene se stessa e si attua nelle altre. L'amore trinitario può essere, in questo senso, compreso quale eterna *kenosi*, che ciascuna delle ipostasi supera nel comune amore trinitario e nella perfetta beatitudine. Anche la relazio-

va nella propria pienezza e nella propria gloria”⁸. Si può perciò dire: se Dio è amore, lo è anche la Sofia. Sia perché, partecipando in modo non ipostatico dell’amore delle ipostasi divine, la Sofia ama: nel senso che “si unisce, si dà, si rivela nella vita propria delle ipostasi divine”⁹; sia perché essa, essendo relazione ideale-reale del tutto, è amore anche in se stessa. Spiega Bulgakov: “Non c’è niente nella divinità che non sia pervaso dalla forza dell’amore: ‘E non c’è niente nella natura che non spiri amore’. (...) L’amore è l’unità-del-tutto, la sapienza perfetta, l’altruismo cosmico. Il mondo divino è di per sé organismo d’amore, la scala dell’amore che scende e sale”¹⁰.

Per poter cogliere il significato ecclesiologico di un simile concetto di Sofia occorre, comunque, ricordare che quest’ultimo ha una strutturazione rigorosamente bipolare o teantropica e, quindi, che alla diade Sofia divina e Sofia creaturale corrisponde quella di Chiesa celeste e Chiesa terrestre. Scrive Bulgakov: la Chiesa “è la Sofia nei suoi due aspetti”, e cioè, essa “è la Sofia divina e la Sofia creaturale nella loro reciproca correlazione, che si esprime nella loro unione, e questa unione è il sinergismo, la Divinumanità *in actu*, nell’essere eterno e nel divenire creaturale”. Il che significa che la “Chiesa, da una parte, né è stata ‘fondata’ né è sorta nel tempo: essa è eterna dell’eternità di Dio, poiché è la stessa Sofia divina. Ma assieme a ciò, essa nella creazione condivide con quest’ultima il destino del divenire; e, in questo senso, sorge, o, più precisamente, si rende manifesta nel tempo e nella storia”¹¹.

Le parole appena citate vanno, ovviamente, comprese alla luce di ciò che finora è stato detto circa la realtà della Sofia, la cui essenza viene vista nel suo essere-ponte tra Dio e il mondo o, forse meglio, nel suo essere-scala su cui scendono e, contemporaneamente, salgono senza interruzione il mondo del Cielo e quello della Terra. Allo stesso tempo, però, tali parole – di chiaro contenuto ecclesiologico – richiedono che venga precisata meglio la distinzione tra la Sofia celeste e la Sofia creata. E infatti il Nostro l’analizza da al-

ne delle ipostasi trinitarie nei confronti della natura, cioè della Sofia, è altrettanto kenotica che la loro autodeterminazione reciprocamente ipostatica. Infatti, la stessa Sofia divina, per il proprio contenuto quale mondo divino, è l’autoporsi kenotico delle tre ipostasi, che si attuano nell’atto unico dell’autodeterminazione divina, e ivi tale *kenosis* degli atti ipostatici viene superata nella gioia perfetta dell’essere divino” (BULGAKOV, *La Sposa*, 85).

⁸ BULGAKOV, *La Sposa*, 72.

⁹ BULGAKOV, *La Sposa*, 72.

¹⁰ BULGAKOV, *La Sposa*, 72.

¹¹ BULGAKOV, *La Sposa*, 373-374; 400-401. Cf DE SALIS AMARAL, *Dos visiones*, 85-89.

cuni punti di vista. Ad esempio quando, riflettendo sull'atto della creazione di Dio e sull'essere non/extra-divino della creatura, afferma: "Dio ama se stesso di amore divino non solo nella propria vita, nella Sofia divina, ma anche nella vita del mondo, cioè in quella stessa Sofia, ma come liberata dal suo essere ipostatizzato in Dio e posta in un essere non ipostatico"¹². Ed è proprio una tale liberazione a caratterizzare la realtà della Sofia creaturale, una realtà in sé stessa molteplice e differenziata. Essa, in altri termini, è la pienezza della pluralità delle idee divine (o forze dell'essere), quali motivi della creazione, che si realizza non nella propria unità, ma nella distinzione, presentandosi, perciò, "come immensa quantità, che a sua volta ammette non solo l'individuazione, ma anche la limitatezza di ogni forma particolare dell'essere"¹³.

Va ricordato, comunque, che una simile distinzione tra le due Sofie presuppone l'idea dell'esistenza della Sofia creaturale sia in Dio, come preesistenza di tutto nella Divinità, sia fuori di Dio, idea che rende molto più complesso, ma anche più ordinato e più articolato, l'intero quadro del pensiero sofologico e, di conseguenza, lo stesso concetto di distinzione. Cercando di salvaguardare una simile complessità, Bulgakov scrive: "Il mondo, quale Sofia creaturale, vive della Sofia divina, della pienezza e della gloria del mondo di Dio; essa vi è presente come cielo razionale, come potenza eterna e divinità. La Sofia creaturale non è un'altra Sofia o una Sofia creata di proposito con il mondo e per il mondo, ma soltanto una forma particolare dell'essere della Sofia, *una sua rivelazione*"¹⁴. Rivelazione che, come si può intuire, si attua per mezzo della kenosi della Sofia divina¹⁵. Il fatto è che questa kenosi, prima ancora di caratterizzare l'incontro tra il Cielo la Terra, tra il mondo di Dio e quello creato, è un evento che 'risiede', per così dire, 'nei cieli'. E ciò perché la creazione in senso preciso ha un prologo nel cielo, quale evento appartenente "interamente all'eternità di Dio", un Dio che fa "della sua propria vita

¹² BULGAKOV, *La Sposa*, 86.

¹³ BULGAKOV, *La Sposa*, 88.

¹⁴ BULGAKOV, *La Sposa*, 99 (corsivo mio). E ancora: "La Sofia divina e la Sofia creaturale non sono due entità, ma una sola, sebbene in una duplice forma di essere: come realtà ideale, inerente all'eternità, e come entelechia della creazione, presente nell'autoesistenza del mondo creato. Dall'unità della Sofia sotto queste due forme, ne consegue che il mondo è creato e non è creato, e che appartiene alla temporalità nel proprio essere e all'eternità nel proprio fondamento" (BULGAKOV, *La Sposa*, 100).

¹⁵ Cf BULGAKOV, *La Sposa*, 100.

e natura il principio dell'essere creaturale"¹⁶. Da questo punto di vista – che non rinnega il concetto della creazione come porsi kenotico della Sofia celeste nella Sofia creaturale, ma lo completa –, l'identità della Sofia creaturale è anch'essa determinata dall'evento dell'ipostatizzazione trinitaria in Dio, ed è perciò eterna. Sotto questo aspetto, la Sofia creaturale “già contiene in sé tutta quanta la pienezza della creazione, come la terra primaverile nasconde tutti i semi, che produrranno a suo tempo piante e frutti. La Sofia creaturale tutto lega a sé e tutto contiene in sé”¹⁷. Certo, una tale preesistenza della Sofia creaturale – ‘accanto’ alla Sofia celeste: da intendere come due forme di un'unica ipostatizzazione in Dio – si differenzia, poi, dall'attuazione concreta delle sue forme ideali o celesti, quale espressione di una creazione vera e propria fuori di Dio. L'unità delle due Sofie non viene infranta nemmeno in questo caso – in quanto “Dio, il Creatore, vive la propria vita ed ha la propria dimora in sé, cioè nella Sofia divina, e anche ‘al di fuori di sé’, nella Sofia creaturale”¹⁸ –, ma l'immersione nella molteplicità, nella temporalità e nella relatività dell'essere creaturale, rappresenta per la Sofia divina un'inevitabile limitazione, una perdita della ‘totalità’, una kenosi¹⁹.

Il fatto che Bulgakov metta in relazione il concetto di Sofia e quello della Chiesa – arrivando, persino, ad una loro identificazione – illumina sotto molti aspetti la stessa essenza della realtà ecclesiale. Prima di tutto, evidenzia la sua costituzione bipolare proponendo, sul piano dell'ontologia, un concetto di unità e, di conseguenza, d'identità (dell'essere Chiesa) assolutamente dinamico e processuale²⁰. Il nostro teologo scrive: “La Chiesa è la Sofia divina, eterna, e la Sofia creaturale, *diveniente, nella loro unità*”²¹. E ancora: “La Chiesa, quale Sofia, si trova nei cieli, è la Gerusalemme celeste (...) che deve discendere sulla terra. Ed essa stessa per mezzo dello Spirito invoca questa discesa, come la sposa che attende il proprio Sposo, cioè come la Chiesa terrestre, creaturale. *La Chiesa, sia quella celeste che quella terrestre, è una sola dal punto di vista dell'entelechia nel suo fondamento e nel suo termine, ma essa resta duplice nel processo del mondo, anterior-*

¹⁶ BULGAKOV, *La Sposa*, 104.

¹⁷ BULGAKOV, *La Sposa*, 104.

¹⁸ BULGAKOV, *La Sposa*, 110.

¹⁹ BULGAKOV, *La Sposa*, 125.

²⁰ Cf VALLIERE, *Modern*, 362.

²¹ BULGAKOV, *La Sposa*, 382 (corsivo mio).

mente alla fine del mondo”²². Per dirla in altri termini: la Chiesa “è il sinergismo che unisce il cielo e la terra”²³. È evidente che il *prius* ontologico appartiene, da questo punto di vista, alla Chiesa celeste la quale è e rimane un ‘contenuto’ ideale della Chiesa terrestre.

Come Sofia, anche la Chiesa, sia in Dio che *extra* Dio, non è un’ipostasi, ma è ipostatizzata. La sua ipostatizzazione, però, che determina sostanzialmente il suo essere Chiesa, è un evento rivelativo complesso che ha per protagonisti sia Dio che gli uomini. Infatti, la Chiesa celeste “è dall’eternità ipostatizzata nelle ipostasi divine”, e lo è in modo particolare nel Logos “che nell’unione indivisibile e inconfondibile con lo Spirito Santo manifesta il Padre”²⁴. Quanto, invece, alla Chiesa terrestre, “essa viene ipostatizzata dalle ipostasi creaturali, e queste ipostasi si uniscono convergendo interamente nell’ipostasi del Dio-Uomo (...)”²⁵. Facendo riferimento alla precedente riflessione sull’ipostatizzazione della Sofia, si può presupporre che le due ipostatizzazioni della Chiesa coincidano in quanto due differenti aspetti di un unico evento rivelativo di Dio-Amore-Trinità. Per quanto riguarda l’ipostatizzazione creaturale della Chiesa, Bulgakov la definisce utilizzando la parola *sobornost’*, appartenente al lessico della scuola teologica slavofila²⁶. Questa parola evidenzia l’idea di concentrazione o di conciliarità, ovvero che “la Chiesa è un organismo o un corpo, è una pluralità vivente”²⁷. La *sobornost’* – spiega il Nostro – è un evento ecclesiale di natura interpersonale che consiste nel “fondersi dello spirito personale nell’omni-unità, dell’io nel noi ([nel senso delle parole degli *Atti degli Apostoli*:] ‘è piaciuto’ non solo a me o a lui, ma ‘allo Spirito Santo e a noi’), e in quest’omni-unità della Chiesa, Corpo di Cristo, vive lo Spirito di Dio”²⁸. In quanto tale, la *sobornost’* rappresenta un evento assolutamente an-

²² BULGAKOV, *La Sposa*, 392 (corsivo mio).

²³ BULGAKOV, *La Sposa*, 401.

²⁴ BULGAKOV, *La Sposa*, 394.

²⁵ BULGAKOV, *La Sposa*, 394.

²⁶ Per una presentazione sintetica dello slavofilismo e del suo concetto filosofico e teologico di *sobornost’* rimando a OSIPOV A., «Le concezioni teologiche degli slavofili», in *Concilium* (it) 6 (1996) 53-72; e soprattutto all’importante saggio di CIOFFARI G., «A.S. Chomjakov e l’itinerario filosofico della Sobornost’», in *Nicolaus* 6 (1978) 87-129.

²⁷ BULGAKOV, *La Sposa*, 381.

²⁸ BULGAKOV S.N., *Pravoslavie*, 155-156. Cf inoltre il suo saggio, «Thesen über die Kirche», in ALIVISATOS H.S. (ed.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe a Athènes* (29 nov. – 6 déc. 1936), Athènes 1939, 127-134.

tinomico o paradossale che, in realtà, rispecchia in sé la stessa antinomicità della Sofia creata. Tale antinomia consiste nella tensione tra l'uno e i molti, tra l'unità dell'Archetipo eterno e la molteplicità e diversità delle sue immagini creaturali, "identiche nella diversità e diverse nell'identità, così come le molte membra di un unico corpo"²⁹. Essa, che assunta razionalmente conduce solo a delle contraddizioni, esprime "dinamicamente il mistero della Divinumanità, la relazione appunto esistente tra la Sofia divina, appartenente alla triipostaticità divina, e la Sofia creaturale, affidata alla sorte delle immagini divine, cioè agli angeli e gli uomini; e tutte queste immagini sono ontologicamente trasparenti rispetto all'Immagine prima"³⁰.

Non sorprende, se Bulgakov definisce il dinamismo della Divinumanità ecclesiale – che partecipa di un unico dinamismo rivelativo di Dio, quello che rivela e ipostatizza, in modo trinitario, la sua *ousía* nella Sofia in/*extra* Dio – come *amore*. Esso, da una parte, è una realtà già data, 'nei cieli', e in quanto tale l'amore è il fondamento e la dinamica dell'unità misteriosa dell'umanità già preesistente in Dio, "unità che è il mistero della Chiesa"³¹. Dall'altra, è proprio questo mistero 'in alto dei cieli' ad essere una "guida per l'agire, affinché tutti siano uno nell'amore"³². Una tale unità, però, va intesa – ribadisce Bulgakov – nel suo significato più profondo che è percettibile solo nella prospettiva ontologica, vale a dire, solo quando l'unità ecclesiale (la *sobornost'*) viene compresa come una realtà del corpo, evocata con molta frequenza e, soprattutto, nel senso ontologico, nelle pagine della Scrittura. Riferita alla Chiesa, l'immagine del corpo ricorda che essa non è un conglomerato, una quasi unità, ma un'unità vera e reale. "Quale è la natura di questa unità?" – si chiede il Nostro; e risponde: "Essa corrisponde all'unità della vita divina, che è una, che è l'unità non della vacuità ma della pienezza, dell'interezza di tutto nel tutto"³³.

È chiaro che l'immagine del corpo evoca, immediatamente, quella del Corpo di Cristo, cara sia alla tradizione occidentale che a quella orientale. Un'immagine, ovviamente, presente anche in Bulgakov, da esaminare per poter cogliere la complessità del suo concetto di Chiesa, in quanto presuppone il legame – finora non focalizzato, ma ad ogni modo implicitamente richia-

²⁹ BULGAKOV, *La Sposa*, 387.

³⁰ BULGAKOV, *La Sposa*, 387.

³¹ BULGAKOV, *La Sposa*, 388.

³² BULGAKOV, *La Sposa*, 388.

³³ BULGAKOV, *La Sposa*, 383.

mato per mezzo dei parallelismi su ricordati, tra la Sofia celeste/creaturale e la persona teantropica di Gesù Cristo, tra la Sofia e la Chiesa celeste/terrestre – tra la realtà ecclesiale e il mistero di Gesù Cristo. Che cosa significa che la Chiesa è il Corpo di Cristo? Prima di tutto, che essa, nella sua unità, è animata dallo stesso Spirito di Cristo, e partecipa della Sua stessa vita divina. In quanto tale, essendo ‘corporalmente’ come Cristo, la Chiesa è l’autorivelazione della vita divina “in divenire della creatura”³⁴. Non solo; l’immagine della Chiesa come Corpo di Cristo va interpretata, secondo Bulgakov, anche nel senso evocato nella *Prima lettera ai Corinzi*, ossia quello dell’unità/correlazione tra il corpo e le sue membra. Il corpo vive di un’unica vita, quella di Cristo; cosicché la pluralità delle sue membra va intesa come possibilità di manifestare in modo differente l’unica vita divina, l’unico eterno e vivificante soffio dello Spirito Santo. Vista ‘dal basso’, nella prospettiva creaturale, tale pluralità è contrassegnata dalle palesi e inevitabili antinomie tra l’uno e i molti, tra l’identità e la diversità. Tutte esse, però, vengono superate se si relazionano in modo dinamico, riconoscendo il proprio fondamento in un unico “movimento circolare della vita”³⁵.

L’immagine del corpo, intanto, permette di paragonare la Chiesa, nel suo essere celeste e terrestre, alla persona divinoumana di Gesù Cristo, e assieme a ciò illumina da un’altra angolatura il mistero della sua esistenza. Bulgakov non rinuncia affatto a questo paragone convinto della sua legittimità. Scrive: “Secondo la dottrina neotestamentaria, la Chiesa, come corpo mistico del Cristo, tempo dello Spirito e sposa dell’Agnello, è la Divinoumanità, eterna e storica, celeste e terrestre, divina e creaturale, nell’unione, secondo la terminologia del concilio di Calcedonia, delle due nature in Cristo. A salvaguardia di questa idea di Chiesa, sta tutta la cristologia e tutta la pneumatologia ecclesiale”³⁶. Detto ciò, si presuppone che – salvaguardando il piano dell’analogia – tutto ciò che si può dire della teantropia di Gesù Cristo illumina, in modo sostanziale, la natura teantropica o sofiologica della Chiesa. Ad esempio, il paragone con Cristo, Dio-Uomo, suggerisce la centralità della storia, nel senso che nel suo aspetto creaturale la Chiesa, quale Divinoumanità, appartiene alla storia ed in essa depone e custodisce il suo ‘contenuto ontologico’. Ciò significa che quello che essa è come realtà umana, empirica, feno-

³⁴ BULGAKOV, *La Sposa*, 383.

³⁵ BULGAKOV, *La Sposa*, 384; cf DE SALIS AMARAL, *Dos visiones*, 91-95.

³⁶ BULGAKOV, *La Sposa*, 400.

menica, non è privo di significato, ma ha una valenza ontologica³⁷. Di conseguenza, “nessun avvenimento della vita ecclesiale e nessuna sua forma o istituzione possono essere compresi al di fuori della storia, come se fossero privi di sangue e di carne, e venissero isolati dallo spazio e dal tempo”³⁸.

Allo stesso tempo, però, il paragone con la divinumanità di Gesù Cristo fa capire anche che se, da una parte, il divino e l’umano sono uniti nell’essere della Chiesa senza separazione né confusione, dall’altra vale che “ciò che è umano, in tutti i suoi aspetti storici e in tutti i suoi stati fenomenici, non è mai adeguato al proprio fondamento divino, né lo esprime integralmente: esso è relativo e limitato, quantunque da tale fondamento non sia mai separato e non sia vuoto”³⁹. Tuttavia, rimane vero che tutto ciò che appartiene alla sfera fenomenica, storica, istituzionale della Chiesa, ha in sé una natura rivelativa o simbolica, avendo in sé la possibilità di rendere presente il suo fondamento ontologico. Ad ogni modo, anche in questo caso, come in tutti gli altri derivati dal paragone con la divinumanità di Gesù Cristo, la dinamica che anima e salvaguarda la saldatura – su cui si fonda l’essere della Chiesa come unico Corpo di Cristo – tra l’eterno e il temporale, tra Dio e il mondo, e che armonizza la loro invincibile asimmetria, è la dinamica della kenosi: quella dell’essere sé in e per mezzo di un altro. Quanto, ad esempio, alla forma fenomenica o creaturale della Chiesa, la sua kenosi consiste in un costante atto di umiltà nei confronti della Chiesa celeste, nella ricerca della prima di adeguarsi sempre di più alla seconda.

L’identità teantropica dei ministeri

Molte sono le conseguenze di una tale visione della Chiesa, tra cui la rivalutazione della natura della struttura gerarchica e, assieme a ciò, della na-

³⁷ Cf BULGAKOV, *La Sposa*, 401. Per il concetto di storia in Bulgakov si veda A. NIVIÈRE, «Filosofia e teologia della storia in Sergej Bulgakov», in MAINARDI A., *L’autunno della santa Russia*, Magnano 1999, 209-230.

³⁸ E continua: “Anche l’unigenito Figlio di Dio nel proprio essere umano, e di conseguenza storico, è stato ad essa collegato. La concretezza storica, che appartiene all’essere fenomenico, non è un biasimo o un danno, ma la forma indispensabile dell’essere, al di fuori della quale esso finirebbe nel nulla” (BULGAKOV, *La Sposa*, 401).

³⁹ “Questi concetti generali sulla correlazione esistente tra ciò che è noumenico e ciò che è fenomenico devono essere evidenziati nella dottrina sulla Chiesa, quale Divinumanità nella storia” (BULGAKOV, *La Sposa*, 401-402).

tura e del ruolo dei ministeri. L'idea di partenza è la seguente: "(...) la Chiesa, come società, istituzione, organizzazione, la Chiesa 'visibile' o empirica, non coincide completamente con la Chiesa, quale Divinumanità, sua profondità noumenica, quantunque ad essa sia collegata, su di essa sia fondata, e da essa sia pervasa"⁴⁰. Per dirla con altre parole ancora: "(...) l'organizzazione gerarchico-sacramentale non è la manifestazione adeguata o assoluta della Chiesa, dal che viene pure stabilita una certa sua relatività. Questa relativizzazione non sminuisce affatto tutta la forza e tutta la portata della Chiesa quale istituzione gerarchico-canonica, e non fa vacillare la divinità di questa istituzione nella storia, ma senza dubbio testimonia una certa non coincidenza tra la Chiesa noumenica o mistica e la sua manifestazione istituzionale. E ciò, tutto sommato, significa che la forza della Chiesa può estendersi, o meglio, non può non estendersi oltre i termini della chiesa istituzionale: *ecclesia extra ecclesias*"⁴¹.

Una delle conseguenze di un simile concetto di eccedenza della Chiesa celeste su quella terrestre riguarda l'ampiezza extra-ecclesiale/confessionale dell'elargizione dei doni da parte di Dio. La loro distribuzione – spiega il Nostro – “non è limitata dai ‘sette’ sacramenti e da essi non è affatto esaurita, ma può avere anche altre vie non sacramentali cosa che mai è stata negata nella Chiesa sin dai tempi apostolici”⁴². Visto che la gerarchia ecclesiastica è, sin dai tempi più antichi, legata in modo privilegiato all'amministrazione dei sacramenti, un simile concetto di ampiezza ‘sacramentale’ è significativo anche per la comprensione della sua natura. Quest'ultima, infatti, possiede una struttura bipolare: “Appartenendo alla storia nella propria origine strumentale, e in questo senso, derivando *iure humano* o *historico*, essa ha su di sé il sigillo e l'impronta della volontà divina, sussiste pure *ex iure divino*, dato che l'una cosa non contraddice l'altra”⁴³. Il problema è che nel determinare il ruolo della gerarchia si smarrisce, col tempo, l'idea della sua duplice radice teantropica, al punto che i vescovi iniziano ad essere equiparati a Dio, a Cristo, agli apostoli, alterando con ciò il delicato equilibrio ecclesiale. Il risultato di tutto ciò è, secondo Bulgakov, una clericalizzazione del concetto di Chiesa. Vale a

⁴⁰ BULGAKOV, *La Sposa*, 402; cf ID., «O?erki u?enija o Cerkvy» [*Saggi della dottrina sulla Chiesa*], in *Put' 1* (1925) 53-60.

⁴¹ BULGAKOV, *La Sposa*, 406; cf VALLIERE, *Modern*, 362-363.

⁴² BULGAKOV, *La Sposa*, 406.

⁴³ BULGAKOV, *La Sposa*, 407.

dire: “Compare l’idea della ‘vicarietà’ gerarchica da parte della gerarchia, secondo cui i vescovi sono i ‘luogotenenti’ del Cristo in terra. I poteri gerarchico-sacramentali si trasformano in poteri mistico-organici, per analogia con la dottrina sul Cristo, quale ‘capo della Chiesa’”⁴⁴.

Il giusto ricentramento del concetto di gerarchia e del ruolo di ognuno dei ministeri ecclesiali consiste nel ripristino di un concetto di Chiesa che, formulato nella prospettiva teantropica o sofriologica, salvaguarda la distinzione e protegge davanti ad ogni tentativo di confusione. Si tratta, prima di tutto, di comprendere che Cristo non è semplicemente il capo del corpo che è la Chiesa, come se fosse una sua parte, ma lui è il suo stesso Corpo e, in quanto tale, “il capo, da cui, grazie a cui, e in cui sussiste il corpo, il corpo del Cristo”⁴⁵. Vi è, in altri termini, l’eccedenza di Cristo sulla Chiesa. In questo senso il concetto di vicarietà riguarda tutta la Chiesa, in ognuna delle sue membra. Il che non significa affatto che il principio gerarchico, quale istituzione gerarchica, vada abolito. Va piuttosto riconosciuto che esso si inserisce nello sviluppo e nell’attuazione di un principio gerarchico più ampio, riguardante tutta la Chiesa nel suo rapporto verso Colui che rappresenta il suo *prius* ontologico: Gesù Cristo, manifestazione della Divinumanità nella storia umana. Infatti, la struttura gerarchica della Chiesa va compresa in tutta la sua ampiezza e pienezza organica, e, quindi, non solo dal punto di vista organizzativo. Ed è proprio ciò che – secondo Bulgakov – vuole essere sottolineato dallo stesso Paolo, quando scrive agli *Efesini*: “Vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben accompagnato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l’energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità” (4,15-16). Queste parole fanno intuire che il principio gerarchico è di natura cristologico-salvifica e, quindi, non si relaziona in nessun modo al potere. Al contempo, secondo l’interpretazione del teologo russo, sono una conferma che “la Chiesa tutta, dall’alto al basso, è gerarchica”⁴⁶.

Quest’ultima affermazione, del tutto inusuale non solo per la tradizione teologica occidentale, ma anche per quella orientale, ha, comunque, un senso solo se inserita all’interno e compresa dal di dentro di una prospettiva tean-

⁴⁴ BULGAKOV, *La Sposa*, 408; per un approfondimento del concetto bulgakoviano di Chiesa come istituzione e del concetto di gerarchia rimando a DE SALIS AMARAL, *Dos visiones*, 111-140.

⁴⁵ BULGAKOV, *La Sposa*, 410.

⁴⁶ BULGAKOV, *La Sposa*, 412.

tropica e sofologica. Fatto ciò, ha senso – secondo Bulgakov – poter affermare: “Prima la Chiesa, e poi la gerarchia, e non il contrario. La Chiesa, in quanto corpo del Cristo e tempio dello Spirito, è la pienezza, da cui emana altresì il servizio o ministero gerarchico”⁴⁷. Una simile affermazione indica il vero significato del principio gerarchico, in quanto offre una sua interpretazione “che scaturisce dalla vita stessa della Chiesa, quale Divinumanità, cioè dalla sua sofianicità”⁴⁸. Tale interpretazione si sottrae sia alla riduzione giuridica di stampo clericale, sia a quella di un occasionalismo, “secondo cui la gerarchia è recepita come un’appendice esterna, (...) una specie di *deus ex machina*”⁴⁹. La prospettiva teantropica e sofologica, al contrario, salvaguarda la vera dignità e il vero ruolo del principio gerarchico. Lo fa ricordando che “la gerarchia è solo la manifestazione organizzata”⁵⁰ della gerarchia organica e *sobornica* di tutta la Chiesa quale Corpo di Cristo.

Secondo Bulgakov, è solo alla luce dell’idea della natura gerarchica di tutta la Chiesa – quale idea del “sacerdozio regale universale”⁵¹ – che si può intendere e accogliere la diversità delle funzioni gerarchiche, evitando l’esagerazione di spaccare la Chiesa in due parti: “[tra] quelli che governano e quelli che sono governati, i docenti e i discenti, coloro che comandano e coloro che obbediscono”⁵². Riferendosi specificamente al ministero episcopale⁵³, il teologo russo ribadisce la sua natura relazionale, espressione della dinamica *sobornica* dell’essere-Chiesa. Essendo la Chiesa, intesa in tutta la sua complessità teantropica, “un organo spirituale dell’amore”⁵⁴, allora si può capire perché “il consenso con la Chiesa e l’unità con essa rappresentano una vera e propria condizione dell’essere vescovo”⁵⁵. È vero che il vescovo ha e deve esercitare la potestà nella Chiesa, ma lo deve fare come uno che “non è sopra la comunità, ma che sta in essa”⁵⁶. Come uno, cioè, che “esprimendo la

⁴⁷ BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

⁴⁸ BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

⁴⁹ BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

⁵⁰ BULGAKOV, *La Sposa*, 416.

⁵¹ BULGAKOV, *La Sposa*, 412.

⁵² BULGAKOV, *La Sposa*, 413.

⁵³ Per un approfondimento di questo tema mi permetto di rimandare a «La figura del vescovo nella teologia ortodossa russa di tradizione slavofila», in *Lateranum*, LXXI (2005), n. 2-3, 621-642.

⁵⁴ BULGAKOV, *Pravoslavie*, 110.

⁵⁵ BULGAKOV, *Pravoslavie*, 110.

⁵⁶ BULGAKOV, *Pravoslavie*, 135-136; ID., *Thesen*, 130.

confessione di fede della Chiesa ed essendo la sua bocca, è unito ad essa con un legame d'amore nell'unico pensiero, in consonanza con l'esclamazione liturgica che precede la proclamazione del Simbolo di fede: 'amiamoci gli uni gli altri per confessare in unità di pensiero la nostra fede'⁵⁷.

La parola che esprime in modo più adatto il vero significato dell'episcopato è quella di 'servizio'⁵⁸. Essa indica quella dinamica che, unica, conferisce ad ogni membro della Chiesa, qualunque sia la sua collocazione nella struttura gerarchico-storica, la 'potestà' sacramentale originaria: quella di essere, insieme con gli altri, una persona ecclesiale di natura simbolica, ovvero rivelativa, quasi come un 'luogo' d'incontro e di comunicazione tra il Cielo e la Terra. Vi è, comunque, un'espressione del servizio episcopale che appartiene solo al grado gerarchico ed è quello della celebrazione eucaristica. Il vescovo è uno che ha la potestà e il diritto di presiedere l'eucaristia e di ordinare i suoi ministri. Il fatto è che ogni celebrazione è un memoriale che ricorda la natura comunitaria o *sobornica* della Chiesa, ma anche dell'episcopato e del sacerdozio. Celebrandola, il ministro compie quell'atto che Bulgakov chiama la sofianizzazione del mondo, nel senso che i membri della comunità ecclesiale diventano protagonisti dell'evento dell'ipostatizzazione della Sofia/Chiesa, vale a dire testimoni della reale rivelazione della Sofia celeste in quella creaturale. La santa eucaristia è proprio per questo chiamata il sacramento centrale della Chiesa. Essa, cioè, è, "*in sensu realissimo*, la forza dell'incarnazione di Dio, è la Divinumanità che si attua e che permane, includente tutti quanti nella propria umanità"⁵⁹.

7. La Chiesa universale e le chiese 'confessionali'

Un'altra significativa conseguenza di una fondazione sofologica del concetto di Chiesa è di natura ecumenica. Parlare di essa significa cogliere il cuore

⁵⁷ BULGAKOV, *Pravoslavie*, 135.

⁵⁸ Ponendosi in un'altra prospettiva – quella del sacerdozio di Cristo –, Valliere afferma: "Bulgakov's humanizing purpose with respect to the priestly ministry of Christ appears in the breadth of his concept of priestly sacrifice. (...) Kenotic theory enables Bulgakov to see the priesthood of the Son at work long before and long after the sacrifice on the cross" (VALLIERE, *Modern*, 341).

⁵⁹ BULGAKOV, *La Sposa*, 422; quanto ad un maggiore approfondimento del tema dell'eucaristia, fatto nella prospettiva staurologica, si veda il saggio BULGAKOV S.N., *Il Santo Graal. L'Eucarestia*, tr. it., Roma 2005.

del metodo ecumenico di Bulgakov e la sua idea dell'ecumenismo in generale, entrambi fondati sull'intuizione secondo cui la questione dell'unità non è solo "una questione di rapporti interecclesiali, ma riguarda il mondo intero e il suo essere"⁶⁰. Egli, come solo pochi teologi prima e dopo di lui, ha messo in luce "il nesso che lega la questione ecumenica con l'affermazione di una struttura dell'essere per cui nulla è al di fuori del rapporto con Dio e tutto ritrova in Lui il proprio senso unitario"⁶¹. E se, finora, la proposta ecumenica di Bulgakov non ha dato tutti i suoi frutti, la causa di ciò sta nel fatto che "non è stata colta sino in fondo la portata di questa interconnessione tra ecumenismo e sofologia"⁶².

Secondo il parere del Nostro – espresso in modo particolare nel breve, ma intenso saggio *Una Sancta. I fondamenti dell'ecumenismo*⁶³ –, ciascuna delle Chiese o comunità cristiane "possiede l'attributo dell'ecclesialità, è Chiesa, per lo meno nel senso dell'appartenenza all'*Una Sancta*. Quest'ultima, evidentemente, non si divide in parti e non è composta di parti e però, nello stesso tempo, è ovvio che le include, in un certo qual senso, tutte quante, se non proprio staticamente in una sola organizzazione, almeno dinamicamente in un solo essere"⁶⁴. Di conseguenza, Bulgakov afferma senza mezzi termini: "Noi non abbiamo il diritto di negare l'esistenza di una vita ecclesiale, tanto nelle singole persone, quanto in tutti quei gruppi e in tutte quelle organizzazioni che, nella loro interezza, confessano il Nome del Padre Celeste e implorano lo Spirito Santo. (...) [Noi] non abbiamo il diritto di dire che gli eterodossi non appartengono alla Chiesa, non sono membra del corpo di Cristo, non sono in unione con noi, sia pur in una profondità inaccessibile al nostro sguardo"⁶⁵.

La base teologica di una tale presa di posizione è la distinzione, già ricordata, tra le due dimensioni della Chiesa: "quella ontologica, che si riferisce alla sua essenza, al suo contenuto e alla sua forza vitale, e quella empiri-

⁶⁰ DELL'ASTA A., «Ecumenismo e ontologia», in BULGAKOV S.N., *Alle mura di Chersoneso e altri scritti*, tr. it., Milano 1998, 8.

⁶¹ DELL'ASTA A., *Ecumenismo*, 8.

⁶² DELL'ASTA A., *Ecumenismo*, 9.

⁶³ La trad. italiana è stata pubblicata in *Russia cristiana* 1 (1981) 69. Quanto alle intuizioni e ai principi della teologia ecumenica del teologo russo, si veda «Al pozzo di Giacobbe. L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti», in BULGAKOV, *Alle mura*, 285-300. Molto importante, inoltre, la sua riflessione sui confini della Chiesa e sul rapporto tra la chiesa ortodossa e le chiese non ortodosse, intitolata: «O?erki u?enija o Cerkvy» [*Saggi della dottrina sulla Chiesa*], in *Put'* 4, 1926, 3-26;

⁶⁴ BULGAKOV, *Una Sancta*, 61.

⁶⁵ BULGAKOV, *Una Sancta*, 66.

ca, che si manifesta nel fatto della sua esistenza storica⁶⁶. Quanto alla prima dimensione, essa riguarda il fondamento spirituale o mistico della Chiesa, ricordato diverse volte dalla Scrittura. Vista in questa prospettiva, la Chiesa è: “il fondamento primordiale dell’universo e il suo fine ultimo” (*Ef* 3, 9-10); “l’ininterrotta incarnazione di Dio, in quanto Corpo del Cristo” (*Rm* 12, 5; *ICor* 6,15; 12, 27); “l’ininterrotta Pentecoste, in quanto tempio dello Spirito Santo”; “la Sposa dell’Agnello, Città di Dio” (*Ap* 19,7; 21, 2); “Pienezza, Gloria, Regno di Dio” (*Ef* 1, 23). In breve, essa è la perfetta Divino-umanità, la vita in Cristo e nello Spirito Santo fondata sul mistero dell’amore⁶⁷. “Questo amore che unisce i molti in una multiunità, la cattolicità (*sobornost’*), è l’immagine della Santa Trinità, della trinità Divina, nella multiunità creata⁶⁸. Sta qui la ragione di un’appartenenza universale alla Chiesa.

Vista, invece, in prospettiva empirico-storica o fenomenica, la Chiesa appare come una determinata organizzazione con un’autocoscienza dottrinale e gerarchico-sacramentale il cui sviluppo, entro i confini dello spazio e del tempo, è stato caratterizzato da una costante differenziazione. “Sviluppandosi progressivamente, essa portò a quella diversità di volti e a quella pluralità di confessioni di fede di fronte alla quale ci troviamo ora. Le differenze sono penetrate in profondità e dappertutto: esse riguardano la gerarchia, la giurisdizione, i sacramenti e il servizio divino e, da ultimo, gli stessi dogmi⁶⁹. Il fatto della moltitudine delle Chiese è strettamente collegato con l’autocoscienza di ognuna di esse di riconoscere solo in sé l’unica vera Chiesa, al di fuori della quale c’è spazio solo per l’eresia o per lo scisma, per la non verità e il peccato. Ovviamente, una tale logica confessionale non può che portare alla chiusura nella propria particolarità, al confessionalismo esclusivo, alla totale divisione del mondo cristiano.

Secondo Bulgakov, il vero problema ecclesiologico ed ecumenico sta nel saper riconciliare le due dimensioni. Il che è possibile solo se non si perderà mai di vista il fondamento ontologico o mistico di ogni Chiesa o comunità cristiana riconoscendo in esso una realtà universalmente ecclesiale che trascende ogni diversità e differenza confessionale. Un fondamento che, però, è una vita e questa, appunto, non si può confondere con l’organizzazione ecclesiale visibile, in quanto trabocca al di là dei suoi confini⁷⁰. In questo sen-

⁶⁶ BULGAKOV, *Una Sancta*, 62.

⁶⁷ Cf BULGAKOV, *Una Sancta*, 62-63.

⁶⁸ BULGAKOV, *Una Sancta*, 63.

⁶⁹ BULGAKOV, *Una Sancta*, 66-67.

⁷⁰ BULGAKOV, *Una Sancta*, 64, 70; BULGAKOV, *La Sposa*, 432-433.

so si può dire che la Chiesa, nella sua dimensione ontologica o mistica, non ha dei confini, in quanto essi coincidono con i confini infiniti della rivelazione della vita di Dio nella creazione e nell'umanità⁷¹.

Alla luce di tutto ciò si capisce meglio perché, per Bulgakov, la Chiesa, come Corpo di Cristo, non può limitarsi all'Ortodossia⁷². Essa esiste anche "al di là e al di sopra degli steccati ecclesiastici: 'Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro' (Mt 18,20). (...) Il duro e rigido, inflessibile istituzionalismo, che vede la [propria] Chiesa come unica salvezza, si scontra con il ministero dello Spirito, che 'soffia dove vuole, e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va' (Gv 3,8)"⁷³. Muovendosi in questa prospettiva si può affermare che tra le Chiese vi è già un'unità, anche se non ancora manifesta e riconosciuta⁷⁴. Dall'altra parte, la verità che ogni Chiesa partecipa all'unica Chiesa di Cristo non nega il fatto che questa partecipazione conosca diversi gradi di profondità o perfezione. Il massimo grado, e quindi la massima pienezza ecclesiale, la si trova nell'Ortodossia. Il che, però, non impedisce di poter parlare dei gradi minori di partecipazione delle altre Chiese e, con ciò, di poter distinguere il grado della loro vicinanza all'Ortodossia.

Ponendosi in quest'ottica, il teologo russo indica quello che dovrebbe essere il criterio-chiave del dialogo ecumenico: l'atteggiamento di una reciproca kenosi, vissuto in piena verità. La Chiesa contenente una maggiore pienezza alla Chiesa di Cristo è chiamata a 'sminuirsi', a perdere la propria pie-

⁷¹ Cf BULGAKOV, *La Sposa*, 395. E spiega: "Qui i confini dell'umanità, compartecipe del Cristo, si delineano ancor più ampi che l'insieme di tutte le confessioni cristiane. E le altre immagini della chiesa: la donna vestita di sole, la sposa e il corpo del cristo, non sono affatto correlative alle diverse 'confessioni di fede', ma si riferiscono all'*una sancta*" (BULGAKOV, *La Sposa*, 433).

⁷² Cf BULGAKOV S.N., «La mia vita nell'ortodossia e nel sacerdozio», in ID., *Alle mura*, 250-251.

⁷³ BULGAKOV, *Al pozzo*, 286. E scrive ancora: "Lo Spirito soffia qui in modo non ristretto e non legato ai termini dell'organizzazione ecclesiale. Qui opera quella profondità della chiesa, la quale resta oltre i suoi confini: le barriere della chiesa storica non arrivano sino al cielo. Con ciò si dà ragione dell'essere speciale della chiesa, come realtà ecclesiale, la quale non dipende e non è regolata dalla gerarchia. Questa è la chiesa *una sancta*, quale incarnazione sempre attuantesi e quale pentecoste sempre perdurante, efficace presenza di Dio nel mondo e nell'uomo, la Sofia divina, come chiesa 'invisibile', cioè trascendente ogni identificazione, la cui azione si manifesta visibilmente, come mistero che si rivela" (BULGAKOV, *La Sposa*, 432).

⁷⁴ Cf BULGAKOV, *Al pozzo*, 286; BULGAKOV, *Una Sancta*, 66.

nezza. “Nella misura in cui lo si fa per amore e condiscendenza, per ‘economia’ ecclesiale, questo è ammissibile, come un sacrificio dettato dall’amore, come assenza di irriducibile massimalismo, secondo il principio di san Paolo per cui bisogna ‘farsi tutto a tutti’”⁷⁵. Tuttavia, i membri delle Chiese con un grado minore di ecclesialità “devono sapere e capire che questo è solo un sacrificio d’amore e di condiscendenza verso la debolezza, e non una rinuncia o un tradimento”⁷⁶.

Conclusione: verso una teologia dell’*intellectus* della kenosi

L’ampiezza e la complessa articolazione del pensiero cristologico-trinitario ed ecclesiologico di Bulgakov richiederebbero una ricerca senz’altro molto più approfondita rispetto a quella proposta nel presente saggio, in grado di cogliere e di esprimere le sue intuizioni di fondo alla luce di tutto il complesso quadro della sua speculazione teologica. Tuttavia, mi permetto di concludere la mia riflessione sottolineando almeno alcuni aspetti di interesse e di attualità della teologia bulgakoviana centrati sul suo radicamento nella prospettiva kenotica.

Prima di tutto voglio evidenziare lo sforzo del teologo russo, ammirevole anche dal punto di vista epistemologico, di elaborare un pensiero teologico ‘globale’ o sapienziale, aspirando, cioè, a pensare Dio, i Suoi misteri e le verità di fede che ci sono pervenute per mezzo della Sua Rivelazione, in un orizzonte unitario e organico. Una simile intuizione e uno sforzo analogo caratterizzano anche la filosofia e la teologia di P.A. Florenskij il quale, ammirato e seguito da Bulgakov come suo maestro, così giustifica la sua idea della globalità del pensiero teologico: “Quanto più immediata e ispirata fluisce la vita del credente, tanto più globale e compatta gli appare la fede; i singoli lati della fede si frazionano in atomi solo per la teologia delle scuole, mentre nella vita viva ciascuno di essi serba sì la sua autonomia ma si intreccia con gli altri tanto strettamente che un’idea richiama insensibilmente l’altra. Per il teologo delle scuole è facile dire che i concetti di Chiesa, Spirito Santo e Figlio di Dio sono distinti, è facile perché nella sua mente sono *soltanto* concetti. Invece per il credente, per il quale sono realtà impossibili a esprimersi l’una indipendentemente dall’altra, realtà che si compenetrano e si collegano

⁷⁵ BULGAKOV, *Al pozzo*, 290.

⁷⁶ BULGAKOV, *Al pozzo*, 290.

a vicenda, per il credente che le percepisce nella loro immediatezza viva e sente pienamente che la Chiesa è il corpo di Cristo e la pienezza dello Spirito inviato da Cristo, è doloroso tracciare le divisioni e le delimitazioni recise, che incidono nel corpo vivo”⁷⁷.

Come Florenskij, anche Bulgakov – ricuperando alcuni importanti concetti di gnoseologia slavofila (quello di ‘verità integrale’, di ‘verità viva’) – intravede la possibilità di elaborare un simile tipo di pensiero grazie alla sofologia la cui logica di tipo simbolico è in grado di pensare in uno le verità di fede cristiana, tra cui la verità della teantropia di Gesù Cristo e della Chiesa. È evidente che Bulgakov non riesce a rinunciare alla sofologia, considerandola una vera e propria *Weltanschauung* cristiana, proprio per questa sua particolare caratteristica. La sofologia offre alla teologia la possibilità di sviluppare i suoi concetti e di approfondire i suoi temi partendo da un punto unitario in cui s’incontrano prospettive diverse (protologica ed escatologica, cristologica e trinitaria...) e in cui si può toccare lo ‘spessore’ ontologico della ‘res’. Nonostante non sia, certo, il caso di voler riabilitare la sofologia in quanto tale, penso comunque che oggi, nel tempo in cui la frammentazione rappresenta un costante e insidioso pericolo che tende a immobilizzare e indebolire il pensiero teologico, sia di grande attualità proprio un simile tipo di proposta. È chiaro che uno dei punti chiave di tale fondazione della teologia sta nel recupero dell’idea della preesistenza e nel suo reinserimento nella prospettiva teologica globale. Quanto alla cristologia, tale idea permette di inquadrare meglio la complessità della persona divinoumana di Gesù Cristo che ingloba la sua identità trinitaria eterna e che, come osserva giustamente M. Bordoni, va interpretata sul piano dell’economia, ossia della “relazione tra Gesù terreno e il Padre, come suo rapporto di identificazione con Dio”⁷⁸.

Nell’ecclesiologia, invece, l’idea della preesistenza libera il concetto di Chiesa dalle riduzioni di tipo sia prassistico-funzionale che giuridico-strutturale, ricuperando la sua dimensione misterica. Che un simile ‘ricentramento’ dell’ecclesiologia, fondamentale per il pensiero di Bulgakov, sia da considerare un obiettivo da perseguire anche per la teologia cattolica, viene suggerito da molte autorevoli voci, tra le quali occorre ricordare il primo capitolo della *Lumen gentium* o, ad esempio, la lettera “*Communiois notio*” della Congregazione per la dottrina della fede (1992). Quest’ultima, evocando il tema

⁷⁷ FLORENSKIJ P.A., *La colonna e il fondamento della Verità*, tr. it. di P. Modesto, Milano 1998², 397-398.

⁷⁸ BORDONI M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Brescia 2000⁴, 404-420.

del rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, definisce la Chiesa universale “una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare” (9); e spiega: “Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari” (9)⁷⁹. Bulgakov, ad ogni modo, invita a collocare il concetto di preesistenza della Chiesa in una prospettiva ancora più ampia: quella che intravede il fondamento, ossia il *prius ontologico* della realtà ecclesiale in relazione con il mistero trinitario di Dio e, insieme ad esso, il mistero dell’eterna teantropia di Gesù Cristo, intesi entrambi come un unico mistero dell’esistenza rivelativa di Dio Trinità la cui pienezza né cielo né terra possono contenere. L’attualità di questa impostazione ecclesiologicala trinitaria dovrebbe essere rilevata, a mio avviso, soprattutto quando si intende elaborare un concetto di Chiesa corrispondente al contesto, alla cultura e alle tradizioni di un popolo o di una nazione, quando al centro della ricerca teologica sta il problema ecumenico del rapporto tra le Chiese, ma anche quando si tratta di specificare la natura e il ruolo del volto istituzionale della realtà ecclesiale... La prospettiva duale, intesa in termini dell’eccedenza o dell’asimmetria, permette di pensare la Chiesa come un ‘simbolo ontologico’ che, sì, viene determinato dalla storia, ma che, allo stesso tempo, la trascende.

Di grande interesse e di attualità rimane, comunque, l’idea di Bulgakov di porre al centro del suo progetto di un pensiero teologico ‘globale’ la kenosi. È un grande peccato che la sua interpretazione del concetto di kenosi non sia stata presa in considerazione negli anni delle intense discussioni attorno a *Il Dio crocifisso* di J. Moltmann; tuttavia, come già ricordato, essa va ben oltre una semplice collocazione tematica, rappresentando l’esempio di una teologia che riconosce nella kenosi, un suo orizzonte di fondo. Si potrebbe dire, anzi, che l’impianto teoretico della proposta teologica di Bulgakov ‘funziona’, il quadro della sua complessità prospettica ‘tiene insieme’ e la sua idea del simbolo o dell’eccedenza è credibile, solo grazie al concetto della kenosi, la cui ‘estensione’ è di natura cristologico-trinitaria. È evidente che nella sua unicità, la kenosi storica di Gesù Cristo è un ‘fenomeno’ rivelativo di un qualcosa di più profondo: di quell’*energeia* che, per così dire, rende possibile l’attiva comunicazione tra gli infiniti strati o piani della realtà, creando una rete

⁷⁹ Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera «Communio notio» su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992), LEV 1994, 28-29.

di connessioni comunicative in direzione sia orizzontale che verticale. Bulgakov è convinto che un simile principio di comunicazione funziona su tutta la scala dell'estensione della realtà, includendo persino i suoi poli più estremi: l'infinito e il finito, l'eternità e il tempo, Dio e l'uomo. E sta qui, ovviamente, il presupposto teoretico del suo pensiero globale o sofiologico.

Quanto, poi, alla trascrizione ecclesiologica del 'kenotismo' di Bulgakov, trovo in essa, proprio per la sua attenzione al piano dell'ontologia, la possibilità di un significativo approfondimento di tutte quelle proposte che rimarcano la fondazione kenotica o staurologica della vita ecclesiale. Mi riferisco, ad esempio, a quella di J. Dupuis il quale ribadisce la doverosa conformità della Chiesa "alla kenosi del suo Maestro e Signore"⁸⁰, intravedendola in alcuni importanti aspetti riguardanti l'autocoscienza e la prassi ecclesiale: a) l'autodecentramento della Chiesa fondata sull'eccedenza del Regno di Dio (una Chiesa decentrata); b) l'identificazione con i poveri (una Chiesa dei poveri); c) la centralità del concetto di servizio (una Chiesa-serva)⁸¹. Ma mi riferisco anche a tutte le altre note o meno note proposte dell'ecclesiologia della kenosi o della croce, tra le quali non si possono non ricordare ad esempio quelle di A. Rosmini e di D. Bonhoeffer⁸². La verità è che Bulgakov riconosce nella kenosi non solo un tipico *ethos* della vita ecclesiale, ma la colloca nel cuore dello stesso essere della Chiesa come dinamica fondamentale della sua essenza e come tratto sostanziale della sua identità. È solo grazie alla kenosi che la Chiesa è ciò che è: una realtà insieme trinitaria e teantropica, eterna e storica, trascendente e visibile, una realtà di Cristo e degli uomini. L'essere kenotico della Chiesa è la *conditio sine qua non* della sua estensione sia verticale che orizzontale e il collante della sua complessa esistenza.

Riassumendo si può dire che la teologia di Bulgakov si fonda su un'importante e, comunque, antica intuizione, rilevata da molti altri teologi del passato e del presente. Quella, cioè, di considerare la kenosi di Dio in Gesù Cristo non soltanto un tema teologico, ma prima di tutto un orizzonte centrale

⁸⁰ DUPUIS, *Teologia della croce*, 155.

⁸¹ DUPUIS, *Teologia della croce*, 155-161.

⁸² Per uno sguardo sintetico sul loro concetto di Chiesa cf LORIZIO G., «Ipotesi e testi per una *theologia crucis* rosminiana», in *Lateranum* LV (1989) 134-175; LIPPI A., «Bonhoeffer teologo e martire della *Ecclesia crucis*», in *SapCr* 2 (1997) 133-150. Quanto ad una riflessione più ampia circa la fondazione kenotica dell'ecclesiologia mi permetto di rimandare a BROSEDER J. (ed.), *Verbogener Gott – verborgene Kirche. Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Stuttgart 2001.

della teologia *tout court*. Parafrasando le parole di Bordoni si potrebbe dire che il teologo russo, riconoscendo nella kenosi la forma per eccellenza del linguaggio *theo*-logico della Rivelazione di Dio, ha elaborato la sua proposta di 'teologia globale' convinto che alla kenosi, manifestatasi in particolare sulla croce, spetta il "ruolo insostituibile e determinante nella struttura del pensiero di fede cristiana e conseguentemente in quella dello stesso statuto epistemologico della teologia cristiana"⁸³. È vero che si tratta di un tentativo non privo di limiti. Al contempo, però, non si può negare che Bulgakov aveva colto in pieno la vera essenza della teologia, descritta, molto più tardi, nel n. 93 della *Fides et ratio*, in particolare là dove il documento dice esplicitamente: "Impegno primario della teologia in questo orizzonte [della Rivelazione – L.Z.], diventa l'intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio".

THE KENOSIS OF CHRIST AND MYSTERY OF THE CHURCH IN THE "SOFIOLOGIA" OF S.N. BULGAKOV

Lubomir Zak.

This is a continuation of the article published in Sap Cr 2 (2005), 117-136. Bulgarov's kenotic theory, at times criticized by orthodox theologians, is even penetrating the west since Balthazar and with Balthazar. The author of this study, a professor at the Pontifical Lateran University, places it within the vast breadth of Bulgakov's "sofiologia", which is the "ousia" of God in revelation. In his "sofiologia" Bulgakov expresses an organic and unitarian theological vision, at one and the same time Christological and trinitarian, cosmological and anthropological, ecclesiological and Mariological, protological and eschatological. In this second part of his article he shows the profound linkage between the theory of Christ's kenosis and Bulgakov's own concept of Church, even in matters of ecumenism.

Il “forte grido” della Parola (Mc 15,37)

di MARIA LUPO cp

*D*opo aver presentato sinteticamente il senso del parlare di Dio nella Bibbia e dell'essere Gesù Parola vivente di Dio, l'autrice analizza accuratamente il senso del “forte grido” emesso da Gesù, secondo il Vangelo di Mc, proprio prima di spirare. La conclusione è che Gesù, in modo alquanto paradossale, afferma la presenza di Dio nell'assenza percepita, grida allora l'abbandono di Dio come possibilità che ogni situazione di debolezza estrema sia integrata in Lui e in Lui pienamente vissuta. Dio sta dalla parte dell'Abbandonato. Israele, attraverso i suoi rappresentanti, esprime la sua mancata comprensione dell'avvenimento, ma proprio questo fa sì che, quando tutto sembrava concluso con un fallimento, l'accesso a Dio si apra anche ai non giudei.

Premessa

Secondo la visione presentata nei Vangeli da ciascun Evangelista, il Verbo di Dio si è fatto carne perché, venendo ad abitare in mezzo agli uomini (cf Gv 1,14), potesse illuminare con il suo vivere il nostro vivere e, parlando il nostro stesso linguaggio, potesse rivelarci i misteri insondabili di Dio (cf Is 45,15) che, fin dall'inizio della creazione dell'uomo, si è posto come interlocutore della sua creatura¹. Ecco il grande mistero dell'onnipotenza di Dio: farsi «parola» comprensibile all'uomo, rivelarsi nella storia mediante la debolezza del linguaggio umano².

¹ Grelot P. distingue fundamentalmente due linguaggi di Dio: uno naturale, legato alla creazione ed uno soprannaturale, che appartiene all'ordine della redenzione e della grazia (cf, *Introduzione alla Bibbia*, Milano 1987, 544-546).

² «La rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole proclamano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (*Dei Verbum*, 2).

Come ci ricorda il prologo della Lettera agli Ebrei: «*Molte volte e in diversi modi nei tempi antichi Dio ha parlato ai padri per mezzo dei profeti; ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi nel Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo*» (1,1-2). Nel Figlio, Parola ultima e definitiva del Padre, ci viene detto chi è Dio e siamo invitati a dare una risposta di fede o al contrario, possiamo chiuderci alla verità³.

In questo articolo ci proponiamo di esaminare non una delle tante parole pronunciate da Gesù e riportate nei Vangeli, ma un particolare presente esclusivamente nel Vangelo di Marco: Gesù muore emettendo un forte grido ed è questo che lo fa riconoscere Figlio di Dio. Colui che era passato tra la sua gente beneficiando, guarendo e confortando con la sua parola, solo quando diventa «Grido» è capace di risvegliare dalla morte un pagano che aveva collaborato alla sua crocifissione.

Considereremo pertanto la particolare prospettiva di Marco relativa alla morte di Gesù per capire che, dinanzi alla Parola che si fa «Grido», l'uomo non può non prendere una decisione a favore o contro di Lui, per avere la vita o rimanere nella morte.

1. In principio c'era la Parola

Nell'AT, circa 1500 volte è usato il termine ebraico *dabar*, «parola», e quasi altrettanto spesso è usato il verbo che ne deriva, *dibber*, «parlare».

È significativo che, così come leggiamo nei libri della S. Scrittura, il rapporto tra Dio e l'uomo avviene soprattutto mediante la parola. Presentando Jahvé come un Dio che comunica servendosi della parola, la religione ebraica si distingue dalle religioni cananee dell'ambiente circostante, nelle quali l'incontro con Dio era di tipo naturalistico: era mediato dai rapporti sessuali, si esprimeva attraverso la fertilità dei campi o la fecondità del bestiame⁴. Questo significava, da una parte il rispetto dell'iniziativa divina, in quanto nessuno poteva diventare il detentore esclusivo della parola di Dio, dall'altra comportava la capacità propria dell'uomo di udire la parola di Dio.

³ SCHLIER H., *La fine del tempo*, Brescia 1974: 109: «Gesù è Dio nell'eterna parola del suo essere che dona vita, luce e verità e pone ogni uomo di fronte alla scelta tra morte e vita».

⁴ Cf CORSANI, B., «Parola», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1988, 1099.

Emerge nei testi dell'AT che Dio attraverso la parola si rivela e agisce come signore e sovrano degli eventi: Egli «dice» e tutto viene all'esistenza (cf Gn 1,1ss; Is 40,26; 48,13; 50,2; Sl 147,15-18); entra in comunione con l'uomo e con la storia che questi vive, illuminando il significato nascosto degli eventi ed orientando il cammino di ognuno verso di Lui⁵.

Tutto ciò è possibile perché la parola di Dio non è intesa come *flatus vocis*, non è un semplice messaggio dottrinale, ma c'è uno stretto collegamento tra *verbum* e *res*: si può dire che «nella parola si attua il mondo, giacché soltanto in essa le cose pigliano forma e distinzione»⁶. La parola ha in sé una *δύναμις* che non si restringe alla sfera noetica, ma può esplicitarsi anche nell'ambito dello spazio e dei corpi; infatti, Dio impiega la parola come mezzo di azione nella storia: attraverso di essa «fa esistere» il suo popolo, che si può definire tale perché convocato dalla sua parola e questi rimane popolo di Dio nella misura in cui vive «le parole» di Dio, cioè i suoi comandi e le sue prescrizioni.

La parola di Dio è il contenuto del messaggio dei profeti, ma è anche il fondamento della loro stessa esistenza; Dio infatti si rivela mediante la parola come persona a persona, con un mezzo personale che è quello del linguaggio⁷: Dio si serve di una lingua concreta e di uomini concreti e facendo ciò realizza quella che i Padri greci chiamarono *synkatàbasis*, una discesa a livello dell'uomo. In effetti tale abbassarsi di Dio alla parola umana è una specie di *kenosis* o svuotamento, che consiste nel fatto fondamentale di assumere il linguaggio umano⁸.

⁵ La linguistica analitica distingue nell'atto del linguaggio tre dimensioni: 1) la *locuzione*, cioè l'atto globale del dire, del parlare concreto; 2) l'*illocuzione*, che è quella particolare funzione linguistica che si realizza nell'atto della locuzione: affermare, negare, interrogare, rispondere; 3) la *perlocuzione* o *performance*, cioè l'effetto reale che l'atto linguistico produce: insegnare, consolare, condannare ... Allo stesso modo si può dire che *dabar* indica l'atto stesso del parlare, il contenuto poetico e la cosa stessa nominata dalla parola, cioè *dabar* è l'evento in sé (cf AUSTIN J.L., *Quando dire è fare*, Torino 1974; DE FRAINE J., «L'efficacia della parola di Dio», *BeO* 8 (1966) 1-10; SEARLE J.R., *Atti linguistici*, Torino 1976; THISELTON A.C., «The Supposed Power of Words in the Biblical Writings», *JTS* 25 (1974) 283-299.

⁶ VON RAD, G., *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1974, II, 105.

⁷ Mc KENZIE, J.L., «Parola», in B. MAGGIONI (ed.), *Dizionario Biblico*, Assisi 1973, 695: «La Parola di Yahweh viene al profeta come entità dinamica con la sua realtà specifica: ciò che il profeta riceve è una parola-cosa. Questa parola-cosa è un'espansione della vivente personalità di Yahweh e ha il potere derivato da Lui».

⁸ ALONSO SCHÖKEL, L.A., *La parola ispirata*, Brescia 1987, 40: «Il linguaggio è una creazione che l'uomo compie a sua immagine e somiglianza: essa è molteplice e arti-

Dinanzi a Dio che parla, l'uomo, quindi, non solo deve porsi in atteggiamento di ascolto, ma anche di accoglienza della parola che può salvarlo: «Questa parola è la vostra vita» (Dt 32,47); progressivamente i vari interventi di Dio nella storia fanno maturare la consapevolezza che l'uomo dipende in tutto e per tutto dalla parola di Dio: egli non vive solo di cibo materiale, ma di tutto ciò che procede dalla bocca di Jahvé (cf Dt 8,3). È importante quindi che la parola divina non si consideri «vuota» (cf Dt 32,47), ma che si valuti il suo potere, la sua «efficacia» (Is 55,11); essa va compresa come un fatto, come un evento contingente della storia, che l'uomo può attendere o dal quale può essere sorpreso e che determina, per chi ne è investito, una nuova situazione storica⁹.

Emerge inoltre che la parola di Dio è attiva, «corre rapida» (Sl 147,5) ed anzi, si affretta al compimento; tuttavia bisogna saper aspettare la sua realizzazione: «Se indugia attendila, perché certo verrà e non tarderà» (Ab 2,3)¹⁰.

1.1 Gesù-Parola eterna di Dio fattasi carne

Gesù non è una delle tante parole pronunciate da Dio nei tempi passati ai nostri padri (cf Eb 1,1) e non è semplicemente una persona che proferisce parole, ma Egli, con tutto il suo Essere è la Parola, quella definitiva del Padre. Gesù è il Λόγος che dà compimento a tutte le parole pronunciate nei tempi passati, Parola che interpella l'uomo a dare la propria risposta di fede.

La Parola parla un linguaggio umano, le cui parole si distinguono per la loro autorevolezza ed efficacia¹¹ ed hanno tutte le caratteristiche proprie della parola di Dio nell'AT. Gesù con la sua parola «scaccia gli spiriti e guarisce gli infermi» (cf Mt 8,1; Lc 7,7); opera prodigi (cf Lc 5,5); prende posizione di fronte a scribi e farisei (Mc 1,22; 2,6-7.15-28); si mette in alternativa con l'autorità di Mosè: «Avete inteso che fu detto ..., ma io vi dico ...» (Mt 5,21.27.31.33.38.43...).

colata, rivela ricchezza e ordine. Però il linguaggio, anche nelle più alte creazioni letterarie, non possiede la consistenza della persona umana. L'uomo nel rivelarsi divide e diluisce la sua consistenza. Nell'attività del parlare l'uomo è pure immagine e somiglianza di Dio: creando un ordine rivela se stesso».

⁹ VON RAD, G., *o.c.*, 112.

¹⁰ Von Rad ravvisa una vera e propria «teologia della parola» soprattutto in Geremia e nel Deuteroinaia (cf, *o.c.*, 119).

¹¹ L'azione comunicatrice di Cristo è descritta nella tradizione sinottica principalmente dai verbi: λέγειν (*dire*), κηρύσσειν (nel senso di *proclamare*), εὐαγγελίζεσθαι (*evangelizzare*), διδάσκειν (*insegnare*), ἀποκαλύπτειν (*rivelare*).

Purtroppo per molti la parola di Gesù rimane sterile (cf Mc 4,15-19); per altri è occasione di maggiore incredulità: le parole sul pericolo delle ricchezze (cf Mc 10,23-27) o sul Messia sofferente (cf Mc 8,31; 9,31) sono incomprensibili persino ai discepoli. Tuttavia, solo chi si fonda sulla parola di Gesù, costruisce sulla roccia, in caso contrario va verso la sua rovina (cf Mt 7,24-28). Gesù, infatti, non ha mai ritrattato una sola delle sue parole, anzi: «Il cielo e la terra passeranno» – leggiamo – «ma le mie parole non passeranno» (Mt 24,35).

Inoltre, se è vero che ognuno sarà giudicato in base al suo atteggiamento di fronte alla parola di Gesù (cf Mc 6,11; 16,15-16), è altrettanto vero che la grande «pietra d'inciampo», dinanzi alla quale sarà vagliata la fede di ogni uomo, è la Parola che si fa «Grido» sulla croce.

2. La Parola diventa “grido” sulla croce

La Parola nasce nel silenzio e muore con un grido: questo è ciò che emerge dal testo di Mc 15,33-41 che ci apprestiamo a considerare¹²:

³³ Quando fu l'ora sesta, si fece buio
su tutta la terra fino all'ora nona.

³⁴ All'ora nona gridò Gesù a gran voce:

“*Eloi, Eloi, lemà sabactàni?*”, che significa: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”

³⁵ Alcuni dei presenti avendo udito dissero: “Ecco, chiama Elia”. ³⁶Uno corse a inzuppare una spugna nell'aceto, avendola fissata su una canna, gli dava da bere dicendo: “Aspettate, vediamo se viene Elia a farlo scendere”.

³⁷Ma Gesù **emettendo un forte grido** spirò.

¹² ROSSÉ G., *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984, 34: «Gesù Crocifisso che muore con una “gran voce”, diventa lo squarcio nella volta del cielo, il «buco» che mette in contatto Dio e l'uomo».

³⁸E il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo.

³⁹Avendo visto il centurione che si trovava di fronte a lui che così aveva esalato lo spirito, disse: “veramente quest’uomo era Figlio di Dio”. ⁴⁰Vi erano anche delle donne che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Magdala e Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, ⁴¹le quali, quando era in Galilea, lo seguivano e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme.

Questo brano ci presenta la situazione finale in cui si trova Gesù dopo essere stato innalzato sulla croce (Mc 15,24-32): ridotto all’immobilità, privato delle sue vesti, ha affissa sopra il capo la scritta con il titolo della condanna: «Re dei Giudei»; è fiancheggiato da due malfattori crocifissi insieme con lui e da questi stessi è schernito e deriso, oltre che dai passanti, dai sommi sacerdoti e dagli scribi.

La situazione nella quale si trova Gesù crocifisso è quella di un uomo che non si può più definire tale: appare agli occhi di tutti come un fallito, uno che non è più in grado di pronunciare alcuna parola di salvezza capace di liberarlo e farlo scendere dalla croce, per dimostrare ai presenti che era una persona accreditata da Dio. Come può «Gesù» = *Dio salva*, essere salvezza? Come ha potuto pretendere di salvare gli altri¹³ se egli non è in grado di salvare se stesso scendendo dalla croce?

Invece, come vedremo, proprio sulla croce Gesù manifesta la sua vera identità di Figlio di Dio, Salvatore degli uomini. Nel testo che prendiamo in esame si nota che Mc è l’unico dei sinottici a collegare i singoli avvenimenti con l’ora esatta; nel v. 33 leggiamo: «Quando fu l’ora sesta si fece buio» e nel v. 34: «all’ora nona, Gesù gridò ...»¹⁴. Tra l’agire degli uomini e la morte di Gesù ci sono tre ore di tenebra e di silenzio, e sembrerebbe che non accada nulla: è come se la scena si fosse fermata.

¹³ Il verbo «salvare» nel Vangelo di Mc è collegato con le guarigioni miracolose, per esprimere la trasformazione liberatoria operata dal potere di Gesù; l’emorroissa (5,23-28); i malati nei villaggi intorno a Genezaret (6,56); il cieco Bartimeo (10,52), sono tutti «salvati» da Gesù.

¹⁴ Cf Lc 23,44: «Era circa l’ora sesta»; Mt 27,45: «Era circa l’ora nona».

Il buio che scende «su tutta la terra» non è affatto una naturale eclissi di sole, perché quel fenomeno era impensabile durante il plenilunio (che coincideva sempre con la festa di Pasqua), ma questo dato si deve spiegare simbolicamente: le tenebre sono sinonimo del male, del peccato e della morte, realtà che avvolsero Gesù prima di morire¹⁵.

Gesù è stato deriso fino all’ora sesta; egli è apparso agli occhi di tutti un maledetto da Dio, incapace di «salvare se stesso», e quindi era evidente agli occhi dei presenti che egli non poteva essere il Profeta atteso, il Messia salvatore, il Re d’Israele.

L’Evangelista osserva però che le tenebre che avvolgono ogni cosa a partire da mezzogiorno sono squarciate da un primo forte grido di Gesù: «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*». L’invocazione di Gesù non fa altro che suscitare la derisione dei presenti i quali, pensando che Gesù chiamasse in aiuto Elia per essere liberato,¹⁶ corrono ad inzuppare una spugna nell’aceto per dissetare il crocifisso, in attesa di un intervento prodigioso del profeta: «*Aspettate, vediamo se viene Elia a farlo scendere*» (v. 36).

«*Ma Gesù emettendo un forte grido, spirò*» (v. 37): il modo di spirare di Gesù, su cui si concentra il vedere del centurione, è caratterizzato dal fatto che Gesù spira emettendo un forte grido ed è ciò che fa comprendere la sua figliolanza divina. Prima i presenti si erano offerti ironicamente di credere in Gesù, se l’avessero visto scendere dalla croce (cf 15,32.36); ora, invece, il centurione – un pagano – crede in Lui vedendolo morire in quel modo sulla croce.

2.1 La «voce» di rivelazione del Padre

Mc è l’unico degli evangelisti che collega la morte di Gesù ad un forte grido, a cui non fa seguito alcuna parola e fa ciò usando un costrutto che non è di facile lettura: ἄφεις φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν, *emettendo un forte grido spirò*.

Ci sono vari indizi nel testo che ci autorizzano a dedurre che Mc abbia inteso come epifanico l’alto grido con cui Gesù morì sul Golgota: la morte di Gesù non è descritta come uno spegnersi passivo, ma come un’azione consapevole e forte; la morte è un atto determinato dalla libera scelta di Gesù.

¹⁵ Cf PESCH R., *Il Vangelo di Marco*, Brescia 1982, II, 720-721.

¹⁶ Elia era il grande taumaturgo a cui ci si poteva rivolgere in ogni necessità.

Per comprendere il valore di questo forte grido consideriamo pertanto brevemente gli altri testi del Vangelo di Mc in cui compare il termine φωνή, «voce»¹⁷.

All'inizio del Vangelo, il termine lo troviamo in una citazione di Is 40,3 ed introduce il ministero di Giovanni Battista quale messaggero inviato da Dio: «Voce di uno che grida nel deserto: preparate la strada del Signore, raddrizzate i suoi sentieri» (Mc 1,3); in altri due testi però (Mc 1,11; 9,7) la «voce» proviene dal cielo e, in entrambi i casi, accredita Gesù come «Figlio prediletto»: durante il battesimo e la trasfigurazione¹⁸.

Mc, infatti, racconta che Gesù da Nazaret si reca al Giordano per essere battezzato da Giovanni e dopo il battesimo vede aprirsi i cieli e scendere su di lui lo Spirito di Dio, simile ad una colomba (1,10); allo stesso tempo ode una voce dal cielo: «Tu sei il Figlio mio prediletto: in te ho posto il mio amore» (1,11). La «voce» proveniente dal cielo si rivolge solo a Gesù¹⁹ e commenta e spiega a lui l'avvenimento percepito visivamente²⁰: Egli è l'Unto sul quale scende lo Spirito di Dio (cf Is 42,1), quindi solo Lui, in quanto Figlio unico e amato, può svolgere la missione salvifica a favore del genere umano.

Invece, nel contesto della Trasfigurazione (Mc 9,2ss) la «voce» proviene da una nube che copri con la sua ombra Pietro, Giacomo e Giovanni, testimoni di quell'evento: «Questi è il Figlio mio diletto! Ascoltatelo!». In questo secondo testo sono i discepoli i destinatari di quell'episodio di rivelazione: Gesù che si trasfigura, la cui trasmutazione diviene visibile nella luminosità soprannaturale delle sue vesti, e che parla con Mosè ed Elia, non solo è riconosciuto dalla «voce» quale suo Figlio diletto, ma la «voce» comanda ai discepoli di prestargli ascolto. I discepoli devono ascoltare il messaggio profetico di Gesù (cf 8,31-33), in quanto è lui la figura decisiva della salvezza.

¹⁷ Il termine φωνή nella LXX rende per lo più il sostantivo ebraico *qôl*, che indica tutto ciò che può essere ascoltato: il rumore, lo strepito, il fruscio, il mormorio, il verso degli animali, il suono della voce umana (lamento, pianto, giubilo ...): cf BETZ O., «φωνή», in GLNT, XV, 286ss.

¹⁸ Cf CAZA L., «Le relief que Marc a donné au cri de la croix», in *Science et Esprit* 39/2 (1987) 173.

¹⁹ Secondo il racconto marciano, nel battesimo il destinatario epifanico della voce di Dio è esclusivamente Gesù; in Lc si ha un grande uditorio (3,21ss); in Mt, invece, la dichiarazione è una proclamazione in terza persona (3,17).

²⁰ Cf PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*, I, Brescia 1980, 166.

Così, mentre nei testi dell'AT la «voce di Dio» rivelava Dio stesso, il suo disegno salvifico a favore del popolo eletto,²¹ e i suoi comandi²²; con l'Incarnazione del Figlio, la voce di Dio non rivela più se stesso, ma Gesù come proprio Figlio diletto, e tutti i comandamenti sono ridotti ad un unico ordine: «Ascoltatelo!».

La «voce di Dio» invita a riconoscere Gesù come l'oggetto centrale della rivelazione di Dio, colui che rivela i disegni eterni del Padre, l'unica e vera fonte per penetrare nel mistero dell'Altissimo.

2.2 La «forte voce» dei demoni

Nella formulazione marciiana che stiamo considerando, il termine «voce» è congiunto con l'aggettivo «grande» ed esso è collegato con un verbo al participio aoristo, ἀγεις,²³ mentre subito dopo viene usato un verbo finito per descrivere la morte: ἐξέπνευσεν²⁴.

Negli altri testi del Vangelo in cui appare la stessa formulazione «forte, grande voce», si tratta sempre di una rivelazione fondamentale sull'identità di Gesù fatta dai demoni. Sono gli spiriti immondi, i demoni, a disporre, in quanto esseri soprannaturali, del potere di una grande voce: in Mc 1,21-28 viene narrata la guarigione di un indemoniato, effettuata da Gesù nella sinagoga; dapprima l'uomo posseduto da uno spirito immondo, riconoscendo che Gesù è il «santo di Dio», si mise a gridare (cf Mc 1,23); all'intimazione di Gesù: «Taci! Esci da quell'uomo», lo spirito immondo uscì da lui *gridando a gran voce*, φωνήσαν φωνῆ μεγάλη (1,26)²⁵.

Allo stesso modo, trovandosi Gesù nella regione dei Geraseni, si vide venire incontro un uomo posseduto da uno spirito immondo (cf Mc 5,1-2);

²¹ Cf Es 20,2-17; Dt 5,6-21.

²² Cf Es 34,28; Dt 4,13; 5,22.

²³ Lo stesso verbo è usato da Mt per esprimere l'emissione dello spirito di Gesù: ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῆ μεγάλη ἀφῆεν τὸ πνεῦμα (27,50).

²⁴ PESCH R., *Il Vangelo di Marco*, Brescia 1982, II, 726: «La breve descrizione della morte col termine ἐκπνέω = “esalare la vita”, mira a sottolineare il suo “pneuma”, e lui stesso come portatore dello Spirito».

²⁵ ID., *Il Vangelo di Marco*, Brescia 1982, I, 210: «Il demonio comincia a gridare, attraverso la bocca dell'ossesso; questo alto grido è segno del portatore dello spirito, cioè, in senso positivo, di chi è ripieno di Spirito santo (ad es. 15,37) e, in senso negativo, di chi è posseduto dallo spirito impuro. Il gridare del demonio mira a respingere l'esorcista; il demonio si serve di mezzi esorcistici».

questi si gettò ai piedi di Gesù e *urlando a gran voce*, κράξας φωνῆ μεγάλη, disse: «*Che hai tu in comune con me, Gesù, Figlio del Dio Altissimo? Ti scongiuro, in nome di Dio, non tormentarmi (5,7)*».

Anche in Mc 9,26 la parola di Gesù vince un demonio sordo: Gesù comanda al demonio di uscire e di non rientrare più nella persona e, come negli altri casi, l'uscita del demonio è accompagnata da grida e convulsioni della sua vittima.

In Mc 1,26 e 5,7 troviamo l'espressione avverbiale μεγάλη φωνή preceduta dal verbo φωνέω nel primo caso, e dal verbo κράζω, nel secondo. Sulla base di tale constatazione, F.W. Danker ha dato un'interpretazione demonistica al testo in cui è narrata la morte di Gesù²⁶: egli, considerando che il costrutto μεγάλη φωνή è impiegato nel Vangelo di Mc per descrivere il grido degli spiriti immondi quando, sconfitti, escono dal posseduto, ipotizza che nell'oscurità nella quale agiscono le potenze demoniache, Gesù sia diventato ossesso ed abbia effettuato su di sé l'ultimo esorcismo. Così con l'emissione del forte grido il centurione avrebbe visto uscire il demone che combatteva dentro Gesù, e ciò lo avrebbe portato a riconoscerlo come Figlio di Dio²⁷.

Tale tesi è però difficile da sostenere perché non si dice altrove nel Vangelo di Marco che Gesù avesse in sé uno spirito demoniaco; se così fosse, l'interpretazione di Marco sarebbe proprio agli antipodi di quella giovannea in cui Gesù, fedele alla missione ricevuta dal Padre, prima di lasciare questo mondo consegna lo Spirito (cf Gv 19,30). Inoltre, anche se durante la sua attività Gesù è stato accusato di essere un bestemmiatore (Mc 2,7) e di possedere un demonio (Mc 3,22), in nessuna parte del Vangelo egli è presentato come tale, ma quelle rimangono solo delle accuse ingiustificate; non si può neanche ipotizzare che lo spirito del male l'abbia posseduto prima di morire e che poi sia stato espulso da Lui.

Certamente il grido di abbandono evidenzerebbe ciò che la croce rappresentava: maledizione, lontananza da Dio; secondo gli ebrei, infatti, essa era se-

²⁶ DANKER F.W., «The Demonic Secret in Mark: A Reexamination of the Cry of Dereliction (15,34)», ZNW 61 (1970) 48-69. Anche SCHREIBER, J., *Die Markuspassion*, Furche, Hamburg 1962, vede la passione marciiana come un *climax* del conflitto di Gesù con il demoniaco; il grido di Gesù sulla croce lo interpreta come un grido di giudizio che annienta le potenze della tenebra.

²⁷ DANKER F.W., «The Demonic Secret in Mark», 51: «Mark's description of the manner in which Jesus utters his cry confirms the preceding interpretation. Demonic power to kill is heightened when the victim is helpless, and the presence of demons is recognized by the violence with which they take their victim's spirit».

gno evidente che chi vi era appeso non era da Dio (cf Dt 21,23)²⁸. Tuttavia non si può dimenticare che l'appeso alla croce è il Figlio diletto e amato dal Padre (cf Mc 1,11; 9,7); allora, perché Gesù, il benedetto, dovrebbe morire da maledetto?

2.3 La «forte voce» di Gesù

Sulla croce è Gesù che grida due volte a gran voce: ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦ φωνῆ μεγάλη Ελωι ελωι λεμα σαβαχθاني²⁹ (15,34); ἀφείξ φωνήν μεγάλην ἐξέπνευσεν (15,37), ma solo nel secondo testo il grido è collegato non ad un verbo *dicendi*, ma troviamo il verbo ἀφιε,ναι, che significa letteralmente: *lasciare andare, abbandonare*³⁰.

La rilevanza del grido è sottolineata dall'Evangelista, perché nei versetti nei quali si menziona il «forte grido» (vv. 34,37) si specifica chi è il soggetto che compie tale azione: Gesù. Questo è un particolare che non va trascurato, se si considera che nel racconto marciano della crocifissione (Mc 15,20b-41) il nome di Gesù è contenuto solo in questi due versetti e in entrambi i ca-

²⁸ VANHOYE, A. – DE LA POTTERIE, I. – DUQUOC, C. – CHARPENTIER, É., *La Passione secondo i quattro Vangeli*, Brescia 1983, 38: «L'umanità di Gesù subisce una specie di “esecrazione”, nel senso etimologico del termine, che si oppone a “consacrazione”. È il mistero del parossismo della prova, che condiziona la perfezione del dono. Di fatto questa esecrazione sfocia nella piena rivelazione del Figlio di Dio ... Accettando fino in fondo la volontà del Padre, Gesù si manifesta come colui che forma una sola cosa con il Padre, nell'amore. Dono di Gesù al Padre, dono del Padre a Gesù, dono di Dio agli uomini: tutto si attua in questo avvenimento tenebroso».

²⁹ Il verbo ebraico utilizzato per rendere l'esperienza di Gesù morente, *sabachthani*, è tradotto con il verbo greco ἐγκατέλιπες, e solo in questo testo e in Mt 27,46 ha una connotazione negativa; infatti, nel resto del NT è utilizzato diverse volte ed ha sempre una valenza positiva, per affermare che Dio non abbandona nessuno: in At 2,27 il verbo viene impiegato in una citazione del Sl 16 in cui il profeta Davide dice che «Dio non abbandonerà la sua anima negli inferi», e tale citazione è riferita dall'autore degli Atti a Cristo che «non fu abbandonato negli inferi, né la sua carne vide la corruzione» (At 2,31). Così anche in 2Cor 4,9 ed Eb 13,5 il verbo ha come soggetto Dio e viene utilizzato per dire che Egli non abbandona l'uomo che a lui si affida; in 2Tim 4,10.16 l'apostolo Paolo, mentre ricorda che tutti lo hanno abbandonato e lo hanno lasciato da solo, ricorda anche che il Signore gli è stato vicino e gli ha dato forza (2Tim 4,17). Il grido sul Golgota in Mc e Mt è quindi l'unica affermazione di abbandono da parte di Dio in tutto il NT.

³⁰ BULTMANN R., «ἀφιεῖναι», in MONTAGNINI F. – SCARPAT G. (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, I, 1355.

si Gesù è il soggetto di un'azione. Inoltre, nell'insieme del racconto della passione il nome di Gesù è introdotto in occasione di qualche sua dichiarazione:

- In Mc 14,6-9: Gesù chiarisce il significato dell'unzione, fatta in vista della sua sepoltura;
- In Mc 14,18: Gesù annuncia il tradimento di Giuda;
- In Mc 14,27: Gesù predice agli apostoli che saranno scandalizzati a causa sua;
- In Mc 14,30: Gesù predice il rinnegamento di Pietro;
- In Mc 14,48: Gesù commenta il significato del suo arresto;
- In Mc 14,62: Gesù risponde al Sommo Sacerdote, confermando di essere il Cristo, il Figlio di Dio benedetto.

Infine, alla domanda di Pilato, «Sei tu il re dei Giudei?», Gesù risponde: «Tu lo dici» (Mc 15,2) e, dopo tale dichiarazione, l'Evangelista sottolinea, ad una nuova domanda di Pilato, che «Gesù non rispose più nulla» (Mc 15,5).

Dopo questo riferimento non ci sono altre parole di Gesù, ma egli diventa piuttosto l'oggetto di oltraggi, di scherni, di ingiurie, sia nel momento in cui Pilato presenta Gesù al popolo nel tentativo che sia preferito a Barabba, sia nel cortile del pretorio dove fu condotto dai soldati per essere flagellato, sia lungo la via del Calvario e sul Golgota dove lo crocifiggono.

Il silenzio di Gesù è interrotto soltanto da due forti grida, in seguito alle quali, anche se la Parola sembra piombare definitivamente nel silenzio, appare di contro che l'uomo si apre alla parola e comincia a pronunciare la verità relativa a quell'uomo crocifisso: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio» (Mc 15,39).

L'espressione contenuta nel primo forte grido riveste un carattere unico: Gesù, come l'orante del Sl 22, fa esperienza dell'allontanamento e dell'assenza di Dio; tuttavia, si rivolge a Lui con l'invocazione «Dio mio, Dio mio»,³¹ perché Jahvé è il Santo (Sl 22,4), il Dio fedele che non ha mai deluso le attese dei giusti (Sl 22,5-6)³².

³¹ MOLTMANN, J., *Il Dio Crocifisso*, Brescia 1973, 175: «Nel Sl 22, per "mio Dio" si intende il Dio dell'alleanza con Israele, e il soggetto dell'invocazione è il partner dell'alleanza, il giusto sofferente. Nel "mio Dio" di Gesù si ritrova invece l'intero contenuto del suo messaggio del Dio vicino e misericordioso, dove egli parla spesso di "mio Padre" in senso esclusivo ... Il Dio al quale egli rivolge il proprio grido è il "suo" Dio e Padre».

³² ROSSÉ, G., *Il grido di Gesù in croce*, Roma 1984, 81: «L'estremo abbandono è in realtà pienezza d'amore, la solitudine profonda è unità totale. Nel momento in cui appare derelitto, egli è più che mai identificato con il volere divino, trasparente al Padre. E in questa debolezza senza fine, Gesù si trova senza riserve "consegnato" alla Potenza del

La particolarità dell'espressione emerge se si considera che nel salterio ci sono un certo numero di salmi che contengono affermazioni secondo le quali Dio non abbandona mai (Sl 9,11; 16,10; 37,25.28.32; 94,16), ed anzi in qualche salmo Dio è invocato perché non abbandoni l'orante (Sl 27,9; 38,22; 71,9.18; 119,8; 138,8). Inoltre, l'unicità dell'espressione del Sl 22,2 deriva dal fatto che essa non contiene la semplice affermazione dell'abbandono, ma pone la questione sul motivo di questo abbandono: «perché?».

Secondo R. E. Brown³³ un aspetto da considerare è che il grido a gran voce potrebbe costituire un segno apocalittico simile agli elementi escatologici delle tenebre, del velo del Tempio che si squarcia o del terremoto descritti in MT 27,50; con ciò si vorrebbe indicare che la battaglia con il male è arrivata alla fine.

Certamente il combattimento con il male arriva al suo termine nel momento conclusivo della vita di Gesù e, proprio alla luce degli altri impieghi marcani del termine «voce», è evidente che sulla croce si assiste alla più grande rivelazione dell'identità di Gesù³⁴.

3. La «visione» della Parola-Grido

La chiave di lettura di Mc 15,37, in cui si dice semplicemente che Gesù muore emettendo una «forte voce», è senza dubbio il v. 39:

*Avendo visto il centurione che si trovava di fronte a lui,
che così aveva esalato lo spirito disse:
«Veramente quest'uomo era Figlio di Dio».*

Il centurione vede realmente ciò che accade e la qualità del suo vedere è rilevata dalla sua posizione, che gli permette un'osservazione accurata: egli sta vicino e di fronte a Gesù. Il vedere del centurione è concentrato sul modo

Padre, aperto totalmente all'atto creatore della risurrezione». SENIOR D., *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco*, Milano 1988, 124: «Abbandonato dai suoi amici, beffato e tormentato dai suoi nemici, circondato da malfattori, Gesù è il Giusto israelita che resta aggrappato a suo Padre, mettendo la propria esistenza unicamente nelle mani di Dio».

³³ Cf. *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro Vangeli*, Brescia 1999, 1176-1177.

³⁴ KASPER, W., *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, 161: «Se mentre sta morendo grida a Dio, non grida solo al Dio dell'Antico Testamento, ma verso quel Dio che in senso esclusivo egli chiamava Padre e con il quale si sentiva legato in modo del tutto singolare».

di spirare di Gesù che è caratterizzato dall'emissione dello spirito, dell' alito vitale, dopo aver emesso un forte grido, ed è ciò che fa comprendere ad un pagano la vera identità di quell'uomo crocifisso. Proprio vedendolo morire in quel modo sulla croce, il centurione riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, lì sulla croce, ma anche nella sua situazione precedente, in tutta la sua passione.

Possiamo penetrare nel contenuto della risposta del centurione se accostiamo questo testo a quello di Gb 42,5-6:

*Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.*

Perciò mi ricredo e ne provo pentimento sopra polvere e cenere.

In questa risposta ultima di Giobbe, contenuta alla fine del libro, si vede sintetizzato il cammino di fede che questo personaggio ha fatto: attraverso i discorsi di Dio egli ha scoperto la sua ignoranza e il limite delle sue capacità (Gb 42,3); solo dopo l'incontro con Dio, mediato dalla sua parola, gli occhi di Giobbe si sono aperti. Infatti, Giobbe non ha avuto un'apparizione sensibile di Dio, ma lo ha incontrato nella sua parola cosicché Dio, che prima era stato l'oggetto dei discorsi, delle discussioni degli amici di Giobbe, non è più uno sconosciuto o uno che si conosce *per sentito dire*.

Nella risposta ultima di Giobbe non si vuol mettere in opposizione il «vedere» al «sentire», ma al «sentire dire», facendo con ciò allusione alla tradizione teologica degli amici di Giobbe che raffiguravano Dio ad immagine e somiglianza dell'uomo³⁵. Il «vedere» in Gb 42,5 è il vertice della fede, è l'esperienza diretta e radicale di Dio che non è più un oggetto dibattuto sulle labbra degli amici di Giobbe, ma è una Persona che incontra l'uomo³⁶.

Inoltre, poiché la «visione» di Dio non determina la scomparsa della sofferenza, ma questa rimane, possiamo chiederci allora: «cosa vede Giobbe di Dio?». Il contesto lascia intendere che Giobbe percepisce l'esserci di Dio nella sofferenza e nella sua situazione personale, vede Dio non come un «assente», ma come colui che vive egli stesso la sua situazione³⁷.

Sono stati vari i tentativi degli autori di accostare la passione di Gesù alla passione di Giobbe, anzi si è cercato di «scorgere nella passione di Gesù una specie di realizzazione di ciò che Giobbe lasciava come figura dopo di sé»³⁸.

³⁵ Cf ALONSO SCHÖKEL L. – SICRE DIAZ J.L., *Giobbe*, Roma 1985, 673.

³⁶ Gli «occhi» indicano metaforicamente la persona.

³⁷ Cf VETTER D., «*r'h*, vedere», in JENNI E. – WESTERMANN C., *Dizionario Teologico dell' Antico Testamento*, Casale Monferrato 1982, 626.

³⁸ SAGNE J.-C., «Il grido di Gesù sulla croce», *Concilium* 19 (1983) 94-95.

Facendo un raffronto con la protesta di Giobbe contro Dio, si è tentato di comprendere il grido di Gesù sulla croce. Il primo grido di Giobbe è stato l’affermazione della sua innocenza (Gb 1,20-22; 21), un grido di verità personale, perché egli poteva vantare una condotta irreprensibile davanti a Dio e agli uomini: beneficava i poveri con elemosine o concedendo ospitalità; aveva cura di serbare la purezza di cuore con la delicatezza del suo sguardo sulle ragazze (Gb 31,1); accettava costantemente la volontà di Dio (Gb 1,20-22).

In secondo luogo Giobbe grida a Dio il suo dolore nel sentirsi da lui tormentato; Dio appare agli occhi di Giobbe come colui che stranamente affligge i giusti e protegge i malvagi (Gb 7,18-20); Dio è visto come un accusatore (Gb 9,15), Colui che sta quasi in agguato per spiare la caduta dell’uomo e coglierlo in flagrante (Gb 24,12).

Queste grida di Giobbe cessano però quando questi si trova dinanzi alla santità di Dio che gli fa percepire la sua piccolezza; la risposta di Dio al grido di Giobbe consiste nell’affermazione della sua presenza costante ed universale: Egli è dovunque e sempre, non ha pertanto mai abbandonato Giobbe e non potrebbe farlo.

Accostando la passione di Gesù a quella di Giobbe non si può non notare che anche Gesù è abbandonato dai suoi amici agli insulti e agli scherni degli avversari; più di Giobbe, Gesù è colpito nella propria carne ed è avvolto dalla morte; più di Giobbe, è innocente dinanzi a Dio, e proprio da Lui sperimenta di essere stato abbandonato.

Il grido di Gesù però, a differenza di quelli di Giobbe che erano stati di protesta, è di risposta agli interrogativi che da sempre l’uomo si è posto su Dio e sul suo coinvolgimento nelle vicende umane. Gesù grida a gran voce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). «Perché?»: è il grido caratteristico della sofferenza umana al quale Gesù durante la sua attività pubblica aveva cercato di dare una risposta operando guarigioni, annunciando la venuta del regno ...³⁹. Il «perché?» pronunciato da Gesù sulla croce è «il forte grido dell’innocenza crocifissa, che nel suo interrogativo procura una luce sul valore di ogni sofferenza, in quanto unita alla Passione del Salvatore»⁴⁰. Colui che aveva compiuto tanti miracoli, sulla croce non solo non vuole compiere il miracolo di strapparsi alla morte, discendere dalla croce, ma nel silenzio di Dio fa udire la sua voce, manifestando in un forte grido la situazione paradossale di

³⁹ Cf GALOT J., «Cristo abbandonato sulla croce. Il grido di Cristo Crocifisso», *Civiltà Cattolica* 2 (1999) 8ss.

⁴⁰ *Ibid.*, 9.

Figlio di Dio ridotto all'immobilità, ad una completa impotenza, ma non al mutismo⁴¹. Infatti, nel forte grido senza parole troviamo la risposta al «perché»: non è Dio che abbandona l'uomo che soffre, ma è l'uomo che, sperimentando la propria debolezza e limitatezza, sente la lontananza di Dio.

Gesù sulla croce afferma la presenza di Dio nell'assenza percepita: Egli vive l'abbandono da parte dei suoi fratelli, del suo popolo, dei discepoli ...; grida allora l'abbandono di Dio come possibilità che ogni situazione di debolezza estrema sia integrata in Lui e in Lui pienamente vissuta.

La risposta quindi di Gesù al «perché» dell'abbandono di Dio è lui stesso: Gesù, la Parola fattasi «Grido», è la risposta che squarcia le tenebre dell'assenza di Dio e fa percepire la luce. In tal modo possiamo affermare che il secondo grido di Gesù manifesta in Lui la presenza di Dio-Amore. Gesù, presenza d'amore che si dona fino in fondo, è la Parola che uscendo sino alla fine fuori di sé, si fa Grido per risvegliare e scuotere quanti vivono nel sonno della morte. Quello di Gesù è un grido che si fa appello d'amore in quanti lo odono ed invita ad entrare nel rapporto che lui, in quanto Figlio, ha con il Padre. Tale grido, se da una parte rivela l'intensità della sofferenza più intima di Gesù, dall'altra è rimasto nel ricordo dei testimoni perché esprime la reazione che dinanzi alla morte è propria non di un semplice uomo, ma di un Dio fatto uomo⁴².

Conclusione

Attraverso questa breve indagine sul significato del forte grido di Gesù morente è emerso che proprio sulla croce, in maniera alquanto paradossale, Gesù manifesta a tutti la sua vera identità: Egli è il Figlio che non scende dalla croce ed anzi, proprio in quanto Figlio, vuole rimanere inchiodato alla croce per manifestare in quel modo la sua regalità. Gesù abbandonato è il Dio per

⁴¹ *Ibid.*, 12: «Quella espressa nelle parole: “Perché mi hai abbandonato?” è una sofferenza riparatrice, nel senso che l'indifferenza verso il dono d'intimità filiale offerto a molti dal Padre viene compensata dall'estremo dolore provato sulla croce da Cristo per l'assenza affettiva del Padre».

⁴² FLORIS E., «L'abandon de Jésus et la mort de Dieu», in *Études Théologiques et Religieuses* 42 (1967) 289: «La mort de Jésus, au lieu d'être cause de l'anéantissement de la foi au Christ, devient alors et au contraire l'événement qui la fonde. Jésus est le Christ – l'événement de Dieu pour l'homme – précisément parce qu'il meurt, parce que Dieu ne lui répond pas, parce qu'il est totalement abandonné. Son interrogation, laissée en suspens par sa mort, prend valeur de réponse tout en restant interrogation».

l'uomo, colui che denuncia un'immagine falsa di Dio, l'immagine tradizionale di un Dio che domina su tutto e su tutti e che annienta i peccatori con la sua potenza⁴³. Dalla croce emerge invece che la potenza di Dio è la sua estrema debolezza: Gesù si umilia, si annienta, si annichila affinché gli uomini si possano riconoscere in lui, l'Uomo perfetto⁴⁴.

Da segno di maledizione, la morte di croce diventa segno della vita nuova proprio perché Dio sta dalla parte dell'Abbandonato. Israele ai piedi della croce esprime, attraverso i suoi rappresentanti, la mancata comprensione dell'avvenimento, mentre proprio esso fa sì che l'accesso a Dio sia aperto anche ai non Giudei, quando tutto sembra concludersi con un fallimento.

Colui che la folla deride viene riconosciuto da un pagano come Figlio di Dio, cosicché da luogo di silenzio e di morte, la croce diventa albero fecondo di vita, della vita stessa di Dio; infatti, il grido di Gesù morente costituisce la suprema rivelazione che Dio è costantemente presente tra gli uomini⁴⁵.

È emerso infatti che il forte grido emesso da Gesù non può essere quello di un uomo posseduto, ma così come il primo grido contenente le parole iniziali del SI 22 è un canto di fiducia, una preghiera piena di confidenza rivolta a Dio, dal quale si attende un intervento, l'ultimo grido si può a ragione intendere come «il grido del parto della nuova creazione»⁴⁶; l'ultimo forte grido esprime l'anelito alla presenza stessa di Dio, la solidarietà estrema del Verbo con l'umanità.

⁴³ Secondo E. Best, il secondo grande grido non si può ritenere come un grido di trionfo, perché non è proprio del Vangelo di Marco identificare il momento della morte di Gesù con quello della sua esaltazione (Cf. *The Temptation and the Passion: the Markan Soteriology*, Cambridge 1965, 100).

⁴⁴ CAZA L., «Le relief que Marc a donné au cri de la croix», in *Science et Esprit* 39/2 (1987) 190 : «Le cri est langage du fils, dit la confession du centurion; il faut ajouter que le message du cri est redonné dans la parole du centurion. Au v. 34, en Jésus, le Fils unique criant son abandon, ce qui est donné, c'est la présence de Dieu au gibet, c'est-à-dire au lieu le plus caractéristique des maudits de Dieu. Au v. 39, dans le non-juif, chef du peloton d'exécution de Jésus qui dit sa confession de foi, c'est l'Esprit qui dit sa présence au lieu dit jusque-là maudit de Dieu. Par le Béni qui se fait malédiction, le maudit est fait bénédiction».

⁴⁵ LÉON-DUFOUR, X., *Un biblista cerca Dio*, Bologna 2005, 93: «L'esperienza di abbandono è simultaneamente affermata (abbandono ai nemici) e negata (non abbandono da parte di Dio): il grido vuole essere un appello che proclama la presenza di Colui che sembra assente. La relazione non è interrotta, anche se Dio sembra scomparire».

⁴⁶ Cf. ROSSÉ, G., *Il grido di Gesù in croce*, 126.

In Gesù Crocifisso Dio assume fino in fondo ogni «perché» dell'uomo e dà una risposta non sottraendo il Figlio dalla morte: Dio manifesta la sua capacità di «vuotarsi di se stesso» (cf Fil 2,6); così il grido inaugura il mondo nuovo e la professione di fede del centurione ne è la risposta: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio» (15,39).

Il Figlio dell'amore nel quale il Padre aveva posto ogni compiacenza, il diletto, può adesso essere ascoltato attraverso quel forte grido di vittoria.

THE “LOUD CRY” OF THE WORD (Mk 15:37)

Sister Maria Lupo, C.P.

After having given us a synthetic presentation of the sense of God's way of speaking in the Bible and in Jesus' life, the Living Word of God, our author carefully analyzes the meaning of Jesus' loud cry in Mark's gospel just before dying. Her conclusion is that Jesus, in a somewhat paradoxical fashion, is affirming the very presence of God in the absence he's feeling; his cry of abandonment signifies the possibility that every situation of extreme weakness can be integrated with his own and fully experienced in him. God in effect stands by the Abandoned One. Israel, through its representatives, expresses its non-perception of the Advent, but all this allows – when everything appeared to be finished – the access to God to the non-Jews.

Il “passeggio solitario” nella Congregazione Passionista

di PHILIPPE PLET c. p.

Seconda parte dell'articolo iniziato in Sap Cr, XX (2005), pp. 167-187.

Le vestigia di Dio nella creazione

A un giovane che desiderava diventare passionista, Paolo non manca di esprimere uno dei suoi temi preferiti, appunto quello che ci interessa:

“ Sollevi il suo spirito con qualche lecito divertimento, col riposo necessario, con passeggiare fuori solitario e sentire la predica che le faranno i fiori, gli alberi e l'erbe, il cielo, il sole e tutto il mondo, e vedrà che le faranno una predica tutta d'amore, di lodi a Dio, e l'inviteranno a magnificare le grandezze di quel Sovrano Artefice che gli diede l'essere”¹.

Qui, Paolo allude con un po' più di precisione, sebbene ancora molto discretamente, al motivo teologico della sua gioia: si tratta della contemplazione di Dio come fonte dell'essere nella creazione. Nella sua penna questa menzione non è un semplice effetto stilistico né un'espressione fatta. Senza dubbio Paolo della Croce pensa alla dottrina di S. Tommaso d'Aquino, dottrina, da lui stesso imposta come riferimento per la formazione teologica dei religiosi della congregazione. Tuttavia, si sa bene che Tommaso d'Aquino non ha inventato la metafisica. Essa è veramente il patrimonio universale della Chiesa fino dagli inizi. Ora, nel contesto del passeggio solitario, non rientrava nello spirito di Paolo di invitare il suo corrispondente ad una contemplazione intellettuale, ma piuttosto ad una contemplazione affettiva.

¹ San Paolo della Croce, *Lettere ai laici*,... Volume I. Tomo I. A Antonio Francesco Appiani. Lettera 26. p. 208.

Troviamo in S. Agostino un esempio notevole di questo tipo di considerazione. Si tratta della famosa estasi di Ostia:

“Condotto il discorso a questa conclusione: che di fronte alla giocondità di quella vita il piacere dei sensi fisici, per quanto grande e nella più grande luce corporea, non ne sostiene il paragone, anzi neppure la menzione; elevandoci con più ardente impeto d’amore verso l’Essere stesso, percorremmo su tutte le cose corporee e il cielo medesimo, onde il sole e la luna e le stelle brillano sulla terra. E ancora ascendendo in noi stessi con la considerazione, l’esaltazione, l’ammirazione delle tue opere, giungemmo alle nostre anime e anch’esse superammo per attingere la plaga dell’abbondanza inesauribile, ove pasci Israele in eterno col pascolo della verità, ove la vita è la sapienza, per cui si fanno tutte le cose presenti e che furono e che saranno, mentre essa non si fa, ma tale è oggi quale fu e quale sempre sarà; o meglio, l’essere passato e l’essere futuro non sono in lei, ma solo l’essere, in quanto eterna, poiché l’essere passato e l’essere futuro non è l’eterno. E mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo avvinte le primizie dello spirito, per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, ove la parola ha principio e fine. E cos’è simile alla tua Parola, il nostro Signore, stabile in se stesso senza vecchiaia e rinnovatore di ogni cosa²?”.

Questo “*stabile in se stesso senza vecchiaia*” è proprio l’Essere Primo, sorgente di tutti gli esseri che ne fanno parte, e il toccarlo “*con lo slancio totale della mente*” faceva saltare Paolo della Croce di parecchi metri, o meglio lo teneva sospeso in aria per un momento. Qui non si tratta di una meditazione intellettuale, lo ripeto, ma di una presa di coscienza esistenziale che è un incontro e non solo una misura di compendio dell’esistente. Nella sua lettera al giovane Appiani, nell’associare la rivelazione del Creatore al dono dell’essere alle creature, Paolo insiste come Agostino sull’attributo ultimo di Dio, o per meglio dire sulla categoria che si trascende essa stessa per diventare un nome di Dio. È l’apostolo Giovanni che ha dato questa chiave ai pensatori cristiani: “*In principio era il Verbo... tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste*” (Gv 1, 1 e 3). Per Platone, Dio era il Bene; per Plotino, era l’Uno; ma Agostino seguendo le Scritture comprende che è prima di tutto l’Essere. Il suo merito, come ancor più in se-

² S. Agostino, *Le confessioni*, Libro 9, c. 10, n. 24.

guito quello di Tommaso d'Aquino, fu di gridarlo alto e forte. Ed ecco perché Paolo nella contemplazione della creazione gustava anche un alimento divino, un "pascolo della verità", scriveva Agostino. Indubbiamente Paolo della Croce aveva una grande attitudine ad osservare la natura per farsene un veicolo verso Dio. Egli ne faceva beneficiare anche gli altri: "L'abitudine di ricorrere ad esempi gli restò per tutta la vita, predicando e conversando. Era una risorsa della sua eloquenza"³.

Ma quali sono queste vestigia di Dio (nella creazione), così capaci di trasportare l'animo umano? Se si può dire che l'uomo è l'immagine di Dio, non si può dire altrettanto della creazione. E tuttavia, la relazione Creatore-creazione indubbiamente esiste. Gli si dà il nome di "vestigio". Dal vestigio, come dall'immagine, l'uomo trae una conoscenza di Dio, non diretta ma per analogia. È così che nel medio Evo si distingueva tra la conoscenza per rassomiglianza "propria del vestigio" detta anche "somiglianza per vestigio", e la conoscenza proveniente dalla somiglianza secondo l'immagine, o "somiglianza per immagine". Nei due casi, si tratta di decifrare i segni lasciati dal Creatore nelle sue creature. Ma questi segni non parlano nello stesso modo di Dio:

"È chiaro che nella stessa creatura ragionevole si trova l'immagine di Dio soltanto in rapporto alla mente. In rapporto invece alle altre sue parti, vi sarà soltanto la somiglianza di vestigio, come avviene per tutti gli altri esseri ai quali somiglia con le parti suddette. È facile comprendere la ragione di questo fatto, se consideriamo il diverso modo di rappresentare del vestigio e dell'immagine. Infatti l'immagine rappresenta una cosa con una somiglianza di specie come si è visto. Invece il vestigio rappresenta come può rappresentare un effetto; il quale non può rappresentare la sua causa in modo da raggiungere la somiglianza di specie con essa. Infatti si chiamano vestigia le impronte lasciate sul terreno dagli animali; così pure si dice che la cenere è un vestigio del fuoco e la desolazione di un territorio un vestigio di un esercito nemico"⁴.

³ Zoffoli E. S. *Paolo della Croce. Storia critica*, Roma 1965. Volume II, p. 1560.

⁴ S. Tommaso D'Aquino. *Somma Teologica*, I, q. 93, a.6. c. In un altro passaggio egli esprime in maniera ancora più semplice questa distinzione: "Gli effetti somigliano tutti in qualche modo alla loro causa, ma in gradi diversi. Difatti alcuni effetti stanno a rappresentare soltanto l'efficacia della causa, ma non la sua forma, come il fumo sta a rappresentare il fuoco; e si dice che una tale maniera di rappresentare è un vestigio, perché il vestigio, o traccia, serve a mostrare il percorso di un viandante, ma non a conoscere chi egli sia. Altri effetti

Il vestigio tuttavia è una traccia capace di dirci qualcosa di colui che l'ha lasciato. È per questo motivo che S. Agostino non disdegna questa conoscenza che consegna il vestigio proprio quando egli desidera trattare dell'immagine di Dio nell'uomo: "Nessuno dubita che l'uomo esteriore sia dotato della sensibilità del corpo, come l'uomo interiore lo è dell'intelligenza. Cerchiamo dunque, per quanto lo possiamo, di trovare un vestigio qualunque della Trinità nell'uomo esteriore, anche se in esso non si trova l'immagine della Trinità"⁵.

S. Giovanni della Croce descrive questa realtà in maniera più poetica commentando un versetto della sua poesia: "*Passò per questi boschi con snellezza*", affermando la perfezione dell'immagine, senza tuttavia svuotare la creazione del vestigio di Dio:

"Aggiunge che questo passaggio fu *con snellezza* perché le creature sono le opere minori di Dio, fatte da Lui come di passaggio. Le maggiori invece, in cui più si è manifestato e a cui teneva maggiormente, furono l'Incarnazione del Verbo e i misteri della fede cristiana, al cui confronto tutte le altre cose furono fatte come di passaggio e in fretta"⁶.

La predicazione dei canarini, o quella dei fiori è da intendersi in questo contesto teologico. All'inizio le creature non ci dicono chi è Dio, esse ci dicono di amare Dio. E là ci troviamo propriamente nel campo della meditazione affettiva che caratterizza il passeggiare solitario. L'enorme successo degli scritti di S. Teresa del Bambino Gesù si spiega in gran parte con il suo modo di valorizzare le opere della creazione, parlando delle margheritine, dei passerotti o delle nuvole che nascondono il sole"⁷.

invece somigliano la causa per una somiglianza di forma: il fuoco prodotto, per esempio, somiglia al fuoco che lo produce e la statua di Mercurio somiglia Mercurio stesso. Questa somiglianza è chiamata immagine" (Somma Teologica, I, q. 45, a. 7, c.).

⁵ S. Agostino, *De Trinitate*, libro 11, cap. 1.

⁶ S. Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, Strofa 5, 3; *Opere*, Postulazione Carmelitani, Roma 1975, p. 534.

⁷ S. Teresa del Bambino Gesù così ne scriveva a Celina: "Tuttavia ti voglio parlare di qualcuno dei misteri nascosti nel mio fiorellino. Gesù ha creato, per rallegrare la nostra vista e istruire le nostre anime, una moltitudine di umili margheritine. Vedo con stupore che, al mattino, la loro corolla color rosa è rivolta dalla parte dell'aurora. Esse aspettano il sorgere del sole. Appena l'astro radioso ha inviato verso di loro uno dei suoi tepidi raggi, i timidi fiorellini incominciano a dischiudere i loro calici e le piccole foglie formano una specie di corona che lascia scoperti i loro cuoricini gialli, dando a questi fiori una grande

Allo stesso modo la contemplazione delle vestigia di Dio nella creazione permette un primo approccio molto intuitivo ai suoi attributi. Questo approccio è sufficientemente globale per non essere confuso con l'approccio teologico tratto dall'immagine. Esso rimane così un passeggio in compagnia di Gesù. Quali sono gli attributi dei quali il Creatore ha lasciato la traccia nel cosmo? L'esistenza, la semplicità, la perfezione, la bontà, l'infinito, l'immutabilità, l'eternità, l'unità, l'armonia, la bellezza, l'ordine, ecc., in breve tutte le cose che, nel campo materiale, possono darci un'idea di Colui che le ha tratte dal nulla. Così l'indefinito del cosmo ci dice qualche cosa dell'infinità di Dio; l'equilibrio delle leggi fisiche che reggono la materia ci dice qualche cosa dell'ordine e della semplicità divina; la permanenza dei fenomeni ci parla della sua onnipresenza e della sua eternità; l'istinto paterno e materno in certi animali ci mostra la tenerezza del nostro Padre nei cieli, ecc....

3. 7. Un ritorno nell'ordine delle cose: l'esperienza della bellezza

Ciò che colpisce nella contemplazione della creazione è questo ordine che la ordina dall'interno in un tutto armonioso. In tutto il cosmo c'è un equilibrio globale che manifesta la sua unità profonda: l'ordine dell'universo. Per essere più precisi, facciamo un po' di filosofia, il tempo di una passeggiata.

Proprio come l'unità, la bontà o la verità, la bellezza è una proprietà dell'essere. La bellezza ci mostra un certo aspetto dell'essere dell'universo (preso nel suo insieme). Certamente si tratta di una realtà molteplice, ma la cui caratteristica è di essere ordinata; e il molteplice è ordinato quando è unificato, ciò che è proprio la caratteristica di un ordine. La contemplazione della natura nella sua bellezza mi parla dell'essere delle cose. Ma qual è questo rapimento e questo trasporto euforico davanti alla creazione? È una esperienza in-

rassomiglianza con l'astro che li ha investiti della sua luce. Durante tutta la giornata, le margheritine non cessano di fissare il sole e girano come lui fino alla sera. Poi, quando è scomparso, richiudono alla svelta le loro corolle, le quali mutano di nuovo il colore bianco in color rosa... Gesù è il sole divino e le margheritine sono le sue spose, le vergini. Quando Gesù rivolge il suo sguardo verso un'anima, subito le comunica la sua rassomiglianza, ma bisogna che quest'anima continui a tenere fissi su di *lui* i suoi sguardi. Per sviluppare i misteri delle margheritine dovrei scrivere un volume, ma la mia Celina comprende tutto, e quindi ora le voglio parlare delle fantasie di Gesù" (*Lettera 113*, a Celina del 26-04-1892; *Gli scritti*, Postulazione Carmelitani, Roma, 1979, p. 562).

tuitiva e tuttavia intellettuale. Questo è talmente vero che all'epoca di Paolo della Croce lo studio del bello è diventato una disciplina filosofica particolare, chiamata *l'estetica*. Questa esperienza del bello non è tuttavia una conoscenza di tipo scientifico, ma piuttosto un'*apprensione* sensibile o intellettuale della natura⁸. Gusto la bellezza attraverso i miei sensi (il corpo) tanto quanto attraverso la mia intelligenza (l'anima). E questo gusto è una conoscenza.

In effetti bisogna avere coscienza che la conoscenza della creazione di Dio non si limita a questa operazione intellettuale che consiste nel misurare le cose. È attraverso la scienza matematica applicata alla materia che si misura il mondo fisico. Tuttavia, ciò che misuro in tal caso non è che l'aspetto quantitativo della creazione. Il fisico tenta di mettere l'universo in equazioni, in modo da tradurre i comportamenti dei suoi diversi elementi e delle loro interazioni. Ma si trova altrettanto in difficoltà, e forse più ancora, a tradurre in linguaggio concreto ciò che misura matematicamente. Così la percezione dell'armonia dell'universo fisico non si può comunicare veramente senza il linguaggio matematico stesso. Tuttavia l'intelligenza matematica non è il tutto dell'intelligenza umana. L'aspetto qualitativo dell'universo deve essere misurato da un'altra apprensione del reale. Allora si pone la questione della natura di questa apprensione della *qualità* e non più della *quantità*.

È qui che bisogna fare una distinzione importante: "*Distinguiamo bene l'ordine della struttura delle realtà e l'ordine della finalità*"⁹. La *struttura delle realtà*, l'abbiamo detto, riguarda il mondo fisico, di cui la coerenza d'insieme costituisce la bellezza propria che ci affascina¹⁰. Ma la *finalità delle realtà* è una cosa diversa. Quando guardo l'ordine dell'universo sotto l'ango-

⁸ Gilson E., *Le thomisme*, Paris 1989, p. 339: "Si deve subito evitare di confondere il carattere ultimo di una apprensione con il carattere ultimo di una conoscenza. Non è necessario che una conoscenza sia ultima nell'ordine del conoscere purché la sua apprensione lo sia. A ciò è sufficiente che indipendentemente da ciò che ci insegna, ella offra alla comprensione l'oggetto di una apprensione così perfetta che, come apprensione, non lascia più nulla a desiderare".

⁹ Philippe M-D., *L'Etre: recherche d'une philosophie première*, II, Paris 1974, p. 662.

¹⁰ Id., p. 663: "Se l'ordine dell'universo finalizza in maniera immanente gli esseri fisici individuali, non si può affermare che il bello finalizza il mondo fisico in quanto fisico? L'ordine del mondo fisico non è, in definitiva, la sua bellezza? Ma se la bellezza può finalizzare il mondo fisico, il mondo delle realtà corruttibili inanimate, essa non può finalizzare la persona umana".

latura della sua struttura, io rimango all'interno di questo ordine che finalizza tutte le realtà materiali. Allora questo mondo si presenta come un tutto insuperabile. Mentre quando guardo la finalità dell'ordine dell'universo, ne esco. Ne esco, questa volta, per considerarne il *senso*, che mi permette di raggiungere la causa della sua esistenza: l'Autore divino. La bellezza della creazione diventa un trampolino per andare a contemplare, al di là di essa stessa, lo Spirito divino da cui è uscita. Raggiungere il senso degli esseri e delle cose, senza fermarsi alla loro natura o alla loro funzione, significa permettere alla mia anima di raggiungere Colui che ne è l'unica finalità: Dio. Così la bellezza del cosmo mi dice la Bellezza e l'Intelligenza del Creatore.

In contrapposizione, guardare il mondo fisico soltanto sotto l'angolatura della sua struttura e del suo funzionamento, significa chiudersi alla maniera degli stoici. L'ordine dell'universo diventa "*l'anima del mondo*" che, come a partire da un centro, ordina ciascuna delle sue parti. L'universo quindi è guardato come una sorta di immenso essere vivente (una divinità immanente), al quale tutti gli esseri che lo costituiscono debbono sottomissione. Così è necessario che gli uomini accettino di tenere il loro posto; questo è il *ruolo* che sono incaricati di giocare correttamente, in vista del buon funzionamento dell'universo. Gli uomini dunque sono ridotti a non essere altro che degli ingranaggi di un tutto da cui non possono sfuggire. In questo caso, l'ordine dell'universo è presentato come la finalità dell'uomo, esattamente nel modo in cui egli lo è per le altre creature. Questa stessa concezione la si ritrova nell'ambito della comunità umana, presa come un tutto da cui gli individui dipenderanno così radicalmente. Questo è il dogma filosofico dell'ateismo: l'uomo individuale sarebbe finalizzato dall'*umanità*, nel suo insieme e nei suoi progetti. Come in Egitto, gli individui non sono più da allora che degli ingranaggi al servizio di una astrazione collettiva.

Al contrario, effettuato nello sfavillio della bellezza della creazione, il passeggio solitario mi rimanda a Dio. L'esperienza della bellezza, è un cogliere l'ordine dell'universo in quanto opera divina. Ora, l'ordine della creazione è anche una gerarchia degli esseri, dai più imperfetti ai più perfetti. Questa gerarchia degli esseri ci fa comprendere e ammirare la sorgente da cui essa promana. Le creature inanimate (la materia, i minerali), le creature viventi (i vegetali e gli animali) e infine le creature spirituali (gli uomini e gli angeli) formano come i gradini di un trono che richiama un coronamento indicibile.

3.8 Dal passeggio alla *peregrinatio*¹¹

In questa ultima parte, e per completare il mio proposito, amerei sviluppare più a lungo la spiritualità del passeggio solitario. Poiché esso è un esercizio spirituale e non soltanto un esercizio fisico, è necessario comprenderne bene lo spirito, in modo da praticarlo con frutto. D'altronde è una necessità comune a tutti gli esercizi spirituali: liturgia, orazione, rosario e via crucis.

Il passeggio solitario è per definizione cammino. Esso ci rimanda a un aspetto della spiritualità pasquale che annunciava profeticamente l'uscita dall'Egitto verso la Terra Promessa: la salvezza compiuta da Gesù Cristo¹². La parola *Pasqua* rimanda etimologicamente all'idea del "passaggio". Alla luce della liberazione delle nostre anime attraverso il sacrificio di Gesù sulla croce, noi comprendiamo che la *peregrinatio* degli ebrei si applica alla nostra vita terrestre, di cui il deserto era l'immagine; un cammino disseminato di prove, ma che ci conduce sicuramente alla Patria beata. In questo senso, tutta la vita cristiana è una *peregrinatio ad Deum*, un cammino verso Dio e con Dio. Come tutti gli esercizi spirituali, il passeggio solitario ha per scopo di aiutarci a tenerci, giorno dopo giorno, nelle grandi direttive della nostra fede. Questo cammino quotidiano ci orienta fenomenologicamente verso lo schema biblico della *peregrinatio* del deserto. Ma come si realizza in maniera pratica questo riferimento in apparenza molto teorico?

Mettiamoci a camminare insieme nella campagna deserta. Anzitutto restiamo in silenzio, in modo da impregnarci delle sensazioni e dei pensieri che nascono nei nostri cuori. Ecco, ci siamo.

Il cammino a piedi suscita delle sensazioni molto diverse da quelle di una passeggiata in motocicletta, in automobile o in elicottero. L'uso di una

¹¹ Utilizzo qui il termine latino *peregrinatio* (pellegrinaggio) al fine di mettere in risalto la sua dimensione propriamente spirituale. Pensiamo alla pratica ascetica dei monaci irlandesi del quinto e sesto secolo, che si esiliavano volontariamente dal momento che la loro reputazione di santità diventava troppo grande. Essi davano a questo esilio il nome di *peregrinatio pro Christo* (pellegrinaggio per il Cristo). Evangelizzarono così l'Europa del Nord.

¹² Es 12, 1-14. La funzione del sacrificio dell'agnello pasquale è doppia: da una parte proteggere i primogeniti degli ebrei dalla morte; dall'altra mostrare agli egiziani la protezione divina accordata ai loro schiavi e così permettere loro di essere autorizzati a partire. Gesù muore, come si sa, il giorno solenne in cui si commemora questo avvenimento.

macchina ci libera parzialmente dalla nostra povertà essenziale, mentre il cammino ha la virtù di riportarvici. Noi lasciamo il rifugio delle nostre case per tuffarci direttamente nel nostro ambiente vitale. Non restano che gli abiti che ci coprono per formare ancora un'ultima corazza materiale. Il passeggio solitario ci immerge nella creazione di Dio e ci fa toccare con mano quanto noi ne facciamo parte. Eccoci creature in mezzo alla moltitudine delle creature di Dio. La sensazione è molto diversa in una città. In città, l'umanità si isola e si esalta come una persona che si chiude in sé quasi in una torre d'avorio. Diventiamo uomo in mezzo a uomini. È un modo di lasciare la nostra povertà esistenziale per entrare in possesso delle ricchezze dell'umanità vittoriosa sulla creazione. Il passeggio solitario è il contravveleno di questa chiusura dell'uomo in se stesso. Esso è un atto materiale che noi sosteniamo in modo da uscire dal nostro Egitto interiore.

Il cammino ci mette fisicamente nell'evidenza della vita concepita come un passaggio. La natura ci dice che essa è il nostro ambiente vitale e nello stesso tempo ci ricorda la fugacità di ogni cosa creata. È proprio come il deserto dove Mosè condusse il popolo nel nome del Signore. È un luogo di esperienza, tanto spirituale quanto materiale. Essa ci dà testimonianza del senso della vita. Il senso della vita non si può trovare nella natura stessa. Bisogna uscire dal cosmo per ritrovare la fonte del nostro essere. Ma come operare una tale uscita? Il passeggio solitario è uno degli esercizi che ci permette di esservi trascinati. Passare nella creazione è un modo di imparare a non fermarcisi più. E tuttavia, la creazione è anche un luogo che invita alla ricerca di colui che ama il nostro cuore. Il Cantico dei cantici esprime poeticamente questa presenza di Dio nella creazione, così come la percepisce l'anima:

“Il suo capo è oro, oro puro,
i suoi riccioli grappoli di palma,
neri come il corvo.
I suoi occhi, come colombe
su ruscelli di acqua;
i suoi denti bagnati nel latte,
posti in un castone.
Le sue guance, come aiuole di balsamo,
aiuole di erbe profumate;
le sue labbra sono gigli,
che stillano fluida mirra” (Ct 5, 11).

Ma tutti questi segni del Creatore sono delle vestigia che non permettono il vero incontro. Sono piuttosto dei richiami ad andare sempre più avanti. Il rischio è di pretendere di arrestarvisi, proprio come gli ebrei si arrestarono per il timore di entrare nella Terra Promessa. Il passeggio solitario mi dice quotidianamente tutto il cammino che resta ancora da compiere prima di pretendere il riposo. Esso me lo dice attraverso i sentieri e i cammini che percorro. La proprietà di un cammino nella campagna è quella di dare una direzione sicura da seguire, ma è anche un compagno, un certo tipo di presenza attraverso un'anticipazione della destinazione stessa. Il cammino mi accompagna nel tempo stesso in cui mi guida. Lo stesso accade nell'ordine della vita spirituale: il cosmo non si contenta di dirmi di guardare il Cielo di Dio; mi incoraggia, attraverso la sua stessa lode al Creatore e dona la forza al mio cuore di perseguire l'ascensione mistica. In tutti i modi e attraverso sentimenti differenti, la creazione mi spinge e mi incoraggia in questa unica via. Essa non mi parla tanto della grandezza umana, quanto di quella di Colui da cui essa trae l'essere. Ma se io resto sordo e cieco al suo messaggio, allora il passeggio diventa vagabondaggio. La comunione con la natura cessa, dal momento che l'uomo si arresta sul suo rifiuto di ascoltare.

La creazione mi presenta la vita come un cammino, particolarmente quando mi mostra la precarietà del creato. Impossibile fissarvi definitivamente la propria dimora. Questa precarietà universale viene incontro alla precarietà umana. Essa mi rende seriamente testimonianza del senso dell'esistenza e mi consola nello stesso tempo. La creazione è stata fatta per l'uomo; perciò essa non manca mai all'appuntamento che le diamo. Quindi qual è questo legame così stretto tra la creazione e l'uomo, se non l'attesa del grande rinnovamento:

“La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo” (Rom 8, 19-23).

San Paolo ci presenta la patetica aspirazione comune dell'uomo e della creazione, senza fare concessioni allo spirito del secolo. Si tratta di un *trava-*

glio del parto, che è certamente proprio dell'uomo, ma al quale è sottomessa ugualmente tutta la creazione sulla quale egli domina (spesso brutalmente). Il passeggio solitario partecipa al ristabilirsi dell'amicizia dell'uomo con il cosmo. Esso genera questo dialogo che sbocca in un mutuo sostegno in questo cammino della purificazione spirituale operata attraverso la fede. Tutto il cosmo ci invita, attraverso la sua bellezza e la sua armonia tuttavia incompiute, a rifare a ritroso l'itinerario di Adamo. Egli si nascondeva nel mezzo del giardino quando Dio si avvicinava; noi ora dobbiamo uscire dal nostro nascondiglio e partire alla ricerca di Dio. Ma è per gradi che noi lo ritroveremo, a somiglianza della sposa del Cantico.

La creazione ci rimanda sempre a ciò che è in *divenire*. Contrariamente alle creature angeliche, questi puri spiriti che ignorano la crescita nel tempo, gli uomini devono nascere, crescere e morire, prima di questa risurrezione così misteriosa nella sua trascendenza, della materialità. Per gli antichi filosofi greci, il divenire era vissuto come una grande sofferenza dell'anima avida di unità. In ciò essi erano portavoce degli uomini di tutti i tempi. Il divenire è il molteplice, la divisione; nello stesso tempo mescolanza di essere e di non essere, di dono e di promessa. Nel passeggio solitario vissuto lungo tutto l'anno, il divenire si impone sempre più intimamente al nostro cuore. Il divenire è il ritmo della creazione, espresso nei diversi cicli che vi si manifestano: vita-morte-rinascita. La promessa di Dio sta nel rinnovamento (sorpasso) dell'antico, vecchio come il peccato di Adamo, lo sappiamo: "Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più" (Ap 21, 1).

La giovinezza di questo rinnovamento esige la morte al peccato. Tuttavia, quanto è difficile morire quando non si aspira ad andare oltre il divenire! Le stagioni esprimono l'idea della crescita, dall'alto e dal basso, allo stesso modo che i ritmi biologici dei vegetali o degli animali e i lunghi cicli dei minerali, testimoniano anch'essi queste incessanti trasformazioni. Dove è quindi la fine, sembra dirci tutta la natura che ci circonda. Essa ripete senza stancarsi questa domanda, sotto le figure illimitate della materia. Ma il perpetuo ricominciare non è la verità di colui che passeggia, che misura sempre più la fugacità delle cose. Il divenire materiale si fa specchio del divenire dell'anima in cammino verso Dio. La fissità luminosa del cielo azzurro, sbarazzato dei movimenti delle nuvole, in perpetua metamorfosi, chiama a una serenità che è l'immagine dell'eternità. Il divenire nasconde un gran segreto, che tut-

tavia giace nel più profondo del cuore dell'uomo e che è il suo cielo interiore. Così questo divenire che ci genera si bagna esso stesso nell'eternità proprio come la terra riposa in mezzo all'azzurro. Questo pensiero d'eternità prende giorno dopo giorno più importanza. In seno al movimento perpetuo del divenire che mi allena, in quanto creatura sottomessa temporaneamente alle sue leggi. Come una bolla d'aria in mezzo al mare, questo pensiero mi eleva poco a poco verso la superficie, verso la luce. La bolla che sale dalla specie non aspira che a perdersi nel pieno cielo di Dio.

Ma la creazione, come l'uomo, conosce delle scosse e delle crisi. Questi scatenamenti della natura ci parlano del combattimento spirituale e delle notti della nostra anima. Paolo ne fa notoriamente menzione attraverso l'immagine del mare in tempesta. Essa gli permette di tradurre in maniera sensibile il combattimento spirituale che egli deve condurre contro i pensieri cattivi o scoraggianti dei demoni:

“Anzi Dio mi fa intendere che vi è, e si compiace di vederla combattere, e questo le serve di maggior profitto, perché, in virtù di quel patire che fa nel combattimento, si purifica a guisa dello scoglio, che, se prima della burrasca, era un po' rugginoso, dopo la burrasca viene un poco più purgato, perché il moto delle onde lo lava. È vero, però, che bisogna stare avvertiti che quando vengono queste burrasche di inquietudini, di pensieri, bisogna starsene sempre fissi in Dio, senza farne conto, perché vedendo l'inimico che non se ne fa capitale, se ne fugge poi deriso, perché vede che con l'aiuto di Dio non si temono”¹³.

La nostra anima, a somiglianza della natura, conosce ineluttabilmente queste crisi proprie del combattimento della fede. La creazione non si contenta di mostrarmele; mi dà anche dei consigli sul modo di comportarmi in esse, come nell'esempio della roccia immobile in mezzo alla tempesta. Nel suo centro, nel più profondo di se stessa, l'anima rimane fissa in Dio, mentre la coscienza psicologica è assalita e lacerata dai pensieri violenti di rivolta o dagli scoraggiamenti affettivi che conducono alla noia più implacabile. Da questo punto di vista, tuttavia, i furori della creazione non sono i soli movimenti naturali adatti ad istruirci nel combattimento spirituale.

¹³ *Diario spirituale*, in *Lettere di S. Paolo della Croce*, Roma, 1924, vol. I, 14 (23 dicembre 1720).

Prendiamo più banalmente il caso di un cielo coperto che si ostina a rimanere tale, al di sopra delle nostre teste, forse per lunghi giorni. La natura mi istruisce sul modo attraverso il quale essa comunica alla terra la fecondità. Voglio parlare della pioggia. Dio avrebbe potuto immaginare molti altri modi per comunicare la fecondità materiale¹⁴. Allora, perché avere scelto un tal cielo per interpersi fra il sole e le creature? Noi sappiamo quanto possa essere poco dinamizzante per la psiche umana o animale questo tipo di giorno attenuato. Non si raccomandano ai temperamenti depressi le regioni soleggiate? Per mezzo di questa legge della natura Dio ci vuole insegnare che la fecondità spirituale si ottiene nell'esperienza della notte e non attraverso quella delle consolazioni. La natura non mi dà né prova né dimostrazione; essa si mostra in comunione, per quanto lo può, con la vita della mia anima. È per questo che essa può talora istruirmi o talora confortarmi. Potremmo ancora evocare l'influenza dei cicli lunari sul nostro ritmo biologico o psicologico. Essendo della stessa materia dell'insieme del cosmo, non è certamente da stupirci che ne sentiamo continuamente l'influenza nel nostro corpo; ma questa relazione, in se stessa, non è per l'uomo una finalità. La libertà ci affranca dalla dipendenza radicale degli animali dal loro ambiente. Ciò non significa pertanto che non ci sia relazione fra l'uomo e il cosmo. E se noi prendiamo atto di questa evidenza, allora dobbiamo proprio pensare che la creazione ha qualche cosa da dirci su ciò che siamo e sul destino verso il quale ci incamminiamo. Per sottolineare questa stretta relazione San Francesco d'Assisi dava il titolo di "fratello" o di "sorella" alle creature: aveva proprio ragione.

Se il passeggio solitario mi rimanda allo schema biblico della *peregrinatio*, esso mi rimanda allo stesso tempo al tema del combattimento spirituale di cui ci stiamo interessando. In effetti, se consideriamo il soggiorno degli ebrei nel deserto nel loro lungo *passeggio solitario*, è giocoforza per noi constatare che esso era un luogo di combattimenti intensi e di prove altamente purificatrici. Il carattere incessante di questi combattimenti è sottolineato dall'immagine dei morsi dei serpenti che obbligarono Mosè a fondere un'immagine di bronzo dalle virtù curative:

¹⁴ Nel secondo racconto della creazione si scopre questa volontà di Dio che concerne la modalità della pioggia: "nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo" (Gen 2, 5-6). Tuttavia questo fiotto d'acqua che saliva dalle viscere della terra la saturava senza generare la vita.

“Ma il popolo non sopportò il viaggio. Il popolo disse contro Dio e contro Mosè: “Perché ci avete fatti uscire dall’Egitto per farci morire in questo deserto? Perché qui non c’è né pane né acqua e siamo nauseati di questo cibo così leggero”. Allora il Signore mandò fra il popolo serpenti velenosi i quali mordevano la gente e un gran numero d’Israeliti morì. Allora il popolo venne a Mosè e disse: “Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro il Signore e contro di te; prega il Signore che allontani da noi questi serpenti”. Mosè pregò per il popolo. Il Signore disse a Mosè: “Fatti un serpente e mettilo sopra un’asta; chiunque, dopo essere stato morso, lo guarderà resterà in vita”. Mosè allora fece un serpente di rame e lo mise sopra l’asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, se questi guardava il serpente di rame, restava in vita” (Num 21, 4-9).

Nell’Antico Testamento, l’Egitto rappresenta ciò che San Giovanni chiamerà *il mondo*. Sarà del resto il solo evangelista a riferirsi a questo episodio del serpente di bronzo (Gv 3, 14). Il contesto è esplicitamente quello della Passione: l’innalzamento del serpente è interpretato come l’immagine dell’innalzamento di Gesù sulla croce. È lo stesso linguaggio che Paolo della Croce utilizza quando si riferisce a *l’aria infetta del mondo*. La costante mormorazione degli ebrei nel deserto, per la quale sono meritevoli di varie correzioni, nasce dal nostalgico ricordo dell’Egitto. È questa complicità con lo spirito del mondo che Paolo vuole evitare alle anime che egli dirige, come abbiamo già visto¹⁵:

“Che vogliamo fare di questo mondo dove non si respira che aria avvelenata da tanti crimini? Vi prego di chiudere la porta a tutte le creature e di mantenervi ben asserragliata nel segreto del vostro cuore, per trattare da sola a sola con il Bene Amato; non bisogna avere rapporti con esse se non per quel tanto che lo richieda la carità e le convenienze, e niente di più”¹⁶.

La nozione di solitudine è legata a quella del *segreto del cuore*. Il passaggio solitario, quindi, non è soltanto un cammino nella natura; esso è un cammino del cuore per accogliere la volontà del Padre, come Gesù quando si dirigeva verso Gerusalemme. Questa volta sono i pericoli della creazione che ci istruiscono sulla direzione da seguire nel combattimento spirituale. Attra-

¹⁵ V. SapCr, 2 (2005), pp. 175-178.

¹⁶ Strambi V.M., *Vie du B. Paul de la Croix*, t. II, Paris 1851, pp. 24-25.

verso i suoi pericoli o i suoi rigori, la creazione si mostra abbastanza inospitale per l'uomo, come lo fu il deserto per gli ebrei. L'uomo deve lavorare per sopravvivervi. Tuttavia, non si tratta di una guerra, poiché il cosmo collabora, malgrado tutto, al mantenimento dell'umanità. La creazione ha la stessa ambivalenza del deserto: essa non è né l'Egitto né la Terra Promessa. In questo essa ci istruisce sulla natura della nostra esperienza quaggiù: un pellegrinaggio verso Dio.

Conclusione

Il passeggio solitario desiderato da Paolo della Croce vuole offrirci un contatto con la verità dell'essere. Nel suo Testamento Spirituale, Paolo dà ai suoi religiosi un triplo contesto per accogliere questa verità: orazione, solitudine, povertà¹⁷. Questi sono i pilastri anche del passeggio solitario. Si capisce perché esso sia un esercizio così bene integrato nella giornata di una vita nel Ritiro. Ossia prendere aria, ma l'aria del Cielo, e non solo quella della terra. Questo passeggio è solitario se ci mettiamo in ascolto della voce della creazione e lasciamo quella del mondo e delle sue agitazioni; esso è preghiera se lasciamo che il nostro cuore si unisca alla lode universale del Creatore; infine, esso fa di noi dei poveri per mezzo della conoscenza di sé che esso ci ispira attraverso la meditazione del divenire e del mistero della Redenzione che vi si dispiega.

La scomparsa del passeggio solitario nelle Costituzioni che regolano oggi gli esercizi spirituali della congregazione passionista non ci deve far rinunciare allo spirito del nostro istituto, che è il nostro tesoro. Certamente il passeggio solitario ha cessato di essere un obbligo, ma rimane un modo molto efficace per unirsi a Dio. Esso ha il grande merito di facilitare l'esercizio dell'orazione. E ciò non è da sottovalutare in un contesto che in genere la favorisce tanto poco, quando addirittura non vi si oppone decisamente. Il passeggio solitario invoglia ad andare più lontano nell'intimità con il Cuore del nostro Dio. È un fatto di desiderio, piuttosto che di tecnica della preghiera.

¹⁷ Processi, III, p. 491: "Di poi vi raccomando, e specialmente a quelli che saranno in ufficio di superiori, che sempre più fiorisca nella Congregazione lo spirito dell'orazione, lo spirito della solitudine e lo spirito della povertà; e siate pur sicuri che, se si manterranno queste tre cose, la Congregazione *fulgebit sicut sol in conspectu Dei, et gentium*. (brillerà come un sole davanti a Dio e alle genti).

Così il suo valore e il suo posto sono proporzionati all'orazione stessa. Sappiamo bene che in seguito al concilio Vaticano II le nuove forme e i nuovi luoghi di apostolato giustificarono l'alleggerimento e l'adattamento degli esercizi spirituali dei passionisti. È quindi in rapporto ad una legge di libertà che oggi dobbiamo adattarli alla nostra vita consacrata. Essa permette a ciascuno un approfondimento più grande, anche se questo implica effettivamente di non essere più "portati" dalla Regola, ma qualche volta di essere obbligati a portarla noi stessi quasi eroicamente. Solo che gli adattamenti hanno i loro limiti. Come ipotizzare per esempio il passeggio solitario in un ambiente intensamente urbanizzato? Indubbiamente, in quel caso esso modifica in buona parte il suo contenuto e i suoi frutti, al punto di dubitare di poterlo davvero effettuare in queste condizioni. Oppure, dobbiamo rinunciare alla contemplazione e all'ascolto della creazione, per lanciarsi in mezzo agli uomini, naturalmente con le limitazioni inerenti ad un mondo babelico chiuso su se stesso. La città ci parla del divenire umano, spesso tentato dal mito prometeico di un progresso indefinito, dove l'avvenire utopico rimpiazza l'idea di eternità, quella che afferma tuttavia ancora un cielo azzurro certamente sempre più velato dall'inquinamento industriale. Veramente una tale meditazione rischia di diventare piuttosto assenza di Dio e non più presenza di Dio.

La teologia negativa tradizionale ci parlava di Dio come inconoscibile, nel senso che non si poteva né esaurire né definire la sua essenza infinita; ma essa non stabiliva alcun punto in direzione di una comunione spirituale nel contesto di una pura vacuità divina. Le Scritture ci parlano precisamente di questa assenza di Dio:

“Nel lungo corso di quegli anni, il re d'Egitto morì. Gli Israeliti gettarono per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero”¹⁸.

Come sappiamo, la compassione divina spingerà Dio non a venire ad abitare l'Egitto con il suo popolo, ma a farlo uscire di là, *manu militari*. La meditazione dell'assenza di Dio si traduce attraverso questo grido degli ebrei sotto il peso della loro oppressione esistenziale. Niente a che vedere con un

¹⁸ Es 2,23-25.

qualsiasi aspetto della teologia negativa che di suo è tutta orientata verso la gloria di Dio e la sua partecipazione. Il parossismo del sentimento dell'assenza di Dio impedisce anche agli uomini di trovare un destinatario alle loro grida. Effettivamente non è detto che gli ebrei elevassero delle grida “verso Dio”, ma solo che “*queste grida che alzarono dalla loro schiavitù, salirono fino a Dio*”. Tale è proprio l'effetto di totale passività prodotto dall'Egitto: rinchiudere gli uomini su loro stessi al punto di renderli incapaci di rivolgersi a Dio. Ecco l'uomo diventato “schiavo”: *non capax Dei!* Il passaggio solitario al contrario partecipa attivamente alla sua liberazione, dandogli il tempo di espellere l'aria e indicandogli la direzione di una meditazione. Tutta la creazione lo invita a superare l'universo del suo Io gridandogli la grandezza e la bontà di Dio fino alla sua Provvidenza. Non è esso, in questo senso, un eccellente mezzo quotidiano di “*distanza critica dai principi e dai progetti del mondo*”¹⁹?

C'è un abisso fra il vivere in Egitto o l'essere un egiziano. L'Egitto biblico non si definisce per la sua organizzazione politica, sociale, economica o militare. Esso si definisce attraverso la sua relazione con Dio. Il concetto egiziano della religione, è la sua utilità immediata. Questa è una conseguenza della divinizzazione dell'uomo. Uscire dall'Egitto, è uscire da questo universo mentale nel quale Dio è assente “per principio”. Il comandamento divino è chiaro:

“Uscite, popolo mio da Babilonia per non associarvi ai suoi peccati e non ricevere parte dei suoi flagelli”²⁰.

Tuttavia questa città di Babilonia, non più dell'Egitto è un luogo materiale. Si tratta di uscire da una cultura, da questa cultura di morte che ci amputa della nostra anima. Così il deserto interiore (il nostro cuore) potrà diventare il luogo inviolabile del nostro pellegrinaggio spirituale. Soltanto qualche passo ci separa dal muro alzato intorno alla città degli uomini. Al di là si trova la possibilità di una vera conoscenza di sé e di Dio. Rinunciare a deificare l'umanità, sarebbe diventare incapaci di provare amore per i propri fratelli? Naturalmente, no! L'esempio di Gesù non è la via regale dell'amore fraterno? Allora perché esitare ancora? Se l'avventura ci sembra troppo pericolosa, pratichiamo questo passaggio solitario dei religiosi della Passione, in

¹⁹ Costituzioni, n. 54.

²⁰ Ap 18,4/ Lc 21, 20-22.

modo da abituare i nostri occhi giorno dopo giorno all'intensità troppo grande della Luce divina. Così, passo dopo passo, presto avremo fatto abbastanza cammino per superare le paure.

(Traduzione dal francese di Lucia Ulivi)

THE "SOLITARY WALK" IN THE PASSIONIST CONGREGATION

Philippe Plet, C.P.

This is the second part of his article published in Sap Cr, XX (2005), pp. 167-187

A point in the Passionist Constitutions which at a cursory glance might appear of secondary importance affords our author substance for reflection which is important in order to understand the pedagogy of the Founder of the Passionista. These reflections go so far as to study the theme of union with God in a delicate equilibrium between the tensions of asceticism and Tauler's "Gellassenheit" mysticism. Very relevant in our present day is Paul of the Cross' sensitivity toward nature, conceived as the privileged ambience for the contemplation of God.

“Scuola di santità” Beati e Santi della Congregazione Passionista

di ERIC W. STEINHAUER

Eric Steinhauer, (Lindenweg 8, D-59602 Rütthen), sposato, specializzato in studi di giurisprudenza, teologia, filosofia, scienze politiche e dell'educazione all'università di Münster e a Hagen, ci offre un'indagine ragionata sui numerosi passionisti dichiarati santi, beati o venerabili o dei quali è stata aperta la causa per la beatificazione nella congregazione della Passione. Il numero notevole indica l'alta stima in cui nella congregazione è stato tenuto il cammino verso la santità. Egli si domanda se essi abbiano qualcosa in comune e lo trova nel carisma della Passione e nel fedele esercizio delle forme tradizionali di elevazione, in particolare, in particolare della meditazione della Passione.

*

1. Introduzione

Nel 1720, san *Paolo della Croce* (1694-1775) fondò la Congregazione della Passione di Gesù Cristo, meglio conosciuta con il nome di passionisti¹.

¹ Cf in generale sulla storia dei Passionisti: BIALAS M. voce *Passionisten*, in: Mar-Lex. V, 116; FRANK K. S., voce *Passionisten, Passionistinnen*, in LThK VII, 1428 s.; HEIMBUCHER M., *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche II*, 5, Paderborn 1987, 341-344; MERCURIO R., *The Passionists*, Collegeville/Minnesota 1991 (Religious Order Series, 7), 67-74; NASELLI C., art. *Passionisti*, in DIP VI, col. 1236-1247; SCHMID J., art. *Passionisten*, in: LThK VIII, col. 151 s.; ZOFFOLI E., *I Passionisti: spiritualità, apostolato*, Roma 1955. Circa la vita e l'opera di S. *Paolo della Croce* cfr. BIALAS M., *Im Zeichen des Kreuzes*, 2. ed., Leutesdorf 1989, p. 75 s.; CHIARI C., art *Paolo della Croce*; in: DIP, VI, col. 1101-1105; GIORGINI F., art *Paul de la Croix*, in: DSp. XII/1, col. 540-560; YUHAUS C.J., art. *Paul of the Cross, St.*, in NCE XI, p. 34-36; ZOFFOLI E., art. *Paolo della Croce*, in: BSS X, col. 232-257.

Secondo la sua volontà, questa congregazione doveva essere contemporaneamente apostolica e contemplativa,² mettendo la Passione di Cristo al centro sia del proprio apostolato che della propria vita spirituale.³ Questo viene evidenziato in particolare con il quarto voto della congregazione dei Passionisti, aggiunto a quelli di povertà, castità e obbedienza, con il quale essi si impegnano a “promuovere tra i fedeli la pia devozione ed il riconoscente ricordo della Passione e della Morte di nostro Signore Gesù Cristo”.⁴ In tal modo si chiede ai passionisti, indipendentemente dalla spiritualità di ciascuno, di condividere un tratto fondamentale di vita spirituale comune a tutti.

Modello in questa spiritualità fu prima di tutti lo stesso *san Paolo della Croce*. Nei suoi scritti, soprattutto nelle lettere, egli mette in risalto continuamente la particolare importanza della meditazione della Passione di Cristo per la vocazione cristiana e per la tensione verso la santità. Questo ha fatto sì che proprio nell’ambito della santità i passionisti si siano distinti in modo particolare. Il primo passionista canonizzato fu lo stesso fondatore *Paolo della Croce*, che fu dichiarato beato dal papa *Pio IX* nel 1853 e poi santo nel 1867.⁵

A quel tempo la comunità dei passionisti contava meno di 750 membri.⁶ Cento anni più tardi era cresciuta fino a oltre 4.000 religiosi. La notevole crescita dei passionisti, che nel primo secolo di esistenza formava una comunità piuttosto piccola e poco conosciuta,⁷ è da attribuire alla grandezza spirituale del Santo fondatore, che la Chiesa riconobbe e confermò con la canonizzazione.⁸

² Cfr. BIALAS M., art. *Passionisten*, in DizEc. III.

³ Cfr. RO G., art. *Passionisti*, in DizEc. III.

⁴ Cfr. *Regole e Costituzioni della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, Roma 1984.

⁵ Cfr. *Congregatio de causis sanctorum* (edit.), *Index ac Status Causarum*, 15 ed., Città del Vaticano 1999, p. 563 m.w.N.; circa la storia della causa Samerski St., *Wie im Himmel so auf Erden?: Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche* (Beatificazioni e Santificazioni nella chiesa cattolica) 1740-1870, Stuttgart 2002 (Münchener Kirchengeschichtliche Studien; 10).

⁶ Cfr. NASELLI C., art. *Passionisti*, in DIP VI, col 1241 s.

⁷ Cfr. FRANK K.S., art. *Passionisten, Passionistinnen – I. Passionisten*, in LThK – VII, col. 1428.

⁸ Una dichiarazione di santità, che per sua natura è l’approvazione di un culto già esistente e la conferma di una speciale venerazione, oltre al semplice permesso della venerazione liturgica, propone come raccomandabile e imitabile la vita e l’opera di un san-

Il secondo passionista dichiarato beato nel 1908 dal papa Pio X⁹ e santo nel 1920 dal papa Benedetto XV,¹⁰ fu lo studente Gabriele della Vergine Addolorata *Possenti* (1838-1862). Poco tempo dopo, nel 1925, fu dichiarato beato dal papa Pio XI il vescovo Vincenzo Maria *Strambi* (1745-1824), successivamente canonizzato da Pio XII nel 1950. Infine, nel 1963, fu beatificato dal Papa Paolo VI Domenico della Madre di Dio Barberi (1792-1849).¹¹

Quando la congregazione aveva raggiunto, nel 1967, il più alto numero di membri – con 4.137 religiosi – poteva esibire quattro propri membri dichiarati ufficialmente cittadini del cielo.¹² Già un ragguardevole numero, se si pensa al numero dei religiosi e alla storia della congregazione ancora breve. Questo indica che all’interno della congregazione è stata sempre data una forte importanza alla tensione verso la santità¹³. Ciò, in particolare, se si tiene presente quanto una canonizzazione sia dispendiosa anche dal punto di vista finanziario. Ma gli anni sessanta non rappresentano il punto massimo dei riconoscimenti della santità passionista.

Durante il pontificato di Papa Giovanni Paolo II, molti altri Passionisti sono stati innalzati agli onori degli altari. Nel 1984 egli ha dichiarato beato il fratello laico fiammingo Isidoro di San Giuseppe, *De Loor* (1881-1889);¹⁴ nel 1985 lo studente Pio di San Luigi, *Campidelli* (1868-1889),¹⁵ e nel 1988 il superiore generale Bernardo Maria di Gesù, *Silvestrelli* (1831-1911),¹⁶ come

to, cfr. MARCKHOFF U., *Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht*, Münster 2002 (*Münsteraner Studien zur Rechtsvergleichung*; 10-13; Samerski St, *Wie im Himmel, so auf Erden*”?, 51-53.

⁹ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 567 m.w.N.

¹⁰ Cfr. AAS 12 (1920), 474-486.

¹¹ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 487; AAS 55 (1963), 996-1001; 1020.

¹² In seguito terremo in considerazione solo i santi, i beati ed i venerabili che furono membri della Congregazione dei Passionisti. Similmente lasciamo da parte i santi e le persone venerabili delle congregazioni femminili passioniste, come pure i laici che per diverse cause furono in contatto con i Passionisti, come ad esempio coloro che avevano direttori di anime all’interno della congregazione. In particolare si ricorda qui la santa mistica Gemma Galgani, come pure S. Maria Goretti.

¹³ Cfr. M. dell’*Immacolata*, art. *Chierici scalzi della SS.ma Croce e Passione di N.S. Gesù Cristo*, in EC III, col. 1442.

¹⁴ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 499; AAS 78 (1986), 965-968.

¹⁵ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 502; AAS 80 (1987), 1097-1100.

¹⁶ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 509; AAS 81 (1989), 1022-1026.

pure Carlo di Sant'Andrea, *Houben* (1821-1893).¹⁷ Un anno più tardi sono stati innalzati agli onori degli altari 26 Martiri della guerra civile spagnola¹⁸, tutti uccisi nel 1936 e Padre Lorenzo Maria di San Francesco Saverio, *Salvi* (1782-1856).¹⁹ L'anno seguente è stato beatificato Innocenzo dell'Immacolata *Canoura Arnau* (1887-1934),²⁰ anch'egli martire spagnolo, che poi fu dichiarato santo il 21 novembre del 1999.²¹

La lista delle beatificazioni passioniste si è allungata nel 1995 con Griomaldo della Purificazione, *Santamaria* (1883-1902).²² Finora l'ultima beatificazione è avvenuta con il vescovo martire Vincenzo Eugenio *Bossilkov* (1900-1952)²³ nell'anno 1998. Così, nello spazio di soli 15 anni, sono stati elevati agli onori degli altari ben 34 Passionisti! Anche se si dovessero considerare i ventisei martiri spagnoli come un'unica "causa", rimangono ben nove procedimenti di membri della congregazione che si sono conclusi con successo; in un caso perfino con la santificazione. Sono inoltre da ricordare diciannove cause attualmente in corso a Roma,²⁴ e cioè: Stanislao *Battistelli* (1885-1981),²⁵ Giovanni dello Spirito Santo, *Bruni* (1882-1905),²⁶ Norberto di S. Maria dell'Orto, *Cassinelli* (1829-1911),²⁷ Giovanni Battista di San Michele Arcangelo, *Danei* (1695-1966),²⁸ Generoso del SS. Crocifisso, *Fontanarosa* (1881-1966),²⁹ Benedetto *Arrieta Gorrochategui* (1907-1975),³⁰ For-

¹⁷ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 510; AAS 81 (1989), 1190-1194

¹⁸ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 513, 624 s.; AAS 83 (1991), 708-714.

¹⁹ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 513; AAS 82 (1990), 939-942.

²⁰ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 595, 636; AAS 83 (1991), 128-131.

²¹ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 595, 636.

²² Cfr. *Index ac Status Causarum*, 528.

²³ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 539; AAS 91 (1999), 158-160.

²⁴ Cfr. anche il prospetto in ZUBIANI G., *Situazione delle cause di Canonizzazione in studio presso la Postulazione Generale Passionista*, in: Bollettino Internazionale Passionista, Nuova Serie, No. 1 Giugno 2003, 14 s.

²⁵ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 373; BORGHESE R., Art. *Battistelli, Stanislao Amilcare*, in: BSS XV, Sp. 114-116.

²⁶ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 373; BORGHESE R., Art. *Battistelli, Stanislao Amilcare*, in: BSS XV, Sp. 114-116.

²⁷ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 325; Decr. s. virt. 15 dic. 1994.

²⁸ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 181; Decr. s. virt. 7 ago. 1940.

²⁹ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 144.

³⁰ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 61; PIELAGOS F., Art. *Arrieta Gorrochategui, Benedetto*, in BSS XV, sp. 76 s.

tunato Maria di S. Paolo, *De Gruttis* (1826-1905),³¹ Giacomo di S. Luigi, *Gianiel* (1714-1765),³² Egidio Giuseppe dei Sacri Cuori, *Malacarne* (1877-1953),³³ Galileo Nicolini (1882-1897),³⁴ Giuseppe di Gesù e Maria, *Pesci* (1853-1929),³⁵ Germano di Santo Stanislao, *Ruoppolo* (1850-1909),³⁶ Gerardo di S. Francesco, *Sagarduy Salazar* (1881-1962),³⁷ Nazzareno di Maria Immacolata, *Santolini* (1859-1930),³⁸ Ignazio di S. Paolo, *Spencer* (1799-1864),³⁹ Francesco della Passione, *Gondra Muruaga* (1910-1974),⁴⁰ Martino Fulgenzio *Elorza Legaristi* (1899-1966),⁴¹ Egugenio *Faggiano* (1877-1960),⁴² e Bernardo *Kryszkiewicz* (1915-1945).⁴³

Colpisce il numero di oltre 50 santi, beati e venerabili Passionisti, che è veramente singolare se si pensa all’età e alla grandezza della comunità. Ciò richiama la constatazione già fatta, come nella congregazione sia molto diffusa la tensione verso la santità e come essa sia tenuta in alta considerazione.

Il presente contributo vuole partire da qui e porsi la domanda circa la forma e il contenuto della santità passionista per la Chiesa. Anche se sono soprattutto le comunità religiose che portano avanti le canonizzazioni, però dichiarare beato o addirittura santo non è una faccenda privata degli attori. Essa è una approvazione di culto per la Chiesa e contemporaneamente un giudizio di approvazione della vita e dell’attività delle persone interessate.

³¹ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 122; Decr. s. virt. 11. lugl. 1992; AAS 85 (1993), 290-294.

³² Cfr. *Index ac Status Causarum*, 165; Decr. s. virt. 21. dic. 1989.

³³ Cfr. *Index ac Status Causarum*, p. e; Decr. s. virt. 26 mar. 1999.

³⁴ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 143; dDecr. S. virt. 27 nov. 1981; AAS 74 (1982), 346-351

³⁵ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 207; Decr. s. virt. 6. lugl. 1993.

³⁶ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 147; Decr. s. virt. 2. lugl. 1995.

³⁷ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 147; Decr. s. virt. 21 dic. 1991; AAS 84 (1992), 810-814.

³⁸ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 169; Decr. s. virt. 7. sett. 1989; AAS 82 (1990), 102-106.

³⁹ Cfr. *Index ac Status Causarum*, 169; ZUBIANI G., art. “Spencer, Giorgio”, in: BSS XV, 1339s.

⁴⁰ Cfr. ZUBIANI G., art. *Gondra Muruaga, Vittoriano*, in: BSS XV, 590-592.

⁴¹ Cfr. PIELAGOS F., art. *Elorza Legaristi, Martino Fulgenzio*, in: BSS XV, 457-457.

⁴² Cfr. ZUBIANI G., art. *Faggiano, Eugenio Raffaele*, in BSS XV, 455-457.

⁴³ Cfr. STRZELECKA K., *O. Bernard Kryszkiewicz, Poznań 1976*.

Su questo sfondo, qual è la particolarità dei santi passionisti? Ci sono forse delle caratteristiche comuni causate dalla spiritualità specifica della devozione passionista? In questo c'è una particolare forma di santità che ha importanza per tutta la Chiesa, andando oltre la congregazione dei passionisti?

Le problematiche sollevate verranno analizzate qui di seguito. In questo lavoro si rinuncia ampiamente all'analisi storico-critica della Vita dei Santi⁴⁴ o ad un inserimento della loro religiosità nel rispettivo orizzonte cronologico. In primo piano si porrà piuttosto lo specifico tipo di santità che attraverso i santi passionisti viene proposto come modello ai fedeli. Sulla base dell'agiologia ufficiale dei decreti e dei testi liturgici e con l'ausilio della agiografia della devozione popolare, vogliamo analizzare la forma e le forme apparenti della santità passionista. I santi passionisti vengono qui considerati non in quanto persone storiche, ma in quanto persone venerate. Con ciò non si intende dire che tra culto e biografia ci sia sempre un abisso. Ma, nella cornice di questa ricerca, tale problematica può rimanere nello sfondo.⁴⁵

Per mostrare l'agiologia dei passionisti devono essere esposte, con la massima concisione, prima di tutto le loro vite e gli aspetti della loro santità partendo dai documenti ufficiali dei processi di canonizzazione. In questo verrà messo in luce solo l'indispensabile delle singole vite. In un secondo momento si studierà fino a che punto la santità dei passionisti è debitrice alla congregazione e alla sua spiritualità. Così si potrà poi mostrare l'importanza della santità passionista per la Chiesa. Al centro ci saranno soprattutto i testi liturgici, questi infatti rafforzano in forma di eucologia quegli aspetti della santità che devono essere modelli per la Chiesa in quanto comunità di fede e di vita. Infine si esaminerà, in base ai cambiamenti nel calendario proprio dei Passionisti, il valore della posizione dei santi propri per la congregazione e la sua spiritualità.

Scopo della presente ricerca è chiarire – partendo dall'esempio dei passionisti – il rapporto esistente tra la spiritualità di una congregazione, la santità personale ed una vita esemplare per la Chiesa.

⁴⁴ Per semplificare, da qui in avanti si parlerà di “santi” senza distinguere canonicamente tra “santi”, “beati” o “venerabili” non ancora beatificati o “servi di Dio”

⁴⁵ Cfr. sulla problematica generale ANGENENDT. A., *Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 138-143.

2. I santi, i beati ed i servi di Dio della congregazione. L’agiologia dei decreti

Come abbiamo visto, il cielo dei santi dei passionisti consiste, per quanto riguarda i membri della propria congregazione, di circa 50 persone. Vale la pena di presentare brevemente la loro vita. Per semplicità questo “giro d’orizzonte” seguirà l’elenco delle canonizzazioni. I Servi di Dio della Congregazione i cui processi non sono ancora conclusi, vengono presentati a scelta e senza un ordine.

Il primo santo passionista è stato il fondatore della congregazione, *S. Paolo della Croce*. Ma proprio lui, in questa breve presentazione, deve rimanere nell’ombra. È certo che la sua santità ha impregnato fortemente la devozione per la Passione specifica della congregazione, egli infatti l’ha formulata e vissuta per primo. Visto così, egli è il modello perfetto del santo passionista.⁴⁶ Ma questa sua posizione dipende dal suo ruolo di fondatore. In quanto tale egli rappresenta un tipo di santo che non è tipicamente passionista, ma può essere rinvenuto presso ogni fondatore di comunità. Si tratta della funzione di fondatore canonizzato, rinvenibile presso tutte le comunità spirituali, in quanto depositario del carisma fondante della comunità, come esso risalta e si è autenticamente concretizzato nella vita e nelle opere del santo fondatore e viene riconosciuto tale dalla canonizzazione da parte della Chiesa.⁴⁷

Il successivo santo passionista, in ordine di tempo, dopo *San Paolo della Croce* è il giovane studente della congregazione *Gabriele Possenti*.⁴⁸ Accanto al fondatore egli è il Santo più popolare della congregazione. Dopo una giovinezza spensierata ma anche devota, nel 1856 egli entrò nel noviziato dei passionisti a Morrovalle. Ivi egli si distinse, nel rigore della regola, per una pro-

⁴⁶ Cfr. Papa Paolo VI, *Epistola ad Rev.mum Patrem Theodorum Foley, Moderatorem Generalem Congregationis Clericorum Excalceatorum a Ss.ma Cruce et Passione Domini nostri Jesu Christi, primo saeculo volvente ex quo S. Paulus a Cruce, Religiosae Familiae Conditor, in Sanctorum relatus est album*, in AAS 59 (1967), 392-395.

⁴⁷ Cfr. *Circa la tipologia delle cause dei fondatori Samerski St., Wie im Himmel so auf Erden?*, 403-420.

⁴⁸ Cfr. BURKE E., *Art. Possenti, Gabriel, St.* in: NCE XI, 548; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente: la Santità nella famiglia passionista*, San Gabriele 1997, 27-36; LENZEN G., *Gabriel Possenti: mein Leben ist eine einzige Freude*, San Gabriele 1988; HÜNERMANN W., *Der Tänzer von Spoleto: das Leben des Heiligen Gabriel Possenti (1838-1862)*, Lauerz am See (orig. Luzern, München 1962); MERCURIO R., *The Passionists*, 67-74.

fonda religiosità mariano-eucaristica e per la devozione alla Passione.⁴⁹ Si ammalò di tubercolosi e morì a 24 anni a Isola del Gran Sasso in Abruzzo. Concepì la sua vita come offerta e come specifica imitazione della Passione nello spirito della sua congregazione. Nonostante questa devozione della Passione piuttosto severa e impressionante, Gabriele fu un religioso chiaramente felice.⁵⁰ È compatrono dei giovani cattolici in Italia ed in quanto tale è molto popolare.

San Vincenzo Maria *Strambi* appartiene alla schiera dei compagni del fondatore dei Passionisti.⁵¹ Entrò nella congregazione ancor giovane e già sacerdote nel 1768, impressionato da S. Paolo della Croce di cui egli divenne il primo biografo.⁵² Era molto ricercato e richiesto come direttore spirituale e come missionario per il popolo.⁵³ Papa Pio VII lo nominò vescovo di Macerata-Tolentino. Avendo negato il giuramento prescritto da Napoleone fu esiliato dalla diocesi. Al centro della devozione dello *Strambi* stava il Cristo crocifisso e risorto che rende visibile l'illimitata misericordia del Padre; misericordia che si mostra in modo particolare nell'offerta dolorosa del Salvatore⁵⁴ e che lo *Strambi* ha venerato soprattutto nel sangue prezioso di Cristo.⁵⁵ I decreti di canonizzazione lodano lo *Strambi* particolarmente come guida di anime, ma mettono anche in risalto il religioso fedele alle regole.⁵⁶ L'omelia di

⁴⁹ Cfr. CAVATASSI N., art. *Gabriele de l'Addolorata*, in: DSp. VI. Col. 1 s; CECI B., art. *Gabriele dell'Addolorata*, in BSS V, col. 1336-1339; LENZEN G., art. *Possenti Francesco*, in: MarLex V, 282; NANNI S., art. *Gabriele dell'Addolorata*, in: DBI LI, 48; *Il suo modello di santità: le fedele osservanza della regola, le rigorose pratiche ascetiche, il voto mariano. La fedeltà alla regola significa anche la cura della devozione passionista.*

⁵⁰ Cfr. CAVATASSI N., aaO, col. 2; KOWALSKY I., *Junge Zeugen für die Kirche, Leutersdorf* 1997, 71.

⁵¹ Cfr. F. DELL'ADDOLORATA, art. *Vincenzo Maria Strambi*, in: BSS XII, col 1178-1180; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 17-26; MADEY J., art. *Strambi, Vincenzo Maria*, in: BBKL XI, col. 13; MERCURIO R., *The Passionists*, 35-42; YUHAUS C.J., art. *Strambi, Vincenzo Maria*, St, in NCE XIII, 545.

⁵² *Vita del ven. Paolo della Croce*. Roma 1786.

⁵³ Tra gli altri egli accompagna Anna Maria *Taigi* e il santo Gaspare *del Bufalo* che indirizzò nella sua devozione per il Sangue Prezioso, cfr. GIORGINI F., art. *Vincent-Marie Strambi*, in: DS p. XVI, col. 866; STEINHAEUER E., art. *Bufalo, Gaspare del*, in: BBKL XXI, col. 165.

⁵⁴ Cfr. GIORGINI F., art. *Vincent-Marie Strambi*, in: DSp. XVI, col. 866.

⁵⁵ Cfr. *il decreto di dichiarazione di santità*, in: AAS 17 (1925), 760.

⁵⁶ Cfr. *Decreto di beatificazione*, in: AAS 17 (1925), 181 s.

Pio XII in occasione della dichiarazione di santità mette in risalto specialmente la devozione alla Passione dello *Strambi*.⁵⁷

Il Beato Domenico *Barberi* è stato importante per la diffusione dei passionisti oltre i confini d'Italia.⁵⁸ Dopo l'attività nella formazione dei giovani chierici in Italia, egli attuò i primi insediamenti dei passionisti in Belgio e in Inghilterra dove convertì molte persone. Nel 1845 accettò nella Chiesa cattolica John Henry *Newman*.⁵⁹ Il *Decretum super virtutibus* loda l'impegno del *Barberi* per la causa cattolica in Inghilterra, così come il suo zelo pastorale e apostolico, che viene posto in relazione alla devozione alla Passione dei passionisti.⁶⁰

Dopo il Concilio Vaticano Secondo, il primo passionista ad essere elevato agli onori degli altari è stato il fratello laico fiammingo Isidoro *De Loor*.⁶¹ Egli si distinse per una vita di preghiera silenziosa e fedele alla regola, impregnata di devozione per la Madonna, per l'Eucaristia e per la Passione.⁶² Il Beato Isidoro morì per una dolorosa malattia di cancro, che egli sopportò come cosciente imitazione della Passione.⁶³

⁵⁷ Cfr. AAS 42 (1950), 519: *Iesu Christi crucifixi imaginem incensa caritate venerari, eiusque dolores angoresque non sine lacrimarum imbre recolere sollemne habebat.*

⁵⁸ Cfr. DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 47-56; MERCURIO R., *The Passionists*, 51-60.

⁵⁹ Cfr. MILBURN D., art. *Barberi, Domenico*, Bl, in: NCE II, 94; SAUSER E., art. *Barberi Domenico*, in: BBKL XVII, col. 47; *Decreto di beatificazione*, in: AAS 55 (1963), 999, dove si loda in particolare anche la fedeltà di insegnamento del *Barberi*, 998.

⁶⁰ Cfr. AAS 29 (1937), 481: *Ut Christum crucifixum exemplo potius quam verbo praedicaret*, come pure l'omelia di Papa *Paolo VI* in occasione della beatificazione, in: AAS 55 (1963), 1022: “L'aspetto degno di considerazione è quello della sua dedizione alla Passione di Cristo e della devozione alla Madonna Addolorata. Questo piissimo nostro fratello celeste sembra ripeterci la parola di S. Paolo, quale sintesi e definizione della sua vita: Io non giudicai di sapere alcuna cosa fra voi, se non Gesù Cristo, e questo crocifisso. P. Domenico non solo predicò il culto alla Croce del Signore, ma egli stesso la portò”. F. dell'Addolorata, art. *Dominique de la Mère de Dieu*, in DSP. III, col. 1534-1539.

⁶¹ Cfr. DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 57-66; MERCURIO R., *The Passionists*, 126-130; A. Savonet, *Der selige Bruder Isidor: Passionist (1881-1916)*, 2 ed. Leutesdorf 1984; ID., *Novene zum seligen Bruder Isidor vom heiligen Josef*, 2. ed. Leutesdorf 1984.

⁶² Cfr. Decreto *super dubium* della Congregazione dei Riti del 9 novembre 1960, in AAS 53 (1961), 626: “veluti Regulae incarnatio aestimatus”; F. DELL'ADDOLORATA, art. *Isidoro di S. Giuseppe*, in: BSS VII, col. 972: “esatta osservanza regolare ... modello sempre più perfetto”.

⁶³ Cfr. Decreto di beatificazione, in: AAS 78 (1986), 966.

Il successivo passionista innalzato agli onori degli altari è stato Pio *Campidelli*.⁶⁴ Dopo una fanciullezza devota, nel 1882 entrò tra i passionisti per diventare sacerdote. Ricevuti gli ordini minori, morì di tubercolosi all'età di 21 anni. Pio accettò la malattia e la morte come atto di riparazione e come imitazione della Passione.⁶⁵ Tra l'altro si distinse soprattutto nella devozione tradizionale mariana ed eucaristica, nella venerazione della Passione di Cristo secondo lo stile dei passionisti e nella fedeltà alla regola.⁶⁶ Come S. Gabriele *Possenti* anche il Beato Pio *Campidelli* è visto come modello di perfezione nella santità, una perfezione quale è richiesta e resa possibile dalla vita della congregazione.⁶⁷

Se i beati Isidoro e Pio erano stati oranti, pazienti e silenziosi, il successivo beato passionista Bernardo Maria *Silvestrelli* è stato una importante personalità per lo sviluppo della congregazione.⁶⁸ Quale superiore generale dei passionisti ha rafforzato e soprattutto ha ingrandito la congregazione.⁶⁹ Ha composto degli scritti sul fondatore dei passionisti e sulla sua spiritualità.⁷⁰ I passionisti lo considerano talvolta come loro "secondo fondatore" a causa del suo decisivo impegno per lo sviluppo della loro comunità.⁷¹ Nella sua religiosità *Silvestrelli* era fortemente impregnato di spiritualità mariana.⁷²

⁶⁴ Per la biografia cfr. il piccolo scritto: FREUNDESKREIS MARIA GORETTI (ed.), *Der Melonendieb von Trebbio: seliger Pius Campedelli (1868-1889)*, München 1986 (FMG-Reihe: Frühvollendet; 1), così F. DELL'ADDOLORATA, art. *Pio di San Luigi*, in: BSS X, col. 879 s. DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 66-67; RABENSTEIN K.I., art. *Campidelli, Pius (Pio)*, B1, in NCE II, 921.

⁶⁵ Cfr. FREUNDESKREIS MARIA GORETTI (ed.), *Der Melonendieb von Trebbio*, 25 s; STEINHAUER E., art. *Campidelli, Pio*, in: BBKL XIX, col. 131.

⁶⁶ Cfr. *Decreto di beatificazione* del 17 novembre 1985, in: AAS 77 (1985), 1098, come pure la *Omelia* in occasione di beatificazione, in AAS 78 (1986), 303 s. Qui la vita del beato Pio è messa in relazione con il quarto voto dei passionisti di promuovere la devozione alla Passione.

⁶⁷ Cfr. *Decretum super dubio* del 5 gennaio 1938, in AAS 30 (1938), 166: "Totum perfectionis studio adeo se deditit, ut exemplo aliis praeiret, nullus enim vel minimus defectus in eo fuit notatus".

⁶⁸ Cfr. MERCURIO R., *The Passionists*, 86-90.

⁶⁹ Cfr. NASELLI C. art. *Passionisti*, in: DIP VI, co. 1245.

⁷⁰ *Memorie dei primi compagni di S. Paolo della Croce*, 22 ed., Roma 1932; *Biografie edificanti di alcuni chierici passionisti*, 2. ed., Roma 1938.

⁷¹ Cfr. DI EUGENIO P., *Sotto la croce appassionatamente*, 77-86

⁷² Cfr. CHIARI C., *p. Bernardo Silvestrelli*, in: C. NASELLI (edit.), *Spiritualità della Croce*, vol. I, San Gabriele 1976, 245-277; DE SANCTIS G., art. *Bernardo Maria di Gesù*,

Il beato Carlo *Houben*, appena dopo la sua entrata tra i passionisti nel 1845 in Belgio, lavorò nelle fondazioni inglesi della congregazione.⁷³ Dal 1857 fu padre spirituale e confessore sul monte Argus presso Dublino. Degna di essere ricordata è la sua speciale devozione nei confronti del fondatore della congregazione *S. Paolo della Croce*, di cui Carlo utilizzava le reliquie per le benedizioni.⁷⁴ Qui era ritenuto un taumaturgo.⁷⁵ Anche *Houben* si distinse per la devozione alla Passione e per la fedeltà alle regole.⁷⁶

Padre Lorenzo Maria *Salvi* era missionario del popolo e noto promotore della devozione verso il Bambino Gesù che egli propagandò con la predicazione e con piccoli scritti.⁷⁷ Nel *Salvi* la devozione alla fanciullezza divina, che

in: BSS III, col. 74-76; MADEY J., art. *Silvestrelli, Cesare Pietro*, in: BBKL XVI, col. 1439-1441; POMPILIO S., *Beato Bernardo Silvestrelli: passionista*, Frigento 1988; RABENSTEIN K.I., art. *Silvestrelli, Bernard Maria of Jesus, Bl.*, in: NCE XII, p. 124. Vedi anche l'omelia per la beatificazione in AAS 81 (1989), p. 285: “fedele discepolo e devoto del Crocifisso e dell'Addolorata”. Circa la devozione mariana ed eucaristica, cfr. *Decretum supra virtutibus*, in: AAS 66 (1974), p. 108. Qui il *Silvestrelli* nei confronti della devozione della Madre Addolorata, viene paragonato a S. Gabriele *Possenti*, suo compagno di noviziato. Circa la sua devozione mariana LENZEN G., art. *Silvestrelli, Cesare Pietro*; in: MarLex VI, 167. *Nel decreto di beatificazione il Silvestrelli viene indicato come “regula vivens”*, cfr. AAS 81 (1989), 1023.

⁷³ Cfr. BURKE E., art. *Carolo di S. Andrea*, in: BSS III, col. 800 s.; DI EUGENIO P., *Sotto la croce appassionatamente*, 87-96; MERCURIO R., *The Passionists*, 97-102; RABENSTEIN K. I., art. *Houben, Charles of Mount Argus, Bl.*, in: NCE VII, 139; SAUSER E., art. *Houben, Charles*, in: BBKL XVII, col. 645 s.

⁷⁴ Cfr. *Decreto di beatificazione* in: AAS 81 (1989), 1192.

⁷⁵ Cfr. *Decretum supra miraculo*, in: AAS 80 (1988), 1800.

⁷⁶ Cfr. *Decreto di beatificazione*, in: AAS 81 (1989), 1192: *exemplar facti optimi cultoris Passionis Christi*. Cfr. anche il *Decretum super dubium* della Congregazione dei Riti del 13 novembre 1935, in: AAS 28 (1936), 109: “In SS. Eucharistiae adoratione saepe integras noctes traducebat; erga Dominucam Passionem et beatissimam Virginem Perdentem religiose praecipua tenebatur, atque de his sermonicans in lacrymas abire solebat”. La sua fedeltà alla regola viene esaltata nel *Decretum super dubium*, in: AAS 80 (1988), 1800: “exemplar sollicitus et strictus in iis quae ad monasticam disciplinam attinent, prout est Congregationis Passionis”.

⁷⁷ Cfr. CASETTI A., *L'Apostolo di Gesù Bambino*, Roma 1923; DI EUGENIO P., *Sotto la croce appassionatamente*, 97-106; NERONE C., art. *Lorenzo Maria di S. Francesco Saverio*, in: BSS VIII, col. 159 s.; LIPPI A., *Il beato Lorenzo Salvi, apostolo di Gesù Bambino*, Ediz. Paoline, Cinisello Balsamo, 1989; RABENSTEIN K. I., art. “*Salvi, Lorenzo Maria, Bl.*”, in: NCE XII, p. 632. Circa la devozione cfr. *Decretum super virtutibus*, in: AAS

sembra essere l'opposto di quella della Passione di Cristo, questa spiritualità natalizia e non da venerdi santo, viene messa in rapporto diretto con la devozione alla Passione.⁷⁸ Caratteristica della sua devozione verso l'Infanzia di Gesù è la via spirituale dell'umiltà e della santa semplicità, in breve dell'infanzia spirituale. In ciò il *Salvi* è imparentato con santa *Teresa di Lisieux*.⁷⁹

I 26 martiri spagnoli dichiarati beati appartengono alla comunità di Daimiel, la maggioranza erano studenti della congregazione.⁸⁰ Furono uccisi nel

80 (1988), 1046 s.: "Proprietas quae totum spiritalem ascensum st apostolatam Servi Dei distinxit peculiarissima fuit pietas erga Verbi Incarnati Infantiam, unde factus est indefessus Jesu Infantis apostolus".

⁷⁸ Cfr. *Decretum super virtutibus*, in: AAS 80 (1988), 1047: "Attamen Pater Laurentius Maria numquam quarto suo Passionistae voto defuit, ut fidelicet amans esset et apostolus Crucifixi, quoniam semper, sanctum Fundatorem imitatus, in praesepis Infante Calvariae Victimam vidit e divinum tabernaculorum eucharisticorum Hospitem"

⁷⁹ Cfr. GIORGINI F., *art. Salvi, Laurent de Saint-Francois-Xavier*, in: DSp. XIV, col. 289 s.

⁸⁰ Cfr. DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 117-144; LENZEN G. *Bürger von Kalvaria: die 26 Passioniste-Märtyrer von Daimiel (Spagna) – 1936*, Leutesdorf 1989. Si ricorda per nome (secondo la lista del decreto di beatificazione): Niceforo di Gesù e Maria *Diez Tejerina* (*1893, Provinciale), Giuseppe dei Sacri Cuori *Estalayo Garcia* (*1915, studente), Epifanio di S. Michele *Sierra Conde* (*1916, studente), Abilio della croce *Ramos y Ramos* (*1917, studente), Zaccaria del SS. Sacramento *Fernández Crespo* (*1917, studente), Fulgenzio del Cuore di Maria *Calvo Sánchez* (*1916, studente), Germano di Gesù e Maria *Pérez Giménez* (*1898, rettore della comunità di Daimiel), Filippo del Sacro Cuore di Maria *Valcabado Granado* (*1874, padre spirituale), Maurilio di Gesù Bambino *Macho Rodriguez* (*1915, studente), Giuseppe di Gesù e Maria *Osés Sainz* (*1915, studente), Giulio del sacro Cuore *Mediavilla Concejero* (*1915, studente), Giuseppe di Gesù Morente *Ruiz Martinez* (*1916, studente), Laurino di Gesù Crocifisso, *Proaño Cuesta* (*1916, studente), Anacario dell'Immacolata *Benito Nozal* (*1906 fratello laico), Filippo di S. Michele *Ruiz Fraile* (*1915, fratello laico), Pietro del Cuore *Largo Redondo* (*1907, sacerdote), Felice delle Cinque Piaghe *Ugalde Irurzum* (*1915, studente), Benedetto della Madonna "del Villar" *Solana Ruiz* (*1882, fratello laico), Giovanni Pietro di S. Antonio *Bengoa Aranguren* (*1890, vicario), Paolo Maria di S. Giuseppe *Leoz y Portillo* (*1882, fratello laico, portinaio), Ildefonso della croce *Garcia Nozal* (*1898, rettore dei chierici), Giustiniano di S. Gabriele della vergine Addolorata *Cuesta Redondo* (*1910, sacerdote), Eufrazio dell'Amore Misericordioso *de Celis Santos* (*1913, studente), onorio della Vergine Addolorata *Carracedo Ramos* (*1916, studente), Tomaso del SS. Sacramento *Cuartero Gascòn* (*1915, studente), e Giuseppe Maria di Gesù *Cuartero Gascòn* (*1918, studente, fratello di quello appena nominato). Nell'insieme morirono pertanto sette religiosi sacerdoti, 15 studenti (im curriculum philosophicum) e quattro fratelli laici.

1936 nella confusione della guerra civile spagnola. Erano guidati dal loro provinciale Niceforo *Diez Tejerina* (1893-1936),⁸¹ che si trovava con loro al momento della violenta chiusura della comunità. Nell’agiografia del decreto di beatificazione il martirio dei Passionisti di Daimiel è interpretato soprattutto come imitazione del Signore sofferente.⁸² Per quanto è stato tramandato anche gli stessi beati martiri hanno inteso proprio così la loro morte.⁸³ In tal modo nell’agiografia dei martiri spagnoli in primo piano non c’è solo il martirio, ma nella stessa misura l’atteggiamento passilogico dei martiri come “vere Calavariae cives”.⁸⁴

Ugualmente durante la guerra civile spagnola morì martire Innocenzo *Canoura Arnau*.⁸⁵ È stato ucciso nel 1934 con altri otto membri dell’Istituto dei Fratelli delle Scuole Critsiane.

Il beato Grimoaldo *Santamaria* era un giovane studente della congregazione come San Gabriele ed il beato Pio.⁸⁶ Come costoro egli si distinse per la fedeltà alle regole, per la devozione alla Madonna e alla Passione.⁸⁷ Morì a causa di una meningite.

⁸¹ Cfr. LIZARRAGA C., art. *Diez Tejerina, Vincenzo Niceforo*, in: BSS XIV, col. 416.418; BSS XV, col. 408.

⁸² Cfr. il decreto di beatificazione in: AAS 83 (1991), p. 708: “Vere Christi passionibus communicaverunt sodales Communitatis C.P. vici Daimel in diocesi Civitatis Regalensis in Hispania, quarto quidem voto religioso devincti, promovendi pro viribus devotionem Dominicae Passionis iuxta Regulam et Constitutionibus Cobgregationis”.

⁸³ Cfr. aaO, p. 708 s. Iconograficamente il beati vengono rappresentati come gruppo sul Monte Calvario stilizzato, le regole della congregazione aperte ai loro piedi, cfr. l’immagine del titolo di G. *Lenzen*, Bürger von Kalvaria, come pure l’immaginetta devozionale stampata dal Convento dei Passionisti di Schwarzenfeld/Opf.

⁸⁴ Cfr. *Decretum super Martyrio*, in: AAS 81 (1989), 122.

⁸⁵ Vgl MORELLI L., Art. *Canoura Arnau, Emanuele*, in: BSS XIV, Sp. 247 f.; BSS XV, Sp. 691 f.; DI EUGENIO P. *Sotto la Croce appassionatamente*, S. 107-116.

⁸⁶ Cfr. DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 145-154. Lo confronta espressamente col beato Gabriele DE SANCTIS G., *Santamaria, Ferdinando*; in: BSS XIV, col. 1224; BSS XV, col. 1270; MIRRA P., *Beato Grimoaldo Santamaria studente passionista: biografia, San Gabriele* 1997; *dello stesso: Beato Grimoaldo Santamaria studente passionista*, ristampa, Napoli 2002; POMPILIO S., *Beato Grimoaldo Santamaria: studente passionista*, 2.ed., Napoli 1995; RABENSTEIN K. I., art. *Santamaria, Grimoaldo of the Purification*, Bl, in: NCE XII, 680.

⁸⁷ Cfr. il Decreto di Beatificazione del 29 gennaio 1995, in: AAS 92 (2000), 386; “mysterium Passionis et Dolorum Mariae Sanctissimae saepissime est contemplatus”.

Da ultimo è stato beatificato Eugenio *Bossilkov*.⁸⁸ Fu vescovo in Bulgaria e fu fatto prigioniero ed ucciso nell'ambito delle persecuzioni staliniste contro la Chiesa. Quale martire per la Chiesa, egli ha seguito il Signore sofferente.

Sia pur brevemente vogliamo qui ricordare anche quei passionisti visuti santamente, le cui cause sono ancora aperte a Roma.⁸⁹ Non pochi di questi procedimenti hanno già raggiunto una conclusione provvisoria con il *Decretum super virtutibus*. In tal modo la Chiesa ha onorato particolarmente la loro singola testimonianza di vita. Per la beatificazione manca solo un miracolo riconosciuto, operato grazie all'intercessione del Servo di Dio.

Come esempio citiamo il Servo di Dio Fortunato Maria di S. Paolo *De Gruttis*, un confessore molto richiesto,⁹⁰ come pure il Servo di Dio Nazareno *Santolini*, maestro dei novizi,⁹¹ il suo novizio il Servo di Dio Galileo *Nicolini*, che ancor giovane si impegnò a raggiungere la santità e la perfezione;⁹² il Servo di Dio Generoso *Fontanarosa*, padre spirituale della venerabile orsolina Lucia *Mangano*;⁹³ Giovanni *Bruni*, un giovane prete mariano, morto di tubercolosi;⁹⁴ Germano *Ruoppolo*, postulatore dei processi di beatificazione dei

Circa la fedentà alla regola cfr. DE SANCTIS G., aaO: "osservanza scrupolosa della disciplina del noviziato — generosa obbedienza alle regole".

⁸⁸ Cfr. DE SANCTIS G., art. *Bossilkov, Vincenzo*, in: BSS XIV, co. 211 s.; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 155-164; ELDAROV G., art. *Bossilkov, Evgenij, Bl.*, in: NCE II, 548.

⁸⁹ C.J. O' MALLEY Y., art. *Passionists*; in: NCE X, 933 parla complessivamente di circa 50 procedimenti in corso, dove sono tenuti presenti anche i procedimenti che ancora non dipendono da Roma e che devono prima essere indagati sul piano locale.

⁹⁰ Cfr. DE SANCTIS G., art. *De Gruttis, Paolo*; in: BSS XIV, col. 402; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 195-204.

⁹¹ Cfr. DE SANCTIS G., art. *Santolini, Nazareno*, in: BSS XIV, col. 1229; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*; 215-224; NASELLI C. (editore), *Spiritualità della Croce*, vol. II, San Gabriele 1976, 37-64.

⁹² Cfr. DE SANCTIS P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 235-244; F. dell' *Addolorata*, art. *Nicolini, Galileo*, in: BSS IX, col. 976-978.

⁹³ Cfr. CHIARI C., *P. Generoso Fontanarosa*, in: C. Naselli (editore), *Spiritualità della Croce*, vol. IV, San Gabriele 1978, 337-356; DE SANCTIS G., art. *Fontanarosa, Angelo*; in: BSS XIV, col.495.

⁹⁴ Cfr. CHIARI C., *P. Giovanni Bruni*, in: C. Naselli (edit.), *Spiritualità della Croce*, vol. I, San Gabriele 1976, 79-94; F. dell' *Addolorata*, art. *Giovanni dello Spirito Santo*, in: BSS VI, col. 907 s.; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 225-234.

passionisti e guida spirituale di S. Gemma Galgani;⁹⁵ Egidio Malacarne, anch'egli postulatore generale che ottenne il soprannome di “santo, amico dei santi”;⁹⁶ Norberto Cassinelli, vicemaestro al noviziato e direttore allo studentato di San Gabriele;⁹⁷ Giuseppe Pesci, provinciale;⁹⁸ Gerardo Sagarduy Salazar, portinaio del generalato di Roma e grande orante;⁹⁹ come pure fa parte della generazione del fondatore dei Passionisti il Servo di Dio Giacomo Gianiel, fratello laico, santo nei lavori semplici di ogni giorno,¹⁰⁰ e Giovanni Battista Danei, fratello di San Paolo della Croce.¹⁰¹

⁹⁵ Cfr. F. dell'Addolorata, art. *Ruoppolo, Vincenzo*, in: BSS XIV, col. 1193-1195; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 245-254; MECHILLI V., P. Germano Ruoppolo, in: C. Naselli (edit.), *Spiritualità della Croce*, vol. I, San Gabriele 1976, 125-151; MIRRA P., *Padre Germano Ruoppolo: biografia*; San Gabriele 1998; STEINHAUER E., art. *Ruoppolo, Germano di San Stanislao*, in: BBKL XX. Col. 1238-1240.

⁹⁶ Cfr. DE SANCTIS G., art. *Malacarne, Severino*, in: BSS XIV, col. 816-818; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 265-274; NASELLI C. (edit.), *Spiritualità della Croce*, vol. III, San Gabriele 1977, 221-240; STEINHAUER E., art. *Malacarne, Egidio Giuseppe dei Sacri Cuori*, in: BBKL XX, col. 971.

⁹⁷ Cfr. CAVATASSI N., art. *Norbert de Saint-Marie*”; in: DSp. XI, co. 424-427; D'AMMANDO F., P. Norbeto Cassinelli, in: C. Naselli (edit.), *Spiritualità della Croce*, vol. I, San Gabriele 1976, 207-244; DE SANCTIS G., art. *Cassinelli, Domenico*, in: BSS XIV, col. 274 s.; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 185-194; *Decretum super virtutibus*, in: AAS 87 (1995), 713-717.

⁹⁸ Cfr. DE SANCTIS G., art. *Pesci, Vincenzo*, in: BSS XIV col. 1033-1035; DI EUGENIO P., *Sotto la croce appassionatamente*, 205-214; NASELLI C. (edit.), *Spiritualità della Croce*, vol. II, San Gabriele 1976, 17-36; S. Pompilio, Venerabile Giuseppe Pesci: sacerdote passionista, Napoli 1994. *Decretum super virtutibus*, in: AAS 86 (1994), 187: “Servus Dei laetanter et ardentem regulae praescriptiones observavit”.

⁹⁹ Cfr. DE SANCTIS G., art. *Sagarduy, Francesco*, in: BSS XIV, col. 1205; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 255-264. *Decretum super virtutibus*, in: AAS 84 (1992), 810-814. Circa la devozione, 812: “pietatis eucharisticae ac marialis”, “Eucharistiae et Passionis mysteria maxime meditabatur et cotidie avebat, cum aspectabilibus indicii animi elationum in tabernaculum et in Crucifixum”.

¹⁰⁰ Cfr. DE SANCTIS G., art. *Gianiel, Giacomo*, in: BSS XIV, col. 557 s.; DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente*, 175-184. *Decretum super virtutibus*, in: AAS, 82 (1990), 384-388, circa la devozione 386: “peculiari cum fervore Eucharistiam participans, sacrificium et sacramentum; in frequentem et diuturnam Christi patientis meditationem; in quartum votum Congregationis Passionis proprium”.

¹⁰¹ Cfr. DORIA P., art. *Giovanni Battista di San Michele Arcangelo*, in: DBI LVI, 313.315. *Decretum super virtutibus*, in: AAS 32 (1940), 563-567; DE SANCTIS G., art. *Giovanni Battista di S. Michele Arcangelo*; in: BSS VI, 945 s.; in: BSS VI, 945 s.; DI EUGENIO P., *Sotto la croce appassionatamente*, 165-174.

Circa il gruppo dei processi in atto a Roma c'è da ricordare una ricca e quasi agiografica letteratura che mostra la vita e le opere dei membri della congregazione come modelli spirituali.

In un'opera in cinque volumi Carmelo *Naselli* ha riunito 92 biografie e testimonianze spirituali di Passionisti.¹⁰² La presentazione poggia su una necrologia dettagliata, tradizione coltivata presso i Passionisti. Questi necrologi valutano i defunti non solo come confratelli ma anche come personalità spirituali.¹⁰³ I necrologi erano scritti volutamente in maniera edificante e quasi agiograficamente. Dovevano servire ai viventi come stimolo per aumentare in loro la tensione verso la santità. In questo senso nell'apostolato degli scritti della congregazione anche le rappresentazioni biografiche dei santi e dei venerabili passionisti assumono una importanza particolare.¹⁰⁴

Per quanto riguarda la Viceprovincia del Sud della Germania e dell'Austria è da citare come esempio un libretto di novene in onore di Padre Giovanni *Schmid* (1897-1987), curatore d'anime dal 1969 nel centro di pellegrinaggi a Wigratzbad, diocesi di Augsburg.¹⁰⁵ Nel libretto della novena si sottolinea come lo *Schmid* abbia fatto propria la spiritualità passionista della Passione di Cristo e dell'Addolorata Madre di Dio.¹⁰⁶

Se, riassumendo, si vogliono ricondurre ad un denominatore comune le testimonianze di vita, riportate in modo così sintetico, vi troviamo dappertutto e senza eccezioni soprattutto la fedeltà di vita alle regole della congregazione e la cura della spiritualità propria dei Passionisti. Nessun testo agiografico dimentica di rimandare al quarto voto tipico dei Passionisti, quello cioè di promuovere la devozione alla Passione e di presentare il Servo di Dio co-

¹⁰² NASELLI C., *Spiritualità della Croce. Antologia di profili e testi spirituali dal 1900 ad oggi*, 5 voll., San Gabriele 1976-1980 (documenti e testimonianze di spiritualità; 4, 6, 8, 9, 13).

¹⁰³ Come esempio si ricordi il necrologio di P. CASETTI A. (1888-1935), in: *Cenni necrologici dei religiosi passionisti che sono passati a miglior vita nel corso dell'anno 1935*, Roma 1936, 83-90.

¹⁰⁴ Qui sono da citare soprattutto scritti italiani come DI EUGENIO P., *Sotto la Croce appassionatamente* e PIERANGIOLI A., *Voi siete miei amici: meditazioni sulla passione di Gesù*, ed. Ancilla 2002, con molte immagini agiografiche di vite di Passionisti vissute santamente.

¹⁰⁵ Cfr. PIHAN B., *Neun Tage mit Pater Johannes Schmid*, Leutesdorf 1994.

¹⁰⁶ Cfr. aaO, 37.

me religioso ideale proprio in questo.¹⁰⁷ In tutti i Santi Passionisti si trova inoltre una forte volontà per una vita santa e perfetta. Strumento per tale scopo non è tanto la grande azione, ma la vita fedele di ogni giorno. Anche gli ultimi morti passionisti hanno trovato proprio in questo la loro via verso la santità. E la Chiesa ha riconosciuto questa via. Tralasciando pertanto le differenze individuali della vita dei santi passionisti, il tratto essenziale della santità passionista è formato semplicemente dal tipico «essere – passionista».

A SCHOOL FOR SAINTHOOD

BEATIFIED AND CANONIZED MEMBERS OF THE PASSIONIST CONGREGATION

Eric W. Steinhauer

Eric Steinhauer (Lindenweg 8, D-59602 Rütthen), married and specialized in law studies, theology, philosophy, political and educational sciences at the University of Münster and at Hagen, offers us a reasoned study of numerous Passionists who have been canonized or declared Blessed and Venerable and of those whose causes have been opened for beatification by the Congregation of the Passion. Their considerable number speaks of the high regard held by Passionists for the road to sanctity. The author questions whether these holy people have anything in common and then finds it in their devotion to the Passion, in their fidelity to the Constitutions and in their daily duties rather than in their search for outstanding works. He then analyzes variations in the Congregation's own liturgical calendar due to the numerous beatifications and canonizations over the course of the last twenty or so years.

¹⁰⁷ Si ricordi come esemplare il *Decretum super virtutibus* del Servo di Dio Norberto Cassinelli, in: AAS, 87 (1995), p. “tantumdem diligens in servando quarto voto sodalium Congregationis Passionis Iesu Christi proprio, nitens se ad Iesum Crucifixum conformare”.

Emilio Vedova

di TITO AMODEI

All'inizio della sua carriera artistica il notissimo pittore Emilio Vedova, confrontandosi col Tintoretto, aveva incontrato la passione di Cristo. Dopo impegnato nel sociale, il tema non compare più nella sua arte, ma la forza del suo linguaggio fortemente espressivo ed il suo talento notevolissimo avrebbero trovato alimento e stimolo grande nella Passione se egli non avesse abbandonato l'originaria traccia.

Quando Emilio Vedova rifaceva Tintoretto.

Rivedo un quadro di Emilio Vedova, notissimo pittore veneziano e uno dei maggiori rappresentanti nell'arte italiana nel mondo ¹, e sono spinto ad alcune considerazioni che mi piace comunicare ai lettori della Sapienza della Croce.

Il quadro è del 1942; da allora sono trascorsi troppi anni e troppo accidentato è stato, nel frattempo, il percorso dell'arte, ma credo che se ne possa ancora parlare perché l'autore è tuttora vivo ed attivo protagonista dell'arte contemporanea.

Il quadro rappresenta una Crocifissione, ma il sottotitolo specifica che è da Tintoretto.

¹ VEDOVA, EMILIO (Venezia 1919) Studia a Roma e a Firenze. Nel 1942 fa parte di "Corrente" e tiene la prima personale alla Galleria della Spiga a Milano. Nel 1946 aderisce al "Fronte Nuovo delle Arti". Nel 1951 tiene la prima personale negli USA, alla C. Viviano Gallery di New York. Nel 1952 fa parte degli "Otto". Nel 1961 cura la scenografia e i costumi dell'opera "Intolleranza" di Luigi Nono, rappresentata al Teatro La Fenice di Venezia. Dal 1948 espone alla Biennale, ove ottiene il Gran Premio nel 1960, dal 1955 a Documenta di Kassel. Insegna alla "Sommer Akademie" di Salisburgo. Negli anni sessanta si dedica alla creazione dei Plurimi. Dal 1968 inizia dei fotomontaggi sperimentali.

Non è una scoperta accorgersi che molta arte nasce dall'arte come i libri ex libris fiunt. E le opere d'arte che nascono da opere d'arte registrano soprattutto la spinta che l'artista riceve dal modello per affinità di linguaggio e per l'interesse ai medesimi contenuti; infine per affinità temperamentali degli autori che si guardano.

Si deve ritenere che Vedova fosse catturato dal Tintoretto per la forza e l'impeto dinamico della sua pittura, che egli, giovane artista veneziano, aveva sotto gli occhi. In Tintoretto vi riscontrava la stessa foga esecutiva che sarà una costante di tutta la sua vita d'artista. Era catturato dall'energia che guizzava tra quelle folle concitate di personaggi che il grande manierista del '500 assiepava nelle sue tele. E il quadro che stiamo esaminando, e che qui riproduciamo, puntualmente fa sua.

Effetto, quindi, di temperamento dell'artista, e lezione assunta dal maestro cinquecentesco nel quale egli, in qualche misura, si sente affine, ma lezione inserita nei fermenti di una attualità storica e culturale nella quale il giovane artista venne a trovarsi.

Alla fine degli anni '30 e agli inizi degli anni '40 in Italia ci fu una vasta presa di coscienza a favore di una cultura che non fosse succube di direttive imposte dall'alto. Il diffuso 'ritorno all'ordine' che voleva dire orientamento classicistico, per esempio, e l'arte organica al regime non potevano non suscitare quella forte ribellione che indusse le giovani leve artistiche a tentare vie nuove per la nostra arte. La cocente sconfitta in guerra e la rapida affermazione delle sinistre furono la piattaforma ideale per queste spinte innovatrici.

Si spalancò quella porta che permise di affacciarsi su quanto, nel frattempo, era accaduto ed accadeva fuori dei confini nazionali. Critici notissimi, come Lionello Venturi (1885-1961) rientrato dopo il conflitto dagli Stati Uniti, dove il Fascismo lo aveva esiliato, fecero da supporto ideologico alle nuove istanze estetiche e immediatamente per la Penisola si diffuse questo fervore di rinnovamento di linguaggi espressivi per una resa poetica che fosse più 'vera', più rispondente alla vita e più in linea con quanto avveniva altrove. E altrove c'era Picasso, c'era Matisse, c'era Moore, c'era Giacometti e le tante schiere di indirizzi innovativi, indirizzi di ricerca e scatenamenti di passioni per l'affermazione di linguaggi tuttora inesplorati.

Abbiamo iniziato rilevando la vicinanza di Vedova al Tintoretto.

Il suo quadro con la Crocifissione è del 1942 e anche questo è stato già notato. Gli storici lo inseriscono nell'area di Corrente, un vivacissimo rag-

gruppamento attorno a cui si strinsero giovani talenti molto motivati anche politicamente ².

Il quadro in questione fu dipinto nello stesso anno in cui Guttuso dipinse la sua Crocifissione con la quale vinse il Premio Bergamo e che scatenò polemiche, oggi incomprensibili, ma allora ampiamente comprensibili specie sul versante religioso, perché ci si vide una profanazione della sacrosanta passione di Cristo. ³ Opera che, comunque, sul piano del rinnovamento dell'arte costituisce un notevole punto fermo e su quello religioso una testimonianza della cultura di frontiera sui temi sacri. Sì perché se si dà un'occhiata a quanto si produceva, per committenza ufficiale in quel settore, si registra solo una desolante assenza di qualità insieme ad un diffuso e compiaciuto cattivo gusto. Entrambi ampiamente responsabili del perdurare della fuga degli artisti dai temi religiosi.

Le forze nuove dell'arte, la maggior parte allora, gravitavano nell'area romana e milanese ed erano costituite non solo da pittori e scultori, ma ne erano coinvolti notissimi intellettuali o poeti, quali, per esempio, Ungaretti o Quasimodo e sostenuti da critici d'assalto e anch'essi dell'area di sinistra come Morosini, De Grada, Valsecchi e poi Argan.

Nelle mostre promosse da Corrente, qualche volta, comparvero anche altre opere a tema religioso, che in genere volevano soprattutto essere una denuncia delle violenze e della guerra. Non di rado esplicita condanna della gerarchia e, considerato il clima che si viveva, attacchi anche a quella ecclesiastica, come in alcuni violenti disegni di Birolli dello stesso periodo. Alcune di queste opere sono firmate ancora da Guttuso, dallo stesso Vedova e da Cherchi, solo per ricordarne alcune.

Alcuni di questi artisti, anche se sciolti in seguito dal sodalizio di Corrente e in un clima stemperato negli anni, sono tornati sul tema sacro quasi sempre per puro impulso personale. Come sarebbe il caso, per esempio di

² Quel che offriva Corrente era una maggiore consapevolezza dei diversi nessi della cultura con la vita e l'imperativo morale..... Le aspirazioni di questi giovani sono più ambiziose, la grande cultura europea, e in particolare l'arte francese esercitano un'attrazione stimolante sui pensieri. Attorno a questa idea, nel giro di pochi anni, si incontrarono altri più giovani artisti.

MARCO VALSECCHI "Gli artisti di Corrente" Ed. di comunità Mil. 63

³ TITO AMODEI "La Crocifissione di Guttuso quarantacinque anni dopo". In Sapienza della Croce anno 2 n. 2 1987.

Sassu o quello più noto e con più ampia partecipazione, di Manzù a causa di una attenta, e più accorta committenza ecclesiastica.⁴

⁴ Diversa è la posizione di Vedova, per un'ansia maggiore, per un impegno più dilacerato. Se risaliamo alle fonti culturali dell'artista, esse ci dimostrano come egli abbia perseguito, pur attraverso i successivi arricchimenti del suo linguaggio, pur nelle variazioni dettate dal mutare delle situazioni, una sua costante di accesa espressività. Potremmo dire addirittura una costante di meditazioni culturali che sempre hanno esercitato su di lui una forte attrazione: dal Barocco, all'Espressionismo, al Futurismo. Da ragazzo disegnavo interni di cattedrali, suggestionato dalla sconvolta spazialità di Tintoretto; interni che erano pieni di ombre, di pause e di esplosioni. Il suo espressionismo lo portò quindi nell'ambito del gruppo di "Corrente"; si costrinse quindi per un breve periodo, prima del 1950, in una struttura di ordine geometrico, per meglio controllare la sovrabbondanza della sua ispirazione. Ma tornò subito, con maturità diversa e con decisione, alle esplosioni del segno, ai contrasti violenti dei neri e dei bianchi, qua e là illuminati da bagliori cromatici. La geometria venne infranta; Vedova ritrovò tutta la sua intensità espressiva abolendo ogni ordine preconstituito. In questo senso, la dinamica delle linee-forza futuriste gli fu molto utile. Tutta una tradizione culturale, quindi, che proviene da una scelta fatta in piena coscienza, ha accompagnato e accompagna l'artista lungo tutto il percorso della sua attività ed è avvertibile ancora oggi nei *plurimi*, nell'attività grafica, che è diventata per lui sempre più importante, nei collages eseguiti anche con materiali fotografici. È evidente perciò che questo linguaggio, questo spazio che non ha più nessuna dimensione geometrica, ha una sua giustificazione storica.

Vedova certamente non è Pollock e non è De Kooning, non ha niente a che fare con l'Action Painting americana, diversa essendo la sua posizione ideologica, ma anche la sua pittura nasce da una poetica dell'azione, che non è negativa, bensì di partecipazione.

Lo spazio è il luogo degli scontri ed è uno spazio che conserva una intensità barocca, ribaltato dal fondo verso la superficie, che arriva quasi a suggerire o addirittura a realizzare una dimensione all'esterno del quadro. E in questo spazio, così vitalizzato, prima le forme, quindi con più audacia i segni-forma, si sono sistemati, organizzati, senza limiti di movimento, senza controlli eccessivi o repressioni di sentimenti. Scontro di situazioni, Immagini del tempo, sono questi i titoli che Vedova dà ai suoi quadri. Va detto però che nonostante i titoli, nonostante le denunce, questa pittura non ha mai voluto essere un simbolo, ma semplicemente la realtà di una condizione. I vuoti e i pieni si intrecciano nei bianchi e nei neri, si sovrappongono, interrotti e ritmati da improvvise folgorazioni di colore o dalla stessa concreta presenza della materia. Il messaggio, le aspirazioni, le proteste vengono espresse con questi mezzi, senza simbologie. Il dramma si realizza nello spazio, nel rapporto dei segni, nell'urto delle forme.

Per quanto fortemente impegnata ideologicamente, la pittura di Vedova non è comunque una pittura a tesi, ma un atto che realizza un modo dell'essere.

NELLO PONENTE, "L'arte moderna vol XII – Fratelli Fabbri – Milano 1975

Questa Crocifissione di Vedova deve essere considerata solo una esercitazione stilistica, un voler apprendere dal grande genio del passato o anche una testimonianza dell'interesse per il sacro, come solitamente si ritiene quando il tema svolto lo fa supporre?

Risponde lo stesso artista in una lettera ad una mia richiesta sull'argomento, dei primi anni '60. "La passione di Gesù, come ogni altro argomento drammatico umano, mi ha molto interessato nella mia prima gioventù".

Una testimonianza che collima con la scelta e l'espressione del quadro in esame, ma l'artista si affretta ad aggiungervi quell'aggettivo "umano" che viene a ridimensionare la sua attenzione al sacro.

Un suo quadro, esposto alla Galleria Nazionale di Arte Moderna di Roma parte con lo stesso titolo: "Crocifissione contemporanea", ma con il sottotitolo: "dal ciclo della protesta". L'artista ormai lanciato in quel suo stile astratto espressionista, evidentemente, partendo dalla Crocifissione, anche se di difficile reperimento in quella tela, intende apportare un qualche contributo alla lotta di classe, momento caldo della politica internazionale.

Sono indotto a questa lettura rileggendo il seguito di quella lettera della quale parlo sopra. In essa l'artista si tirava fuori da certe sollecitazioni a partecipare al sacro e diceva di non voler creare equivoci essendo un uomo schierato sull'altro versante: "Imbrogliare le coscienze, presentare in qualche modo per aderenti chi aderente non è, anche se non è nemico, non può essere il compito di chi sente la vita religiosamente, anche se non è religioso". Un complicato giro di parole per dire semplicemente che il tema era fuori dei suoi interessi e che egli (in un clima politico abbastanza arroventato e da lui pubblicamente sposato) non intendeva ingenerare equivoci.

Proprio in quegli anni '60 i suoi ex compagni di Corrente già avevano optato per una figurazione, e alle volte, troppo gridata (il realismo socialista) che doveva attestare la partecipazione polemica e dichiarata per i problemi sociali, in netta opposizione e spesso virulenta polemica con quanti inseguivano forme non narrative. E Vedova approdava ai *plurimi* che potrebbero essere anche visti come il massimo raggiungimento della sua poetica. Una straordinaria combinazione di gesto grafico su superficie piana e spazio fisico. Questi *plurimi* sono costituiti di fogli di compensato variamente spezzati e lacerati, liberamente assemblati da risultare quasi effetto di una collisione e resi più drammatici da attraversamenti di segni cromatici sciabolati da costituire degli assoluti espressivi in tutto il lungo percorso della sua ricerca artistica. Fanno pensare ad una scultura-architettura dipinta e disastata da un evento tellurico.

Non per nulla, quasi dagli inizi, per l'arte di Vedova i critici più accorti evocarono il primo futurismo. Quello del dinamismo, della forza ribelle, quello del movimento. Ma poteva essere e restare solo una evocazione. Vedova parla spesso dei punti di forza, parla spesso del gesto espressivo e bisogna credere che egli nella superficie del quadro vi cerchi solo l'opportunità oltre la pittura o meglio, attraverso la pittura, ma soprattutto attraverso il segno, di scaricare le sue interiori energie.

Non si può, a rigore, sostenere che egli abbia pensato ad una nuova estetica. Molti dei suoi contemporanei stranieri, da Soulages ad Artung, da Kline a De Kooning hanno sperimentato la strada del gesto e del segno. Quelli di Vedova sono più imperativi, spesso caotici.

I segni di Vedova consentono nella superficie l'affacciarsi di spazi altrettanto espressivi quanto i suoi neri. Si potrebbe infine sostenere, con una certa forzatura, che quella di Vedova non sarebbe neppure pittura a rigore di specificità; sarebbe una libera, sciolta, anche confusa orditura, che consente al segno e allo spazio intersegnico di costruire non tanto una immagine, che di fatti l'artista non vuole, quanto una reazione dinamica di presenze-assenze così incisive da muoverti fortemente lo spirito. Come ipotesi si potrebbe anche ritenere che se l'artista volesse riferirsi a qualche storia esplicita, come la passione di Cristo, ci sarebbe spazio come evocazione e coinvolgimento. Perché se è vero che quando partì da Tintoretto egli attendeva agli stimoli linguistici che vi trovava, questi non prescindevano dal tema che il suo Tintoretto vi aveva incluso. Ora con gli indubbi risultati espressivi di cui egli è in possesso non ci sorprenderemmo se tornasse ad un approccio al tema originario, sicuri di risultati garantiti. Come è ampiamente dimostrato in molte opere di alcuni suoi colleghi e contemporanei, i quali nella totale autonomia del loro linguaggio, seppero attestare che il Cristo è veramente "la vittima del male del mondo" come ripeteva Rosai. Vedova però questo male del mondo lo ha affrontato nell'impegno sociale.

Perché quando egli si impegnò, dagli anni '50 nel "ciclo della protesta" non raccontava, per combattere la sua battaglia, né rappresentava, bensì esprimeva, col segno esplosivo e scattante, ribellione e sdegno. In un eventuale suo impegno sulla passione del Signore, credo che quel dramma ne sarebbe emerso con efficacia e di impatto sicuro. Ma questa resta solo un'ipotesi e magari un voto per il futuro.

EMILIO VEDOVA

Tito Amodei, C.P.

In the early years of his artistic career the well-known painter Emilio Vedova, studying Tintoretto, discovered the Passion of Christ. Later, absorbed by social concerns, the theme disappears completely from his art, yet the very force of his highly expressive language and his immense talent would have been affected and greatly stimulated by the Passion had he not abandoned its original traces.

Caramelle e confetti velenosi

di ELISABETTA VALGIUSTI

“Mysterious skin” (Pelle misteriosa) è il film scritto e diretto da Gregg Araki.

È uno splendido film che inizia con una musica soave natalizia e uno sfondo bianco lucente trapassato da delicati punti di colore che si rivelano una pioggia di caramelle e confetti versata sulla testa di un bambino bruno che ride. È Neil. A contrasto, appare un bambino biondo, Brian, che ha uno svenimento in casa, sta male, il padre lo maltratta, la madre lo difende. È la vigilia di Natale in una piccola cittadina americana del Kansas. Neil è figlio di una ragazza madre innamoratissima del figlio ma piuttosto estroversa nei costumi. Brian di una famiglia tranquilla in cui ben presto il padre abbandona la madre.

Il bambino Brian ricorda che a quel tempo, all’età di otto, gli successe di entrare in un buco nero, cioè, di perdere per alcune ore la memoria .

I due bambini si incontrano la prima volta nella squadra di baseball. Neil è un campione mentre Brian è un disastro. L’aitante allenatore della squadra di baseball invece di sedurre la bella mamma di Neil, si interessa morbosamente a Neil e ben presto lo inizia a pratiche sessuali.

Nello stesso periodo, l’altro bambino, Brian, comincia a soffrire di emorragie al naso e svenimenti. La madre lo ritira dal baseball.

Dopo dieci anni, Neil (interpretato dall’incantevole Joseph Gordon Levitt) è un adolescente spavaldo, abituato a prostituirsi. La madre sembra non accorgersi di niente.

Invece, Brian (interpretato dall’ottimo Brady Corbet) è un ragazzo complessato e sofferente, soffre di disturbi psicologici che addebita a un rapimento degli UFO.

La vita nella cittadina diventa ben presto impossibile per Neil che segue la sua migliore amica a New York. Qui continua a prostituirsi ma si rende conto che i rischi sono ben maggiori che in provincia. Il ragazzo è molto scosso



da un incontro ravvicinato con un cliente, che si rivela un malato di Aids. Neil prova a cambiare vita, prende a lavorare in una pizzeria. Ma una sera sale sull'auto di un uomo che poi lo violenta e lo picchia brutalmente. Neil viene abbandonato quasi morto in mezzo alla strada.

È la vigilia di Natale. A casa, nel Kansas, la mamma aspetta Neil insieme a Brian. Questi ha cominciato a ricordare qualcosa del suo trauma infantile e si è convinto che Neil sappia qualcosa. Per questo lo ha cominciato a cercare.

Così i due ragazzi si incontrano dopo anni. Neil è malconco dopo la violenza subita ma accoglie Brian con dolcezza. Entrano in una casa abbandonata, quella dell'istruttore di baseball. Brian vuole conoscere la verità. Neil con tatto comincia a raccontare. I due ragazzi si ritrovano a ricordare una sera passata in quella casa con l'uomo che tanti danni ha provocato a entrambi. Neil aiuta Brian a sopportare lo shock dei ricordi che lo sconvolgono. I due ragazzi si abbracciano come due fratelli addolorati e piangenti. Le figure di Brian nelle braccia di Neil formano come l'immagine di una Pietà. Neil dice che sarebbe bello essere due angeli, sollevarsi da terra e scomparire.

Mysterious skin è un film coraggioso che affronta dei rischi artistici notevoli. Intanto, costringe lo spettatore a entrare in una dimensione proibita



senza aggredirlo o manipolarlo. Il regista segue le avventure di Neil con grande essenzialità senza indulgere in morbosità ma mostrando una compassione trattenuta, pudica.

Il giovane attore che interpreta Neil è da vedere. Non si possono descrivere i suoi bei tratti perfetti per il cinema, le sue espressioni adolescenziali in situazioni tanto difficili, il suo sorriso da ragazzo con gli amici fidati e la bella mamma, il suo terrore e il suo dolore. Il film è tutto su di lui ed incanta. Anche l'attore che interpreta Brian e l'intero cast sono ad un livello straordinario di interpretazione, di freschezza e di originalità di caratteri.

La storia, i personaggi, i dialoghi, le situazioni, sono costruiti con grande cura e perfezione, con invenzioni ed effetti visivi e musicali di grande eleganza e forza.

Il male, la violenza, l'angoscia, affiorano con crudezza senza inutili fronzoli ma anche senza tabù.

Il film è tratto dall'adattamento di un racconto di Scott Heirn.

Il coraggio di Araki e del racconto di Heirn su cui è basata la sceneggiatura stanno anche nell'affrontare un argomento tanto difficile analizzandolo da un punto di vista molto preciso. Il presunto piacere della prostituzione omosessuale di Neil nasce da una violazione, da qualcosa contro l'ordine na-



turale che ha subito, da qualcosa che gli è stato sottratto con l'inganno e di cui alla fine si rende conto. Grazie a Brian, sedotto anche con il suo contributo, ma che ha resistito interiormente alla seduzione, Neil riesce a vedere con nuovi occhi la figura del suo seduttore, a riconoscere il male e la corruzione che l'uomo nascondeva nei suoi giochi da innamorato, ad emanciparsi da un falso amore.

“Per penetrare dentro al misterioso simbolo del male che è il mondo (al quale nel battesimo noi dichiariamo di rinunciare insieme alla carne e al demone), occorre fermarci preliminarmente allo studio della formazione strutturale della società. Bisogna partire dall'idea, spesso dimenticata, che l'uomo è allo stesso tempo individuale e sociale e che la società non è che la proiezione delle attività singole nella interferenza delle attività di tutti. Quel che si concretizza all'esterno, come linguaggio, tradizioni, istituzioni, leggi; tutto quel che prende corpo in luogo: città, strade, opere di agricoltura, monumenti, ricordi, templi, ovvero nelle forme del vestire, del conversare, del vivere; tutte le manifestazioni di pensiero e di arte; quel che si sviluppa col tempo: la storia; tutto è attività personale dell'uomo, individuo e società; tutto è sua libera iniziativa, come risultato complessivo che si oggettivizza.



In tale lavoro si estrinsecano e si consolidano le buone e le cattive tendenze: onde in ogni realtà sociale noi troviamo allo stesso tempo le impronte del bene e quelle del male; ora quelle degli uomini saggi, di grande bontà e intelligenza, ora quelle del licenzioso, malvagio, prepotente.

(....) Il nostro esame non ha la pretesa di spiegare il mistero del male, sia della colpa attuale che della colpa originale, ma solo tende a mettere in luce come il male morale si obbiettivizza e si socializza. Il mistero rimane, anzi diviene più profondo quando vediamo che il mondo ha per suoi seguaci quasi tutti gli uomini, e coloro che operano il bene spesso non sono distaccati dalle attrattive e dalle esigenze mondane; sì che per ogni tempo potrebbe dirsi che Satana non solo sia il principe di questo mondo, ma che possa disporre dei regni terreni, come nella terza tentazione avuta da Gesù nel deserto.

Quest'apparenza è una delle caratteristiche del male: il mondo è ciò che appare e che passa, e in tanto passa in quanto appare; quello che rimane in eterno è « *la verità del Signore*»¹.)

¹ Luigi Sturzo, *La vera vita*, pg. 151 e seg., Nicola Zanichelli Editore, Bologna

Più volte nel film, affiora il desiderio della verità e del bene di Brian, di Neil e dei suoi amici fidati. La ragazza amica d'infanzia di Neil lo invita più volte a rendersi conto di cosa stia facendo, ad un certo punto lo invita ad ascoltare la voce di Dio e Neil è felice di sentirla. Brian quando ritrova Neil dice che vuole cambiare sogno tanto il suo incubo lo tormenta. Nei modi e nelle espressioni da seduttore di Neil, spesso prevale la tristezza alla spavalderia, l'angoscia al piacere.

I ricordi, gli incubi, "le stranezze" subite, gli atti carnali, ritraggono spesso i fanciulli a testa in giù, a indicare un mondo visto alla rovescia.

Più che un redimersi consolante, il finale del film rappresenta una possibilità di continuare a vivere con una nuova consapevolezza.

Il regista Greg Araki ha già realizzato numerosi film, *Splendor, No-where, The Living End, The long week-end*.

Mysterious Skin è stata premiata al Tribeca Film festival di New York ed è stato accolto con grande interesse al Sundance festival, a quello di Venezia, di Londra, di Berlino.

POISONOUS SWEETS (CANDY) AND PRESERVES

Elisabetta Valgiusti

"Mysterious Skin" is a film written and directed by Gregg Araki. It explores the hearts and minds of two adolescents quite different one to another even if at the end they seem to be much less different to what at one time appeared to be the case. Brian, 18, is introverted and suffers from hallucinations. He believes he has been abducted by a UFO crew. Neil, his same age, goes into prostitution and is in danger of being killed. In the end both youths will discover the truth.

RATZINGER JOSEPH, *La mia vita*. Autobiografia, San Paolo (tr. dal tedesco *Aus meinem Leben*. Erinnerungen 1927-1977, di Giuseppe Reguzzoni), Cinisello Balsamo 1997, ristampa 2005, pp 153, cm 14x22, ricco inserto fotografico f.t. a colori, € 15,00.

ID., *Rapporto sulla fede*. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger, ivi 1985, ristampa 2005, pp 224, cm 14x22, rilegato con sovracoperta, € 17,00.

ID., *Il Sale della terra*. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio. Un colloquio con Peter Seewald, ivi (tr. dal tedesco *Salz der Erde*, Stuttgart 1996, di Giuseppe Reguzzoni e Cinzia Patella) 1997, pp 322, cm 12x20, € 14,46.

Lunga vita al Papa, e magari anche al recensore che si augura di ascoltarlo, leggerlo e (umilissimamente!) recensirlo per molti anni ancora. Ma, intanto, come molti, felice di ripercorrere una vita di “umile servitore nella vigna del Signore”, come sacerdote, vescovo e cardinale, studioso e professore, ricercatore e autore di pubblicazioni tuttora fondamentali, prefetto della Congregazione della fede e ora, come si sono affrettati ad aggiungere sulla sovracoperta del “Rapporto”: Benedetto XVI (con relativa icona). E sì che il card. Ratzinger era molto noto, molto stimato anche da chi non ne condivideva la decisa visione ecclesiale e teologica, ma l’elezione, dobbiamo dedurre, praticamente unanime vista la rapidità, ha rilanciato provvidenzialmente (e non solo per gli Editori!) le sue pubblicazioni.

Dalle quali (pubblicazioni) viene fuori intanto un profilo di serietà di ricercatore, di intelligenza e chiarezza di visione, di coraggio non conformista nel discernere e denunciare limiti, rischi ed errori (soprattutto nella analisi del concilio e periodo successivo), la continuità di un pensiero e, infine, la constatazione che molte sue affermazioni non sono state capite e accolte perché in controtendenza, in anticipo sui tempi e sulla capacità media di rendersi conto di tutte le implicazioni di certe scelte.

Anche Ratzinger viene da lontano. Per esempio la sua polemica (tutta accademica) con Michael Schmaus (mica uno sconosciuto!) e la valorizzazione del concetto bonaventuriano di rivelazione come “concetto di azione” e non un insieme di contenuti, che si rivelerà preziosa nella discussione conciliare sulla Rivelazione. Non di poco conto è, poi, il fatto che accanto a una intensa e proficua attività di studioso e docente, non sia mai mancata l’attività pastorale culminata con l’episcopato a Monaco dove ricevette Giovanni Paolo II che, subito dopo, lo chiamò a Roma, come Prefetto della Congregazione della fede. Un servizio di fedeltà assoluta, duratura, in sintonia e nel rispetto dei ruoli gerarchici, con il compito, spesso non capito, avversato ingiustamente, accusato di rigidità, di accompa-

gnare la Chiesa e la ricerca teologica, illuminare i fedeli. “La Chiesa va avanti verso il compimento della storia, guarda innanzi al Signore che viene. No: indietro non si torna né si può tornare”. Preziosa la nota sul senso della “restaurazione” come “ricerca di un nuovo equilibrio”, magnificamente illustrato con l’esempio di san Carlo Borromeo. Arduo il compito di fare il punto su certe conseguenze di una diffusa “euforia” che contagiò molti, con ricadute che oggi finalmente non è più possibile denunciare. “C’era un’atmosfera generale di ottimismo, di fiducia nel progresso... l’attesa di una evoluzione tranquilla della sua dottrina. Per una “vera riforma”, il card. Ratzinger passava in rassegna non pochi e non irrilevanti problemi di dogmatica, liturgia, pastorale, ecclesiologia, ecumenismo, ma sempre come servizio alla Verità e al Vangelo, non senza attenzione e gratitudine a tutto ciò che di positivo c’è sempre nella Chiesa.

Questioni impellenti e gravi per l’impatto che hanno nella Chiesa e nella società (infallibilità, sacerdozio, celibato, procreazione responsabile, liberazione e sviluppo, religioni, confessioni cristiane, dialogo ed ecumenismo, identità e radici cristiane dell’Europa...) trovano sempre attenzione e riflessione, senza cedimenti, senza malintesi buonismi, con chiarezza, con coraggio, con spirito costruttivo.

Il papa, ripetiamo, viene da lontano, per preparazione e attività, conoscenza dei problemi e partecipazione attiva e autorevole a tutti i principali dibattiti. Eppure, lo ha detto lui stesso con la solita disarmante franchezza e limpido coraggio, adesso il Signore lo ha chiamato a un altro (e più alto compito) e sta già operando di conseguenza. Sorprenderà chi non lo conosceva, o lo conosceva poco, o male.

Salvatore Spera

GIOVANNI PAOLO II, *Tutte le encicliche*, Paoline (“Magistero”), Milano 2005, pp 1656, cm 11x17, rilegato con sopracoperta, € 25,00.

La famiglia nel cuore e nelle parole di Giovanni Paolo II, a cura di Battistina Capalbo, Paoline (“La famiglia”5), Milano 2005, pp 612, cm 16x21, rilegato con sopracoperta, € 26,00.

GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*. Conversazioni a cavallo dei millenni, Rizzoli, Milano 2005, pp 227, cm 14x22, Euro 16,00.

Il vangelo dello Spirito Santo in Giovanni Paolo II. Mille pensieri per il cuore dell’uomo, a cura di Salvatore Martinez, Rinnovamento nello Spirito Santo, Roma 2005, pp 284, cm 15x22, € 16,00.

GIANCARLO ZIZOLA, *L'altro Wojtyła*, Sperling Paperback (“Saggi” 36), Milano 2005 (1° ed. 2003), pp xx+627, cm 15x23, € 13,50.

Abbiamo bisogno di tempo e di riflessione, superate le emozioni degli avvenimenti mediatici, delle adunanze oceaniche, come della suprema testimonianza del tramonto e della fine temporale di Giovanni Paolo II, per riprendere ciò che è l'essenziale del suo magistero, l'autentica eredità non soltanto personale ma, ancor più, di un *depositum*, sempre vivo, ricevuto e trasmesso con amore, con coraggio, nella fedeltà. In un contesto di società secolarizzata, con insistenti tendenze contrarie alla dottrina cattolica, il papa si è premurato, in modo sistematicamente accurato, anche grazie alla eccezionale, e imprevedibile durata del suo pontificato, di farlo segnatamente nelle 14 encicliche. Il popolo di Dio, e non solo, è stato illuminato sulla dottrina teologica (*Redemptor Hominis, Dives in misericordia, Dominum et vivificantem*), antropologica e sociale (*Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus*), morale (*Veritatis splendor, Evangelium vitae, Fides et ratio*), ecumenica (*Slavorum apostoli, Ut unum sint*), missiologica (*Redemptoris missio*), mariologica (*Redemptoris Mater*).

Il magistero, quasi un testamento, è culminato nella *Ecclesia de Eucharistia*. Molto più ampia, naturalmente, è stata l'attività magisteriale, molto più numerosi gli interventi, si da abbracciare l'intero patrimonio dottrinale e spirituale e amministrarlo e illuminarlo secondo le situazioni e le esigenze di oggi. Una bella documentazione è rappresentata dalla ricca selezione concernente la *famiglia*, dal 1994 (primo anno internazionale della famiglia) al 2004: si rivolge ai coniugi, ai politici, ai vescovi, ai media. Il tema si intreccia con quello della pace e, dunque, con gli scenari di guerre ingiustizie, attentati vari contro la famiglia, la persona umana, l'umanità, la vita nel suo sorgere e nel suo termine. La proposizione audace di una cultura fondata sui valori del vangelo: accoglienza della vita, solidarietà, castità e fedeltà coniugale, primato inequivocabile della persona umana, la fede e la preghiera, il volontariato e l'attenzione ai bisognosi e agli ammalati. *Angelus*, Messaggi, Lettere, Discorsi, Lettere *alle famiglie* (in occasione dell'Anno della Famiglia, 1994) e *ai bambini* (nello stesso Anno della Famiglia), *alle donne* (per la IV conferenza mondiale sulla donna, Pechino 1995), *ai sacerdoti* (Giovedì santo 1995) costituiscono occasioni sempre care per riprendere continuamente argomenti vitali per la cellula base della società e della Chiesa.

Dall'attenzione ai “movimenti” di cui è sempre feconda la chiesa come sorgente inesauribile di vita, di spiritualità, di santificazione ed evangelizzazione, nasce la facilità, potremmo dire, di ritagliare aspetti particolari (e in questi caso essenziali) del magistero, come “il vangelo dello Spirito Santo”.

Ma è indubbio che la qualifica di “grande”, che spontaneamente si è cominciato ad attribuire a Giovanni Paolo II, va fatta risalire agli avvenimenti eccezionali

tra i quali è vissuto e che, da un certo momento, lo hanno visto protagonista. E' diventato "memoria" vivente di un secolo drammatico e tragico, ma anche testimone della misericordia del Padre, della Provvidenza che pone un limite al male e dal male trae il bene. Perciò una "identità" forte, provata, rafforzata, fede in Dio, riaffermazione coraggiosa di libertà e responsabilità, riflessione sui concetti di stato, nazione, patria, le radici cristiane e le ragioni culturali (in senso forte) dell'Europa, ma anche le possibilità e i rischi della democrazia ("la legge stabilita dall'uomo ha limiti precisi, che non può valicare. Sono i limiti fissati dalla legge di natura, mediante la quale è Dio stesso a tutelare i fondamentali beni dell'uomo.")

Inevitabile, e per qualche aspetto utile, la riflessione critica.

"Riforma, restaurazione e sfide del millennio" annuncia la copertina de "L'altro Wojtyła" che, è solo un esempio fra i tanti, e neppure il più radicale o peggio prevenuto, di quanti pretendono di vedere sotto, sopra, dietro, oltre. Un esercizio comunque utile della "ragione", purché non vadano perdute le ragioni della fede, senza le quali, inevitabilmente, mancano i presupposti per capire la realtà divino-umana della Chiesa. Sono osservazioni e riflessioni non di rado sviluppate all'interno stesso della Chiesa, da parte di fedeli, Pastori, teologi per lo più animati da passione cristiana e zelo pastorale. Sono espressioni, di volta in volta, di posizioni attardate o, viceversa, di spinte in avanti che, di conseguenza, muovono accuse di segno opposto, anzi contraddittorio. Si può capire che "gesti inediti" di un "condottiero generoso" che spiazzano o suscitano timori, una Chiesa "più applaudita che ascoltata", la prevalenza della celebrazione sul cambiamento reale, "un uso selettivo del magistero pontificio a vantaggio di visioni autoreferenziali" impongono l'esigenza legittima di "vedere più chiaramente di prima, ora che un bilancio è possibile e doveroso, al di là delle cortine di incenso". Inutile dire, e l'Autore non ne dubita, che non è ciò che il pontefice intendeva o voleva, salvo che non si trattasse di scontentare comunque qualcuno per la fedeltà al Vangelo. Innegabile l'equivalenza di equilibri tra resoconti "critici" e "agiografici", la grettezza di certe resistenze burocratiche e curiali (figurarsi se il papa non fosse il primo a rendersene conto e soffrirne!) come l'insopportabile (anzitutto per il papa!) cortigianeria di lacché servili, carrieristi o deboli. La storia, per fortuna, chiarirà e non sarebbe da meravigliarsi troppo se ancora una volta, poiché "il tempo è galantuomo", se non proprio tutto, avremo modo di capire non ciò che c'era dietro, sotto, sopra...ma il cammino della Chiesa nella storia.

Salvatore Spera

KASPER WALTER, *Non ho perduto nessuno*, EDB, Bologna 2005, pp. 235, cm 12,00x17,00, 18,00.

Walter Casper, nato in Germania nel 1933 e ordinato sacerdote nel 1957, svolge la sua carriera universitaria tra Tubinga e Munster in qualità di teologo. Nel 1989 è nominato vescovo della Diocesi di Rottemburg-Stuttgrat in Germania. Dal 1999 è Segretario del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e, creato cardinale ne diviene presidente nel marzo 2001.

L'opera è una raccolta di alcune conferenze tenute dal cardinale sul tema dell'ecumenismo. Fin dall'introduzione, l'autore denuncia quale tentazione più grande nel cammino ecumenico sia proprio quella di cercare la comunione e la pace attraverso una relativizzazione delle pretese di verità delle religioni ed in particolare del cristianesimo. Così facendo si pongono sotto giudizio la missione e l'e-vangelizzazione sottraendo al cristianesimo la sua sostanza più intima. Secondo Casper, l'unico dialogo degno di questo nome è il dialogo nella verità e nell'amore e perciò stesso un dialogo serio che non tende né a svuotare né a minimizzare ciò che di più proprio esiste nelle diverse culture e religioni. L'opera si divide in tre sezioni: la prima dedicata alla nuova spiritualità ecumenica, la seconda rilegge e rilancia l'attualità della *Nostra aetate*, mentre la terza parte è dedicata tutta ad una rilettura ecumenica della *Gaudium et spes*.

Oggi, da una parte, assistiamo ad una crescita della consapevolezza ecumenica, mentre dall'altra parte, si affacciano nuove divergenze; per la maggior parte dei casi in materia etica, come l'aborto, il divorzio, l'eutanasia. Alla base di questi contrasti, secondo Casper, stanno fondamentali problemi antropologici nonché la questione del rapporto fra chiesa e mondo post moderno. A proposito del rapporto con le chiese d'Oriente, il cardinale afferma che in questi ultimi due anni i vincoli di comunione si sono rafforzati, anche se non ci si può attendere risultati sensazionali a breve scadenza. Fa notare poi come i problemi culturali, dottrinali e storici più forti non siano tanto con le chiese d'Oriente ma con le varie chiese dell'Occidente, anche se si è giunti ad un rapporto di buon vicinato con tutte. Il volume riporta poi due contributi dell'autore sull'attualità dell'*Unitatis redintegratio*, dove il cardinale difende il documento dall'accusa di essere solo un decreto e perciò privo di carattere dottrinale vincolante. Nella seconda parte affronta le due sfide che hanno impegnato la chiesa cattolica nei confronti del dialogo con Israele e che sono: le relazioni diplomatiche tra Santa Sede ed Israele e la sfida che investe il dialogo con la Shoah. Per gli ebrei essa è punto indiscutibile della loro identità, mentre per i cristiani è un profondo punto per la riflessione storica teologica e morale. I punti in comune con l'ebraismo sono certamente molti anche se non mancano nuove divergenze, come la domanda sul reciproco rapporto tra antica e nuova alleanza, e su come il significato salvifico universale di Cristo

sia conciliabile con il permanere in vigore dell'antica alleanza e della Torah. Nella terza parte viene ribadito che i metodi e ed i principi della *Gaudium et spes* sono da ritenersi ancora validi ma devono essere interpretati in senso profetico, si tratta di essere testimoni della nascita di un nuovo umanesimo per una cultura della vita, della solidarietà e dell'amore. Qui si inserisce il discorso sull'Europa, che l'autore invita a rinnovare le sue radici cristiane e a rielaborare in modo costruttivo i legittimi e positivi ideali dell'illuminismo per instaurare una coesistenza rispettosa ed un confronto critico con le altre religioni presenti in Europa ed in particolare con l'Islam. Solo così, essa sarà in grado di ritrovare la propria identità e di riscoprire la propria missione storica. Al termine Casper ricorda che la missione e l'ecumenismo non producono una nuova chiesa, ma piuttosto una chiesa rinnovata che, attraverso l'inculturazione ed il dialogo, superi la sua attuale forma europea e confessionale per assumere una nuova forma storica. Nella missione e nell'ecumenismo dunque, si prepara e delinea il futuro storico della chiesa.

L'opera affronta un tema di grande interesse ed attualità per tutta la chiesa e si rivolge non solo ai tecnici dell'ecumenismo ma anche a tutti quelli che hanno sete di una maggior comunione ed unità tra le chiese. Il linguaggio risulta accessibile a tutti coloro che abbiano almeno una infarinatura teologica e desiderano comprendere meglio quali siano le sfide dell'attuale dialogo ecumenico.

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

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e questioni etiche*, EDB, Bologna 2004, pp 592, cm 17x24, € 50,00.

È il primo di tre volumi destinati a raccogliere i corsi che il Pontificio Consiglio per la Famiglia ha organizzato, durante un decennio, per i vescovi e i loro collaboratori nel particolare settore pastorale in oggetto. Un compito che scaturisce immediatamente dal carisma e dal ministero di *maestri* nella fede, chiamati a un doveroso *aggiornamento* in un settore particolarmente delicato che interpella la *ragione* e la *fede*, un campo dove, accanto ai clamorosi progressi della scienza, si rischia l'equivoco dell'identificazione tra *possibilità tecnica* e *liceità*, *dellirio d'onnipotenza* e progresso realmente *umano*. Il pregio dell'opera sta proprio nel fatto che si parte da una limpida esposizione dello stato della ricerca come delle esigenze e tendenze culturali (che significa società, politica...) che non di rado, possono essere, paradossalmente, "cultura della morte", superficialità o capziosità di linguaggio, equilibrismi politici (o partitici), interessi economici o ambizioni "scientifiche".

Interventi, distribuiti in sei parti, di diverso impegno ed estensione (da alcune pagine, alle 67 della “Clonazione” di Jacques Suaudeau, un piccolo, completo trattato, sotto ogni aspetto), coprono una tematica già molto ampia (destinata, ricordiamolo ancora, a coprire l’intera area) con la costante metodologica dell’esposizione dello *status quaestionis*, argomentazioni pro e contro alla luce della ragione, per arrivare finalmente al pensiero della chiesa e del magistero. Si passa, così, dall’amore coniugale nell’ambito della famiglia alle coppie di fatto e omosessuali, dalla procreazione responsabile a quella assistita, dalla demografia alle politiche familiari, con una sesta parte tutta dedicata alla bioetica, il campo etico oggi più urgente e problematico: l’embrione umano, l’aborto, l’eutanasia, l’accanimento terapeutico, la diagnosi prenatale e la clonazione a cui abbiamo già accennato.

Fa piacere rilevare che i documenti magisteriali citati (*Humanae Vitae*, *Donum Vitae*, *Lettera alle famiglie*...) come gli studi e le ricerche morali, si sono attenuti alla stessa metodologia del dialogo e dell’armonia della scienza e della fede sulla dignità della persona umana e sul valore primario e insopprimibile della vita umana.

Salvatore Spera

FROSINI GIORDANO, *Il ritorno della speranza*. Una nuova teologia, una nuova spiritualità, EDB (“Teologia viva” 50), Bologna 2005, pp 267, cm 14x21, € 22,00.

“C’è qualcosa di nuovo, oggi, nell’aria anzi, d’antico...” Ammiccante il titolo e promettente il sottotitolo per un volume che traspira, nonostante tutto, entusiasmo, anzi euforia. Nonostante tutto, perché non mancano i cenni ai “profeti di sventura” e alle nefaste presenze del *mysterium iniquitatis*, ma, come sorvolando o by-passando (o, hegelianamente “superando”), torna immediatamente il sorriso, l’entusiasmo, appunto: la speranza. “Un fortissimo movimento in favore della pace ha scosso recentemente la quiete dei paesi occidentali...I giovani in particolare sono stati i protagonisti di questo risveglio col loro entusiasmo e il loro fiuto del futuro”. Anche se immediatamente dopo deve aggiungere: “La speranza ha le ali spezzate perché l’ingiustizia e la guerra sono ancora all’ordine del giorno nel nostro mondo” (p.245), le affermazioni rimangono acritiche, giustapposte, non costruttive.

Il discorso fluisce leggero, la lettura piacevole, c’è di tutto (di più, con l’accentuazione della “teologia da aggiornare”, della “nuova teologia” che nasce), tra filosofia e teologia, il belcanto di Péguy (“la speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce”) e il basso profondo di Turolfo (“Vieni Signore Gesù, vieni nella nostra

notte, questa altissima notte, la lunga invincibile notte”), il mito di Sisifo (Camus) e l’“avara speranza” di Montale. Non manca, tra altri pensatori cristiani (“Una teologia da aggiornare”) il nostro Kierkegaard (“la disperazione segno di finitudine”): proprio lui, terrorizzato dall’idea che sarebbe diventato “un paragrafo nella storia della filosofia”.

Il punto di partenza è lo slogan di *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*: dopo la carità, la speranza; la via: la nuova teologia che deve colmare le lacune secolari della vecchia teologia; il contesto epocale: il dopoconcilio e le domande che il mondo e gli uomini d’oggi pongono ai cristiani. Teologia, dunque, “in situazione”, teologia come “compagnia, memoria e profezia”. Ottime considerazioni alle quali si possono accostare i richiami sobri e profondi che da sempre faceva il card. Ratzinger e che oggi autorevolmente riprende Benedetto XVI: in sostanza, realismo cristiano e lettura seria della storia.

Salvatore Spera

GENTILI ANTONIO, *Vengo a portare la spada, La vita cristiana come combattimento spirituale*, Ancora, Milano 2004, pp. 188, cm 14,5x21,00, € 11,00.

Antonio Gentili, religioso barnabita, risiede ed opera nella casa per ritiri spirituali di Eupilio (CO). Autore di spiritualità tra i più noti in Italia, ha bulicato varie opere come: *Dio nel silenzio, I nostri sensi illumina, Profezie del terzo millennio e Le ragioni del corpo*.

Vengo a portare la spada, è un libro di psicologia spirituale postmoderna; quello che Gentili reinterpreta e propone in questo testo, è, infatti, un sapere che risale alle radici del cristianesimo. L’autore suggerisce quell’antico sapere che riconosce il combattimento, la lotta e il confronto come un momento centrale della crescita spirituale e psicologica dell’individuo e come metodo indispensabile per la sua trasformazione. È nel conflitto, infatti, che l’uomo accoglie e si dona all’altro da sé, al diverso nel genere, nella cultura e nell’identità. È ancora nel conflitto che il singolo supera le chiusure dell’Ego, per entrare in una visione transpersonale che lo renda capace di accogliere l’altro, in quanto altro da sé ed il dono della comunità, come pure l’Altro come totalmente Altro. Il conflitto ed il combattimento spirituale, con il suo concreto e quotidiano aspetto di lotta, vanno certamente in senso opposto all’orientamento distraente e tranquillizzante di certa psicologia moderna come pure dei modelli forniti dalla TV e da certa sociologia di massa che vorrebbe un individuo docile, adattato e quasi “sedato” dal consumismo e dall’edonismo. Proprio di fronte a questo tentativo di “sedazione” di

massa, l'opera di Gentili si alza come un grido nel tentativo di risvegliarci dal torpore, tracciando un vero e proprio programma, antico e sempre nuovo, che attraverso il combattimento psicologico e spirituale porti l'individuo a crescere e a trasformarsi fino a riconoscere la propria vocazione ed il proprio Sé, ristabilendo un contatto con il Padre che l'attuale società pare aver dimenticato.

L'autore, rifacendosi all'insegnamento della Chiesa attraverso la Sacra scrittura, la dottrina dei Padri e dei santi antichi e non, in una veste nuova, propone il combattimento contro i tre nemici dell'anima: la carne, il mondo e il maligno. A partire dalla prassi ascetica, Gentili fa convergere il dato biblico, la successiva investigazione umana e le più svariate esperienze di vita, calcando il criterio già indicato da Gregorio Magno (540-604) sulla duplice fonte di ogni dottrina, ossia il magistero della Parola sacra e la riflessione a partire dalla contemplazione e dall'esperienza.

L'opera è suddivisa in due parti e termina con un'appendice. Nella prima parte viene trattato lo specifico del combattimento spirituale, come l'assunzione dell'armatura di Dio e le sue armi spirituali, la cognizione della vita cristiana come lotta e come gara che conduce al drammatico conflitto tra bene e male per giungere infine dalla conoscenza di sé, al vincere se stessi. La seconda parte getta uno sguardo alla storia del combattimento spirituale cristiano, a partire dall'esperienza dei martiri e degli asceti, fino a portare il lettore ad identificare il suo difetto dominante, suggerendo poi le quattro armi da usarsi, l'antidoto ai tre nemici della carne e l'assunzione della veste di Cristo per sconfiggere nemici dell'anima. L'appendice tratta della *Jihad* islamica e della guerra santa, guardando ai vizi come a virtù tradite e finisce dando spazio alle nove cattive inclinazioni dell'animo umano passandole in rassegna in chiave antropologica, psicologica e spirituale. Certamente il testo è di grande attualità sia per la modalità con cui propone la riflessione sia per il suo impianto chiaro e metodologico in grado di aiutare il lettore non solo a ricevere nozioni ma ad impostare un vero e proprio cammino spirituale, ridestandolo dalla sedazione di massa che ci vorrebbe tutti intontiti e manipolabili. Grazie alla sua concretezza l'opera può essere davvero utile a quanti intendono intraprendere un serio cammino di conoscenza e superamento di sé attraverso la grazia della preghiera ed il combattimento spirituale. Può anche essere assunta come traccia base da quanti accostano i giovani nella relazione d'accompagnamento dove, opportunamente integrata ed adeguatamente offerta, può essere di gran beneficio spirituale.

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

PASCAL IDE, in collaborazione con Luc Adrian, *I 7 peccati capitali, "ma liberaci dal male"*, Elledici, Leumann, Torino 2005, pp. 239, cm 15,00x21,00, € 13,00.

Pascal Ide, sacerdote della comunità dell'Emmanuele, associa il rigore della riflessione teologica ad una conoscenza profonda dell'uomo e della realtà pastorale. Autore di numerose pubblicazioni di successo come: *È possibile perdonare e Progetto personalità*.

Luc Adrian, giornalista, ma soprattutto autore di best seller religiosi come *Dio nel bronx*, unico volume tradotto in italiano.

L'opera si presenta con una copertina accattivante, un linguaggio fluido e giovanile dal tono umoristico che difficilmente passerà inosservato. Gli autori non intendono proporre un'arringa sulla morale né tanto meno uno studio teologico. Il loro obiettivo è quello di proporre un manuale di liberazione interiore, al fine di stanare, con l'aiuto dei grandi maestri spirituali, i falsi dei che tentano l'uomo fin dalle origini. Già gli antichi hanno identificato ed enumerato questi sette grandi idoli che il Tentatore agita nel cuore degli uomini per illuderli di trovare così la felicità; sette grandi tentazioni, sette vizi principali o se volete sette grandi malattie dell'anima definite appunto "capitali", perché ne generano altre. Le loro radici sono spesso nascoste, sono malattie difficili da diagnosticare e quindi da curare.

L'obiettivo del libro è proprio quello di intraprendere il duro viaggio alla ricerca di queste radici del peccato e di proporre un sano rimedio a queste malattie che avvelenano il cuore umano. Gli autori definiscono la loro opera come un piccolo trattato medico-teologico dei peccati capitali nato da una duplice constatazione. La prima constatazione è data dalle grandi difficoltà a distinguere i nostri vizi con la frequente tentazione di minimizzarli fino a farli scomparire o a focalizzarci in modo ossessivo solo sui peccati della "carne" che finiscono per occupare tutto l'ambito della coscienza escludendo gli errori più gravi. La seconda constatazione che ha mosso gli autori è che pur esistendo delle buone opere sul sacramento della riconciliazione, non vi sono libri recenti e pratici sui peccati ed in modo particolare sui peccati capitali. L'obiettivo dell'opera è quindi essenzialmente pratico: aiutare ognuno a discernere il proprio peccato principale e suggerire alcuni efficaci rimedi contro il cancro del peccato che ammalia il nostro quotidiano.

Il testo presenta un buon impianto pedagogico attraverso il quale illumina ogni singolo peccato in modo chiaro e quasi scolastico. Ogni capitolo si apre chiarendo in che cosa consiste il singolo peccato e perché questo peccato è detto capitale per giungere poi ad elencare quali conseguenze determina e quali altri peccati genera. A questo punto si apre la fase che mira a dissimulare il peccato e a riconoscerlo chiamandolo per nome per giungere a porvi rimedio attraverso dei mezzi collaudati e concreti che porteranno l'anima ad abbandonare questo vizio. Alla fine di ogni capitolo

si trova una scheda cinematografica abbastanza recente utilissima per la riflessione tra amici o nel gruppo parrocchiale. Il tutto è concluso con un riquadro chiamato “*Tattica del diavolo*” che sulla scia dell’opera di C.S. Lewis, *Le lettere di Berlicche*, presenta le e-mail di un diavolo inviate ad un diavoletto suo nipote, mentre segue uno stage all’inferno sulle diverse tattiche per pescare l’uomo e farlo peccare. Sia per il suo linguaggio che per il suo impianto pedagogico, l’opera è rivolta ad un pubblico giovane e, se *Vengo a portare la spada*, di A. Gentili può essere una buona guida per chi accompagna i giovani, *I 7 peccati capitali*, può essere a ragione la traccia per i giovani con i quali si instaura una relazione di accompagnamento. Il testo può essere utile anche per la catechesi degli adolescenti o per dei ritiri spirituali rivolti a loro o ai giovani, utilizzando la sola scheda cinematografica ne può uscire un buon cineforum utile a stimolare la riflessione di giovani e meno giovani.

Non manchiamo di sottolineare una nota critica dovuta alla mancanza della bibliografia generale che avrebbe certamente potuto essere utile al catechista, alla guida ed anche al giovane lettore, così come riteniamo poco significative, se non misere le notizie sugli autori, riportate nel retro copertina.

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

CRYAN MARY JANE, *Travels to Tuscany and Northern Lazio*, David Ghaleb Editore, Vetralla (Vt), 2004, pp. 336, delle quali 32 pagine di illustrazioni a colori fuori testo, 18,00.

Questa opera contiene alcuni interessanti documenti inediti riguardanti il cardinale Enrico Stuart, duca di York, che visse fra il 1725 e il 1807. Lo scopo dichiarato di questa pubblicazione è quello di promuovere la conoscenza del patrimonio culturale della Tuscia viterbese, della zona di Orvieto e della Toscana. Di fatto esso rappresenta un prezioso documento anche per approfondire la conoscenza degli usi e costumi dell’epoca, specialmente per quanto riguarda le famiglie nobiliari e i modi di viaggiare. Per la congregazione della Passione e, in genere per gli studiosi di S. Paolo della Croce, la figura del cardinale Enrico di York riveste un particolare interesse per i rapporti che quest’ultimo ebbe con il santo Fondatore e con i primi passionisti sul finire del secolo XVIII e l’inizio del secolo XIX.

L’opera contiene i diari di due viaggi compiuti in Toscana negli anni 1763 e 1764 e a Viterbo e Orvieto nel 1766 dal cardinale duca di York con un numeroso seguito di cortigiani e servitori. I diari furono stesi in italiano dal segretario del car-

dinale, don Giovanni Landò. L'opera presenta anzitutto la traduzione inglese dei diari seguita dall'originale italiano. Oltre le 32 pagine di illustrazioni menzionate nel titolo ci sono molte altre illustrazioni nel testo. Una introduzione presenta il background storico di tali viaggi ed è seguita da una cronologia essenziale della vita del cardinale. Vengono poi offerte alcune spiegazioni riguardanti il modo di indicare le ore del giorno, le monete in uso, le misure di lunghezza e c'è una lista completa di coloro che accompagnarono il cardinale nei suoi viaggi. Si parla poi anche di altri viaggiatori che, attraverso i secoli, percorsero l'Alto Lazio e la zona di Orvieto.

Lo scopo dei primi due viaggi era quello di raggiungere la località di Bagni San Giuliano presso Pisa, dove il cardinale intendeva sottoporsi alle cure termali. Come si osserva nell'introduzione, oltre a questo scopo i viaggi offrirono al cardinale l'opportunità di incontrare nobili e governanti nelle città che visitò. Il primo viaggio mosse da Roma e, attraverso Viterbo, Montefiascone e Bolsena raggiunse Siena e poi Pisa. Seguirono visite alla Certosa di Calci, a Lucca, Pistoia e Bologna mentre il ritorno avvenne lungo l'Adriatico, passando per Loreto, e poi per Tolentino, Foligno, Spoleto, Civita Castellana. Il secondo viaggio mosse da Roma per Montefiascone, Bolsena e Siena arrivando a Firenze. Seguì il viaggio a Pisa, le cure, il ritorno per Siena, Monte Uliveto Maggiore, S. Quirico d'Orcia, Montefiascone, Viterbo.

Il terzo viaggio toccò, come detto, Viterbo e Orvieto. Esso riveste un certo interesse per noi perché vi è descritta la visita che il cardinale fece a Vetralla, il luogo dove Paolo della Croce passò la maggior parte della sua vita di religioso e di fondatore, da cui scrisse moltissime lettere. Tra le persone che il cardinale incontrò a Vetralla si trova Leopoldo Zelli, amico e benefattore del Santo Fondatore e destinatario di varie sue lettere.

Il cardinale duca di York fu un personaggio molto importante della Curia Romana del Settecento, forse un po' dimenticato dagli storici. Ritenendosi il solo legittimo erede della corona d'Inghilterra, *assunse* il nome di Enrico IX e si faceva dare dai familiari il titolo di "Altezza Reale" e di "Maestà". D'altra parte il fiero cardinale era stimato dal grande pontefice Benedetto XIV (Lambertini) "un angelo in figura umana che edificava tutta Roma"¹. Il suo rapporto con i passionisti fu dapprima di grande favore: egli, vescovo di Frascati fu un vero benefattore del convento di Monte Cavo. Ci furono poi delle tensioni per le sue richieste di servizi pastorali che il Fondatore e gli altri passionisti consideravano contrari alle Regole. Seguì la riconciliazione. Sempre, però, ci fu reciproca stima¹.

¹ Tanto i documenti qui pubblicati quanto le numerose illustrazioni rappresentano un materiale importante per il progresso degli studi storici sul Settecento.

BIBLICO -TEOLOGICO (1)

TEMA: LA PREPARAZIONE ALLA PASSIONE

SENIOR D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Matteo*, Ancora, Milano 2002, pp. 15 - 43.

LA PREPARAZIONE ALLA PASSIONE

Le pene della nascita

Il Gesù di Matteo si presenta fortemente inserito nella storia sacra. Ogni segmento della genealogia comprende una serie di sette, che suggerisce l'idea di completezza e di pienezza. Ma Dio si manifesta attraverso eventi impensabili e non sempre gloriosi. Basti pensare alle donne citate: Tamar che costringe Giuda a compiere il suo dovere di levirato (Gn.38); Raab, la prostituta di Gerico (Gs. 2); Rut, una moabita (Rut. 4) ed infine Betsabea, che si concede a Davide (2 Sam. 11). Questa discontinuità fa parte del piano di Dio e prepara il lettore all'evento sorprendente del concepimento di Gesù, che entra nella dinastia davidica non attraverso la continuità biologica, ma per mezzo dello Spirito Santo. La genealogia prepara il lettore alla inevitabile realtà delle spaccature. Ciò è più chiaro se si tiene presente che la comunità di Matteo sta vivendo il dramma dell'ingresso dei gentili nella Chiesa.

Il destino di Giovanni il Battista.

Matteo identifica Giovanni con Elia e il suo ruolo è chiaramente subordinato al Cristo. Come il Battista anche

Gesù sarà arrestato a causa della sua predicazione e come Erode non voleva giustiziare il Battista, così Pilato tenta di liberare Gesù. Quando Giovanni è giustiziato i discepoli vengono a prenderne il corpo, proprio come nella versione di Matteo, dove Giuseppe d'Arimatea, divenuto discepolo di Gesù chiede il corpo a Pilato.

La persecuzione per amore della giustizia.

L'intero ministero di Gesù come impegno per la giustizia è una caratteristica propria del Vangelo di Matteo. *Dikaiosùne*: traduce rettitudine o giustizia ed il suo significato fondamentale deriva dalla nozione biblica della giustizia di Dio. Il giusto è colui che rispetta con fedeltà l'alleanza, perciò Matteo può riferirsi alla giustizia come qualcosa di cui essere affamati (5,6). Così adempiere (*plerosai*), è un altro concetto chiave nel vangelo di Matteo. Gesù è presentato come colui che adempie le scritture e le profezie, colui che compie ogni giustizia, non solo perché è giusto e fedele all'alleanza, ma perché rivela pienamente ciò che la giustizia umana comporta.

Via di giustizia, via della croce

Matteo presenta Gesù diretto verso Gerusalemme, questo viaggio è

altamente allusivo. Le predizioni della passione che dominano il viaggio sono un espediente critico per interpretare correttamente la morte di Gesù. Egli si dona liberamente e coerentemente; la morte di croce è il punto d'arrivo di tutto il suo ministero in favole dell'umanità. Gesù, aveva dato la sua vita molto prima di salire sul Golgota; la croce è solo l'atto finale della sua missione di giustizia e verità. Ora ogni discepolo che vorrà veramente seguire Gesù dovrà percorrere la stessa via di giustizia fino al dono totale della sua vita.

Gesù e i suoi avversari

Matteo e il Gesù della storia

Le discussioni che Gesù ebbe con i capi del popolo, dovute alla sua interpretazione della scrittura e al frequentare persone poco raccomandabili, divennero presto punti di attrito con le autorità. Sarebbe assurdo, però, pensare che Gesù rifiutasse il giudaismo. Al contrario egli sfidò i capi e i loro punti di vista proprio a causa della sua dedizione ad Israele.

L'esperienza della comunità

Matteo non riflette solo su Gesù, ma anche sull'esperienza della sua comunità. Da questo punto di vista l'opposizione a Gesù assume un ulteriore significato. I rapporti tra questa Chiesa ed il giudaismo posteriore al 70 d.C., erano certamente tesi. L'accanirsi di Matteo sui farisei, ritenuti i peggiori nemici di Gesù, è dovuto al fatto che

essi erano i capi con cui la comunità aveva maggiori contatti e quindi maggiori problemi.

Gli avversari di Gesù e cosa significa essere suoi discepoli

Dal punto di vista del lettore i farisei rappresentano l'esatto contrario del discepolato, i loro difetti sono diametralmente opposti alle virtù dei veri seguaci di Gesù. Questo appare chiarissimo in Mt. 23 dove scribi e farisei sono condannati perché predicano e non mettono in pratica, mentre il discepolo fa la volontà di Dio. Essi bramano posti d'onore mentre nella comunità il discepolo regna servendo. Matteo sa che il lettore apprende osservando i personaggi del vangelo, perciò attraverso questi delinea l'immagine del discepolo.

Il prezzo del vangelo

Una funzione degli avversari di Gesù è quella di far aprire gli occhi al discepolo su quanto costi la fedeltà al vangelo. Il vangelo chiede un radicale cambiamento religioso e sociale, ed esige un sacrificio da chiunque voglia viverlo.

Il rifiuto di Gesù come svolta decisiva

Matteo presenta una teologia della storia in cui un momento di morte paradossalmente diventa momento di vita nuova. Perciò la decisione dei capi di respingere Gesù, ha per Matteo una portata storica. Da questo evento di morte si apre la vita nuova ed emerge la nuova comunità. In questo la

parabola della vigna (21,33-46), ha un'importanza particolare nella visione della storia di Matteo. Ma vi è anche una lezione rivolta alla comunità, la quale ha perso la sfida dell'evangelizzazione del mondo ebraico ma ciò non significa la morte del vangelo perché questo si espande e fruttifica in tutto il mondo pagano.

La croce e la missione della comunità

La passione non è solo il racconto della sofferenza e della morte di Gesù, ma è anche il racconto e l'incontro della comunità con la sua morte. Al discepolo è riservata la stessa sorte del maestro, e in tutto il vangelo il discepolo scorge le vere difficoltà della testimonianza e della comunità. Egli sa che anche lui sarà consegnato e trascinato davanti ai tribunali, sa benissimo che la sua scelta ha portato una grande divisione nella sua famiglia come sa che facilmente sarà condotto alla morte proprio dai suoi fratelli. Così la vicenda e la morte di Gesù sono una anticipazione della passione e della morte della comunità. Matteo dice con chiarezza che l'avvicinarsi della passione mette in difficoltà i discepoli e lo mostra nelle predizioni della passione; dove nella prima si assiste a Pietro che tenta di zittire Gesù (16,22), mentre dichiara che questo non gli succederà mai. Nella seconda, le affermazioni di Gesù creano un profondo sgomento nei discepoli (17,23), mentre la terza è seguita dal tentativo dei figli di Zebedeo di ottenere una posizione di presti-

gio nel regno. Questi episodi deludenti, fatti di paura, d'infedeltà e di compromesso preparano il lettore al comportamento deludente degli apostoli durante la passione. Ciò dimostra come la scena della passione sia all'orizzonte fin dalle prime righe del vangelo e come tutti gli episodi narrati ruotino attorno ad essa.

Fr. Maximus a S.R.P. CP.

BIBLICO -TEOLOGICO (2)

TEMA: LA PASSIONE DI GESU'

SENIOR D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Matteo*, Ancora, Milano 2002, pp. 47- 88.

La passione viene annunciata con parole e fatti (26,1-16).

La narrazione si apre con tre scene: Gesù annuncia la sua passione; una donna unge il suo corpo per la sepoltura e il tradimento di Giuda che vende il maestro.

La predizione finale della passione (26,1-5).

Matteo apre la scena con maestà e calma, quasi a lasciare un respiro di sollievo al lettore. Il maestro annuncia ancora una volta la sua morte imminente. È un Gesù calmo che parla apertamente e che controlla gli avvenimenti con consapevolezza, mentre i suoi avversari si radunano di fretta ed in segreto per decretarne la morte. I verbi usati fanno pensare che i fatti si svolgano simultaneamente aumentando il contrasto tra le due scene.

Unzione per la sepoltura a Betania (26,6-13).

Il gesto della donna conferma quanto ha appena detto il maestro. La sua morte è vicina e questa unzione funebre è un gesto d'amore che non può essere denigrato. Perciò Gesù, riprende i suoi scandalizzati dallo spreco e ancora una volta richiama la sua morte. La

donna è l'unica che pare aver compreso rettamente, l'unica che sa cogliere il *kairos*, e l'unica in grado di rispondere prontamente. Il suo gesto d'amore sarà ricordato in tutto il mondo perché il suo atto di discepolo fedele diventerà parte integrante della Buona Notizia.

Il tradimento da parte di uno dei dodici (26,14-16).

Mentre la donna, con generoso amore "spreca" tanto ben di Dio per il maestro, Giuda uno dei prescelti, lo vende per pochi denari. Il riconoscimento del *Kairos* da parte della donna è in netto contrasto con il tradimento di Giuda che rifiuta il Messia.

2. L'ultima Pasqua (26,17-35).

L'interpretazione teologica della morte di Gesù è chiaramente espressa in quattro scene: la preparazione alla pasqua, la solenne cena, in cui s'inserisce la predizione del tradimento e lo smarrimento degli apostoli.

Il "kairos" è vicino: preparativi per la pasqua (26,17-19).

Alla domanda dei suoi, sul dove preparare per la pasqua, Gesù risponde con chiarezza profetica e con solennità. I discepoli non dovranno fare altro che constatare quanto Gesù aveva pre-

visto. Il messaggio da recare a quel tale è chiaro: “il maestro ti manda a dire: il mio tempo è vicino”. Il *kairos* è imminente e questa è la grande Pasqua. Per Matteo questo è il vero banchetto pasquale dove il ricco simbolismo della festa è usato per interpretare il significato della passione e morte di Gesù.

Uno di voi mi tradirà (26,20-25).

Durante il rito, l’annuncio del tradimento, spacca la scena spogliandola della sua dovuta solennità. La tensione aumenta fino al confronto tra Gesù e Giuda. La paura invade il cuore dei discepoli che cominciano a guardarsi attorno e a chiedere: “Sono forse io, Signore?” (26,22). La risposta di Gesù stringe il campo e il traditore esce allo scoperto. Giuda compie il grave peccato di vendere il maestro, ma Gesù non se ne va tanto perché venduto agli avversari, quanto come sta scritto di lui. La sua morte, è data dal dover compiere le scritture, essa non è un incidente di percorso ma la coerente donazione di Gesù alla volontà del Padre ed al fedele amore verso l’umanità.

L’ultima pasqua: il Corpo spezzato e il sangue versato (26,26-29).

In Matteo vi è un ottimo equilibrio tra le parole pronunciate sul pane e quelle pronunciate sul calice. Egli prende il pane, lo benedice, lo spezza, lo distribuisce ed invita i discepoli a mangiarne. Con la stessa solennità compie gli stessi gesti sul calice. Ma le sue parole danno una particolare spiegazione al significato del gesto. Il pane, è il suo

corpo spezzato, il calice è il suo sangue versato. Il corpo spezzato, è dono per l’alleanza, il sangue versato è dono per molti in remissione dei peccati. In queste parole è chiaro che la morte di Gesù è il vero evento pasquale e l’estremo atto redentore. Ma la morte non è l’ultimo atto, anzi, essa apre alla grande promessa: “... non berrò più del frutto della vite finché lo berrò di nuovo con voi nel regno del Padre mio” (Cfr. 26,29).

Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia 26,30-35.

Al termine dell’inno e giunti al monte degli ulivi, Gesù squarcia nuovamente la scena con la predizione del tradimento di Pietro e la fuga degli apostoli. La traduzione letterale è: “*sarete scandalizzati in me*” dove “*in me*” è proprio di Matteo. Gesù sarà un ostacolo, un inciampo per i suoi discepoli. Quando si accorgeranno, che essere suoi discepoli significa mettere a repentaglio la propria vita, lo caccerranno lontano da sé come si fa con un sasso che intralcia il cammino. Anche, la vivace reazione di Pietro, è stroncata dalla predizione del suo triplice tradimento. Ma il buon pastore sa che essi torneranno e anticipa che dopo la risurrezione li attende in Galilea.

3. Il Getsemani: la consegna del Figlio dell’uomo 26,36-56.

Le due scene che si svolgono al Getsemani sono: la preghiera di Gesù ed il suo arresto che aprono il sipario sulla passione.

***La preghiera al Getsemani
(26,36-46).***

La preghiera di Gesù fa da contro altare al sonno dei suoi che soccombono mentre egli fiducioso lotta. Gesù è prostrato a terra e prega usando le medesime parole e costruendo sempre la stessa invocazione: "Passi da me questo calice". Matteo presenta un Gesù molto umano, ma anche un Gesù totalmente abbandonato alla volontà del Padre. Nella preghiera cresce il suo abbandono alla volontà del Padre, mentre nella sonnolenza dei discepoli germoglia e cresce il seme della paura e del tradimento. Terminata la triplice preghiera Gesù torna dai suoi e li sveglia: il *kairos* è iniziato e Giuda oramai è pronto.

L'arresto 26,47-56.

L'ingresso di Giuda e della folla armata coincide con il risveglio dei discepoli da parte di Gesù. Qui Matteo presenta ancora una volta un Gesù consapevole di quanto gli sta per accadere. Giuda è presentato accanto alla folla armata, schierato dalla parte opposta di Gesù e dei discepoli. Il bacio, che da sempre era stato segno d'accoglienza e di rispetto verso il maestro, ora diventa il segnale del tradimento. Malgrado questo Gesù, resta fedele all'amicizia data e lo chiama amico. Questo è anche un espediente per fermare la scena e creare un attimo di pausa tra il tradimento e la folla pronta ad avventarsi su Gesù. È lui, infatti, che si consegna, dopo aver ripreso uno dei suoi che ha estratto la spada richia-

mando che la violenza genera solo violenza (cfr. 26,52-54). Così Matteo utilizza l'arresto per riflettere sulla risposta di Gesù alla violenza e richiama l'adempimento delle scritture che costituiscono il suo abbandono al Padre. Solo dopo che Gesù ha spiegato quanto avviene, come compimento delle scritture, può avvenire l'arresto e la fuga dei discepoli, quasi come se solo dopo che Gesù ha parlato gli avvenimenti avessero il permesso di verificarsi. In tutto ciò Matteo lascia intravedere come sotto l'apparente caos pulsa la misteriosa provvidenza di Dio.

Fr. Maximus a S.R.P. CP.

BIBLICO -TEOLOGICO (5)

TEMA: LA PASSIONE DI GESÙ: il messaggio di Giovanni

SENIOR D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, Ancora, Milano 1993, pp. 149 - 172.

1. La passione e il ritratto che Giovanni fa di Gesù

Giovanni descrive la missione di Gesù come l'incarnazione del Verbo che porta il messaggio d'amore di Dio ad un mondo sbalordito. Quella Parola si esprime attraverso i segni e i discorsi di Gesù, fino alla rivelazione del nome: "Io sono". La sua testimonianza è degna di fede perché le sue azioni sono l'opera stessa di Dio. Ma la presente affermazione sull'identità di Gesù è data dall'interpretazione che Egli stesso dà alla sua morte come atto d'amore amicale. Trasformando il significato della croce, da strumento di morte in segno d'amore travolgente, il vangelo capta e trasmette il paradosso della rivelazione cristiana.

La morte di Gesù, culmine vittorioso della sua missione, è l'"ora della gloria" che lo conduce trionfalmente al Padre. Se la morte di Gesù è un atto d'amore redentivo, allora la morte non può più essere una tragedia, ma bensì un glorioso ritorno nel seno del Padre. Il Vangelo trasforma il significato della morte da tremendo fine della vita a glorioso inizio di una vita nuova, essa è una porta per passare da questo mondo ad un altro.

Dalla croce Gesù si erge in giudizio sopra i poteri delle tenebre e della morte e li sconfigge; il potere della croce diventa il criterio di giudizio su tutte le espressioni di potere. Questa caratteristica del Vangelo esprime la visione teologica di Giovanni. Gesù, il Verbo incarnato, attraverso la parola e i segni proclama l'amore del Padre per il mondo, fino alla completa donazione di sé sulla croce, ed è proprio dalla croce che emerge il giudizio: chi rifiuta il Verbo incarnato nel suo atto d'amore amicale rifiuta la vita eterna votandosi definitivamente alla morte. Gesù sconfigge il potere delle tenebre e della morte, non perché non muore, ma perché il suo morire è profondamente animato da quell'amore-dono che accetta di perdersi fino alla fine. Dalla croce di Gesù si erge il giudizio, sull'uomo e su ogni potere. Chi accetta il Verbo trafitto, come massima espressione dell'amore redentivo del Padre, si apre alla vita mentre chi lo rifiuta rimane sotto il potere della morte.

Alla luce della storia recente va detto che, la tendenza di fondere i gruppi d'oppositori di Gesù in uno solo, cioè i Giudei, e trasformandoli poi in simbolo d'incredulità e di aggressività contro Gesù, il vangelo di Giovanni, ha involontariamente alimentato un certo

antisemitismo. Due sono le ragioni principali che sostengono tale visione; una teologica e una storica. La visione giovannea è “dualistica”, cioè modella il ritratto di Gesù e la risposta che esige in termini assoluti. Gesù è l’ultima e completa rivelazione del Padre; a questo punto non vi è spazio per nessun’altra figura religiosa o mezzo di salvezza. La scelta è tra credere in Gesù, luce del mondo, abbracciando la vita o il non credere, scegliendo così la morte. Storicamente poi, si sa che alcuni gruppi di Giudei erano in conflitto con lui su vari punti della legge. Oltre a ciò non si può dimenticare la spaccatura conflittuale tra la comunità cristiana ed il giudaismo. È storicamente ammissibile che l’ostilità religiosa tra cristiani e giudei abbia influenzato il vangelo soprattutto nella sua forma finale. L’episodio dei genitori del cieco nato (9,22), che temono l’espulsione dalla sinagoga, sembra riflettere proprio questa difficile convivenza. In ultima analisi va chiarito che, se da una parte il vangelo si presta ad un certo antisemitismo, non va certo inteso con le nostre categorie, ma va interpretato a partire dalla visione teologica di Giovanni.

La morte di Gesù ha valore redentivo: dal crocifisso scorre la vita; Giovanni vede la morte in connessione inscindibile con la risurrezione. Chi accoglie il Verbo incarnato, crocifisso e risorto come Figlio del Padre, rinasce dall’alto e diviene egli stesso figlio di Dio. A lui si apre la prospettiva della vita senza fine. Il sangue e l’acqua che

sgorgano dal costato del crocifisso sono i segni del potere redentivo della croce. Dopo quella morte l’uomo non sarà più lo stesso, poiché in Cristo ha conosciuto l’amore del Padre.

2. La Passione e la vita di fede descritta da Giovanni

Il momento della Passione rivela il significato della fede e il prezzo della sequela. Nel vangelo di Giovanni, la figura di Pietro non rappresenta tanto il fallimento, quanto il travaglio che si vive nella sequela, l’impatto della debolezza umana e il trionfo della grazia. L’ammirazione del quarto vangelo per il discepolo prediletto, che ancora la fede e la testimonianza della comunità giovannea, non sminuisce la figura di Pietro, ma anzi l’affianca. Giuseppe d’Arimatea e Nicodemo sono presentati con toni ambigui, non sono certo grandi esempi di fede né tanto meno di sequela, tuttavia nel vangelo hanno un loro ruolo. L’intento è di mostrare come di fronte alla morte di Cristo ci sia chi per timore della persecuzione cade e rinnega, mentre la stessa morte, per altri, è di stimolo per uscire allo scoperto.

La croce di Gesù dà un nuovo significato all’incontro del cristiano con la morte. La risurrezione di Gesù ha strappato alla morte la sua capacità di nuocere, ora è la vita eterna ad avere l’ultima parola sul futuro dell’uomo. Nel destino di Gesù c’è il futuro di tutti i credenti, Egli è colui che

ci precede nel seno del Padre, che nell'andarsene da questo mondo non ci lascia orfani, ma invia a noi il Paracrito ed infine promette di ritornare. Queste immagini del ritorno a casa, della riunione con Lui e del riposo finale, privano la morte di ciò che ha di terribile. Essa non è più la fine della vita, non è più un drammatico distacco ma un ritorno a casa in compagnia con il risorto, un quieto riposo nel seno del Padre. Dal giorno della passione generazioni innumerevoli di cristiani hanno affrontato la morte in pace, sulla base di queste immagini del vangelo e della fede che esse esprimono.

Fr. Maximus a S.R.P. CP.