

Direttore responsabile

Adolfo Lippi c.p.

Direttore amministrativo

Franco Bonato 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. Bicocchi -
Luigi Borriello - Maurizio Buioni -
Giuseppe Comparelli - F. Giorgini -
G. Marco Salvati - Flavio Toniolo -
Gianni Trumello - Tito Zecca

Redazione:

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

Abbonamento annuale

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

C.C.P. CIPI n. 50192004 - Roma

Finito di stampare il 31-03-2006

Stampa

PAMOM - Città Nuova

ISSN 1120-7825

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

**LA SAPIENZA DELLA CROCE**

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

**ANNO XXI - N. 1
GENNAIO-MARZO 2006**

SOMMARIO**Editoriale****La prima enciclica di Benedetto XVI: la rivelazione di Dio come amore e il compito della carità***di ADOLFO LIPPI*

3-12

Sacra Scrittura e teologia**Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij (seconda parte)***di LUBOMIR ZAK*

13-37

Eucaristia e croce (seconda parte)*di ROBERTO A. MARIA BERTACCHINI*

39-53

La morte dell'uomo alla luce del Mistero Pasquale*di MAURIZIO BUIONI C. P.*

55-74

Pastorale e spiritualità**Un duplice centenario:****I venerabili Fortunato De Gruttis e Giovanni Bruni***di TITO ZECCA*

75-83

Salvezza e culture**Una croce di Somaini***di TITO AMODEI*

85-90

Una partita senza anima*di ELISABETTA VALGIUSTI*

91-94

Recensioni

95

Schede bibliografiche

103

La prima enciclica di Benedetto XVI: la rivelazione di Dio come amore e il compito della carità

di ADOLFO LIPPI c. p.

Ad un esame veloce e superficiale, la prima enciclica di Benedetto XVI può apparire caratterizzata dall'ovvietà e così è stata presentata nei commenti di molta stampa anche elogiativa. Non vi si trovano grosse innovazioni e la dottrina sembra fluire serenamente dalla Parola di Dio. Al contrario, ad una lettura attenta l'enciclica appare straordinariamente ricca ed opportuna.

1. Caritas Ecclesiae officium: la carità compito della Chiesa

Cominciamo la nostra riflessione da un'esortazione di fondo alla quale tende – secondo me - tutto il ragionamento del testo: “L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diaconia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro... La Chiesa è la famiglia di Dio nel mondo. In questa famiglia non deve esserci nessuno che soffra per la mancanza del necessario. Al contempo però la *caritas-agape* travalica le frontiere della Chiesa. La parabola del Buon Samaritano rimane come criterio di misura, impone l'universalità dell'amore che si rivolge verso il bisognoso incontrato 'per caso' (cf Lc 10,31), chiunque egli sia” (n. 25, *a e b*).

L'enciclica, come appare chiaro da questo testo centrale, vuole essere un richiamo a tutta la Chiesa a non trascurare, ma piuttosto promuovere il “servizio della carità” (n. 19), sia al proprio interno che all'esterno. Questo è il primo e centrale elemento di opportunità dell'enciclica, del quale dobbiamo prendere atto. Alla Chiesa del nostro tempo il papa ritiene di dover dire primariamente questo.

Da un papa teologo si aspettavano forse piuttosto precisazioni dogmatiche o richiami etici o magari qualche tirata d'orecchie contro l'eccessiva creatività liturgica. Sta di fatto, invece, che ci troviamo in mano un'esortazione all'esercizio del compito della carità. Alcuni malevoli e sospettosi avevano già rilevato che questo papa non si era allineato con la moda dei riferimenti al Terzo Mondo, alla fame e alle sperequazioni economiche. Qui troviamo qualcosa di più di tutto questo e soprattutto qualcosa di più di un allineamento con

le mode: il richiamo ad un compito insito nella natura stessa della Chiesa e della fede cristiana. “La Chiesa non può trascurare il servizio della carità così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola” (n. 22).

E per quanto il papa non intenda ridurre tutto alla ricerca di una giustizia distributiva o di scambio e difenda l'autonomia e la perenne necessità di un amore personale e gratuito – non basta dare, bisogna amare - tuttavia non trascura il discorso sulla giustizia, al quale dedica una sezione assai lunga sotto il titolo *Justitia et caritas* (nn. 26-29). In esso cita una dura frase di Sant'Agostino, consentanea al pessimismo di tanti cittadini a proposito delle persone che governano, secondo la quale uno stato che non è retto dalla giustizia si riduce a una grande banda di ladri (n. 28). L'attuazione della giustizia appartiene alla politica, sulla base di una ragione naturale non dipendente dall'una o dall'altra religione, ma la necessità di una continua purificazione della ragione dagli interessi individuali, esige l'aiuto della fede: “In questo punto politica e fede si toccano” (n. 28).

Il richiamo al compito della carità non è generico: è piuttosto indirizzato a precisi destinatari, anzitutto alcuni organi della Santa Sede, della quale viene ricordato il Consiglio *Cor unum*, e poi, principalmente, i vescovi, custodi, non solo della Parola e dei sacramenti, ma allo stesso livello, del servizio della carità. Il numero 32 dell'enciclica è un testo di grande importanza per questo, in quanto precede il discorso riguardante gli operatori del ministero della carità. Il compito della carità - esso afferma - appartiene alla Chiesa come tale, cioè non costituisce primariamente il carisma specifico di qualche sua istituzione particolare, come forse si è portati a pensare. Benedetto XVI vuole che la Chiesa assuma in prima persona questo compito, senza pensare di poterlo delegare a qualche operatore pastorale o lasciare a qualche volontario. In quanto parte dell'essenza della missione originaria della Chiesa, i vescovi ne sono i primi responsabili.

2. I fondamenti di una teologia dell'amore

a. Antico e Nuovo Testamento, ebraismo e cristianesimo

Torniamo ora alla prima parte dell'enciclica, nella quale il papa dice esplicitamente che all'inizio del suo pontificato vuole precisare “alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano” (n. 1). Ciò che appare anzitutto, nell'esplicitazione razionale della rivelazione del Dio amore, è la fondazione della rivelazione cristiana del Nuovo Testamento in quella ebraica dell'Antico. Non si tratta più di trovare nell'Antico

Testamento qualche anticipazione che confermi il Nuovo, alla luce della teologia della “sostituzione”, che ha prevalso nella Chiesa fino alla *Nostra Aetate*. Se il Nuovo Testamento è il culmine, il fine, l’Antico è il fondamento. Gesù intende, in tutta la sua vita, adempiere le Scritture, le Scritture ebraiche dell’Antico Testamento sulle quali si fonda il Nuovo. Nella Rivelazione di se stesso come Amore, che Dio fa a Israele, si fonda la rivelazione che col Cristianesimo, sulla base di un universalismo già ben presente anche se non ben esplicitato nelle Scritture ebraiche, si estenderà al mondo intero.

Siamo ben lungi dalle ovvietà assolutamente idiote secondo cui il Dio cristiano sarebbe il Dio dell’amore e della misericordia, quello ebraico il Dio della Legge, dei castighi, del terrore. Benedetto XVI parte dall’esame del Cantico dei Cantici e approfondisce il discorso richiamandosi alla Torah e ai profeti, specialmente a Osea e a Ezechiele (nn. 6 e 9). In questo ambito precisa subito che il dio dei filosofi, il dio di Aristotele è una Potenza incapace di amare. “La Potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è certamente per ogni uomo qualcosa da desiderare e amare - in quanto amata questa divinità muove il mondo - ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, viene soltanto amata” (n. 9). È una precisazione importante, messa in rilievo, nella storia del pensiero, soprattutto dai pensatori ebrei del ventesimo secolo¹, che evidenzia i limiti di una inculturazione della fede biblica, la più profonda che sia stata realizzata, quella nella filosofia ellenica². Precisandone i limiti, siamo chiamati implicitamente ad evitare di far poggiare la rivelazione cristiana su presupposti ellenistici, invece che sull’Antico Testamento. Con Benedetto XVI mi pare che si giunga veramente a troncare una certa dipendenza dalla manualistica neoscolastica non immune da questo pericolo, una dipendenza che tanto pesò sugli studi teologici fino al Concilio e che, in qualche modo, si trascina in varie persone.

¹ Fra le tante citazioni che si potrebbero fare, richiamo F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, Marietti, Casale M. 1983, 41, 42; A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell’uomo*, Borla, Roma 1983, 32, nota 9; 223 e altrove (Heschel promuove una vera de-ellenizzazione del messaggio biblico, diventata poi una preoccupazione importante per molti studiosi); G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, Marietti, Casale M. 1986, 4 ss.

² Sull’inculturazione della rivelazione nell’ellenismo rimando all’enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, c. IV. Il teologo Ratzinger aveva già precisato con acutezza e profondità i rapporti fra ebraismo, altre religioni, filosofie, spec. nell’opera *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello B. 2000.

b. Eucaristia e Passione

Prima ancora di offrirsi nella Passione, Gesù si offre nell'Eucaristia. Qui l'enciclica insiste nel concetto di unione che l'Eucaristia realizza, un'autentica mistica discendente dall'alto, che va ben al di là di tutte le illusioni dell'uomo con i suoi tentativi di "mistico innalzamento" ("*quaevivis mystica hominis elevatio*", n. 13). In una specifica esposizione altrettanto profonda quanto sintetica – che qui voglio riportare con le sue stesse parole – il teologo Ratzinger rilevava che, già nell'alleanza con Abramo, Dio si legava fino alla morte. È la "misteriosissima storia della conclusione dell'alleanza con Abramo, in cui il patriarca, secondo il costume orientale, divide a metà gli animali sacrificati. I partner dell'alleanza usano passare in mezzo agli animali divisi, rito che ha valore di giuramento imprecatorio: se rompo l'alleanza, accada a me come a questi animali. In una visione, Abramo vede come un forno fumante e una fiaccola ardente – ambedue immagini della teofania – passare tra le carni degli animali divisi. Dio suggella l'alleanza garantendo lui stesso la fedeltà ad essa con un inequivocabile simbolo di morte. Ma Dio può morire? Può punire se stesso?... Fa parte dell'essenza di Dio l'amore per la creatura e da questa essenza discende la sua libera scelta di legarsi, che si spinge fino alla croce"³. Le domande con cui si chiude la citazione e la precisazione che ne segue aprono uno squarcio sulla profondità della teologia implicita negli antichi testi biblici, ben al di là di quanto raggiunto dalle speculazioni filosofiche.

c. Dio come "*relatio subsistens*"

È il rovesciamento della teoria di Aristotele che, con estrema finezza, evitando di calcare esageratamente i concetti così da farne una ideologia, portava Ratzinger a dire che il Dio biblico è un Dio in relazione, mentre per il monoteismo filosofico si poteva pensare una relazione fra la creatura e Dio, ma non il contrario: "Una relazione del Dio eterno con l'uomo temporale era considerata contraddittoria e quindi impossibile"⁴. La riflessione sulla Trinità, invece, porterà ben presto i Padri a concepire Dio come *relatio subsistens*, sia all'interno - nella Trinità – che all'esterno come amore offerto. Un riferimento a Sant'Agostino gli permetteva di precisare che, mentre nella tavola delle categorie aristoteliche la relazione non è sostanza, ma *accidens*, nel Dio rive-

³ RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, 46.

⁴ *Ibidem*, 47.

lato essa non può essere accidentale⁵. Come si può facilmente riscontrare, questa teologia non si esprimeva con la terminologia negativa dell'altrimenti che essere, o del *bonum* platonico ricercato al di là dell'essere o della crisi dell'ontologia, ma andava oltre tutte queste posizioni con delle affermazioni positive di cui forse non si coglie sempre il peso. Tutto questo, però, è implicito nell'insegnamento dell'enciclica e va tenuto presente se non se ne vuole ridurre lo spessore a qualcosa di ovvio e superficiale.

d. Il carattere sociale dell'Eucaristia

Subito dopo, il papa rileva che la mistica del sacramento ha un carattere sociale "perché nella comunione sacramentale io vengo unito al Signore insieme a tutti gli altri che si comunicano" (n. 14). "Io non posso avere Cristo solo per me". La comunione che mi trae fuori da me stesso, mi manda verso il Cristo come verso gli altri (*ibidem*): "Se nella mia vita tralascio completamente l'attenzione per l'altro, volendo essere solamente 'pio' e compiere i miei 'doveri religiosi', allora s'inaridisce anche il rapporto con Dio" (n. 18). Su questa 'socialità' dell'Eucaristia l'enciclica insiste a lungo, cosicché ci si può domandare se coloro che si irritano quando lo Spirito conduce dei gruppi di cristiani a mettere maggiormente in luce questo aspetto sociale dell'Eucaristia, riportando almeno un poco e almeno in gruppi particolari il rito a come Cristo lo istituì, siano veramente in sintonia col papa. Ci chiediamo: questo richiamo del papa è pura teoria o tocca delle carenze reali nella vita della Chiesa?

Benedetto XVI illumina la socialità insita nella fede e nel dono di Dio, piuttosto che cercare qualche compromesso con la socialità di cui parla la cultura attuale, che, tra l'altro, non si sarebbe neanche sviluppata senza la rivelazione. Non solo: egli indica che le radici di tale socialità sono da ricercare al di là della stessa etica, anche cristiana, nel sacramento: "La derivazione di tutta l'esistenza di fede dalla centralità di questo precetto, non è semplice morale che poi possa sussistere autonomamente accanto alla fede in Cristo e alla sua riattualizzazione nel sacramento: fede, culto ed *ethos* si compenetrano a vicenda come un'unica realtà che si configura nell'incontro con l'*agape* di Dio. La consueta contrapposizione di culto ed etica qui semplicemente cade"

⁵ *Ibidem*, 48 "Quamobrem nihil in eo per accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur... hoc (o haec) non secundum substantiam dicuntur sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile" (*De Trinitate*, V, V, 6; PL 42, 914).

(n. 14). Nell'Introduzione il papa si era scusato di non poter sviscerare adeguatamente l'argomento tanto ricco dell'enciclica, ma bisogna dire che ogni frase è così densa e ben ponderata che se ne può trarre un grande insegnamento.

3. *L'antropologia insita nella rivelazione del Dio Amore*

Se l'esercizio della carità è fondamentale per l'etica cristiana, il tema dell'amore lo è per la dogmatica. Liberato il linguaggio dalle degradazioni degli usi correnti, il papa fa alcune precisazioni molto importanti allo scopo di trovare le formule più corrette per dire la fede:

1. L'uomo non è soltanto spirito o soltanto corpo, ma unità dei due (n. 5).
2. Il cristianesimo non è soltanto la religione dell'*agape*, dell'amore discendente, oblativo, che demonizzerebbe l'*eros*, cioè l'amore ascendente, possessivo, ma è unità dei due (n. 7).
3. La giusta immagine di Dio implica la coesistenza in Lui di *eros* e di *agape* (nn. 9-10).

Possiamo ricondurre questa dottrina che tiene insieme realtà che appaiono fra loro opposte (Dio come *coincidentia oppositorum*) all'equilibrio proprio della tradizione cattolica e autenticamente tomista. Per San Tommaso ogni agente agisce per il fine della felicità (*beatitudo*). La soddisfazione di sé, che è il meglio dell'*eros*, permane al di sotto di ogni donazione di sé nell'*agape*.

Dell'amore – dice il papa – si parla in diversi sensi, ma nella molteplicità dei significati “l'amore fra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile (*promissio felicitatis hominibus recluditur quae recusari videtur non posse*), emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore svaniscono” (n. 2). Questa fondazione semantica del significato di una parola tanto abusata in un'esperienza universale è la miglior confutazione della pretesa di equiparare le malattie dell'amore alla sua forma sana. Malattie che possono essere le deviazioni sessuali come anche un celibato mal fondato. Qui non è detto, ma è evidente che il celibato e la verginità per il Regno non possono essere fondate su altre motivazioni che non siano quelle del Regno. Come pure è evidente l'importanza di un rapporto sereno, equilibrato e aperto alla vita fra l'uomo e la donna, a proposito del quale più avanti il papa si richiama a Platone, ma soprattutto alla bibbia per dichiarare che solo nella comunione con l'altro sesso l'uomo si può dire completo (n. 11). Possiamo vedere qui un chiaro richiamo alla verità delle cose contro ogni forma di relativismo, comunque motivata.

Possiamo riscontrarvi anche un implicito invito a non trascurare nella formazione a tutti i livelli la formazione dell'affettività, intorno alla quale gli esperti esprimono continuamente la loro preoccupazione.

La fissazione nell'ebbrezza generata dall'*eros* aveva portato gli antichi a cercare in essa l'accesso alla divinità, la divinizzazione. Benedetto XVI osserva che fu l'Antico Testamento ad opporsi con la massima fermezza a questa divinizzazione illusoria e falsa (n. 4). Possiamo ricordare qui che, nella traduzione della bibbia in greco fatta dai LXX, non fu mai usato il termine *mántis* per indicare l'uomo che è in comunione con la Divinità, il *nabì*. Fu preferito il termine *prophètes*, che fa riferimento alla parola, mentre il primo veniva normalmente applicato a persone che operavano con la magia fino a cadere in *trance*⁶. Il papa rileva che la fissazione sull'ebbrezza porta ad un blocco della vita e ad una regressione dell'uomo (n. 4). Non contrappone, però, come in genere in una certa tradizione platonica, forme diverse di amore a quella fondamentale fra l'uomo e la donna. Mette piuttosto in evidenza un dinamismo interno allo stesso *eros*, una tendenza a svilupparsi, un'ascesa dell'*eros* verso forme più alte di apertura all'altro e di donazione di sé. Il paradigma della contrapposizione fra visioni statiche delle varie realizzazioni dell'amore viene sostituito da un paradigma dinamico ed evolutivo, che lega fra loro le diverse visioni. Quello che qui è detto dell'amore vale per tutte le altre realtà. Passata l'epoca delle contrapposizioni e delle esclusioni ideologiche - tradizione-rinnovamento, cura del sociale o preoccupazione dell'individuale, passato-futuro, ecc. - si cammina verso un'epoca di inclusioni vitali e dinamiche.

Possiamo osservare, a questo proposito, che, a differenza dell'amico Balthasar⁷, che rimase sempre sospettoso a proposito della concezione dinamica ed evolutiva di Teilhard de Chardin, Ratzinger, pur riconoscendo in lui qualche difetto di linguaggio, ne ha una grande stima. Nella bella opera *Introduzione al Cristianesimo*, del 1968, scriveva: "La fede vede in Gesù l'uomo in cui - parlando secondo lo schema biologico - si è per così dire compiuto il prossimo salto evolutivo; l'uomo in cui è già avvenuto il superamento dei limiti del nostro essere-uomini, del suo isolamento monadico; l'uomo in cui personalizzazione e socializzazione non si escludono più, ma si conferma-

⁶ Un'ampia trattazione di questo tema si trova in A. NÉHER, *L'essence du prophétisme*, Paris 1983, 24-45.

⁷ Cf ad es. H. U. v. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2000, 62-63; *Il tutto nel frammento*, Jaka Book, Milano 1972, 148 e altrove.

no...”⁸. Teilhard aveva esplicitamente auspicato, poco prima della sua morte, uno studio sull’evoluzione dell’amore, collegato a uno studio sull’evoluzione della morte⁹. Scriveva: “L’amore è stato sempre accuratamente eliminato dalle costruzioni realistiche e positivistiche del mondo. Eppure bisognerà decidersi un giorno a riconoscere nell’amore l’energia fondamentale della vita o, se si preferisce, l’unico ambiente naturale nel quale può prolungarsi il moto ascendente dell’evoluzione”¹⁰.

L’enciclica evidenzia, nell’*eros* umano, una dialettica di regressione o di sviluppo. La regressione è degradazione, mercificazione del corpo che può diventare odio per la corporeità. Lo sviluppo è maturazione, purificazione, guarigione, ascesi che innalza la stessa corporeità (n. 5).

Conclusione: Agàpe e croce

L’enciclica contiene ovviamente molti altri elementi che non è possibile analizzare qui. Accenno alla smisuratezza del bisogno di aiuto, al silenzio di Dio di fronte al male, al grido simile a quello di Gesù in croce, rivolto a Dio stesso non come protesta, ma come drammatica espressione della fede. L’ultimo numero prima della conclusione torna ai fondamenti: fede, speranza e carità, la quale ultima comprende la pazienza e l’umiltà. “La fede ci mostra il Dio che ha dato il suo Figlio per noi e suscita così in noi la vittoriosa certezza che è proprio vero: Dio è amore... La fede, che prende coscienza dell’amore di Dio rivelatosi nel cuore trafitto di Gesù sulla croce, suscita a sua volta l’amore. Esso è luce...”. Volendo commentare Ratzinger con Ratzinger, rimando a questo passo pubblicato nel 1968:

“Quando sarò innalzato da terra, trarrò a me tutti gli uomini (Gv 12, 32). Questa frase intende spiegare la morte di Gesù in croce; e in questo modo, poiché la croce costituisce il centro della teologia giovannea, essa esprime la direzione verso cui l’intero vangelo vuole orientare. L’avvenimento della crocifissione vi appare come un processo di apertura, in cui le disperse monadi umane vengono riunite nell’abbraccio di Gesù Cristo, nell’immenso spazio delle sue braccia spalancate, per giungere in questa unificazione al loro traguardo, alla mèta finale dell’umanità. Se però le cose stanno così, allora Cristo, in quanto uomo venturo, non è l’uomo per sé, bensì essenzialmente l’uo-

⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniiana, Brescia 2005, 229.

⁹ Cf F. ORMEA, «La morte, la più sublime operazione della vita», in *Teilhard de Chardin. Studi e dibattiti*, EDB, Bologna 1969, 194.

¹⁰ TEILHARD DE CHARDIN, *Opere. L’avvenire dell’uomo*, Mondadori, Milano 1972, 92.

mo per gli altri; egli è l'uomo del futuro proprio in quanto uomo totalmente aperto. L'uomo per sé, che vuole pensare solo a sé, è allora l'uomo del passato, che dobbiamo lasciarci alle spalle per andare avanti. In altri termini, ciò significa che il futuro dell'uomo sta nell'essere per... Nell'immagine del fianco squarciato culmina per Giovanni non solo la scena della croce, ma l'intera vicenda storica di Gesù. Adesso, infatti, dopo il colpo di lancia che mette fine alla sua vita terrena, la sua esistenza è completamente aperta; egli è interamente 'per', ora egli non è veramente più un singolo, ma è 'Adamo', dal cui fianco viene formata Eva, vale a dire un'umanità nuova"¹¹.

Chunque segue le migliori ricerche nel campo del pensiero riflesso, della stessa letteratura e delle arti, riconoscerà facilmente qui una consonanza, che indica l'attualità del discorso programmatico del papa. L'apertura all'altro, che si è espressa anzitutto nella croce di Gesù, nelle sue braccia aperte e nel suo cuore squarciato, senza scendere ad espressioni polemiche, relega in un passato anti-storico certe posizioni di pensiero nelle quali l'uomo appare tutto ripiegato su se stesso, sui propri veri o presunti diritti, infantilmente piagnucolando perché qualcuno gli contesta il diritto a certe soddisfazioni. È come quando il cristianesimo apparve chiaramente all'orizzonte della cultura classica: si capiva che la storia camminava nella direzione che esso indicava, nonostante le nostalgie. C'è una responsabilità enorme davanti alla Chiesa, condivisa da tutte le persone che si pongono con serietà il problema delle sorti dell'umanità e della stessa creazione: portare l'uomo a gioire della carità, a gioire nell'essere-per, perché c'è più felicità nel dare che nel trattenere (cf At 20, 35). È una responsabilità che farebbe paura se, per la fede, non sapessimo di essere sostenuti con la forza dello Spirito da Colui che è all'origine del nostro essere e da Colui che Lui ha mandato per portarci questo dono.

La Sapienza della Croce

Editorial

THE FIRST ENCYCLICAL OF BENEDICT XVI'S: THE REVELATION OF GOD AS LOVE AND THE OBLIGATION OF CHARITY.

Adolfo Lippi, c.p.

After a cursory examination, Benedict XVI's first encyclical may strike one as being all too obvious and in fact it was thus characterized in many comments in the

¹¹ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 230.

media, some of them quite laudatory. It contains no startling innovations and the doctrine it presents would seem to flow serenely from the very Word of God. Yet a careful reading will show that the contents of the encyclical are incredibly rich and opportune.

Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij

di LUBOMIR ZAK

Seconda parte dell'articolo pubblicato in SapCr XX 4 (2005) 347-370. La Chiesa è mistero, e come tale si comprende solo nella fede, anche se ha un elemento empirico, umano: è teantropica. C'è una preesistenza della Chiesa. Entrando nella Chiesa si diventa consustanziali ad essa. Questa vita si esprime nell'amicizia (philia) e nella fraternità (agàpe), impossibili senza la kenosi. Si entra così nelle viscere della Trinità divina. Florenskij ha sviluppato anche interessanti ricerche sull'ecumenismo. L'unità non si farà distruggendo le singole confessioni, ma sapendole coordinare in un superiore organismo. Il simbolo dell'albero della vita che si riscontra in tante religioni, albero che per i cristiani è la croce, indica un fondo comune. Nella conclusione l'autore fa un esame delle due tesi fondamentali esposte nell'articolo: la kenosi intratrinitaria e la preesistenza della Chiesa. La tesi che sottostà a tutto il discorso è che l'uomo intanto esiste e diventa persona in quanto vive nella dinamica di kenosi e glorificazione. Una preghiera alla croce conclude questo studio.

4. La preesistenza della Chiesa in Dio

La Chiesa ha una natura simbolica, essendo realmente una manifestazione di ciò che è più grande di essa. È importante sottolineare che la realtà che manifesta è, sì, fuori di essa come un suo altro, ma si tratta di una manifestazione anche di ciò che la Chiesa è, in quanto mette alla luce la sua stessa essenza, estremamente paradossale a causa della sua divino-umanità. Si può persino dire: la manifestazione di un altro da sé è un 'atto sostanziale' su cui si fonda l'essere della Chiesa e, di conseguenza, ogni espressione della vita ecclesiale: istituzionale e carismatica, sacramentale e dottrinale. L'eccelesologia di Florenskij si sviluppa attorno a tale simbolismo teantropico della

Chiesa, essendo debitore di un pensiero teologico di chiara impronta ontologico-trinitaria. Simbolismo che il teologo russo cerca di approfondire già nella sua prima opera teologica, intitolata *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura* (1906)¹, scritta al terzo anno dei suoi studi all'Accademia teologica di Mosca.

Secondo il giovane teologo, la Chiesa non è una realtà qualsiasi, un insieme di persone credenti: essa è un mistero del profondo e inspiegabile equilibrio tra il principio divino e quello umano, della loro sostanziale unità. Ciò spiega perché la Chiesa si renda accessibile solo in un'esperienza concreta di fede ecclesiale, vale a dire solo a colui che partecipa alla vita stessa della Chiesa. Qualsiasi tentativo di analizzare razionalmente questo mistero non riesce a superare la paradossalità dei due principi. Il fatto è che la Chiesa, da un lato, contiene in sé un elemento 'relativo' che la rende una realtà storica e mutabile. Da questo punto di vista si può dire che il suo essere è in crescita verso la perfezione. Dall'altro, però, possiede anche un elemento 'assoluto', transempirico, e perciò appare come una realtà che 'trascende il mondo', che è 'prima del mondo'. Secondo Florenskij, tale visione teantropica della Chiesa, includente l'idea della preesistenza, è tipicamente biblica. La testimonia, ad esempio, la *Lettera agli Efesini*, in cui Paolo dice che "Dio ha scelto i credenti in Cristo 'prima della creazione del mondo' [1,4]"². Una delle prime conseguenze di un simile sguardo sul mistero della Chiesa – quello che riconosce la sua esistenza *ab aeterno* – sta nel riconoscere e tenere sempre presente, nell'ecclesiologia, la validità di due fondamentali presupposti: "1) La Chiesa, dal punto di vista dogmatico, deve essere sempre vista in correlazione sia con Gesù Cristo, per mezzo del quale diventa simile alla Divinità, sia con gli uomini ad essa appartenenti, per mezzo dei quali viene generata assieme al mondo. 2) La Chiesa, quanto alla sua natura mistica, possiede i tratti incancellabili del Signore, ma, quanto alla natura empirica, ha anche i tratti di tutti quelli che fanno parte di essa"³.

Evocando il mistero della teantropia di Gesù Cristo, Florenskij propone il concetto di teantropia della Chiesa, interpretato nella prospettiva della preesistenza e pensato in termini non statici, ma dinamici, in quanto le due natu-

¹ Titolo originale: *Ponjatje Cerkvi v Svja _ennom Pisanii* (pubblicato in FLORENSKIJ, *Opere in quattro volumi*, vol. 1, Moskva 1994, 318-489); è in preparazione la sua traduzione italiana per i tipi di San Paolo.

² FLORENSKIJ, *Ponjatje*, 329.

³ FLORENSKIJ, *Ponjatje*, 334.

re dell'unica Chiesa si relazionano in modo organico come due correnti di un'unica vita. Si potrebbe dire, alludendo alla precedente definizione del Soggetto della Verità, che la teantropia ecclesiale è ontologicamente possibile come atto-sostanza-relazione, in cui si rende presente – come fondamento – un unico Atto infinito delle relazioni delle tre Ipostasi divine. Ma per approfondire di più questo importante argomento è opportuno esaminare dapprima il concetto di preesistenza della Chiesa, sviluppato in *La colonna e il fondamento della Verità*.

Florenskij, in questa sua magistrale opera teologica, intavola il tema della preesistenza della Chiesa riferendosi ad alcune significative testimonianze sia scritturistiche (*Mt 25,34; Ap 21,2; 21,9-10; 3Esd 7,26...*) sia protocristiane e patristiche. La sua attenzione va prima di tutto verso la *Seconda lettera di san Clemente romano ai Corinzi*, dove la concezione della preesistenza appare penetrante dal punto di vista spirituale, ma non del tutto equilibrata dal punto di vista teologico, in quanto Gesù Cristo viene identificato con lo Spirito Santo – “cosicché apparentemente abbiamo una Divinità in due Persone” –, “mentre la Terza Persona è costituita dalla Chiesa”⁴. Diversa, invece, è la sua valutazione della teologia della preesistenza della Chiesa presente nel *Pastore di Erma*. È vero che anche qui “le Ipostasi dello Spirito, del Figlio di Dio e della Chiesa talvolta chiaramente si distinguono, talaltra chiaramente si identificano”⁵. Ciò che interessa, però, è soprattutto l'eccellente descrizione simbolica della composizione duale della Chiesa. Citando le due visioni, di cui parla lo scritto, Florenskij spiega: “(...) in Erma i due aspetti della Chiesa, benché apparentemente separati, sono legati da un nesso sostanziale, e non hanno nulla a che vedere con la distinzione alla moda tra i nostri anticlericali tra ‘Chiesa mistica’ e ‘Chiesa storica’, onde la prima è esaltata quasi solo per potere così coprire di contumelie la seconda. In Erma si tratta del medesimo essere, considerato da due punti di vista: quello celeste, preesistente e mistico-unificante da un lato, e dall'altro quello del contenuto empirico, terrestre e temporale da unificare, il quale nel primo riceve la deificazione e l'eternità. Questo secondo aspetto non si collega a caso con il primo, ma cresce su di esso e in esso si transustanzia. Perciò le due diverse figure simboliche indicano soltanto due punti di vista, uno dall'alto in basso, dal cielo alla terra, e l'altro dal basso in alto, dalla terra al cielo”⁶.

⁴ FLORENSKIJ, *La colonna*, 397.

⁵ FLORENSKIJ, *La colonna*, 397.

⁶ FLORENSKIJ, *La colonna*, 399-400.

Secondo il teologo russo, è difficile raggiungere un equilibrio nell'interpretare l'idea della preesistenza della Chiesa. La storia della teologia testimonia che i fraintendimenti non mancano. Ad esempio quando l'accento cade sul primato cronologico o sul valore superiore della Chiesa rispetto al mondo e alla vita corruttibile. L'errore di una tale scelta sta nel considerare la Chiesa come un dato parimenti carnale preesistente al mondo o come simbolo di un'esperienza spirituale che nella Chiesa terrestre si manifesta quale realtà di qualità superiore rispetto alle apparenze corruttibili di questo mondo⁷. La Tradizione ecclesiale intende con la preesistenza un'altra cosa: la pienezza della realtà, il fatto che la Chiesa è già una *res realior*. Dire che la Chiesa è preesistente significa confessare che la sua pienezza è maggiore del suo stesso carattere empirico o storico che, comunque, fa parte della sua integrità. Florenskij spiega: "La persona nasce nel mondo in un determinato momento cronologico; così anche la Chiesa comparve nel mondo empiricamente in un momento determinato, si è incarnata, è nata dal Signore Gesù Cristo. Fino a questo momento e la Chiesa e la persona erano *soltanto* nell'eternità, non nel tempo, e perciò è semplicemente assurdo domandarsi se la Chiesa sia esistita prima della nascita di Cristo (...)"⁸.

Pensare la teantropia della Chiesa alla luce di una così intesa idea della preesistenza permette di chiarire meglio il carattere di ognuno dei due poli della sua paradossale essenza. Se, cioè, è vero che il suo aspetto 'assoluto' o divino – quale *prius* ontologico preesistente –, garantisce, per così dire, la permanente connessione tra la Chiesa e il mistero dell'esistenza trinitaria di Dio, 'fondata' sulla reciproca kenosi e glorificazione delle tre Ipostasi divine, è altrettanto vero che il suo aspetto empirico o storico evidenzia il suo sostanziale legame con il mondo, il suo essere consegnata all'uomo: alla sua volontà, alle sue capacità, alle sue forze e ai suoi tempi messi a disposizione per 'co-

⁷ "Quelli che parlavano di una 'preesistenza cronologica' della Chiesa, della persona, ecc., necessariamente le privavano della loro *spiritualità* e sopramondanità, della loro particolare natura superiore abbassandole dall'eternità al tempo, sia pure molto remoto, infinitamente remoto, sottoponendole alle leggi dell'essere corruttibile, così deprezzando ciò 'grazie a cui fu creato il mondo'" (FLORENSKIJ, *La colonna*, 401-402).

⁸ "Gli eretici adoperano il verbo 'essere' per essere nel tempo, in mezzo al mondo, e allora, anteriormente a un determinato momento del tempo, la Chiesa non c'era, come non c'era una determinata persona, come non c'era un Dio incarnato. Questi sono i fatti. Ma se la filosofia ciononostante afferma che ogni valore, essendo *ens realius*, deve necessariamente essere anche *ens antierius*, noi, adattandoci alla filosofia, parleremo della preesistenza della Chiesa, della persona, ecc." (FLORENSKIJ, *La colonna*, 403).

struire' la Chiesa. In altri termini, fa parte del mistero della Chiesa anche l'attività della sua 'edificazione', della quale Dio incarica i suoi eletti. Ma così come nel caso della preesistenza la Chiesa non può rinunciare alla sua reale manifestazione empirica, al suo vero e non fittizio essere nel corpo, anche nel caso dell'edificazione si tratta di un'attività legata sostanzialmente al polo opposto dell'essere della Chiesa. Vale a dire: da un lato, vi è la chiamata a un impegno concreto e reale a edificare la Chiesa nelle condizioni storiche della vita; dall'altro, però, tale attività va collocata e pensata immediatamente su un piano che oltrepassa ogni idea di costruzionismo, come se la Chiesa non fosse altro che il prodotto di un'azione – seppur altamente spirituale – dei suoi membri. Edificare la Chiesa empirica, servendosi degli strumenti del mondo creato, significa muoversi già su un piano superiore, ossia – per dirla evocando la simbologia del *Pastore di Erma* – “entrare a far parte, come pietra, della costruenda torre, nell'unità reale con la Chiesa (...)”⁹.

Florenskij definisce tale atto come acquisto, da parte del credente, della *consustanzialità* con la Chiesa. Atto che, comunque, non può non essere inteso se non come rivelazione della Chiesa celeste nella storia, come risplendere della sua bellezza eterna sul volto 'giovane' della Chiesa terrestre, storica, in cammino. Si tratta di un atto, poi, la cui dinamica è, per così dire, dello stesso genere dell'Atto infinito in Dio: la reciproca kenosi, come rinnegamento di sé, e l'elevazione, come ritorno ad essere per mezzo di un altro da sé. Utilizzando termini dell'ascetica, Florenskij parla di una dinamica fondata sulle forze dell'umiltà, della castità e della semplicità. “Queste forze” – spiega per mezzo di un linguaggio allegorico – “sono rivelazioni di un altro mondo nel mondo di quaggiù, del mondo spirituale e superiore nel mondo spazio-temporale e inferiore, sono *angeli custodi* della creatura che discendono dal cielo e ascendono dal creato al cielo, come fu rivelato al patriarca Giacobbe, e, se si vuole continuare nel paragone, la 'scala' è la Santissima Madre di Dio (...)”¹⁰.

Tale spiegazione, inserita in *La colonna* alla conclusione della riflessione sulla preesistenza della Chiesa, sembra identificare il piano dell'ecclesiology con quello della spiritualità e dell'antropologia. Il che, comunque, non sorprende, conoscendo la complessità del pensiero florenskijano, che riesce a creare delle sintesi concettuali anche trasversali e che invita a constatare: essere consustanziali alla Chiesa significa far parte di essa, ma anche costruirla

⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 405.

¹⁰ FLORENSKIJ, *La colonna*, 405.

sul *fondamento* posto dall'eternità da Dio; come pure significa essere animati dalla stessa *spiritualità* originata dallo Spirito, e incontrare e *conoscere* la Verità, sperimentando tutto come un processo di maturazione personale, come una sempre più intensa manifestazione in sé dell'ideale del proprio essere-persona, custodito in Dio dall'eternità.

5. L'amicizia: luogo di manifestazione della Chiesa

È solo in questa prospettiva ecclesiologicala che si può capire perché e in che senso Florenskij faccia una proposta del tutto insolita e, per qualcuno, sospetta: porre alla base della vita ecclesiale l'amicizia¹¹. Potrebbe sembrare che a questo punto tutto debba sprofondare in un santo e insieme strano intimismo di tipo relazionale. In realtà il vero motivo di tale proposta è un altro: la convinzione che l'amicizia rappresenti un'esperienza per eccellenza della partecipazione al '*fondamento*', alla '*ragione*' e alla '*spiritualità*' di quell'unico e infinito atto-sostanza-relazione su cui si fonda ontologicamente la stessa Chiesa: le reciproche kenosi ed elevazione. Si tratta, certo, di un concetto di amicizia molto alto e profondamente religioso, contrario ad ogni tentativo di riduzione. Interpretarlo diversamente significa fraintendere Florenskij, la sua intuizione, cioè, di considerare l'amicizia una realtà che, per la concentrazione umanamente insuperabile dei più nobili sentimenti e delle forze più incisive dell'anima, caratterizza nel modo migliore la dinamica dell'entrare nella *consustanzialità* della Chiesa, che, come ricordato, è una dinamica rivelativa del mistero della vita trinitaria di Dio.

Il fatto che Florenskij ponga al centro della vita ecclesiale il rapporto di amicizia richiede, ovviamente, una serie di precisazioni. Prima di tutto, si tratta di un rapporto che presuppone, nella Chiesa, l'esistenza anche di un altro importante 'collante' di tipo relazionale: la fraternità. Tale esigenza è di carattere generale, in quanto ogni tipo di comunità religiosa possiede una struttura bipolare fondata su un duplice legame: il primo è un legame personale tra i singoli membri, il secondo è un legame del membro con la comunità nel suo insieme. Quanto alla Chiesa, il Nostro intravede il primo legame nell'amore vissuto come *philia*, mentre il secondo nell'amore vissuto come *agápe*. Entrambi i legami sono indispensabili per la comunità ecclesiale: sia come in-

¹¹ Per un approfondimento teologico del concetto florenskijano di amicizia mi permetto di rimandare al mio *Verità come ethos*, 417-437; cf inoltre VALENZIANO M.G., «L'amicizia: fermento ecclesiale. L'originale prospettiva di P. Florenskij», in *Scala* 2, 1994, 63-71.

sieme sia come singoli membri. Egli spiega: “(...) il fatto che ci siano dei fratelli, per quanto amati, non elimina ancora la necessità dell’amico, e viceversa. Anzi, la necessità di aver un amico diventa più acuta se ci sono dei fratelli e l’esistenza dell’amico include la necessità dei fratelli”. In altri termini: “Per vivere tra i fratelli bisogna avere un Amico, anche lontano; per avere un Amico bisogna vivere tra i fratelli, per lo meno essere tra loro in spirito”¹². E Florenskij spiega anche in che senso sia da intendere la parola ‘bisogna’. Secondo lui, cioè, è impossibile pensare che uno possa essere un membro autentico della comunità ecclesiale, che possa essere ‘consustanziale’ con la Chiesa, solo in modo ideale, senza un’esperienza concreta di quella vita che è sostanzialmente animata dalle dinamiche e dalle energie dell’Atto infinito: la vita trinitaria di Dio Amore. Fuori da un legame con un altro non è possibile far esperienza di un’autentica kenosi di sé. Affinché ciò sia possibile, occorre morire a sé per amore almeno di fronte ad uno dei fratelli della comunità, un amico. Florenskij scrive: “(...) per poter trattare *tutti* come se stessi, bisogna *vedere* e sentire se stessi almeno *in uno*, bisogna in quest’uno percepire la vittoria *già* ottenuta, anche se parziale, sull’aseità. L’Amico è proprio quest’*uno* e l’amore *agapico* per lui è conseguenza dell’amore di *philia* per lui”¹³. D’altra parte, però, l’amicizia dev’essere purificata, per non degenerare in una specie di amore di se stessi, e in questo senso si deve sempre esprimere anche come amore verso i fratelli.

Come ricordato, il concetto florenskijano di amicizia è un sinonimo della kenosi ecclesiale da intendere, alla luce delle testimonianze scritturistiche, patristiche, ma anche agiografiche e teologiche, nel senso più radicale del termine. Ad esempio essa, come annota già san Gregorio il Teologo, “non deve conoscere limiti” quanto al sopportare le debolezze del proprio amico, né “nella pazienza vicendevole, nel perdono reciproco”¹⁴. Ma l’illimitatezza dell’amicizia, che comporta una radicale kenosi di sé, riguarda anche le cose materiali e spirituali: “Gli interessi degli amici si fondono, gli averi dell’uno diventano gli averi dell’altro e il bene dell’uno il bene dell’altro”¹⁵. La vera croce dell’amicizia, però, consiste soprattutto nel legame di fedeltà, che diminuisce al massimo lo spazio dell’io personale: la sua volontà e la sua libertà. Rispetto ad azioni eroiche, magari animate da un senso sincero di sacrificio,

¹² FLORENSKIJ, *La colonna*, 477.

¹³ FLORENSKIJ, *La colonna*, 478.

¹⁴ FLORENSKIJ, *La colonna*, 497.

¹⁵ FLORENSKIJ, *La colonna*, 497.

ma in molti casi solo momentaneo e fugace, l'amicizia è un eroismo di vita quotidiana¹⁶. Il suo nerbo vitale e la sua croce consistono nello stare insieme degli amici, inteso “come ‘portare i fardelli’ l'un per l'altro e come servizio vicendevole”¹⁷. Il fatto è che quando due accettano liberamente di essere amici, si consegnano all'imprevedibilità di ciò che nasconde il cuore dell'altro: dei suoi lati sconosciuti, delle sue scelte, delle sue sfortune, ma soprattutto delle sue miserie personali. Proprio per questo carattere rivelativo l'amicizia è il sinonimo della croce¹⁸.

Più maturo è un rapporto di amicizia, più ampia e profonda è la rivelazione del vero cuore e del volto dell'amico. Più intenso è il quotidiano cammino di asceti dei due, più si è pronti ad accogliere l'amico come veramente è a trovare in lui la pienezza. Spiega Florenskij: “(...) non è possibile accogliere l'amico senza aver dato se stessi, e dare se stessi è difficile. Un dono superficiale e periferico vuole un uguale compenso, mentre un dono intimo e centrale esige una ricompensa centrale. Perciò semina a larghe mani agli estranei attingendo alla tua pienezza e a te stesso, non far l'avaro con il tuo. Ma soltanto all'amico, in segreto, dona la tua miseria, te stesso, e non prima che l'amico ti dica. ‘Non voglio il tuo ma te, non amo il tuo ma te, piango non per le cose tue ma per te’”¹⁹. È evidente, alla luce del ‘comandamento nuovo’ (cf Gv 15,12-17), che la misura massima del donarsi degli amici sta nell'offerta reciproca della propria vita. Un offerta, però, che non si attua solo nella morte fisica. Infatti: “Morire per gli amici è soltanto il grado ultimo (e non il più difficile) nella scala dell'amicizia. Ma prima di morire per gli amici, bisogna *essere* loro amico e questo si raggiunge con uno sforzo ascetico lungo e difficile”²⁰. La vera sfida, quasi una sorta di morte anticipata degli amici, consiste nel “vincere continuamente la propria aseità”, nel “riallacciare mille volte i nervi unificanti dell'amicizia, continuamente spezzati dal peccato”, nella decisione interiore, costantemente rinnovata, “di sopportare *tutto* fino in fondo”²¹.

Proprio per questa sua radicalità kenotica, l'amicizia, vissuta in mezzo ai fratelli della comunità ecclesiale, è il luogo privilegiato della sempre nuo-

¹⁶ FLORENSKIJ, *La colonna*, 501-502.

¹⁷ FLORENSKIJ, *La colonna*, 509.

¹⁸ Cf FLORENSKIJ, *La colonna*, 512.

¹⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 511-512.

²⁰ FLORENSKIJ, *La colonna*, 522.

²¹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 522.

va manifestazione di Colui che rappresenta il fondamento della Chiesa. Secondo Florenskij, quando Gesù dice: “Perché dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro” (*Mt* 18,20), le sue parole si riferiscono prima di tutto alla realtà dell’amicizia. Se, cioè, Egli si rende presente tra quei ‘due o tre’ che sono stati capaci di incontrarsi nella preghiera, in quanto “si sono completamente umiliati uno davanti all’altro” e “hanno pienamente vinto le contraddizioni e i contrasti di pensiero e di sentimento fino alla consustanzialità dell’uno con l’altro”²², allora è chiaro che quei ‘due o tre’ sono in primo luogo gli amici. La loro vita è paragonabile a una riunione nel nome di Cristo, una confluenza attorno a Lui, con un effetto di trasformazione: i ‘due o tre’ vengono trasformati in una nuova sostanza spirituale. Per dirla con Florenskij: la comunione «fa dei due una particella del Corpo di Cristo, un’incarnazione viva della Chiesa (*il nome di Cristo è la Chiesa mistica!*), li ‘inecclesia’»²³.

Non bisogna certo dimenticare che quel Cristo presente ‘in mezzo’ ai suoi è, contemporaneamente, “consustanziale al Padre”²⁴. Da ciò si può dedurre che la manifestazione di Cristo e della Chiesa preesistente o mistica coincide con il rapimento dei ‘due o tre’ verso un altro mondo, vale a dire con il loro “entrare nelle viscere della Unitrità divina”²⁵. Florenskij è convinto che la SS.ma Trinità sia la vera patria dell’amicizia e che questa seconda sia uno dei modi più appropriati della Sua rivelazione nella forma del Corpo di Cristo, ovvero come Chiesa. Ed è per questa centralità dell’orizzonte trinitario che non trova difficoltà nel definire l’amicizia in termini analoghi a quelli riferiti al Soggetto della Verità (“La Verità è la contemplazione di Sé attraverso l’Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito”)²⁶, affermando: l’amicizia è la “contemplazione di Sé attraverso l’Amico in Dio”; essa sta nel “vedersi con gli occhi dell’altro al cospetto di un terzo, anzi, di un Terzo”²⁷. Si può, certo, intuire che cosa si voglia dire con una simile definizione dell’amicizia, quale sia il suo significato. Ad ogni modo voglio dare la parola ancora una volta al nostro teologo, citando due brani di *La colonna e il fondamento della Verità* in cui con molta finezza spirituale e con straordinaria penetrazione teologica

²² FLORENSKIJ, *La colonna*, 487.

²³ FLORENSKIJ, *La colonna*, 487.

²⁴ FLORENSKIJ, *La colonna*, 487.

²⁵ FLORENSKIJ, *La colonna*, 115.

²⁶ FLORENSKIJ, *La colonna*, 84.

²⁷ FLORENSKIJ, *La colonna*, 504.

viene descritta l'amicizia come evento di natura trinitaria. Nel primo brano Florenskij scrive:

“L'amore dell'amante, trasportando il suo Io in quello dell'amato, nel Tu, dà all'amato Tu la forza di conoscere in Dio l'Io amante e di amarlo in Dio. Così l'amato stesso diventa amante, egli stesso si eleva al di sopra della legge d'identità identificandosi in Dio con l'oggetto del proprio amore. Egli, in questo modo, trasferisce il proprio Io nell'Io del primo mediante il terzo, e così via. Questo seguito di auto-donazioni, auto-esaurimenti, auto-abbassamenti reciproci degli amanti solo al raziocinio appaiono in una successione indefinita. In realtà, quando si eleva *al di sopra* della sua natura, l'Io esce dalla limitatezza spazio-temporale ed entra nell'Eternità, dove tutto il processo dei reciproci rapporti degli amanti è un atto *unico* nel quale si sintetizza la serie indefinita dei singoli momenti dell'amore. Questo atto uno, eterno e infinito è l'*uni-sostanzialità* degli amanti in Dio, dove l'Io è *la stessa cosa* con l'altro Io e allo stesso tempo ne è distinto. Ogni Io è un non-Io, cioè un Tu, in forza della sua rinuncia a se stesso per l'altro, e allo stesso tempo è un Io in forza della rinuncia a se stesso dell'altro Io a favore suo. Al posto di Io singoli, dispersi, ostinatamente se stessi, abbiamo una *diade*, un essere uni-duale il cui principio d'unità è in Dio: '*Finis amoris, ut duo unum fiant*' (il fine dell'amore è che due siano fatti uno)”²⁸.

Vi è, poi, un altro brano in cui Florenskij tenta di descrivere la dinamica trinitaria dell'amicizia, il suo mistero di essere una realtà teantropica con un equilibrio tra le due differenti 'nature', fondato sulla loro ininterrotta comunicazione, ossia sulla rivelazione dell'una nell'altra. Egli, utilizzando il linguaggio della monadologia (da lui ben conosciuta grazie a N.V. Bugaev, suo professore di matematica all'università di Mosca) e ponendosi nella prospettiva di un'ontologia trinitaria, scrive:

“Invece nelle condizioni spirituali di cui parlo, nulla perde la propria individualità, tutto è percepito come qualcosa di interiore, di connesso organicamente al resto, di collegato attraverso il libero eroismo del sacrificio di sé, qualcosa di intimamente uno, intimamente integro, in una parola come un essere *multi-uno*. Tutto è uni-sostanziale e tutto è pluri-ipostatico. Lo fonde insieme non un'unità semplicemente data, spontanea, di fatto, ma un'unità realizzata da un atto eterno, un equilibrio mobile di ipostasi simile all'equilibrio variabile dell'energia nello scambio costante di energia tra i corpi radioattivi;

²⁸ FLORENSKIJ, «La Luce della Verità», in *Il cuore cherubico*, 229-230 (versione rivista di *La colonna*, 134-135).

è un *moto immobile* e una *quiete mobile*. L'amore eternamente 'svuota' ciascuna monade ed eternamente la 'glorifica', fa uscire la monade da se stessa e la riafferma in sé e per sé. L'amore eternamente toglie per eternamente dare, eternamente mortifica per eternamente vivificare. L'unità nell'amore è ciò che estrae ciascuna monade dallo stato di pura potenzialità, cioè di sonno spirituale, di vuoto spirituale e di opaca caoticità, e che perciò conferisce alla monade realtà, attualità, vita e risveglio. L'Io puramente soggettivo, isolato e cieco della monade, per il Tu di un'altra monade si svuota e per mezzo del Tu diventa puramente oggettivo, cioè giustificato. Così l'Io della prima monade, che è percepito dalla terza monade perché giustifica se stesso attraverso la seconda, si ritrova giustificato nel Lui della terza, cioè compie il processo dell'auto giustificazione e diventa 'per sé', ottenendo al tempo stesso il proprio 'a sé', perché l'Io giustificato è l'oggettivo appercepito 'per l'altro' di questo 'a sé'. La monade si trasforma dalla nuda autoidentità dell'Io, in atto pieno di contenuto che lega sinteticamente Io e Io (Io=Io), cioè in organo dell'Essere uno. L'amore divino che si profonde in questo Essere è l'atto creatore, per cui esso riceve la vita, l'unità e l'essere. L'unità non è un fatto ma un atto e quindi è un prodotto mistico della vita, mentre l'essere è un prodotto dell'unità; il vero essere è relazione sostanziale con l'altro e moto di allontanamento da sé, che dà unità e deriva dall'unità dell'essere"²⁹.

Occorre aggiungere che se, da una parte, il concetto florenskijano di amicizia è formulato nel senso stretto del termine e in quanto tale riguarda il rapporto tra i 'due o tre', esso, dall'altra, non esclude un'interpretazione e un'applicazione nel senso più ampio. In questo caso la centralità ecclesiale dell'amicizia corrisponde all'esigenza di porre al centro di tutta la vita e la prassi ecclesiale – sia liturgica che pastorale, sia di governo che di insegnamento – il rapporto personale, inteso come forma di una sincera e convinta appartenenza alla Chiesa, vale a dire come modo di un'autentica esperienza del Corpo di Cristo che non può non suscitare il senso di coappartenenza reciproca tra i suoi membri. Un tale allargamento del concetto di amicizia si evince, infatti, dall'idea – anch'essa del tutto insolita per l'ecclesiology, ma comprensibile se interpretata nell'insieme del pensiero del Nostro – di riconoscere nella gelosia uno dei momenti chiavi dell'amore, la sua base e il suo sfondo³⁰. Per Florenskij è assolutamente logico che sia così, in quanto la gelosia è un amore che tende a circoscrivere e difendere, ponen-

²⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 386-388.

³⁰ Cf FLORENSKIJ, *La colonna*, 536.

do al centro di sé e dei propri interessi e della propria volontà la persona amata. Perciò la gelosia può essere considerata il collante della Chiesa con tutto il suo ordinamento. Egli spiega: “La forza della gelosia è viva anche nell’amicizia e nel matrimonio, nella comunità parrocchiale e nella comunità monastica, nella diocesi e nella Chiesa locale, dappertutto. Dappertutto si esige determinatezza dei nessi e costanza delle unioni, con l’amico, con il coniuge, con il direttore spirituale, con il pastore, con il vescovo, con il metropolita o il patriarca; cioè dappertutto ci deve essere non solo l’amore ma anche la *gelosia* verso l’amico, il coniuge, il gregge, i confratelli, la diocesi, la Chiesa locale”³¹.

6. La *kenosi* e la *koinonia* interecclesiale

Voglio sottolineare che un simile concetto di Chiesa influisce in modo determinante sulla riflessione di Florenskij riguardo l’unità dei cristiani. È vero che, come si evince dalla lettura delle pagine di *La colonna e il fondamento della Verità* e di alcuni altri scritti, nemmeno lui si sottrae al frequente vizio dei teologi ortodossi di criticare, con parole pungenti, le chiese e le teologie non ortodosse³². Tuttavia, soprattutto negli anni dopo la rivoluzione d’ottobre del 1917, contrassegnati dalle persecuzioni dei credenti da parte del regime sovietico, il padre Pavel inizia a intuire che di fronte alle minacce del nuovo sistema politico e culturale, assolutamente ostile alla fede in Dio e al pensiero credente, ma anche di fronte alla prossima disgregazione – da lui intravista e denunciata – dei valori religiosi in Occidente, tocca al cristianesimo reagire generando una cultura nuova, permeata dalla fede in Gesù Cristo. E il primo passo dei cristiani verso una tale svolta consiste nel ritrovare l’unità tra

³¹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 528.

³² Si veda, ad esempio, *La colonna*, 38-40; *Le porte regali*, 108-109, 122-124; e soprattutto le annotazioni di Florenskij scritte negli anni 1909-1916 e pubblicate, dai curatori dell’edizione russa, con il titolo *Pravoslavie i katolicizm* [*Ortodossia e cattolicesimo*], in *Filosofija ku_ta*, 311-327. Comunque sia, non mancano testimonianze che rivelano anche un altro volto ecumenico del giovane Florenskij, più tollerante e dialogico. Mi riferisco ad una sua annotazione del 18. 10. 1904, in cui si dice: “Come è possibile aver un tale atteggiamento di superbo disprezzo nei confronti della Chiesa cattolica! Ma proprio essa è la nostra *zia* [nativa] (sorella nativa della Chiesa ortodossa, nostra madre). Quando sento queste espressioni di odio indurito rivolte contro la *Chiesa cattolica*, sono quasi del tutto fuori di me, essendo persino pronto a battermi” («Zapisnaja tetrad’ (1904-1905)» [*Taccuino*], in *Pavel Florenskij i simvolisty* [*P. Florenskij e i simbolisti*], a cura di E.V. Ivanova, Moskva 2004, 411).

di loro, ossia nel liberarsi dalle “catene di una reciproca diffidenza, fatta di sentimenti ostili e di inimicizia”³³.

Florenskij stesso riflette su quelli che sono i principi fondamentali del dialogo tra i cristiani e tra le chiese, dedicando a questo tema un breve ma importante saggio, *Cristianesimo e cultura*³⁴, pubblicato per la prima volta in lingua inglese sulla rivista *Pilgrim* (1924). In esso prima di tutto spiega che l’unità a cui si riferisce non intende relativizzare affatto le forme concrete della vita ecclesiale, come se le formule, il rito, i canoni, la struttura ecclesiastica fossero qualcosa di non importante. Secondo lui, il mondo di oggi “non ha bisogno di un’unità a sé stante, raggiunta ad ogni costo, ma piuttosto di una vita nella verità e nell’amore”³⁵. La ricerca dell’unità dei cristiani e delle chiese è la ricerca di un collante che permetterà di incontrarsi come fratelli, ma ciò va fatto senza dover rinunciare al collante confessionale che conferisce l’identità ai membri di ognuna delle chiese. Tuttavia, deve essere ugualmente chiaro che la via verso l’unità non passa attraverso la presunzione di chiedere, come condizione assoluta dell’unità, che “tutte le altre confessioni assumano come proprie le forme concrete di vita religiosa che caratterizzano la mia Chiesa”³⁶. Una tale richiesta violerebbe chiaramente il comandamento cristiano dell’amore. Secondo Florenskij, si tratta di comprendere che le differenze e le discordanze tra i cristiani e tra le chiese dipendono da molti fattori su cui spesso è difficile intervenire: la diversità del livello di maturazione spirituale delle singole confessioni, la dipendenza dalla nazione o dallo stato, le diverse esperienze storiche e così via. Il fatto è che tutte “queste differenze non dicono ancora nulla contro la possibilità di un riconoscimento reciproco”³⁷.

Nonostante, cioè, che le chiese siano diverse, esse fanno parte di un’unica Chiesa universale. Certo, la vita di questa Chiesa “non è la somma delle vite dei singoli uomini e neppure di quelle delle singole chiese”³⁸. Di essa, in-

³³ FLORENSKIJ P.A., «Cristianesimo e cultura», in *L'altra Europa* 5, 1987, 55. Quanto alla ‘svolta’ ecumenica di Florenskij, è interessante quanto scrive A. Men’, teologo russo di spicco del periodo della *perestrojka*, nel suo saggio *Pavel A. Florenskij*, pubblicato sull’URL <http://www.vehi.net/men/florensky.html>.

³⁴ Titolo originale: «Zapiska o christianstve i ku_ture», in *Opere in quattro volumi*, vol. 2, 547-558.

³⁵ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 56.

³⁶ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 56.

³⁷ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 56.

³⁸ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 57.

fatti, si può dire che “l’intero è maggiore della somma delle parti”³⁹. Ad ogni modo, le singole chiese sono una sorta delle sue membra che dovrebbero garantire, per mezzo di un loro coordinamento, la vita e il funzionamento di tutto l’organismo. Florenskij spiega: “Il fatto è che in un organismo sano tutti gli organi, ciascuno con la propria funzione differente dalle funzioni degli altri, vivono in pieno accordo tra di loro, avendo bisogno gli uni degli altri e tutti concorrendo a servire un unico organismo. L’identica vita che li pervade li induce ad aver fiducia gli uni degli altri, anche quando non capiscono le funzioni e la struttura altrui, e dà loro la certezza di essere guidati e vivificati da un’unica anima, grazie alla quale appunto tutti sussistono”⁴⁰. Tutto ciò significa che ogni singola confessione dovrà essere guardata e accolta, alla luce di un unico organismo della Chiesa universale, come un vero e proprio dono per tutte le altre confessioni. Viste in quest’ottica, le differenze confessionali non appariranno più un “motivo di ostilità ma ci suggeriranno piuttosto l’idea della solidarietà del mondo cristiano e ci ispireranno un senso di devozione per i piani della Provvidenza”⁴¹.

Se, dunque, la via verso l’unità dei cristiani consiste nell’allargare lo sguardo verso l’esistenza della Chiesa universale e nel riconoscere che ogni singola comunità ecclesiale fa parte, in un modo o nell’altro, di un unico ‘organismo’ spirituale, allora ciò che spetta ad ogni cristiano e ad ogni chiesa è che purifichi la propria memoria sia singolare che collettiva per essere in grado di riconoscere nell’altro la presenza dello stesso Spirito. Ma affinché questo risanamento della memoria sia possibile sarà necessario essere “veramente animati da una fiducia e da un amore sinceri”: fiducia e amore innanzitutto non degli uni verso gli altri, “perché tutti noi possiamo sempre ingannarci, ma nei confronti di Colui che vive nella Chiesa universale e ne è la guida (...)”⁴². Purtroppo, constata Florenskij, sono proprio tali presupposti del dialogo che mancano e la causa di ciò è riconducibile ad un principale errore: la dimenticanza del vero significato della parola ‘cattolico’ (*katholikos*). Si dimentica, cioè, che con essa si intende dire: “tutto è stato fatto” (*Gv* 1,3) per mezzo del Verbo Preeterno di Dio e che l’orientamento della coscienza al Cristo comporta la manifestazione di una tale pienezza che è nei ‘Cieli’. La resistenza a riconoscere nella Chiesa la presenza già ora di questa infinita pie-

³⁹ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 57.

⁴⁰ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 57.

⁴¹ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 58.

⁴² FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 58.

nezza è da considerare “un’eresia e una forma di settarismo, quale che sia la confessione in cui simili resistenze prendono voce”. Vale a dire: “Ogni singolo credente, come ogni singola parrocchia, diocesi, Chiesa e confessione, presa nella sua singolarità, ha i caratteri della limitatezza e quando si afferma in questa sua limitatezza assume inevitabilmente le forme di una setta; al contrario, la coscienza della propria limitatezza e la conseguente aspirazione a completare il proprio dono con i doni altrui, presenti al di fuori di un dato gruppo, dà carattere di ‘cattolicità’ alle diverse confessioni”⁴³.

Anche in questo caso tutto verte, nella riflessione di Florenskij, sulla kenosi da intendere come apertura verso la diversità, come capacità di accettare, anzi, di riconoscere come un dono la diversità dell’altro, ossia come tolleranza, fiducia e amore vissute nei confronti di un’altra differente forma di esperienza di fede cristiana con la consapevolezza di aver a che fare con la manifestazione di un’unica vita. In un certo senso, di fronte alle diverse forme della vita ecclesiale e religiosa, non bisogna fare altro che sforzarsi di “decifrare questi geroglifici della ragione sobornica della Chiesa universale e farli nostri come espressione della ragione di Cristo”⁴⁴. A questo punto, però, il discorso si allarga anche al dialogo con le altre religioni. Infatti, il principio della kenosi dovrebbe, secondo il nostro teologo, regolare anche questo delicato ambito di vita e di rapporti umani, aiutando i credenti a riconoscere “che ogni confessione e ogni religione poggiano in qualche misura sull’autentica realtà spirituale, e quindi non sono completamente prive della luce della Verità”. Le parole “ogni confessione e ogni religione” potrebbero, certo, suscitare delle perplessità e delle obiezioni. Il fatto è che Florenskij non ha mai predicato l’uguaglianza di tutte le chiese e di tutte le religioni. Accusarlo di un simile errore significherebbe commettere un’ingiustizia contro chi non ha rinnegato e non ha tradito mai la propria identità religiosa e confessionale, nemmeno durante i lunghi anni trascorsi nella prigione e nei lager staliniani⁴⁵. Ciò che, a mio avviso, salva il Nostro dagli slittamenti verso un concetto di dialogo interreligioso confuso e inaccettabile è che insiste sulla centralità del-

⁴³ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 58.

⁴⁴ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 59.

⁴⁵ Sugli ultimi anni di vita di Florenskij trascorsi nel lager e sulla sua condanna a morte, eseguita nel 1937, si veda VALENTINI N., «Le lettere dal lager di padre Pavel Florenskij», in MAINARDI A. (ed.), *L’autunno della Santa Russia*, Magnano 1999, 251-266; e soprattutto il saggio FLORENSKIJ P.A., «Non dimenticatemi». *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Milano 2001².

la Rivelazione interpretata e approfondita nella prospettiva del simbolo ontologico (che non rimuove il principio di asimmetria né di eccedenza); vale a dire, sulla centralità di un *intellectus incarnationis* inteso come intelletto della kenosi. Da questo punto di vista si riesce a capire, come mai – profondamente preoccupato per le ostilità tra le chiese e le religioni da un lato, e le minacciose prese di posizione contro ogni chiesa e religione da parte del governo sovietico dall’altro – arrivi a dire parole ancora più ‘scandalose’:

“Per quanto possano essere grandi e profonde le differenze religiose e confessionali, esse comunque sono relative: alcune confessioni vivono in piena libertà, altre in parchi recintati, altre in cortili piccoli ma con alte mura di cinta, altre in torri anguste, altre in tende con una stretta apertura per il fumo, altre ancora non hanno sulla testa che una stretta fessura. E gli uomini che si trovano in queste differenti situazioni sono in condizioni psicologiche e fisiche differenti, e possiedono orizzonti molto diversi. Il cielo, da cui tutti ricevono la luce, non appare omogeneo sulle loro teste, e tuttavia è un *unico* cielo. Vederlo, magari anche attraverso una fessura, è meglio che non vedere nulla. Questo cielo è Dio. Avere una fede qualsiasi è meglio che non averne nessuna, poiché la fede dà un autentico contatto con il mondo spirituale”⁴⁶.

Il fatto che tutte le religioni del passato e del presente tendono, ognuna a modo suo, a comunicare con il ‘Cielo’, raggiungendo uno degli innumerevoli piani della scala verso l’Eternità, viene testimoniato dall’esistenza di un comune patrimonio di alcuni simboli religiosi, tra i quali: l’albero mistico, “che gli studiosi chiamano *l’albero sacro, der heilige Baum, l’arbé sacré, oppure l’albero della vita, der Lebensbaum o l’arbe de vie*”⁴⁷. Si tratta di un simbolo ben conosciuto da molte religioni, a partire dalla religione dei babilonesi e degli assiri, fino a quella degli ebrei e dei cristiani. E non è difficile comprendere il suo comune significato: “è la raffigurazione della vita nella sua integralità, oppure è *l’idea della vita*”⁴⁸. Di conseguenza non deve sorprendere se nelle religioni vi sono grandi somiglianze nell’interpretazione di questo simbolo. Somiglianze che potrebbero sembrare insidiose, ma in realtà – assicura Florenskij – non lo sono: “In effetti la Croce Vivificante di Cristo, del cui Santissimo Frutto si nutrono i credenti come alimento vitale, negli inni liturgici viene paragonata al biblico Albero della Vita; e, d’altra parte, l’ar-

⁴⁶ FLORENSKIJ P.A., «Note sull’ortodossia», in *L’altra Europa* 1, 1991, 22.

⁴⁷ FLORENSKIJ P.A., *Il significato dell’idealismo*, trad. it. a cura di N. Valentini, Milano 1999, 112.

⁴⁸ FLORENSKIJ, *Il significato*, 113.

te sacra già da molto tempo metteva a confronto il tema della croce con il tema dell'albero della vita assiro-babilonese"⁴⁹.

7. Conclusione: attualità di una proposta

Molte sono le suggestioni che ci offre la riflessione di Florenskij sul tema della croce e della kenosi. Così come sono molti, in essa, i punti problematici che necessiterebbero di un maggiore approfondimento e di una più esauriente spiegazione teologica. Tra di essi non posso non annoverare il concetto di kenosi *in* Dio (a) e il concetto di *preesistenza* della Chiesa (b).

a) Ogni discorso sulla kenosi in Dio (kenosi intratrinitaria), presente nella teologia e nella filosofia russa della fine dell'800 e dell'inizio del '900, deve necessariamente fare i conti con le forti perplessità di chi, tra i teologi, s'interroga sui riferimenti biblici in grado di attestare l'attendibilità di una simile idea di Dio. Riferimenti che, come noto, sono del tutto indiretti, ma che invitano a pensare. Mi riferisco a tutti quei noti passi del Nuovo Testamento alla luce dei quali si può giungere alla conclusione che l'atteggiamento di ubbidienza di Gesù verso Dio come Padre caratterizza l'esperienza non solo del Figlio incarnato, ma anche del Figlio che *ab aeterno* 'siede alla destra del Padre'. Conclusione che, di conseguenza, suggerisce di comprendere il rapporto di totale ubbidienza del Figlio nei confronti del Padre, vissuta 'in cielo' – e rivelatasi a noi come generosa accettazione, da parte del Figlio, della volontà del Padre di essere il mediatore tra Dio e il mondo –, come un evento contrassegnato, per la sua natura divina, dal massimo grado possibile di attuazione: il totale dono di sé, della propria esistenza. Ed è proprio per esprimere quest'ultima idea che alcuni teologi, tra i quali Florenskij, riconoscono come possibile l'utilizzo del concetto di kenosi nella riflessione sul mistero trinitario di Dio. Utilizzo che, data la provenienza biblica e il significato originario del concetto (cf *Fil* 1,6-8), deve rispettare con attenzione il piano dell'analogia, senza, però, mortificare la speculazione⁵⁰.

⁴⁹ FLORENSKIJ, *Il significato*, 113.

⁵⁰ Una valutazione positiva di tale impresa viene offerta, tra gli altri, da N. Ciola il quale, ponendosi nella prospettiva pneumatologica, afferma: "Certo l'attribuzione della categoria di kenosis, biblicamente si riferisce soltanto al mistero dell'Incarnato e occorre molta cautela nell'impiego analogico della medesima in riferimento allo Spirito Santo. Ma non per questo si può negare, come vedremo più avanti, la liceità e la pertinenza di una simile attribuzione. (...) La kenosis è dimensione fondamentale dell'essere di Dio e nella fattispecie la kenosis dello Spirito, che si manifesta nella creazione e nella storia della salvezza, apre uno squarcio inedito sull'esistenza dell'Amore Tri-ipostatico" (CIOLA

Ma non tutti valutano come legittima la trasposizione del concetto di kenosi da Gesù Cristo ai rapporti intratrinitari in Dio, non tutti riconoscono ammissibile la sua traslazione dall'ambito della Trinità economica a quello della Trinità immanente. Lo stesso mondo teologico ortodosso, dopo la sua completa identificazione (a partire dal 1936) con il modello 'neopatristico', abbandona abbastanza presto le intuizioni kenotiche dei teologi come Florenskij o Bulgakov, e assieme ad esse rinuncia allo stesso tema della kenosi in Dio⁵¹. Un tema che, però, viene successivamente riscoperto e sviluppato dai teologi sia riformati (J. Moltmann, E. Jüngel...) che cattolici. Quanto a questi ultimi, è obbligatorio ricordare H.U. von Balthasar e il suo merito di aver posto il rapporto Croce-Trinità⁵², ma anche H. Mühlen, il quale nel suo breve ma pertinente saggio *Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage? (Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie)*⁵³ così si esprime: “[Da qui] l'avvenimento della croce è la vera e propria temporalizzazione della processione, compiuta in rigorosa identità dal Padre e dal Figlio, dell'amore divino come dell'entità divina come tale, esso è quasi quel processo, nel quale l'entità divina, rispettivamente l'amore, *a priori* in termini di noi, 'concretizza' se stessa nel terzo modo divino di esistenza e così produce da sé la chiesa”⁵⁴.

N., *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, 62); cf inoltre CIOLA N., *Teologia Trinitaria. Storia – Metodo – Prospettive*, Bologna 1996, 157-197.

⁵¹ Sono emblematiche, a questo proposito, le parole del celebre teologo greco J. Zizioulas. Egli dice: “C”è inoltre la tendenza a far trasferire la Croce all'interno dell'eterna vita trinitaria di Dio. Queste tendenze appaiono in Moltmann e in altri teologi occidentali, nei quali la Croce e la sofferenza della Croce vengono trasferite all'interno della vita eterna di Dio. La stessa tendenza la incontriamo anche in alcuni teologi ortodossi, russi e soprattutto slavi, che sono più inclini all'aspetto sentimentale. Infatti, l'anima slava è più sentimentale che razionale. Questi vedono Dio e l'esistenza eterna della santa Trinità in rapporto con il mistero del dolore e della Croce. Nell'Ortodossia questa è una corrente che non lascia sviluppare l'aspetto dell'esperienza liturgica ed eucaristica della Chiesa che, secondo lo spirito ortodosso, supera la Croce e ci conduce al di là di essa” (citato in SPITERIS Y., «La Chiesa tra protologia ed escatologia nella teologia ortodossa», in *Laurentianum* 1-2, 2002, 389).

⁵² Cf CIOLA, *Teologia Trinitaria*, 169.

⁵³ Pubblicato in *Catholica* 2-3, 1969, 205-239; trad. it. di R. Gibellini: *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della chiesa antica*, Brescia 1974.

⁵⁴ H. MÜHLEN, *La mutabilità*, 57. Cf CIOLA, *Teologia trinitaria*, 209-212.

È evidente che Florenskij, assieme ad alcuni altri filosofi e teologi russi della sua epoca, ha anticipato di molto le speculazioni trinitarie elaborate, nella prospettiva di una *theologia crucis*, dai teologi cattolici e riformati del '900. Ciò nonostante, la sua proposta teologica corre il rischio di rimanere sottovalutata o fraintesa, poiché sembra dare poco spazio alla cristologia. Sembra, cioè, che il 'Golgota metafisico' o intratrinitario si imponga, in lui, con tale enfasi speculativa che rischia di assorbire del tutto la peculiarità dell'evento pasquale, la sua specifica dinamica kairologica fondata sulla persona del Gesù storico. Una simile impressione appare ancora più credibile se ad essa si aggiunge la critica di G. Florovskij che denuncia l'assenza della persona di Cristo nel pensiero del Nostro⁵⁵. Il fatto è che si tratta di un'impressione e di una critica non giuste, poco attente al quadro complessivo della teologia florenskijana. Infatti, ad un attento conoscitore ed interprete di Florenskij – che non si sofferma, come Florovskij, solo su *La colonna e il fondamento della Verità*, e che non dimentica di aver a che fare con un pensiero teologico elaborato, per diverse ragioni, senza nessun interesse di sistematicità – non può sfuggire che la sua speculazione trinitaria, elaborata nella prospettiva kenotica, non solo non si disgiunge dall'orizzonte cristologico, ma lo presuppone come orizzonte ermeneutico di fondo. È vero; nella sua opera non vi è nessun trattato di cristologia sistematica. Tuttavia, essa è profondamente cristologica quanto all'orientamento fondamentale del suo pensiero. Quello, cioè, che riconosce la Rivelazione di Dio in Gesù Cristo come una vera Stella 'mattutina e vespertina'⁵⁶, in grado di offrire al pensiero una solida base epistemologica. Tale orientamento viene richiamato, quasi come un programma, già ne *Lo spiritismo come anticristianesimo* (1904), uno dei suoi primi saggi di teologia, in cui scrive: "La cristologia è la nostra visione del mondo; da Cristo possiamo trarre deduzioni, su di Lui possiamo costruire, in Lui possiamo confidare, per mezzo di Lui possiamo unire e in Lui vivere"⁵⁷.

⁵⁵ Si veda FLOROVSKIJ G., *Vie della teologia russa*, trad. it., Genova 1987, 392. Le stesse accuse di scarso valore oggettivo, inserite all'interno di una critica globale dell'ortodossia della persona e del pensiero di Florenskij e scritte con un forte precomprensione di stampo ortodosso-fondamentalista, vengono riproposte più recentemente da BONECKAJA N., «Christus im Werk Florenskijs», in KOSLOWSKI P., *Russische Religionsphilosophie und Gnosis*, Hildesheim 1992, 65-84.

⁵⁶ FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico*, 255-263.

⁵⁷ Titolo originale: «Spiritizm kak antichristianstvo», in FLORENSKIJ P.A., *So_ine-nija v _etyrech tomach [Opere in quattro volumi]*, vol. 1, Moskva 1994, 134. Quanto alla centralità, in Florenskij, della cristologia, si veda anche il discorso programmatico *Dog-*

Non c'è dubbio: Florenskij è convinto che la persona di Cristo, proprio perché si tratta della Parola di Dio che divenne un uomo vivo e reale, rappresenti una condizione necessaria di possibilità della conoscenza di Dio. Egli, spiega il nostro teologo, “contiene in sé la pienezza dell'essere e, allo stesso tempo, rappresenta il *prius* metafisico”⁵⁸; pienezza e *prius* che, in realtà, traggono la loro origine dal ‘grembo’ trinitario di Dio e ne sono la più perfetta rivelazione. Grazie al ‘realismo’ insieme divino e umano della persona di Gesù Cristo, rivelatosi in modo particolare sulla croce, si è aperto dinanzi agli uomini un orizzonte di conoscenza religiosa assolutamente nuovo che poggia su due importanti verità: Dio è Triuno e in quanto tale “è Luce d'Amore e in questo è Essere”⁵⁹ – infatti, “tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-Amore, Sorgente dell'essere e della verità”⁶⁰ –; la vita eterna di Dio è caratterizzata dalle relazioni tra le tre Persone divine vissute come reciproche kenosi e glorificazioni. Secondo Florenskij, entrambe le verità invitano ad un'importante conclusione. E cioè, che l'esistenza trinitaria di Dio rappresenta una norma dell'essere dotata di valore universale ed eterno. Ciò, di conseguenza, significa che l'uomo veramente è, o diventa persona, solo quando vive nella dinamica di kenosi e di glorificazione, solo quando include, attraverso l'atto di ‘svuotarsi’ e ‘abbassarsi’, il proprio Io nell'Io di un altro da sé. Perché con “questo svuotamento di sé, *kenosi* dell'Io, si ripristina l'Io nella norma dell'essere che gli è propria”⁶¹. Il fatto è che senza la rivelazione di Dio nella persona di Cristo, umile Agnello di Dio, l'uomo non sarebbe mai in grado di conoscere e di mettere in pratica la vera norma dell'essere. Fuori di Cristo crocifisso sarebbe “impossibile l'amore per sé e per l'altro”⁶².

b) Per quanto riguarda, invece, il concetto di preesistenza della Chiesa, esso, da un lato, potrebbe essere giudicato, con una certa preoccupazione e sospetto, come un ennesimo tentativo di introdurre la prospettiva platonica nella teologia; dall'altro, però, viene da chiedersi se tale concetto non sia na-

matizm i dogmatika [Dogmatismo e dogmatica] (1906; pubblicato in FLORENSKIJ, *So_ inenija*, vol. 1, 550-570; la trad. it. in FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico*, 131-168) che egli tenne agli inizi degli studi di teologia all'Accademia teologica di Mosca.

⁵⁸ FLORENSKIJ P.A., «Ku_turno-istori_eskoe mesto i predposylki christianskogo miroponimania» [La storia e la cultura come locus e i presupposti di una concezione cristiana del mondo], in FLORENSKIJ, *So_ inenija*, vol. 3/2, Moskva 1999, 444.

⁵⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 266; cf anche 387-388.

⁶⁰ FLORENSKIJ, *La colonna*, 388.

⁶¹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 133.

⁶² FLORENSKIJ, *La colonna*, 285.

to comunque da un'intuizione più profonda, per niente anacronistica, in grado di testimoniare che anche "oggi il potenziale del pensiero platonico non è affatto esaurito"⁶³. Intuizione secondo cui, spiega Pannenberg, il divino viene visto come "principio trascendente della soggettività umana" e, soprattutto, viene messo in relazione con l'idea del Bene come autentico essere. "Infatti" – continua il teologo evangelico, – "in questa idea si cela un momento, non ancora sufficientemente meditato, del futuro come segno del principio di tutte le cose, come la loro vera *arché*, nonché del loro scaturire da esso. Il Bene, in quanto ciò che tiene unito il tutto (*Fedone* 99c-d), sarebbe allora da intendere come il principio futuro dell'essere delle cose, la loro origine in quanto tutt'uno con il compimento futuro della loro identità"⁶⁴. Il concetto florenskijano di preesistenza della Chiesa è, a mio avviso, un tentativo che valorizza e cerca di esprimere, nella prospettiva ecclesiologica, proprio quest'idea che, in fondo, mette al centro una visione globale della realtà fondata su un'ontologia di tipo dinamico o processuale. L'orizzonte speculativo del nostro teologo è, ad ogni modo, determinato dal *proprium* della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo e, quindi, al centro della sua proposta ecclesiologica sta necessariamente il dogma trinitario, quale 'codificazione' per eccellenza del *prius* metafisico, interpretato nella prospettiva agapico-kenotica. Il concetto florenskijano di Chiesa, perciò, evidenzia per forza la dinamica rivelativa quale *modus essendi* della Chiesa, che salvaguarda le distanze unificandole in un'unica identità dinamica. In sintesi si potrebbe dire che quella del Nostro è, da un lato, una ecclesiologia 'dall'alto', dall'altro, però, ciò non significa che essa non prenda in considerazione la storia e la libertà umane e che non riconosca assieme ad esse il ruolo determinante dei contesti. Si tratta, cioè, di un'ecclesiologia che evidenzia il *prius metafisico* della Chiesa preesistente in Dio⁶⁵, ma che, pensata in una prospettiva globale, mette rigorosamente al centro l'essere rivelativo della Chiesa da comprendere secondo una logica dell'incarnazione.

Non bisogna certo dimenticare che il tema della preesistenza della Chiesa non è un'invenzione di Florenskij e della 'scuola' slavofila, e che si tratta invece di un tema caro ai Padri della Chiesa e, sulle loro orme, ai molti teologi della tradizione ortodossa in generale. Tra i teologi ortodossi contemporanei si pensi, ad esempio, a Ioannis Karamiris (1904-1933), uno dei

⁶³ PANNENBERG W., *Teologia e filosofia*, trad. it., Brescia 1999, 58.

⁶⁴ PANNENBERG, *Teologia*, 58.

⁶⁵ Cf FLORENSKIJ, *Kul'turno-istoriceskoe*, 397-398.

migliori teologi greci con poderosa produzione teologica, il “rappresentante moderno più qualificato della cosiddetta ‘ecclesiologia platonica’”⁶⁶. Ma anche la teologia di tradizione cattolica non è del tutto estranea all’idea di recuperare alcune intuizioni ecclesiologiche di fondo del concetto di preesistenza. Anzi, verso questa direzione sembra incamminarsi persino lo stesso Magistero, come emerge in modo particolare nel primo capitolo (*De Ecclesiae Mystero*) della *Lumen Gentium* e, più recentemente, nel secondo capitolo (paragrafo 9) della *Communio notio* della Congregazione per la dottrina della fede (1992)⁶⁷. È interessante notare che il secondo documento evoca il concetto della preesistenza facendo riferimento agli stessi due testi della tradizione patristica che vengono utilizzati anche nella riflessione di Florenskij: il *Pastore di Erma* e la *Seconda lettera di san Clemente Romano ai Corinzi*⁶⁸. È altrettanto importante notare che nella sua introduzione alla *Communio notio*, J. Ratzinger non dimentica di evidenziare, tra le altre cose, proprio il tema della preesistenza della Chiesa. Egli, infatti, scrive: “L’idea divina della Sua Chiesa da creare nella storia è una sola: la sua Sposa, la sua Città, la Gerusalemme superna, il suo unico popolo a partire da Abramo fino all’ultimo eletto. Seguendo le tradizioni giudaiche i Padri parlano della preesistenza di questa Città di Dio prima della creazione del mondo, e lo scopo interiore della creazione è questa città definitiva, il luogo dove si realizza la volontà di Dio e la terra diventa cielo. Questa precedenza ideale della Chiesa unica, universale, si esprime nel giorno di Pentecoste anche in una precedenza temporale: la comunità apostolica riunita at-

⁶⁶ SPITERIS, *La Chiesa tra protologia*, 324.

⁶⁷ “Per capire il vero senso dell’applicazione analogica del termine *comunione* all’insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto ‘parti dell’unica Chiesa di Cristo’, hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di ‘mutua interiorità’, perché in ogni Chiesa particolare ‘è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica’. Perciò, ‘la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari’. Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa [*praecedit*] ad ogni *singola* Chiesa particolare. Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero [*Ecclesia quae est mysterium*], 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” (*Lettera “Communio notio” su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Testo e commenti*, Città del Vaticano 1994, 28-29).

⁶⁸ Cf la nota 42, in *Lettera*, 29.

torno a Maria e trasformata dallo Spirito Santo in Chiesa non è la chiesa locale di Gerusalemme”⁶⁹.

Penso che il pensiero ecclesiologico di Florenskij possa dare un contributo per un eventuale approfondimento di una simile visione della Chiesa e ciò prima di tutto per la sua intuizione di considerare il concetto di preesistenza come necessario punto di ricentrimento di ogni ecclesiologia. Concetto che intende relativizzare l'idea della Chiesa come realtà esclusivamente o principalmente storica. La storia deve avere, ovviamente, un posto chiave in ogni ecclesiologia. Il fatto è che Florenskij, assistendo con preoccupazione alla grande diffusione delle chiese 'libere', *ad personam*, di tipo occulto-spiritistico (Merežkovskij, Brjusov...), ma anche al propagarsi delle idee pragmatiche e positiviste all'interno dei centri di studio teologico e di organizzazione ecclesiale, intende richiamare l'attenzione alla dimensione trascendente della Chiesa, alle sue radici divine. L'enfasi sulla preesistenza è, in realtà, una sua reazione al pericolo della riduzione dell'ecclesiologia ad una sola ecclesiologia 'dal basso'. La sua, certo, è una proposta che, come già ricordato, intende offrire uno schema ecclesiologico in grado di andare al di là delle problematiche legate al contesto storico della Russia dei suoi tempi. Quelle, cioè, di carattere ecumenico e interreligioso. Ad esse, però, potremmo aggiungere oggi alcune altre. Ad esempio, la problematica, evocata nel documento *Communio notio*, 'Chiesa universale e chiesa particolare'. Oppure quella dell'inculturazione, anche essa di natura prima di tutto ecclesiologica. La posizione di Florenskij tende a illuminare quest'ultima problematica come questione di un permanente e salvifico incontro tra un determinato contesto e la 'Chiesa celeste' esistente *ab aeterno* in Dio. Non è il contesto che crea la Chiesa, essendo esso 'solo' uno dei protagonisti dell'evento dell'incarnazione della Chiesa già preesistente. Va da sé che questo schema non intende né svalutare la storia, né la componente culturale, come se queste non avessero nessuna importanza all'interno della dinamica costitutiva della Chiesa. Esse, al contrario, rappresentano una condizione necessaria affinché questa dinamica possa esprimersi con la sua massima potenzialità. Sono condizioni che permettono la nascita e lo sviluppo di una realtà ecclesiale, sì, 'dal basso', ma quale simbolo vivente di una realtà superiore e universale che contiene nella propria 'carne' storica, fragile e limitata, e che testimonia, per mezzo del proprio essere Chiesa, l'unica ed eterna vita: la Chiesa celeste.

⁶⁹ RATZINGER J., «Introduzione», in *Lettera*, 9.

Come già rilevato, lo specifico del concetto di preesistenza della Chiesa, elaborato da Florenskij, sta nella sua fondazione kenotica e trinitaria. Essa invita a comprendere la complessa identità della Chiesa come un insieme di costituzione paradossale o antinomica – sia sul piano verticale (teantropia) che su quello orizzontale (intersoggettività) –, possibile grazie alla reciproca kenosi che fa incontrare i ‘mondi’ diversi, senza annullare le loro differenti identità e senza mortificare le loro singole libertà: il mondo di Dio e il mondo degli uomini. La kenosi indica la possibilità di un incontro e di una convivenza per eccellenza, in quanto rappresenta quel tipo di energia che, come la scala di Giacobbe, attraversa la distanza tra Cielo e terra, ma anche la distanza tra l’uomo e il suo prossimo, coinvolgendo tutti nell’unico evento della divinizzazione trinitaria. La Chiesa è un luogo che garantisce che la kenosi sia davvero reciproca, invitando ogni credente a farne, per grazia, una forma consapevole di vita nuova; a rivestirsi, cioè, delle insegne di fratellanza dei figli di Dio. In altre parole, la Chiesa è la garanzia dell’identità ‘trinitaria’ dell’esistenza credente, è il luogo della sua memoria e della sua maturazione, che permette di presagire quelle cose che, per ora, “occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo” (1Cor 2,9), ma che sono preparate per coloro che amano Dio. Ed è, infatti, questa la speranza che Florenskij porta nel cuore per tutta la vita, lasciandosi portare e redimere da essa soprattutto nei momenti difficili della prigionia e della lunga permanenza nel gulag staliniano e, sicuramente, nel momento della sua violenta morte per mano dei servitori del regime sovietico. In un certo senso si può dire anche di lui quello che egli stesso scrive, ancora giovane studente di teologia, riguardo al suo indimenticabile padre spirituale, *starec* Isidoro: “Tutta la vita dello *starec* fu una croce non facile da portare; lo *starec*, però, portava con pazienza la sua croce. Proprio da come portava la sua croce, più che da altri fatti, era possibile convincersi che padre Isidoro aveva un suo particolare mondo al di sopra di questo mondo, dal quale attingeva le sue forze e la sua energia”⁷⁰.

Tra le preghiere che il vecchio *starec* insegnò al giovane Pavel Florenskij vi è una preghiera alla Santa Croce. Essa ci è pervenuta, e noi oggi la possiamo recitare, perché fu trascritta fedelmente e con zelo dal Nostro, come se egli, nel solenne annuncio della vittoria della croce su ogni male, già allora,

⁷⁰ FLORENSKIJ P.A., *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, trad. it., Magnano 1992, 96.

⁷¹ FLORENSKIJ, *Il sale*, 120-121.

agli albori del proprio cammino di esperienza ecclesiale, intravedesse la sua stessa vittoria in e con Cristo. La preghiera dice:

“La forza della croce del Signore è gloriosa. / Essa risplende ovunque; / si è manifestata in modo solenne / in cielo, agli inferi, in terra. / Per mezzo della croce sciogliamo le reti / che ci ha teso ovunque il nemico; / umiliamo la sua arroganza / e volgiamo i nostri propositi alla sua sconfitta mortale. / Va’, fratello, con la forza della croce, / invocala con zelo; / e nella vita, radiosa o afflitta che sia, / fatti da essa ispirare. / Chi cammina sempre unito alla forza della croce / e ad essa accorre con fiducia, / costui sarà presto innalzato alla santità / e maturerà nella propria purezza. / Costui non teme l’ombra della morte / e vive di vita eterna: / la sua anima è protesa verso il Signore, / e fiorisce con l’amore verso di lui. / Noi tutti ameremo la croce del Signore, / ad essa con speranza ci stringeremo; / saremo sempre da essa salvati, / in essa troveremo la nostra beatitudine”¹.

SACRED SCRIPTURE AND THEOLOGY

THE KENOSIS OF GOD AND THE MYSTERY OF THE CHURCH IN THE THEOLOGY OF PAVEL A. FLORENSIJ

Lubomir Zak

(This is the 2nd part of the article Published in SapCr XX-2005, 4 347-370.)

The Church is a Mystery and as such can only be understood through faith, even if it does contain an empirical, human element: it is theoantropic. There is a pre-existence of the Church. Entering the Church we become consubstantial with it. This life is expressed in friendship (“philia”) and fraternity (“agàpe”) which are impossible without kenosis. Thus one enters into the very bowels of the divine Trinity. Florenskij has also conducted some interesting research on Ecumenism. Unity will not come about by destroying each one of the various confessions, but rather by managing to coordinate them into a superior organism. The symbol of the tree of life found in so many religions, which for Christians is the Cross, is pointing to a common foundation. The author concludes with an examination of the two fundamental thesis expounded upon in his article: the intra-trinitarian kenosis and the pre-existence of the Church. The thesis which underlies the whole discourse is that man exists and becomes a person in the measure in which he shares in the dynamic of kenosis and glorification. This study concludes with a prayer to the Cross.

Eucaristia e croce

di ROBERTO A. MARIA BERTACCHINI

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

Dinamica e mistica della «circumincesso»¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusioni

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

THE EUCHARIST AND THE CROSS

Roberto A. Maria Bertacchini

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

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

La morte dell'uomo alla luce del Mistero Pasquale

di MAURIZIO BUIONI C. P.

L' autore esamina i contenuti del pensiero teologico sul significato della morte dell'uomo nelle opere di Hans Urs von Balthasar e Juan Alfaro. Nella prima parte dell'articolo si esamina l'opera *Mysterium paschale* (o *Teologia dei Tre Giorni*), di Balthasar. Nella seconda parte viene esaminata l'opera *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo* di Juan Alfaro. Ambedue le parti si concludono con alcune sottolineature, con le quali Buioni inquadra il ragionamento nel contesto della teologia dell'autore e del dialogo teologico del tempo in cui ha scritto. Un'ultima parte ha per titolo *Tracce di valutazione e di confronto*. In essa l'articolista sintetizza gli insegnamenti che si possono trarre dai due approcci ed evidenzia al tempo stesso le peculiarità di ciascuno.

Presentazione

Le pagine che seguono sono un approfondimento di due opere particolarmente significative: *Mysterium Paschale* di Hans Urs von Balthasar e *Speranza Cristiana e Liberazione dell'uomo* di Juan Alfaro¹.

Questo lavoro si muove in tre direzioni. Il primo obiettivo è stato la comprensione delle due opere, così ricche e stimolanti. Il secondo spunto che mi ha guidato è stato una ricerca sul senso della morte dell'uomo. La terza direzione che perseguiamo è orientata al confronto tra due teologi contempora-

¹ Cfr H. U. von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, vol. VI, Queriniana, Brescia, pp. 171-412, (cit. BALTHASAR, seguito dal numero di pagina); J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1971, (cit. ALFARO, seguito dal numero di pagina); H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1983; IDEM, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982; IDEM, *I novissimi nella*

nei, che hanno avuto tanto peso nella teologia moderna e presentano elementi comuni e diversità spiccate: von Balthasar e Alfaro.

L'ambito teologico in cui ci muoviamo è quello della teologia dogmatica, più precisamente quello della cristologia e dell'escatologia. La chiave di lettura è data dal mistero di Cristo, nella sua relazione con la morte dell'uomo. Nell'elaborazione delle presenti pagine cercheremo di rispondere alla seguente domanda: a partire dalla lettura di queste due opere, in che maniera il mistero di Cristo è visto illuminare e salvare la morte dell'uomo?

L'analisi di ciascuna opera è divisa in tre tappe. Si parte dal quadro d'insieme, che vuole essere una breve ripresa a grandi linee dell'opera e dare un'idea del suo sviluppo complessivo. La seconda tappa cerca di cogliere lo specifico dell'opera in relazione al tema del mistero di Cristo e della morte dell'uomo. A conclusione c'è una breve nota che offre alcune sottolineature, circa gli elementi propri dei due teologi esposti.

Chiude il presente lavoro un riferimento d'insieme al tema che si è scelto come quadro, a partire dalla due opere prese in considerazione: la morte dell'uomo e la morte di Cristo. Con ciò metteremo a confronto Alfaro e von Balthasar, nelle rispettive accentuazioni che hanno un fondo comune pur in uno sviluppo del tutto diverso.

Parte I: La Morte nel “*Mysterium Paschale*” di von Balthasar

A. Quadro d'insieme

Hans Urs von Balthasar comincia ad addentrarsi nel mistero della Pasqua di Cristo mettendo in evidenza la stretta connessione che esiste tra Incarnazione e Passione². Egli dimostra che l'Incarnazione è in funzione della Passione: ne danno conferma sia la tradizione che la Scrittura. È nella Pas-

teologia contemporanea, Queriniana, Brescia 1967; IDEM, *Cordula, ovvero il caso serio*, Queriniana, 1968; M. BORDONI, *Dimensioni Antropologiche della Morte, saggio sulle ultime realtà cristiane*, Herder, Roma 1969; G. PANTEGHINI, *L'orizzonte Speranza*, Edizioni Messaggero, Padova 1991; F. J. NOCKE, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alcune questioni riguardanti l'escatologia», 1990, in *La Civiltà Cattolica*, I/1992, pp. 458-494; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alcune questioni sulla Teologia della redenzione», 1995, in *Il Regno-documenti*, 3/96, pp. 89-107; A. GIUDICI, voce: *Escatologia*, in *Nuovo Dizionario Teologico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991⁶.

² Cfr BALTHASAR, pp. 171-203 (*Sezione Prima: Incarnazione e Passione*).

sione che l'Incarnazione raggiunge il compimento del proprio scopo: la *kenosi* di Dio.

Un secondo passaggio mette a fuoco il fatto che la morte di Dio è il luogo originario della salvezza e della rivelazione³. La croce, scelta consapevolmente e liberamente da Dio, ci dice molto sul volto di Dio e sul modo in cui Dio vuole salvare l'umanità. La centralità della croce all'interno del piano di salvezza non può essere ignorata e, nonostante i tentativi degli uomini di razionalizzare lo scandalo, la croce resta perennemente al di là di essi, come protetta dall'inesauribile mistero della volontà trascendente divina. Solo da Dio può venire il perché della croce: il *principio logico* della morte di Cristo è solo l'amore di Dio per gli uomini e l'amore del Figlio per il Padre. Da qui, dunque, ogni seria teologia deve partire.

Dopo queste premesse, Hans Urs von Balthasar prende in considerazione da vicino gli ultimi eventi della vita di Gesù, seguendo passo passo le vicende del Triduo pasquale.

La prima tappa è data dal Venerdì Santo⁴. Il cammino verso la croce misura tutto un susseguirsi di eventi, che vengono letti in chiave teologica. Innanzitutto, dai Vangeli appare immediatamente che la vita di Gesù è tutta protesa verso la sua *ora*. Egli è venuto per compiere precisamente questa missione, che si conclude e si realizza proprio nella morte in croce: non altro. Tutto quello che egli fa e dice è in previsione di questa *ora*. L'ultima cena stessa nasce dalla consapevolezza di Cristo che il suo momento è giunto ed in essa egli preannuncia ed affida, come a futura memoria, la sua donazione imminente. L'eucaristia quindi mette insieme la dimensione del banchetto-convito, come festa di comunione di Gesù con i suoi, a quella del sacrificio, che Gesù sta per compiere con la sua morte. I discepoli, che celebreranno nel tempo della Chiesa l'eucaristia, sono chiamati a donarsi come Cristo si è donato: Cristo diventa per i suoi la misura della donazione.

Nel giardino degli ulivi Cristo accoglie definitivamente la volontà del Padre: nella solitudine e nella sofferenza, il Figlio pronuncia il suo *sì* al Padre. È un *sì* detto per amore del Padre e dei fratelli, nell'obbedienza totale al Padre.

La consegna di Gesù ai suoi uccisori fa emergere un *passivo teologico*: è il Padre l'attore principale che guida per mezzo della sua mano provvidente

³ Cfr *Ibidem*, pp. 204-235 (*Sezione Seconda: La Morte di Dio come Luogo Originario della Salvezza, della Rivelazione e della Teologia*).

⁴ Cfr *Ibidem*, pp. 236-288 (*Sezione Terza: Il Cammino verso la Croce*).

gli eventi. Tutto accade secondo il piano salvifico voluto dal Padre. Ma senza l'obbedienza del Figlio nulla si sarebbe svolto. Nella passività dell'obbedienza egli esprime tutta la sua attività, in termini di amore e donazione.

La crocifissione è il compimento dell'amore del Padre nei confronti dell'umanità: egli dà il suo Figlio per la salvezza dell'uomo. Ma da essa traluce tutto l'amore del Figlio per il Padre: solo per amore, Gesù obbedisce fino a tal punto di donazione. Dalla croce traspare anche l'amore di Cristo per gli uomini, per i peccati dei quali egli si sacrifica.

Accanto all'amore trinitario per l'uomo, la croce manifesta l'odio di Dio per il peccato: Dio *esige* un'espiazione dei peccati e pretende che qualcuno paghi. Se non fosse così, Dio acconsentirebbe al male e lo lascerebbe esistere impunemente, riconoscendogli il diritto all'esistenza. Ma Dio non può essere indifferente al male. Per questa ragione, la croce è *giudizio di misericordia* per i peccatori, ma è anche *giudizio di condanna* per il peccato del mondo.

Ai piedi della croce nasce la Chiesa. Dal fianco squarciato sgorgano sangue ed acqua, simboli dei sacramenti e dello Spirito. I discepoli sono chiamati ad accogliere questi doni ed a vivere secondo lo stile di donazione totale inaugurato da Cristo. Essi offrono le proprie sofferenze e partecipano al valore redentivo della croce. La Chiesa è *con-crocifissa* con Cristo ed offre e dona le sue sofferenze a Lui perché sia *completata*, attraverso i cristiani, la sua opera di redenzione.

Nella croce si rivela il volto trinitario di Dio: le tre persone sono coinvolte, ciascuna in un proprio modo nell'evento redentivo. Il Padre *vuole*; il Figlio *obbedisce*; lo Spirito *viene donato e realizza* l'opera del Padre e del Figlio.

Ma l'azione redentrice del Figlio non si ferma alla morte in croce del Venerdì. Egli scende giù nel regno dei morti per portarvi la salvezza. È la *discesa agli inferi*⁵ del Sabato Santo. Essa va compresa opportunamente sulla scorta della tradizione e della Scrittura. Il principio dell'Incarnazione ci offre la via principale di comprensione: Cristo ha assunto la condizione umana e l'ha assunta fino in fondo, condividendone tutte le dimensioni, quelle relative allo stato di *vita* e quelle relative allo stato di *morte*. Così egli esprime al massimo grado la sua solidarietà con il genere umano. Ora, perché la solidarietà sia vera, Cristo deve assumere la condizione di morte così come essa si presenta all'uomo, e cioè come stato di assoluta mancanza di attività e di comunicazione vitale. La morte infatti è per l'uomo silenzio e inattività.

⁵ Cfr *Ibidem*, pp. 289-324 (Sezione Quarta: Il Cammino verso i Morti).

La discesa agli inferi è parte integrante dell'opera di redenzione. Da un lato essa segna la fine dell'attesa dei giusti nell'Ade, dall'altro essa costituisce il punto di massima lontananza del Figlio dal Padre. È l'esperienza del più totale abbandono del Figlio da parte del Padre nelle mani delle potenze avverse.

Proprio in questa assoluta solitudine ed assoluto abbandono, Cristo pone sulle sue spalle l'intero effetto del peccato dell'uomo e vive tutto il dramma della mancanza dalla visione di Dio.

Nella discesa agli inferi, Cristo si mostra come il Signore dell'Ade. Egli non solidarizza semplicemente con l'umanità peccatrice ma porta nel regno dei *refaim* l'annuncio della vittoria ormai compiuta sul peccato e sulla morte. Il suo discendere testimonia ulteriormente che non c'è spazio al di fuori della sua portata, ma tutto reca i segni del suo passaggio e nulla mai è definitivamente irrecuperabile.

Cristo si pone come evento decisivo della storia della salvezza, come *efàpax*. Egli segna la fine dell'Ade e apre le porte dell'Inferno, come possibilità di eterna dannazione: dinanzi a Cristo l'uomo è chiamato a prendere una decisione, che ormai ha il carattere della definitività.

L'ultima tappa è la Pasqua: il giorno della Resurrezione⁶. Per la Chiesa, l'*affermazione fondamentale* è la resurrezione di Cristo, i cui principali significati teologici sono il suo carattere di unicità, la sua connotazione trinitaria, la necessità della autotestimonianza del Cristo Risorto.

L'opera si conclude con le conseguenze della resurrezione per la vita della Chiesa: la fondazione della Chiesa; il dono dello Spirito e la missione; il posto dei cristiani all'interno del mistero pasquale.

B. La morte dell'uomo riletta alla luce del *Mysterium Paschale*

Dalla lettura dello scritto di von Balthasar, mi chiedo ora quali luci getti il mistero della morte di Cristo sulla morte dell'uomo. Il versante dal quale egli muove la sua analisi teologica è il versante di Cristo. Egli approfondisce i significati teologici a partire dal mistero di Cristo ed in seconda battuta emergono le implicazioni che riguardano l'uomo e la morte dell'uomo.

Un preambolo necessario: la risurrezione di Cristo⁷

La Resurrezione è la condizione fondamentale, che va messa prima di tutto, perché soltanto essa ci permette di comprendere adeguatamente il signi-

⁶ Cfr *Ibidem*, pp. 325-404 (*Sezione Quinta, Il Cammino verso il Padre*).

⁷ Cfr *Ibidem*, pp. 325-340 (*L'affermazione fondamentale*).

ficato della morte di Cristo. L'Incarnazione è funzionale alla Passione, ma la Passione, senza Resurrezione, non dice niente: la morte in croce e la discesa agli inferi sarebbero un nulla se non ci fosse la Resurrezione.

La Chiesa ha da sempre avuto coscienza che l'affermazione della Resurrezione di Cristo è fondamentale: da un lato essa l'ha sempre intesa come una realtà oggettiva⁸, dall'altro essa sa che questa affermazione è possibile solo nella fede. La Chiesa non ha mai parlato della resurrezione in maniera distanziata o non impegnativa, ma sempre con commozione e nella confessione. Questa affermazione è fondamento della Chiesa, infatti se Cristo non fosse risorto non si darebbe né Chiesa e né fede.

È impossibile eliminare dal centro della fede cristiana la Resurrezione di Cristo ed è soltanto qui che ricevono il loro peso l'esistenza terrena di Gesù e la sua croce. La testimonianza più antica della Resurrezione è la formula di fede di Paolo ai Corinti: "...che Cristo è morto... e che è stato resuscitato il terzo giorno..." (1Cor 15,3-5). Questa citazione, insieme ad altri testi, ci avverte della oggettività con cui è stata creduta da subito la Resurrezione di Cristo. Ogni mitizzazione⁹ della Resurrezione condurrebbe ad una eliminazione del significato della croce per la redenzione e tra il Dio *grazioso*, che dona la grazia, e l'io *gratificato*, che accoglie la grazia, verrebbe a scomparire la mediazione oggettiva di Cristo.

Ogni riflessione teologica, che voglia essere seria, deve partire dal mistero della croce, ma tenendo sempre gli occhi puntati sulla Resurrezione. Se ci è consentita un'immagine geometrica, il mistero Pasquale è paragonabile ad un'elisse i cui due fuochi sono la morte e la Resurrezione. La teologia deve tenere insieme dialetticamente questi due eventi e perciò deve essere capace di sopportare il paradosso stridente ed allo stesso tempo salvifico della morte di Gesù e del suo risorgere dai morti. Senza confonderle indebitamente, bisogna superare l'opposizione di una contrapposizione tra *theologia crucis* e *theologia gloriae*. A dirla con Barth: "Una *theologia gloriae*, glorificazione di ciò che Gesù Cristo nella sua Resurrezione ha ricevuto per noi e di ciò che in quanto risorto egli è, non avrebbe alcun senso se non comprendesse in sé sempre anche una *theologia crucis*: glorificazione di ciò che egli ha fatto nella sua morte per noi e di ciò che in quanto crocifisso è per noi. Non si può lodare la Passione e la morte di Cristo in maniera giusta senza includere in questa lode già la *theologia gloriae*: la lode di colui che nella sua Re-

⁸ 1Cfr Lc 24,34 oppure At 2,32; 3,15; 4,10.

⁹ È un riferimento alla problematica suscitata da Bultmann.

surrezione ha ricevuto il nostro diritto e la nostra vita, di colui che è risorto per noi dai morti”¹⁰.

Questa premessa mette al riparo dall'accusa di *staurocentrismo*: questo studio metterà sì la croce al centro della propria riflessione, così carica di significati salvifici, ma non una croce qualsiasi, bensì la croce del risorto.

1. La morte di croce è dimostrazione dell'amore di Dio per l'uomo¹¹

Dinanzi ad un Dio che muore appeso al supplizio degli infami, l'uomo è colto di sorpresa e non sa che cosa dire. Non è umanamente comprensibile che un Dio si comprometta così tanto per gli uomini. L'uomo ha cercato subito di difendere la propria immagine di Dio, e così di difendere se stesso, tentando di razionalizzare la croce: la gnosi¹², alcune filosofie¹³ e persino alcune correnti teologiche hanno tentato di addolcire la croce, inquadrandola in un sistema di pensiero umano... Già Paolo dovette difendere la croce dai primi tentativi gnostici¹⁴.

La filosofia può parlare della croce in maniera molteplice. Se essa però non è *logos della croce* nella fede in Gesù Cristo, potrà dire troppo o troppo poco. Troppo, in quanto essa si permette parole e concetti lì dove Dio tace, soffre e muore per rivelare ciò che nessuna filosofia può mai sapere, se non nella fede, e per vincere ciò che nessuna filosofia potrà mai superare. Troppo poco, perché essa non sa misurare l'abisso in cui sprofonda la Parola e non saprà mai cogliere in maniera esaustiva la profondità del mistero del dramma della morte di Dio.

Il cristiano deve resistere alla tentazione di ridurre la croce alle sue categorie. Egli è chiamato a riconoscere che la croce ha un *principio logico*, che può provenire soltanto da Dio: solamente Dio può dire il perché della sua morte, non la ragione umana. Solo il Logos di Dio può giustificare l'affermazione secondo la quale egli, pur essendo vita eterna, nello stesso tempo egli sia morto, morto della morte di maledizione. Solo Dio può colmare lo “iato” lasciato dalla sua morte, che appare così un “*paradosso assoluto*” (Kierkegaard), e rivelare nella dinamica interna della sua morte la finalità della croce.

¹⁰ Citato in BALTHASAR, p. 235, nota 5.

¹¹ Cfr BALTHASAR, pp. 204-235, (*Sezione Seconda, La Morte di Dio...*).

¹² Cfr i vangeli apocrifi, ma anche moderni movimenti che risolvono la croce in un simbolo, fuori dell'ambito cristiano, come la massoneria e i rosacroci.

¹³ Cfr la dialettica hegeliana.

¹⁴ Cfr 1Cor 1,1-2: il *Logos* della croce.

È proprio in questa finalità che brilla una luce: la luce dell'amore. La morte di Cristo è concretizzazione dell'amore assoluto? Egli è morto per tutti? Ed allora essa assume la validità e la forza dell'affermazione di un principio. Questa non è certamente "logica formale", ma è una logica che riceve il suo contenuto dalla irripetibilità e dalla personalità del Verbo eterno, creata anzi da lui ed a lui identica. Questa forza di sfondamento fa parte dello "scandalo" e non può essere "rammollita" o "svuotata". Il NT non conosce logica diversa da questa.

La morte di Cristo in croce, dunque, svela all'uomo che Dio è amore: amore assoluto, totale, estremo, scandaloso... La continuità tra lo stato di abbassamento ubbidiente fino alla croce e quello del Kyrios esaltato è data dall'amore assoluto di Dio per l'uomo, efficacemente rappresentati in tutti e due gli aspetti. Il fondamento della possibilità di questo amore per l'uomo è data dall'amore trinitario in se stesso. Nella croce, Dio si conferma e si rivela come il *concretamente e divinamente* libero, cioè come *colui che ama* nella propria libertà.

Dinanzi ad un Dio, che ama così profondamente l'uomo, anche la morte viene ad acquistare un volto nuovo. Se la croce vuol dire che Dio è amore, allora anche la morte fa meno paura: egli allora non può abbandonare le sue creature nella morte e non può privarle per sempre della sua vita. La morte dopo l'evento Cristo non può più essere intesa come un nero baratro, che segna per sempre il termine di ogni umano sperare, ma uno spiraglio di luce vi entra, grazie alla rivelazione del Dio della croce.

2. La croce rivela il dolore e la morte come vie di salvezza e di redenzione¹⁵

La scelta operata da Dio di assumere la croce non può essere senza conseguenze. Cristo ha fatto del dolore e della morte il luogo della salvezza dell'umanità. Egli ha scelto la croce come strumento di redenzione. Questa scelta non può essere ignorata tanto facilmente.

Tra croce e cristiano c'è un legame molto stretto. Vi è un motivo in ordine al contenuto teologico, che scaturisce dal significato della appartenenza del cristiano e della Chiesa a Cristo. La Chiesa nella sua totalità, nella misura in cui essa è realmente (attraverso l'eucaristia) corpo di Cristo, deve essere concrocifissa con il suo capo.

Il contenuto di questa fede è infatti che *il peccatore in quanto peccatore* è appeso alla croce di Cristo, realmente e non soltanto in una rappresentazio-

¹⁵ Cfr BALTHASAR, pp. 236-288, in particolare pp. 282-284 (*Concrocifissi*).

ne vaga. Quindi Cristo muore della morte del peccato dell'uomo, mentre egli raggiunge nella sua morte la vita dell'amore di Dio. Paolo ha delle significative espressioni che colgono questo nesso teologico: "Io vivo, tuttavia non più io, ma è Cristo che vive in me..." (Gal 2,19-20). Ciò vuol dire che il cristiano è crocifisso con Cristo e vive la sua vita nella fede nel Figlio di Dio, che lo ha amato e si è dato per lui. Dunque, diventare cristiani significa *pervenire alla croce*. Ne consegue necessariamente che nel cristiano non soffre più l'uomo, ma Cristo: egli ha fatto del cristiano uno strumento per la sua redenzione. Noi portiamo nel nostro corpo la sofferenza della morte di Cristo e non la nostra sofferenza, per cui non la nostra vita, ma la vita di Cristo si manifesta nella nostra carne mortale (2Cor 4,10 ss.). Anche se la sofferenza è sentita come propria, essa non è proprietà del cristiano, ma solo dono di cui egli deve rispondere ogni volta al vero possessore nel *sì* ecclesiale-sponsale. Il cristiano, in base al battesimo che lo innesta nel corpo di Cristo (Rm 6,3-11) ed all'eucaristia (1Cor 10,17; 11,26), è oggettivamente *concrocifisso* a Cristo e a tale *concrocifissione* deve orientare la sua esistenza.

Sempre Paolo esprime paradossalmente che nella croce è stato lasciato uno spazio per lui: "Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa" (Col 1,24). In qualche modo, la sofferenza redentrice di Cristo interpella il cristiano e gli chiede una risposta, sempre in termini di sofferenza offerta, che lo associa alla redenzione¹⁶. Naturalmente, nella partecipazione alla sofferenza della morte di Cristo si dà una gradazione. Una cosa, infatti, è la croce salvifica di Cristo, ed una cosa è la sofferenza offerta a Cristo da parte del cristiano: la redenzione di Cristo è totale, non ha bisogno di essere portata a compimento dalle azioni dell'uomo, quasi essa sia mancante di qualche cosa. Il posto della sofferenza del cristiano è nella partecipazione a quella sofferenza redentrice: non è qualcosa di più o di diverso, anche se è necessaria per la salvezza.

Questa connessione tra sofferenza del cristiano e sofferenza di Cristo permette di affermare che il dolore umano e la morte possono acquistare un valore redentivo e salvifico per il sofferente e per l'umanità intera. Questa

¹⁶ In più punti la Scrittura apre la sofferenza del cristiano alla partecipazione alla croce di Cristo: il *logion* in cui Cristo concede ai discepoli di poter bere il calice e di poter affrontare il suo battesimo (Mc 10,38); la promessa fatta a Pietro della sua *concrocifissione* (Gv 21,19)... Qui si colloca anche il principio dell'Eucaristia come sacrificio di Cristo e della Chiesa.

strada può essere di estremo interesse per il dialogo con l'uomo d'oggi. Spesso infatti egli si trova inchiodato ad un letto d'ospedale, condannato ad una morte sicura, che però tarda a venire e lo interroga inquietamente: perché soffrire? Perché non porre subito fine ad un'esistenza così inumana ed ormai inaccettabile? Qui il mistero di Cristo porta una luce e offre una ragione, una possibilità di senso: quella lunga sofferenza, se offerta, può divenire nelle mani di Cristo strumento di "redenzione", misteriosamente, per sé e per gli altri.

3. La morte di croce: giudizio di condanna che distrugge le forze del male e giudizio di misericordia per l'uomo¹⁷

Tra croce e giudizio esiste un legame molto stretto, che prende le mosse già dall'AT. Nel Vecchio Patto, Dio si mostra come il "giusto e amante della giustizia", ed allo stesso tempo come il Dio della grazia. Ed in questa giustizia amorosa per il suo popolo ha spazio necessariamente la collera di Dio. Egli nella sua grazia si è piegato fino all'uomo ed ha concluso con lui un patto (da parte di Dio insolubile), che lo costringe, per la sua fedeltà e veracità, a "incollerirsi". Egli deve trattare con tutta serietà il partner del patto e con il giudizio, il castigo, la pena, riportarlo a quel diritto che l'uomo, sviato dal peccato, non può più restaurare. Già l'AT ci testimonia che Dio prende sul serio le infedeltà dell'uomo, non può lasciarle correre: ciò significherebbe riconoscere al peccato il diritto all'esistenza e lasciare che ciò che è storto sia diritto. Ancora Barth ci avverte che "il torto (del peccato dell'uomo) infatti è orrendo ed esecrabile dinanzi a Dio. Esso deve essere eliminato semplicemente e senza condizione alcuna... L'esistenza del torto è davanti a lui insostenibile. Esso viene preso, cancellato e consumato dalla vita di Dio come legno secco dal fuoco"¹⁸. Il peccatore dunque non può appellarsi a Dio senza aspettarsi il rifiuto del proprio peccato: solo nella reiezione del peccato si dà la possibilità della grazia di Dio.

Ma è nel NT che Dio porta a compimento il processo pedagogico di grazia e castigo che soggiace a tutto il VT e realizza tutta la giustizia: è il tempo della *dicaiousyne theou*. Cristo non elimina il torto a metà e nel compromesso, ma lo afferra e lo fa completamente fuori. Egli lascia che la collera di Dio consumi tutta l'ingiustizia del mondo per rendere accessibile al peccatore tutta la giustizia divina. Come dice Paolo, in modo particolare nella lettera ai Romani, solo Dio può divenire soggetto ed oggetto al tempo stesso del giudizio

¹⁷ Cfr BALTHASAR, pp. 265-276, (*Crocifissione*).

¹⁸ Citato in BALTHASAR, p. 267, nota 2.

e della giustificazione. In Cristo tutto il peccato di Adamo viene assunto da Dio e consegnato al giudizio di condanna, perché all'uomo sia resa accessibile la giustizia di Dio.

Ancora Giovanni sottolinea la dimensione giudiziale della croce: la croce è la massima espressione del giudizio di Dio nei confronti del peccato dell'uomo. La sofferenza che Cristo patisce in croce è il calice dell'ira di Dio, che Cristo beve al posto dell'umanità peccatrice. Ma questo giudizio, *krisis*, non è una condanna sullo "stato del mondo", ma è un giudizio che pone fine ed annulla il peccato, dal momento che il "vecchio eone" cessa veramente di esistere in Gesù Cristo. La croce è condanna del peccato e trascina dietro sé ormai vinto definitivamente il "principe di questo mondo". Da questo punto di vista, il giudizio della croce è un giudizio efficace, che produce quello che significa: Dio, per mezzo della croce, opera effettivamente la deposizione delle potenze del male ed inaugura l'era della salvezza per l'umanità.

Le "parole della croce" ci attestano che quello di Dio è un giudizio che si pone contro il peccato, ma per la salvezza dei peccatori: è un giudizio di misericordia e di grazia¹⁹.

Dunque, la croce è giudizio di condanna per il peccato del mondo, ma è un giudizio vittorioso, nel senso che, in Cristo, Dio si rivela come il vincitore delle forze del male a vantaggio dell'uomo. Il Vangelo secondo Giovanni ci aiuta a contemplare già nell'ora della croce il Cristo glorioso ed esaltato che attrae a sé tutta la realtà. E nell'insieme delle forze avverse sconfitte c'è anche la morte, nemica dell'uomo, da sempre.

4. La morte di croce: feconda di frutti di redenzione²⁰

La morte di Cristo non è solo una dimostrazione esteriore dell'amore di Cristo. Essa è morte redentrice, che modifica efficacemente la condizione dell'umanità: la croce libera dal peccato il credente e lo mette in una relazione nuova, "giusta" con Dio (è il significato della giustificazione per fede). Il passaggio all'era della salvezza presenta alcuni segni visibili, che hanno il loro momento culminante proprio nella croce: il dono dello Spirito, la nascita della Chiesa ed i sacramenti.

Innanzitutto, va colto il significato del "cuore aperto", dal quale si co-

¹⁹ Cfr l'intercessione di Gesù per i peccatori, per il ladrone pentito, l'effusione dello Spirito...

²⁰ Cfr BALTHASAR, pp. 277-282, (*Croce e Chiesa*).

munica l'ultima sostanza del Cristo: sangue ed acqua, i sacramenti della Chiesa e lo Spirito. Il cuore, inteso in senso biblico, è il centro autentico dell'uomo, in quanto egli è spirito e corpo. Il cuore rappresenta la parte più intima dell'uomo ed il luogo della relazione con Dio. Dunque il cuore aperto di Cristo è il dono di ciò che gli è più caro.

Il tema giovanneo dell'acqua si trova spesso associato al tema dello Spirito: acqua, sangue e Spirito si richiamano l'un l'altro²¹. Se si pone attenzione al contesto generale del suo simbolismo, non può essere messo in dubbio che Giovanni nello sgorgare dell'acqua e del sangue abbia visto l'istituzione dei sacramenti del battesimo e dell'eucaristia. I sacramenti, connessi al dono dello Spirito, vanno interpretati allora come il dono, per uso pubblico, di ciò che Cristo ha di più intimo e di più personale. Egli è "il nuovo tempio", la sorgente nuova aperta a chi vuole attingere da essa, ed esprime la comunione. Il corpo donato diviene il luogo della nuova fondazione del patto, della nuova convocazione della comunità: altare, sacrificio, banchetto, comunità e dono dello Spirito nello stesso tempo.

Dalla croce trae origine la Chiesa. Essa è creazione di una nuova comunità e di un popolo nuovo, ma si pone anche in continuità con il popolo antico e con il *santo resto*, che trova nella Chiesa appunto il suo compimento. Sempre nella croce di Cristo, la simbologia nuziale antico-testamentaria del patto tra Dio e l'uomo trova nuovo vigore. Adesso che il Verbo si è fatto carne ed ha dimostrato umanamente e fino all'ultimo la fedeltà del suo amore, anche la similitudine del matrimonio si trova ad essere incarnata e arriva al suo compimento la teologia del Cantico dei Cantici. La Chiesa è il corpo di Cristo, mediante l'eucaristia, ed al contempo la sua sposa verginale. Questa sponsalità di Cristo e della Chiesa trova espressione ai piedi della croce: al *sì* di Cristo che muore per la sua sposa, corrisponde il *sì* del nucleo della Chiesa nuova, rappresentato da Maria ai piedi della croce.

Dalla croce si comprende anche l'essenza della Chiesa. Poiché essa è stata generata dall'amore estremo di Dio per il mondo, la Chiesa è amore. I rapporti tra cristiani devono essere costruiti a partire dall'amore. Ciò che unisce i discepoli l'un l'altro è il fatto che essi sono tutti fratelli sotto lo stesso maestro e membra dello stesso capo. Essi devono quindi prendersi cura vicendevole secondo la legge dell'amore del capo.

Che cosa offrono la Chiesa e i sacramenti al cristiano morente? La Chiesa in quanto comunità offre al morente la sua vicinanza nell'affrontare la mor-

²¹ Cfr Cana (Gv 2,1), la Samaritana (Gv 4,14), Nicodemo (Gv 3,5), 1Gv 5,6...

te. Il credente sa di non essere solo in quel momento, ma tutta la Chiesa, che è a lui legata per quel vincolo d'amore, prega per lui. Tale certezza nasce dalla consapevolezza dell'essenza della Chiesa, che è appunto amore, ma anche dalla vicinanza concreta di altri fedeli e del sacerdote che amministra i sacramenti. Sviluppando il tema sacramentale, il morente è confortato dall'azione dello Spirito, che per mezzo dei sacramenti agisce in lui.

5. La discesa agli Inferi²²: solidarietà di Cristo con i morti e annuncio di salvezza nell'Ade

La morte di Cristo non si esaurisce nella esperienza della croce. La solidarietà di Cristo con l'umanità non può fermarsi all'agonia del Calvario. Il principio della solidarietà illumina il significato teologico della discesa agli inferi: Gesù morto in croce partecipa come tutti gli altri uomini alla condizione di morte. La descrizione accurata, ancora libera da ogni tendenza apologetica, della deposizione dalla croce, delle cure apprestate al cadavere e della sepoltura costituisce una testimonianza schietta di questa solidarietà. Il cadavere *deve* essere posto sotto terra dove si viene implicitamente ad affermare l'"essere" dell'anima di Cristo con i morti.

Tutta la vita di Gesù è vissuta alla luce del principio della solidarietà (l'Incarnazione, il suo ministero, fino al Getsemani ed alla salita al monte Calvario ed alla morte in croce), e raggiunge il suo culmine proprio nella discesa agli inferi. Secondo Tommaso, il primo motivo della discesa è la "sostituzione per espiazione" tutta la colpa²³. La pena per il peccato umano non poteva essere soltanto la morte del corpo, ma anche un castigo dell'anima. Poiché infatti il peccato era stato anche spirituale, l'anima doveva essere punita mediante la privazione della visione di Dio. Per espiazione quindi tutta la pena imposta ai peccatori, Cristo non volle solo morire, ma scendere con l'anima *ad infernum*.

Ciò non vuol dire che la croce non sia stata sufficiente a redimere l'uomo, quasi ci fosse un *defectus* nella sofferenza della croce, ma piuttosto che la redenzione per essere totale doveva assumere tutto il *defectus peccatorum*. Se Cristo è venuto a prendere su di sé il peccato dell'uomo, doveva assumere e caricarsi sulle spalle la totalità degli effetti del peccato, sia fisici che spirituali.

L'esperienza della morte di Cristo, proprio per il principio della solidarietà, deve essere stata simile all'esperienza di morte degli uomini. Dal mo-

²² Cfr BALTHASAR, pp. 301-309, (*Solidarietà nella morte*); pp. 309-315, (*Lo stato di morte del Figlio di Dio*); pp. 318-324 (*La salvezza nell'abisso*).

²³ Citato in BALTHASAR, p. 305, note 15-16.

mento che la morte si caratterizza per l'assoluta mancanza di comunicazione e di attività, così deve essere stata pure la condizione di morte di Cristo. Tra i morti non esiste alcuna comunicazione vitale. La solidarietà qui significa soltanto trovarsi nella stessa solitudine.

La *poena damni*, cioè la negazione della visione di Dio a causa del peccato originale, non è mai stata totale dal momento che i giusti fin dalle origini speravano da Dio una redenzione, testimoniata dalle Scritture. Ora, la speranza è una virtù teologale e pone l'uomo in relazione con Dio: i giusti, che vivevano nella speranza e nella carità, erano già oltre la *poena damni* e nella loro esperienza intravedevano qualcosa di Dio. In questo modo essi erano risparmiati alla giusta espiazione del peccato originale e qualcun'altro avrebbe dovuto patire al loro posto e fino in fondo. Allora ci si può chiedere: se coloro i quali per la grazia di Cristo, operante in anticipo, vissero nella carità e non sperimentarono tutta la *poena damni* di per sé meritata (giacché attendevano nella luce della fede, della speranza e della carità, la sua venuta) chi poté realmente sperimentarla se non lo stesso redentore? Cristo è colui che per la *compassio* prese su di sé il *timor horrois*: “verum timorem, veram tristitiam sicut et veram carnem”; non già perché era necessitato a soffrire, ma “miserationis voluntate”²⁴.

In questo processo di sostituzione all'umanità peccatrice e di espiazione della pienezza della pena, Cristo tocca la profondità ultima del mondo sotterraneo e raggiunge il punto di massima lontananza da Dio. In un certo senso, egli pone il limite alla dannazione, la pietra miliare che segna il punto più profondo e l'inizio del ritorno, dal momento che è lui a sperimentare per primo la più totale mancanza della visione di Dio.

Andando più in là nella riflessione, ci si può chiedere in che cosa sia consistita, dal punto di vista del contenuto, la morte di Cristo, cioè quale sia stata la sua *visio mortis*. A dirla col Cusano: “La visione della morte per esperienza immediata costituisce la pena più perfetta... La sofferenza di Cristo, quella di cui è impossibile pensarne una di maggiore, era come quella dei dannati che non possono essere dannati ancora di più; arrivò perciò alla pena dell'Inferno”²⁵.

Nel regno della morte, Cristo sperimenta la visione della seconda morte come esperienza di contemplazione oggettiva e passiva. Cristo appartiene ormai ai *refaim*, ai “senza forza”, non può condurre una lotta attiva contro le “forze dell'Inferno” e tanto meno può soggettivamente “trionfare”, in quanto

²⁴ ALANO DI LILLA, citato in BALTHASAR., p. 308.

²⁵ Citato in BALTHASAR, pp. 311-12.

ciò presupporrebbe a sua volta vita e forza. In questo stato di debolezza estrema, l'oggetto della sua visione è la pura sostanzialità dell'Inferno come peccato in sé, come *caos*. In questa visione Cristo non contempla niente di oggettivamente diverso dal proprio trionfo, ma questo non ancora nello splendore della vita del risorto, bensì nell'unico stato permesso da questo contatto intimo: nell'assoluto svuotamento di vita dei morti. In altri termini, Cristo negli Inferi non vi risiede come sconfitto. Egli contempla già la sua oggettiva vittoria sulla morte. Tuttavia contempla questa vittoria secondo la condizione dei morti, cioè nella più totale passività. Quello che egli "vede" (se è consentito esprimersi così) è il suo stato di assoluta debolezza, dovuto alla sua volontà di essere solidale con i peccatori: il suo stato di debolezza è dovuto al peccato dell'uomo, che è caos, abisso e corruzione. Cristo sperimenta gli effetti del peccato, cioè il peccato *in quanto tale*, non più incarnato, ma astratto da ogni individuazione. Ma sebbene egli sperimenti il caos del peccato, egli è il redentore, e perciò il peccato su di lui non è vittorioso.

La discesa agli inferi porta con sé un'altra conseguenza di enorme rilievo: il cammino verso i morti è un evento salvifico che tocca tutto il regno della morte. Non ci sono zone dell'Ade che non siano travolte dall'ondata di salvezza di Cristo. Infatti, prima di Cristo non c'è un Inferno ed un Purgatorio, ma solo Ade²⁶, dove tutti i morti sono riuniti: Cristo entra in questo unico e grande regno dei morti per redimerli. Ma ciò non vuol dire che tutti siano automaticamente salvati. Ormai la salvezza è offerta a tutti, cosicché i morti, corrispondentemente alla possibilità dell'uomo di prendere una decisione a favore o contro la rivelazione di Dio in Cristo e sotto l'influsso della direzione fondamentale mantenuta durante la vita, possono ormai prendere la loro decisione. Il *descensus* quindi mette in rilievo l'offerta universale della salvezza di Cristo a tutti gli uomini, compresi quelli che erano morti prima della sua venuta, ai quali però è chiesto un atto di decisione per Dio come condizione minima necessaria per salvarsi, alla stessa stregua dei vivi.

La discesa agli Inferi conferma ulteriormente che il Dio di Cristo è il Dio della solidarietà e dell'amore, che si sostituisce all'uomo, secondo la logica del "giusto che giustificherà molti", e che lo segue fin nelle aree più buie e scabrose del regno della morte.

Il fatto che Cristo scenda tra i morti e qui vi porti la redenzione vuol dire che: "Dio ha toccato tutte le parti della creazione... affinché ognuno potes-

²⁶ Al più si può pensare, prima di Cristo, una distinzione tra un'Ade superiore ed un'Ade inferiore: Cfr Lazzaro ed il ricco Epulone.

se trovare il Logos, anche lo sperduto nel mondo dei demoni”²⁷. Per citare un altro padre: “Cristo è disceso fino alle ultime profondità del mare, quando scese all’Inferno più profondo, per liberare da esso le anime dei suoi eletti. La profondità del mare non era una via ma un carcere,... ma Dio ha fatto di questo abisso una via”²⁸. Non ci sono zone di esclusione per Dio. Non c’è luogo nella creazione o dentro l’uomo che non porti i segni di Cristo e non possa essere illuminato dalla sua luce. Non c’è posto dove Cristo in qualche modo non sia già passato e vi possa ancora passare, portandovi la sua salvezza. La stessa discesa si ripete ogni volta che il Signore scende nelle regioni perdute del cuore del peccatore e penetra nelle profondità dei *desperata corda*. In definitiva, non c’è situazione umana, di morte o di peccato, dove Cristo non possa discendervi e portarvi la sua salvezza, trasformando così quello che era un abisso di perdizione in una via ed una occasione di incontro con lui.

6. La morte di Cristo segna la fine dell’Ade e l’inizio dell’Inferno e del Purgatorio²⁹

Paradossalmente, l’Inferno è un *prodotto della redenzione*. L’Ade in cui Cristo entra e porta la salvezza era una condizione provvisoria, che attendeva anch’essa un compimento. La lettera agli Ebrei ci conferma che prima dell’*a-pax* cristologico non c’è nulla di definitivo né in questo mondo né nell’altro. Nell’evento irripetibile del Cristo anche l’uomo perviene alla decisione unica ed irripetibile. Chi ha ricevuto e gustato la pienezza dei beni escatologici e nonostante questo “cade nuovamente”, è “impossibile che sia rinnovato nuovamente”, “e alla fine sarà bruciato” (Eb 6,4-8). “Se noi infatti pecciamo volontariamente dopo aver ricevuto la conoscenza della verità, allora non c’è più sacrificio per i nostri peccati. Non ci resta che aspettare invece il giudizio terribile ed il calore del fuoco che divorerà i ribelli” (Eb 10,26-27).

Solo dopo la venuta di Cristo e la rivelazione in pienezza del Dio dell’amore, l’uomo è messo in grado di decidersi³⁰ per o contro Dio e perciò di sal-

²⁷ ATANASIO, citato in BALTHASAR, p. 309.

²⁸ GREGORIO MAGNO, citato in BALTHASAR, p. 317.

²⁹ Cfr BALTHASAR, pp. 309-315 (*Lo stato di morte del Figlio di Dio*), e pp. 318-320 (*La salvezza nell’abisso*).

³⁰ Il mistero di Cristo si pone all’uomo con il carattere della assolutezza e della definitività e la scelta per o contro Cristo assume lo stesso carattere. In questo contesto può collocarsi l’ipotesi della opzione finale di Boros: la morte diventa il luogo dove l’uomo “rischia” la vita eterna.

varsi o dannarsi per sempre. Soltanto dopo la venuta di Cristo, che ha permesso di superare le ambiguità del volto del Dio dell'AT, il rifiuto di Dio diviene, senza possibilità di appello, via all'esclusione da Dio e dalla vita eterna. Dopo Cristo, non c'è più nessuna scusa per chi non accoglie Dio. Non ci può essere amore per chi rifiuta l'"agnello sgozzato", non ci può essere perdono per chi deride il Dio della croce e della misericordia. Il peccatore si autoesclude dall'amore di Dio e si tuffa nel mare dell'odio eterno, nell'Inferno.

Dinanzi alla piena rivelazione di Dio in Cristo, l'uomo è chiamato a prendere una decisione, che è definitiva, come definitivo è l'oggetto della scelta. Infatti, non ci saranno più altri volti di Dio: il Dio di Cristo è il primo e l'ultimo, non ce ne sono ulteriori.

In questo contesto si colloca anche la comprensione del Purgatorio. Dal punto di vista teologico, il Purgatorio non può che avere origine il venerdì santo. Come l'Inferno, anche il Purgatorio non può cominciare ad esistere che dopo l'evento Cristo. Il fuoco escatologico che vaglia ciascun uomo ha come punto di riferimento unicamente Cristo: il criterio secondo cui si viene giudicati è Cristo e per questo non ha senso parlare di Purgatorio prima di lui. Il Purgatorio è la possibilità che viene data ai *non perfetti* di entrare nel Regno di Dio. Soltanto Cristo, morto per noi e per la nostra salvezza, poteva donarci questa opportunità: il fuoco purificatore del Purgatorio è strumento di un giudizio escatologico che non viene pronunciato dall'ira fiammeggiante di Dio, ma da Cristo, morto per noi e solidale con noi. Nell'essere con i morti Cristo porta, in quello che potrebbe essere figurativamente descritto come il fuoco dell'ira divina, il momento della misericordia.

C. Alcune sottolineature

Von Balthasar scrive il suo contributo per un'opera che vuole mettere a fuoco *l'Evento Cristo*³¹. Il suo interesse è prevalentemente cristologico e sistematico. La categoria di "croce" è centrale nella sua riflessione. Egli la considera come chiave di lettura del mistero cristiano e ne sottolinea l'importanza dedicandole praticamente tre capitoli. "*Incarnazione e Passione*" mette in

³¹ Il piano dell'opera di *Mysterium Salutis*, che vuole essere un nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza, dedica i volumi centrali V e VI allo sviluppo del tema specifico dell'Evento Cristo. Per questo motivo, lo scritto di von Balthasar ha carattere prevalentemente speculativo e si muove all'interno del "versante divino". Egli vuole addentrarsi nel mistero di Cristo per ottenerne primariamente una comprensione teologica.

luce il fatto che l'incarnazione è finalizzata alla passione. “*La Morte di Dio come luogo originario della salvezza, della rivelazione e della teologia*” chiarisce da un punto di vista teoretico che nella morte di Dio si coglie il vero significato della salvezza e della rivelazione di Dio e che dalla croce bisogna partire per fare una teologia seria. “*Il cammino verso la croce: il venerdì santo*” segue passo passo il cammino di Cristo verso il Calvario ed enuclea tutte le conseguenze teologiche di quella salita e di quella morte: la vita di Gesù è un'esistenza misurata dall'ora della croce, nella quale trova compimento la sua missione; l'ultima cena è anticipazione consapevole della donazione totale sulla croce e l'eucaristia trae la propria forza da quel sacrificio; la croce è accettata da Cristo in assoluta obbedienza al Padre; la croce è giudizio di condanna del male del mondo e di misericordia nei confronti dell'uomo peccatore; dalla croce sgorga il dono dello Spirito e dei sacramenti e nasce la Chiesa; nella croce si manifesta il volto trinitario di Dio.

Hans Urs von Balthasar si mostra molto attento alla *theologia crucis*, ovviamente senza mai perdere di vista la *theologia gloriae*. Come testimoniano le numerose citazioni, egli è vicino in questo punto di visuale alla teologia barthiana.

Un altro elemento originale di Hans Urs von Balthasar è lo sviluppo notevole del teologumeno della discesa agli inferi, che non molti teologi prendono in seria considerazione. Egli vi dedica un poderoso capitolo: “*Il cammino verso i morti, il sabato santo*”. Dopo una consistente parte esegetica, Hans Urs von Balthasar tira una serie di considerazioni sul significato della discesa agli inferi, che possono essere ricondotte essenzialmente a due: solidarietà fino all'estremo con l'umanità sofferente a causa del peccato e proclamazione della avvenuta riconciliazione di Dio con il mondo nel regno della morte.

Originale è anche la sua riflessione sulla *visio mortis* di Cristo e sulla sua esperienza di “morto”: la debolezza estrema del Cristo, la sua inattività ed il suo silenzio negano ogni interpretazione oleografica di trionfo; l'interpretazione del *descensus* è paradigma della recuperabilità di ogni situazione umana; la *visio mortis* di Cristo è contemplazione della propria debolezza e del peccato... Qui Hans Urs von Balthasar si nutre dei padri, che hanno riflettuto sull'argomento, ed indubbiamente attinge dalla sua relazione d'amicizia con la mistica Adrienne von Speyr.

Le categorie di giudizio e di espiazione della morte di Cristo vengono utilizzate in modo nuovo rispetto al passato. Il carattere giudiziale della morte di Gesù attinge sì dalle tradizionali categorie di S. Anselmo, però è interpretato in modo “drammatico ed esistenziale”. Innanzitutto drammatico: la redenzione è

un dramma, sofferto in prima persona da Gesù Cristo, a causa del peccato, che ha stravolto la condizione dell'uomo. Questo peccato, che è il dramma dell'uomo, Dio lo prende sul serio: Cristo con la sua morte soddisfa non un diritto pendente sul collo dell'umanità di un Dio sanguinario e vendicativo, ma la avversione totale di Dio al peccato ed al male. Il giudizio di condanna esprime l'odio di Dio nei confronti del peccato. Dio non può amare il male, ma semplicemente odiarlo. In forza della sua stessa natura il male sta in contraddizione assoluta con la natura divina: esso è il contrario dell'amore santo di Dio. Non si dà amore autentico senza collera, perché la collera è l'altra faccia dell'amore. Dio non potrebbe amare realmente il bene se non odiasse e respingesse il male.

In secondo luogo, si tratta di un approccio "esistenziale", perché la croce redentrice di Cristo si riversa nel *pro me* salvifico dell'esistenza di ogni uomo e diventa appello di salvezza rivolto ad ogni persona: la croce interroga esistenzialmente ciascuno di noi.

Von Balthasar sottolinea come Cristo abbia assunto tutte le tappe del morire umano: egli ha vissuto il distacco dalle persone care, il tradimento, l'angoscia dell'orto degli ulivi, il dolore della croce, la discesa agli Inferi. Accogliendo nella libertà per amore del Padre e degli uomini quella morte, essa è diventata morte redentrice, che cambia lo statuto della morte stessa dell'uomo. La morte di Cristo è feconda perché dona lo Spirito e fa nascere la Chiesa. Essa rivela la misericordia di Dio e distrugge il peccato e la morte, in quanto essa è giudizio efficace di condanna. La discesa agli Inferi completa la piena esperienza di Cristo della morte umana: egli porta la salvezza nell'abisso annunciando la redenzione della Croce. Cristo quindi assumendola sconvolge la morte e ne cambia il significato: anche per l'uomo ormai la morte diviene "cammino" e passaggio da questo mondo al Padre, non più passaggio alla tenebra muta dell'Ade.

La morte redentrice di Cristo illumina di significato anche il dolore dell'uomo: il cristiano, che accoglie nella libertà la propria sofferenza e la offre a Dio, trasforma quella sofferenza in sofferenza di Cristo, e perciò in sofferenza redentrice. È questo il tema della Chiesa *concrocifissa* con lo sposo: il cristiano, in quanto innestato nel Corpo Mistico in forza del battesimo, partecipa della sofferenza di Cristo e dunque anche della sua redenzione. Questa è una pista molto interessante per poter dire qualcosa all'uomo che soffre e non riesce a capire il senso del suo dolore.

In questa opera, si trovano quasi *in nuce* una serie di tematiche che Hans Urs von Balthasar svilupperà successivamente nel corso degli anni. Innanzitutto la sottolineatura, in base alla quale la croce di Cristo manifesta Dio come amore, sottende tutta questa opera e richiama da vicino *Solo l'amore è credibile*.

La particolare vicinanza alla teologia giovannea è messa più volte in evidenza: Cristo rappresentato come l'Agnello sgozzato e vittorioso; la distinzione tra Chiesa gerarchica-petrina-maschile e Chiesa della carità-giovannea-femminile; la tensione alla contemplazione del mistero: il trafitto alzato sulla croce viene ad essere la definitiva icona da meditare, l'ultima rappresentazione ed interpretazione di Dio che nessuno ha visto.

Il ricorso abbondante ai padri della Chiesa, alla Scrittura ed alle categorie tradizionali, rilette in modo nuovo ed originale, testimoniano una capacità di sintesi unica nonché una conoscenza vastissima. Oltre ad attingere dalla Bibbia e dalla tradizione, egli sconfinava nella letteratura e nella filosofia, seguendo un proprio ordine di idee.

L'approccio drammatico (*Teo-drammatica*) si può cogliere anche nello sviluppo che l'autore dà alla sua trattazione: è un susseguirsi di scene, come in un dramma teatrale, che ripercorre puntualmente ogni tappa del triduo pasquale. È il dramma della morte e resurrezione di Cristo scandagliato a fondo e riletto teologicamente. Questo modo di accostarsi al mistero di Cristo è originale: all'interno di un'opera sistematica come *Mysterium Salutis*, Hans Urs von Balthasar segue un proprio percorso. Egli non fa una sintesi dell'evento Cristo in modo puramente teorico, a partire da categorie teologiche astratte, ma tira le sue conclusioni, seguendo da vicino l'evolversi della concreta vicenda di Gesù. Egli rilegge in modo esistenziale il mistero di Cristo e dà una lettura *crisologica* di quello che può essere stata la vicenda umana di Gesù e tenta una lettura *antropologica* delle conseguenze per l'uomo del mistero di Cristo. Per questa ragione, la lettura dell'opera, pur non essendo particolarmente facile, conserva sempre una inesauribile ricchezza ed interpella nelle profondità il lettore.

(continua)

THE DEATH OF MAN IN THE LIGHT OF THE PASCHAL MYSTERY

Maurizio Buioni, c.p.

The author examines the contents of theological thinking regarding the meaning of the death of man in the two works of Hans Urs von Balthasar and Juan Alfaro. In the first part of the article Balthasar's work "Misterium Paschale" (or "Theology of Three Days") is examined. In the second part Juan Alfaro's work "Speranza Cristiana e Liberazione dell'uomo" is examined. Both parts conclude with a number of observations in which Buioni points out the reasoning within the context of the author's theological dialogue and the theological dialogue at the time it was written. A final part bears the title "Tracce di valutazione e di Confronto" in which the writer synthesizes the lessons which can be derived from both approaches and at the same time highlights the distinctive features of each one.

Un duplice centenario: I venerabili Fortunato De Gruttis e Giovanni Bruni

di TITO P. ZECCA C. P.

Nell'ultimo scorcio del 2005 sono stati ricordati due centenari nell'ambito della Famiglia spirituale passionista. Il primo, in ordine cronologico, riguardava il pio transito del giovane sacerdote p. Giovanni Bruni dello Spirito Santo avvenuto all'età di appena 23 anni e qualche mese, nel convento di Moricone (RM) il 12 dicembre del 1905. Il secondo centenario era in relazione invece con un venerando passionista, p. Fortunato Maria De Gruttis di san Paolo (1826-1905), passato all'altra vita il 28 dicembre nel convento di San Sosio in Falvaterra (FR). Vengono offerti qui i profili essenziali della loro vita e spiritualità.

I. P. Fortunato M. De Gruttis di S. Paolo (1826-1905)

Sulla vita e spiritualità di P. Fortunato De Gruttis, possiamo leggere alcuni preziosi riferimenti di prima mano nella sua necrologia, nel fascicolo del 1905¹ dei Cenni necrologici, indizio evidente della fama di santità che circondava ancora in vita il p. Fortunato Maria di san Paolo, accentuata, questa fama, con l'avvenimento del trapasso. Il cronista iniziava ricordando che "il Signore dopo di avere in questo anno chiamato a sé nella gloria del cielo 26 religiosi della nostra Congregazione, in ultimo, a formare più bella quella corona, ne chiamava uno, che a voce di tutti, e nostri e di fuori, era una preziosissima gemma, un Passionista che avrebbe pure riflesso di singolare splendore tra i primi

¹ *Cenni necrologici dei nostri religiosi che sono passati a miglior vita nel corso dell'anno 1905*, Roma, Tip. Artigianelli di s. Giuseppe 1906, pp. 59-62; la necrologia del Bruni si trova ivi, alle pp. 49-51. (In seguito: Cenni 1905). Dopo le lettere circolari con cui fin dall'inizio della congregazione (1741) si dava notizia del decesso di un confratello, dal 1881 per iniziativa e cura del beato Bernardo M. Silvestrelli (+1911), si redasse una fascicolo necrologico annuale a stampa.

padri di questo nostro Istituto, non già per doti di gran mente ed intelligenza, né per imprese gloriose di apostolico ministero, ma per meravigliose virtù di una vita nascosta in Cristo Gesù”. E il cronista proseguiva dicendo: “Sebbene non poté tanto nascondersi, che i popoli non ne ammirassero la splendida luce. E a me gode l’animo di poter tutte intiere recitar le care e preziose memorie che ci hanno scritto, ché ben meritano di essere ai posteri tramandate”².

P. Fortunato Maria alla nascita, avvenuta nel 1826 (3 marzo) a Rocca-vivi (AQ), diocesi di Sora, ricevette il nome di Paolo. I suoi genitori erano Luigi e Angela Colone “una famiglia pia e più che sufficientemente fornita dei beni di fortuna”³. Poco si conosce della sua infanzia ed adolescenza. Solo si sa che a quattordici anni il giovinetto entra nel seminario diocesano per iniziare il corso di preparazione al sacerdozio. In *Cenni* si ha netta l’indicazione che questa scelta vocazionale sia addirittura nata e portata a realizzazione dai genitori del ragazzo⁴. Il vescovo sorano era mons. Montieri, chiamato dal cronista “gran prelado...per il gran bene fatto a quella diocesi”⁵. Dopo tre anni di vita seminaristica (era “diligente e pio”) il giovane Paolo sente sbocciare il richiamo alla vita religiosa nella congregazione della Passione. Entra così nel noviziato di Paliano della provincia passionista lazio-campana, il 4 giugno del 1843. “Mentre vestivane l’esteriore abito, propose con animo fermo e robusto di vestirne pure tutto lo spirito. E quello che avea proposto fin dal principio, lo ha nobilmente compiuto”⁶. L’anno successivo, il 15 giugno, emette la professione religiosa con il nome di Fortunato Maria di san Paolo. Prosegue gli studi ecclesiastici coronati dall’ordinazione sacerdotale, avvenuta il 23 dicembre del 1848 per le mani del vescovo di Veroli, mons. Mariano Venturini. Senza clamori e nessun festeggiamento, dato il periodo tumultuoso in cui l’ordinazione viene celebrata.

Dopo l’ordinazione, Fortunato viene subito impiegato nel faticoso ministero delle “missioni ai fedeli” (dette anche “missioni popolari”), tipica for-

² Cenni 1905, p. 59. Un bozzetto sintetico del De Gruttis si può leggere nel vol. di PL. D’EUGENIO, *Sotto la croce appassionatamente*, Editoriale Eco 1997, pp. 195-204 e, dello stesso A., *P. Fortunato De Gruttis*, San Gabriele (Te) 2004 (Coll. Segnatempo).

³ Cenni 1905, p. 60.

⁴ “Passati i primi suoi anni sotto gli occhi dei suoi genitori, fu da loro con istudiosa sollecitudine informato a virtù. Ma poi vistolo già grandicello, e forse accortisi del tendere che ei faceva in verso del santuario, lo posero nel seminario diocesano, che allora fioriva e per buoni maestri e più per la disciplina della virtù” (Cenni 1905, p.60).

⁵ Cenni 1905, p. 60.

⁶ Cenni 1905, p. 60.

ma di evangelizzazione itinerante nelle parrocchie propria della congregazione fondata da san Paolo Dànei della Croce nel secondo decennio del '700. Questa attività apostolica di Fortunato coincide anche con vari trasferimenti in diversi ritiri passionisti, tra cui quello della reggia di Caserta, poi chiuso. Il suo ruolo nella predicazione missionaria era soprattutto quello di "catechista" e di confessore⁷. Durò in questo ministero per diversi anni. La sua prima missione (egli aveva 27 anni) fu tenuta a Roccamonfina (CE) nel 1853. L'ultima, ci informa G. Comparelli, fu quella tenuta a Pastena (FR) nel 1857⁸. Da questa data, fino al 1866, Fortunato risiede nella comunità situata vicino alla reggia borbonica di Caserta. Da qui, per le note vicende postunitarie, il religioso viene allontanato e trova la sua dimora definitiva in San Sosio di Falvaterra, all'epoca ancora territorio dello Stato Pontificio.

Dal 1869 Fortunato viene trasferito definitivamente, nella comunità di San Sosio, e qui, fino alla morte, si dedicò completamente al ministero sacerdotale delle confessioni, di direttore spirituale, nonché all'occorrenza e con le dovute autorizzazioni episcopali, di esorcista. "I superiori, visto il gran bene che quivi faceva con l'opera e coll'esempio, volentieri ve lo lasciarono. E veramente – continua l'estensore della memoria – senza fare cose di gran lustro ed appariscenti, col suo umile ministero di confessore, come a Ceccano il P. Simone⁹, così egli fu qui l'Apostolo di queste contrade"¹⁰. Non solo la gente semplice ma anche persone preparate e meno disposte ad una facile credulità, frequentavano il suo confessionale, chiedevano il suo illuminato consiglio, rallegrato spesso da carismi particolari. "Da tanti e vari episodi – scrive Pierluigi Mirra – di cui è costellata la vita del padre Fortunato, si deduce, senza paura di sbagliare, che il Signore lo aveva arricchito di doni particolari per

⁷ Il "catechista" nelle missioni ai fedeli aveva il ruolo di espositore delle verità della fede cattolica secondo le indicazioni del Catechismo tridentino, però senza quella particolare enfasi oratoria che era tipica del "predicatore di massima", ossia di chi svolgeva temi fondamentali quali i novissimi e le massime eterne, per spingere alla pratica sacramentale della confessione e dell'eucaristia.

⁸ G. COMPARELLI, «L'annuncio del vangelo per sollecitare le coscienze», in *L'Osservatore Romano* di mercoledì 21 dicembre 2005, p. 6.

⁹ P. Simone Bolest del Cuore di Gesù, nato a Meano (Belluno) il 16 febr. 1853 e morto a Ceccano il 22 dicembre del 1905 (Cfr. Cenni 1905, pp.56-58) svolse lo stesso ministero delle confessioni come il De Gruttis, nel ritiro passionista di Ceccano, a pochi km da Paliano. Disse, poco prima di morire, questa memorabile frase: "Ah!, Padre; certo io ben mi merito l'inferno, ma almeno nell'inferno potessi amare il mio Dio!".

¹⁰ Cenni 1905, p. 61.

aiutare le anime, come il prevedere il futuro, leggere nel profondo delle coscienze, quello della bilocazione che lo rendeva presente contemporaneamente in più posti, vicino a persone o a situazioni che necessitavano della sua presenza. Tutti doni che aiutavano il padre Fortunato a compiere la sua opera di dispensatore della misericordia e della bontà di Dio¹¹.

Dai centri più vicini, quali Ceprano, San Giovanni, Pastena, Arce, ed altri ancora la gente si muoveva per accorrere al suo confessionale.

Padre Fortunato è uno dei tanti sacerdoti passionisti che non solo attraverso il ministero della parola, ma con il diuturno servizio a tante persone “sbandate come pecore senza pastore” (Mt 9,36) ricorrevano alla sua disponibilità senza riserve, specialmente con il sacramento della riconciliazione e del perdono. Il Comparelli cita altri personaggi simili al De Gruttis, come padre Clemente Celani, padre Gaspare Forti, padre Gabriele Abisati, perito al Concilio Vaticano I. Grandi missionari passionisti costoro che hanno lasciato una traccia documentaria della loro dedizione apostolica tramite i loro manoscritti e le loro pubblicazioni. “Padre Fortunato ha lasciato tracce solo nelle anime di quanti lo hanno celebrato come uomo di Dio e lo hanno raccontato alle generazioni successive. La sua è stata la missione più lunga, più incisiva”¹².

Le manifestazioni di cordoglio alla morte ed ai funerali di p. Fortunato hanno dell’incredibile¹³. Ci riportano alla lettera al culto dei santi come *vox populi*. Il titolo di “Venerabile” assegnato al p. Fortunato da papa Giovanni Paolo II l’11 luglio del 1992, al termine dell’iter processuale presso la Congregazione per le cause dei santi, sembra quasi sigillare quella stima di santità che il popolo di Dio gli aveva assegnato già da quel lontano 28 dicembre del 1905.

II. P. Giovanni Bruni dello Spirito Santo (1882- 1905)¹⁴

Il beato Bernardo M. Silvestrelli (+1911), superiore generale dei passionisti per quasi trent’anni, quando la sera del 29 maggio 1896 se lo vide

¹¹ P. MIRRA, «Apostolo instancabile del confessionale», in *L’Osservatore Romano* di mercoledì 21 dicembre 2005, p. 6.

¹² COMPARELLI, art. cit., ivi, p. 6. Vi sono contribuiti anche di A. Rungi e di S. Renzi.

¹³ I Cenni ci descrivono nei dettagli la fatica fatta dai religiosi della comunità di San Sosio per disciplinare lo zelo indiscreto dei devoti del p. Fortunato. Non si contentavano di baciargli i piedi ma volevano qualche cosa di personale. Così furono tagliuzzati un vecchio abito ed un mantello da lui usati e ne diedero ai devoti già come “reliquia” (Cfr Cenni 1905, p. 62).

¹⁴ Vite vol. cit. di PL. D’EUGENIO, *Sotto la croce appassionatamente*, Editoriale Eco 1997, pp. 225-234.

davanti, ragazzo quattordicenne, esclamò: “Ecco il moretto di San Benedetto!”.

Se la lunga vita di p. Fortunato M. De Gruttis sembra coronare una dedizione senza limiti come quella degli antichi patriarchi, la breve esistenza di questo giovane sacerdote, stroncato dalla tisi a poco più di 23 anni, rassomiglia ad un bozzolo, dal quale misteriosamente essa rinasce a vita nuova per spargere, oltre il tempo e lo spazio, quei semi di bene che non ebbe la gioia di diffondere mentre era ancora in vita (cfr. Ebr. 11, 4).

Padre Giovanni Bruni nasce l'8 agosto 1882 a S. Benedetto del Tronto (AP), da Giuseppe e Antonia Marconi, settimo di otto figli. Il giorno successivo viene battezzato col nome di Giacomo. Il papà è fabbro ferraio, la mamma, maestra tessitrice. Non sono ricchi. Coabitano insieme alla famiglia di Nazareno Bruni (fratello di Giuseppe). Sperimentano tutti insieme la fatica del lavoro e la dedizione al bene senza troppe ricercatezze e disponibilità di tempo. L'anno successivo riceve la conferma da mons. Giuseppe Cepetelli, vescovo di Ripatransone, in visita pastorale a San Benedetto. Dal 1885 al 1890 frequenta la scuola materna delle Suore Figlie della carità e poi fino al '95 le scuole elementari.

La vocazione al sacerdozio ed alla vita missionaria scaturisce, quasi con naturalezza, dalla frequentazione della vita di parrocchia, con i suoi ritmi legati alla liturgia ed alla vita associativa. Il 29 maggio del '96 parte per Roma con don Pietro Panfili, suo mentore e grande benefattore. Il 3 giugno viene accolto nel seminario passionista di Rocca di Papa (RM) fino alla partenza per il noviziato a Soriano nel Cimino nel giugno del 1897. Il 21 giugno riceve l'abito passionista da P. Ireneo Cataldi, vice-maestro. Il maestro è P. Angelo Luigi Martella che nelle note per l'ammissione alla professione di Giacomo, ormai Giovanni dello Spirito Santo, ebbe a scrivere un giudizio davvero profetico: “Chi scrive queste poche righe, può attestare di non avere mai avuto motivo che di lodare e benedire Iddio per l'esemplarissima condotta di questo caro angioletto. Volesse Iddio andasse sempre avanti con lo spirito di fervore con cui ha agito in tutto l'anno di noviziato, ché sarei certo, che la Congregazione acquisterebbe un figlio da proporsi all'imitazione dei suoi più edificanti figli”.

Terminato l'anno di noviziato, poiché non ha l'età canonica per emettere la professione dei voti viene mandato nel ritiro di Moricone, nella Sabina romana. Il 10 agosto del '98 finalmente emette la professione religiosa. Ha appena 16 anni. L'anno successivo, in pieno inverno, viene mandato a Sant'Angelo in Pontano (MC) per proseguire gli studi ginnasiali e iniziare poi il corso liceale.

Nel 1901, il 10 agosto riceve i primi ministeri tra cui il lettorato a Penna San Giovanni (MC) da mons. R. Papiri, vescovo di Fermo. Il 17 ottobre dello stesso anno inizia gli studi di teologia nella comunità della Madonna della Stella (PG). Presta servizio nel santuario, mèta di numerosi pellegrini della valle spoletina.

Nel 1903 altro trasferimento, questa volta a Roma, nella casa generalizia dei passionisti, ai Ss. Giovanni e Paolo al Celio, per proseguire gli studi di teologia. In settembre riceve l'ordinazione suddiaconale dal cardinal Respighi nella basilica di San Giovanni in Laterano (stesso anno del beato papa Giovanni XXIII).

In luglio del 1904 ha il primo sintomo della malattia tubercolare. Per questo viene mandato a San Marcello di Jesi (AN) per ristabilirsi in salute. Quindi in settembre ritorna alla Madonna della Stella e prosegue a fatica gli studi di teologia. Il 19 ottobre viene ordinato diacono da mons. Ercolano Marini, arcivescovo di Spoleto.

Con speciale dispensa del papa Pio X per difetto d'età, il 4 dicembre viene ordinato sacerdote nel santuario della Madonna della Stella sempre da mons. Ercolano Marini. Il 5 dicembre celebra la sua prima Messa nello stesso santuario (ha 22 anni e quattro mesi).

Sembrava che la tubercolosi gli desse un po' di tregua, invece a fine giugno del 1905 in seguito a grave sforzo, ha nuove lesioni polmonari, questa volta irreparabili. Si tenta un nuovo trasferimento nella comunità di San Marcello di Jesi (AN), per cure e riposo. Viene rimandato in ottobre a Moricone dove aveva emesso la professione dei voti, per il clima più dolce in vista dell'inverno. Il male, purtroppo, prosegue la sua inesorabile corsa. Il 12 dicembre 1905 "il moretto di San Benedetto" sul far della sera si addormenta per non più risvegliarsi. Alla triste notizia il p. Silvestrelli esclamerà: "Povero il mio Giovannino! Oh, quello sì che era un angioletto".

In *Cenni necrologici* se ne dà notizia a tutta la congregazione con questi termini davvero encomiastici: "Questo bel fiore di giovane sacerdote la Vergine Madre, dentro l'ottava del suo Immacolato Concepimento, veniva a recidere dal suo stelo mortale per meglio adornarne quella beata regione del cielo, non correndo dal suo germogliare ad essere colto che a soli 23 anni dall'illibatissima vita. (...) Ricevuta dalla natura la più bella indole, e dotato di buon ingegno, seppe usare in bene dell'una e dell'altro, e fu sempre ai suoi compagni bell'esempio di una virtù cara ed amabile.

(...) Poté con pontificia dispensa ordinarsi sacerdote nella solenne ricorrenza del 50° anno della Promulgazione del dogma dell'Immacolata.(...) In Moricone aveva fatto la sua professione, ed in Moricone doveva compire

la sua mortale e breve peregrinazione. (...) Tu vedevi sul letto un Angelo, anche nel volto riverberava la somma quiete e la pace del cuore, e se talora gli furono viste le lacrime agli occhi, ne fu cagione la pena che provava nell'arrecare, per il suo male, aggravio ai suoi religiosi fratelli. E non potendo contraccambiarli della loro carità con le parole, diffondeva il suo bel cuore in mille ringraziamenti e in promettere, massime all'infermiere, che avrebbe sempre pregato per lui"¹⁵.

Negli anni 1930–1935 furono celebrati i processi canonici ordinari, con esame delle testimonianze di chi lo conobbe. Nel 1932 fu compiuta la traslazione delle spoglie nel monastero passionista di Ripatransone (AP). Successivamente, nel 1995, i suoi resti mortali furono collocati nella chiesa abbaziale di San Benedetto martire in San Benedetto del Tronto (AP). Intanto già dal 1983 Giovanni Paolo II riconosceva l'eroicità delle virtù di p. Giovanni Bruni e gli conferiva il titolo di "venerabile servo di Dio".

Discreta la bibliografia che si è occupata di questo giovane sacerdote passionista¹⁶.

La sua spiritualità si può sintetizzare in sei riferimenti fondamentali.

Innanzitutto essa si è sviluppata con la consacrazione in una congregazione missionaria, quella passionista, che nel corso di più di due secoli ha prodotto una cospicua serie di santi, beati, venerabili e servi di Dio, alcuni dei quali conosciuti in tutta la Chiesa, come san Gabriele Possenti dell'Addolorata (+1862) e san Paolo Dànei della Croce (+1775) il fondatore. Il venerabile si prefisse di ripercorrere con grande determinazione e slancio mistico l'itinerario di questi campioni di santità dei quali si sentiva figlio e fratello nella condivisione dello stesso ideale di vita evangelica.

Il secondo riferimento è dato dall'Eucaristia e dal sacerdozio. Non certo per una mera conclusione meno precaria della sua breve esistenza desiderò ed ottenne con indicibile gioia di poter diventare sacerdote e così partecipare *in persona Christi* all'unico e perenne sacrificio della croce così come si

¹⁵ Cenni 1905, pp. 49-51, passim.

¹⁶ ALBERTO DEL CUORE DI MARIA, *Vita del servo di Dio P. Giovanni dello Spirito santo, giovane sacerdote passionista (1882-1905)*, Montalto M, 1930; F. D'AMANDO, *Luce nell'ombra. P. Giovanni dello Spirito santo*, Teramo 1952; BENIAMINO DI GESÙ E MARIA, *P. Giovanni dello Spirito santo*, Caravate 1966. G. CINGOLANI, *P. Giovanni dello Spirito santo (Giacomo Bruni)*, Recanati 1982; V. CATANI, *I personaggi della tua città: Giacomo Bruni (p. Giovanni dello Spirito santo)*, S. Benedetto d. T., 1985; AA.VV., *Ven. P. Giovanni dello Spirito Santo (Giacomo Bruni)*, Colonnella 1989; C. BALDINI, *Padre Giovanni Bruni*, Ed. Eco, 1995.

ripresenta sull'altare. La sua preghiera era impregnata, fin dai primi anni di formazione, di amore e devozione al mistero eucaristico. Anche l'autore dei *Cenni*, così conclude la breve memoria di questo giovane: "Era visibilmente assistito dai suoi religiosi fratelli, ma quivi doveano essere pure presenti invisibilmente assai più angeli e santi e la gloriosa loro regina, che veniva a prendere questo suo caro figlio per collocarlo fra le schiere beate di quei vergini, che stanno sempre vicino al divino Agnello Cristo Gesù"¹⁷.

La Vergine Immacolata è stata la stella della sua esistenza di giovane eroe cristiano. Per la sua devozione a Maria Immacolata ottiene di poter essere ordinato sacerdote nell'anno cinquantenario della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione.

Infine la sua è una morte eroica per amore verso Dio e verso il prossimo. Egli così l'ha vissuta e così l'hanno percepita i suoi contemporanei e narrata dai suoi biografi. I testimoni raccontano che qualche tempo prima di morire chiese che gli si leggesse il capitolo sull'amor di Dio nella vita di san Paolo della Croce, scritta da san Vincenzo M. Strambi. "Fu contentato, e quasi pregustando in quella devota lettura le delizie del puro amore di Dio che si gode nel cielo, ad esso volava"¹⁸.

Era davvero un bravo giovane, semplice ma molto intelligente, affettuoso ed anche distaccato. In una lettera del 1902 indirizzata a suo fratello ed al cugino, vi è come la sintesi dei suoi più profondi convincimenti che lo hanno portato a conseguire la vetta della perfezione evangelica. E con questa lettera chiudiamo la descrizione di questa breve corsa da gigante del "moretto di San Benedetto":

27/07/1902

Car.mi Serafino ed Alfredo, /fratello e cugino/

Il tempo e la lontananza non valgono a sciogliere i lacci dell'amizizia e della parentela. (...) I beni di questa terra sono un nulla, incapaci di appagare il cuore umano; non per essi fummo creati, e quindi impossibile che possano arrecarci la vera felicità.

Il cuore dell'uomo è piccolo, pure il mondo intero non può saziarlo; esso anela sempre ad un bene immenso, infinito, tale insomma che possa appagare tutti i suoi desideri. Ora questo bene a cui il nostro cuo-

¹⁷ Cenni 1905, p. 51.

¹⁸ Cenni 1905, p. 51.

re continuamente aspira è Dio. Nell'amare Dio troveremo la vera pace del cuore, bene assai prezioso che non le ricchezze tutte di questa terra. Ma questo è assolutamente un niente se lo paragoneremo coi beni e gaudi che l'aver amato Dio in questa terra ci farà gustare nel Cielo.(...)

Questo è ciò che di tutto cuore vi desidero e prego caldamente Maria che voglia ottenervi questo sommo favore.

Vostro aff.mo

C. Giovanni Passionista.

Conclusione

Fare memoria dei santi significa fare teologia narrativa, sulla scia del “nugolo di testimoni” di cui parla la mirabile lettera agli Ebrei. Il culto dei santi è la dimostrazione pratica, fattuale che il Vangelo non solo è credibile ma anche vivibile; i santi formano quel tessuto splendido e cangiante di cui si riveste incessantemente la Sposa di Cristo, la Chiesa. Essi sono il sempre ricorrente dono dello Spirito alla storia dell'umanità, ne formano come una mappa luminosa per rinfrancare gli smarriti di cuore.

A DOUBLE CENTENARY

THE VENERABLE FORTUNATRO DE GRUTTIS AND GIOVANNI BRUNI

Tito Zecca.

During the closing months of 2005 two centenaries within our Passionist family were commemorated. The first one in chronological order recalled the passing away of the young Passionist priest Giovanni Bruni of the Holy Spirit at the age of 23 at the Moricone, Rome community on the 12th December 1905. The second centenary was that of the venerable Passionist Fr. Fortunato Maria De Gruttis of Saint Paul (1826-1905) who died the 28th December at the San Sosio community on Falvaterra (FR).



Una croce di Somaini¹

di TITO AMODEI

Francesco Somaini, morto nel 2005 (era nato a Lomazzo nel 1926) ha segnato con la sua scultura larga parte del secolo appena trascorso. Lo ricordiamo qui perché nella sua ricerca, volta ad ottenere un coinvolgimento delle forme nello spazio, attraverso una lacerazione drammatica delle superfici, è riuscito più di una volta ad evocare il sacrificio della croce. Sacrificio della croce che va inteso alla lettera, perché è proprio la croce che egli prende a tema e non il Cristo sulla croce, tema eterno della storia dell'arte da quando esiste il Cristianesimo. Anzi va precisato che egli queste croci le chiamava *martirio* operando una specie di viaggio a ritroso e per la storia dell'arte e per la passione di Cristo. La croce per sua costituzione è uno strumento di martirio e per la nostra cultura rimanda al Cristo che vi muore sopra.

Somaini in seguito aveva introdotto nella sua opera anche la figura umana coinvolgendola nello spazio della composizione. A mio parere i risultati furono meno convincenti di quelli ottenuti con il linguaggio scelto fin dagli inizi della sua carriera. Era il suo un linguaggio che prescindeva da tematiche o da significati più o meno espliciti, sempre sottesi, per il passato, nell'opera d'arte e sempre attesi dai fruitori².

¹ Somaini Francesco (Lomazzo 1926), scultore italiano, ha studiato scultura all'Accademia di Brera e, contemporaneamente, si è laureato in legge. Ha iniziato ricerche non figurative negli anni 1948-49; pervenendo, per gradi successivi, alla formulazione della sua più recente poetica. Dal 1950 si è dedicato completamente alla scultura astratta. Nel 1959 ha ricevuto il primo premio alla Biennale di S. Paolo del Brasile. Nel 1967 gli è stata assegnata la medaglia d'oro per la scultura alla XVIII Mostra Internazionale d'Arte "Premio del Fiorino" di Firenze.

² Breve, ma intenso, è invece il periodo astratto di Francesco Somaini. È anzi da rilevare come, in effetti, sia in questi tre o quattro anni, tra il 1955 e il '58, che la scultura di questo protagonista delle vicende plastiche italiane e internazionali assume degli andamenti, nel rapporto tra materia e spazio e nel modo in cui ciò avviene, che gli resteranno propri.... La tensione verso l'informale si afferma in Francesco Somaini verso la fine degli anni cinquanta con opere in cui la sintesi dinamica dello spazio si carica di nuove visibilità della materia. L'attenzione alle tecniche e ai processi di lavorazione lo porta a privilegiare il ferro, la ghisa, il piombo, il peltro, e a indagare le loro trasformazioni, la rela-

La scultura anche più della pittura, per sua natura, prima ancora di rappresentare o raccontare si propone come valore materico. Nella pittura o nelle tecniche similari hanno poca o nulla rilevanza i veicoli espressivi adoperati. Certo, ci si può attendere che una tinta sia di una qualità più comunicativa in quanto più preziosa a scelta dell'artista, ma è irrilevante sulla qualità e la riuscita di un'opera. In un affresco michelangelesco o in una tavola dorata del Beato Angelico le nostre ultime attenzioni vanno alla tecnica, ai materiali adoprati. Voglio dire che possiamo pure prendere in considerazione i pigmenti di una pittura ma sappiamo che, infine, non sono essi costitutivi dell'opera stessa.

Per la scultura è intrinsecamente molto diverso. Prima ancora del tema, in un'opera scultoria è protagonista la materia. La terracotta, la pietra, il legno, il marmo, il bronzo ed altri metalli intanto devono essere trattati secondo una loro peculiarità e saranno espressivi solo se vengono rispettate queste loro specificità.

Impastare la creta è diverso, in maniera abissale, dall'intagliare il legno o sbizzare il marmo o forgiare un metallo. I termini stessi che si adoperano per le diverse operazioni non sono omologabili: suppongono un comportamento operativo esigito dalla materia in questione. E queste materie e il trattamento che richiedono hanno esse stesse una loro differenziata espressività; prima ancora che l'immagine che se ne ricava abbia più o meno un significato dato.

zione tra interno ed esterno soprattutto il valore dialettico della luce e dell'ombra. In questo senso Somaini è attirato sia dalle parti lucide e perfette della ghisa, sia da quelle scabre e irregolari, le une indispensabili alle altre, facendone momenti essenziali del divenire della scultura. La presenza delle superfici lucide accompagna diverse opere di questi anni decisivi nella sua storia di scultore, come quelle esposte alla Biennale del 1958, ma è soprattutto nel 1959 che l'artista ottiene i maggiori riscontri espositivi, a coronamento della sua intensa attività creativa. Riceve, infatti, il Primo Premio Internazionale per la Scultura alla V Biennale di San Paolo del Brasile e partecipa a numerose mostre in Italia e all'estero imponendosi come uno dei giovani scultori più stimati dalla critica internazionale... La poetica del frammento, che tanta importanza ricopre nella concezione dell'arte contemporanea, trova in Somaini uno degli interpreti più appassionati e convincenti, soprattutto in questo momento informale decisivo del suo percorso, in questi anni in cui l'idea di frantumare la forma, di fenderla e di lasciarla vivere nella sua emozione plastica poteva costituire un atto disinvolto, puramente sperimentale, assorbito in una dimensione puramente gestuale della forma. Ma in Somaini si tratta di concepire la scultura come un frammento che non mortifica se stesso, anzi si espande con vitalismo, si dilata accorpando quanto più spazio attorno a sé, agendo su forze contrastanti che ne rendono più forte il plasticismo. (G. M. ACCAME, «L'officina milanese degli anni 50», in *La città di Brera. Due secoli di scultura*, Milano Fratelli Fabbri 1995, 264ss).

Un'anfora romana, oggetto di uso pratico, matericamente può competere con una antefissa in terracotta in virtù della espressività della materia in cui sono modellate. Prima del valore culturale aggiunto perché riferisce del peso che a quel materiale veniva dato in una precisa congiuntura storica.

Sbozzare il marmo o la pietra esige dall'artista un comportamento operativo diverso di quando modella la creta. Nel marmo e nella pietra si leva, nella creta si aggiunge. Ma al di là della tecnica la materia s'impone allo spettatore chiedendo una percezione diversa, nella quale non entra affatto la cultura. Altrettanto avviene per il metallo o, addirittura, per quelle nuove materie prodotte dalla chimica o dall'industria.

Si aggiunge a questa costituzione intrinseca della materia, il modo con cui viene trattata per renderla espressiva.

Il trattamento attiene alla superficie e al volume. Si può anche ibridare la materia e nell'arte contemporanea è una pratica frequente. S'intende ottenere più comunicazione, ma rimane sempre che i singoli materiali impiegati impongono ciascuno il rispetto della loro specificità.

Tuttavia nel proporsi come racconto, o rappresentazione la materia si dispone a molteplici manipolazioni e con interventi esterni alla materia stessa se ne può mistificare la natura. Pensiamo ai pigmenti, per esempio, che tendono a imitare l'effimero nei colori o a rendere attuale o di cronaca l'immagine. Quando questi comportamenti prevalgono, l'impiego di una materia piuttosto di un'altra è assolutamente indifferente.

I greci dipingevano i loro marmi e l'iconografia cristiana ha vestito con stoffe i suoi santi fino a tutto il '700.

Per l'arte così detta sacra si è fatto ricorso all'oro, ai metalli preziosi o al marmo, ritenuti per lungo tempo quanto mai indicati per il decoro del tempio e il piacere dei fedeli. Anche se, specie nel Medioevo, il legno dipinto è stato spessissimo protagonista di grande decoro per lo spazio sacro. La preferenza per questo materiale non si è arrestata solo a quell'epoca: nell'America latina del sei-settecento ha intasato tutti i luoghi di culto.

Dunque, la materia che adopera la scultura è la protagonista prima o il luogo nel quale s'invera l'opera d'arte. Si deve ritenere, in maniera estrema, che il racconto, la rappresentazione sono un quid successivo all'arte stessa. Se vogliamo, da quel momento, l'arte smette la propria intrinseca natura e si mette al servizio di una funzione. Storicamente è sempre accaduto così. Il suo elemento costitutivo primario è passato inevitabilmente in secondo ordine, almeno nella recensione comune.

Queste considerazioni ci aiutano a capire perché la ricerca artistica contemporanea ha tentato in tutti i modi di espungere i significati dall'opera e di

riportare l'attenzione sulla espressività che sola deve originarsi, deve sprizzare dalla materia debitamente provocata. Il racconto, l'illustrazione di una vicenda o di un mistero sarà un dato aggiunto ma sempre estraneo all'opera.

Con queste premesse, i cui contenuti sono affiorati qua e là nei miei vari interventi presenti nella Sapienza della Croce, tenterò di interpretare la croce di Somaini che poniamo ad illustrazioni di queste riflessioni. La croce di Somaini è solo una croce; senza l'immagine del Signore. Anzi è una croce-frammento. Se vogliamo anche priva di quell'equilibrio compositivo che siamo abituati a vedere, da sempre, nella tradizionale disposizione delle due assi che formano una perfetta geometria.

Una croce scheggiata in un metallo magmatico come supporto di una abrasione tirata a lucido. Ecco qui l'esempio palmare di quanto la sola materia che esprime un suo modo di essere, esprime anche un concetto aggiunto: il martirio, un racconto, cioè, o l'evocazione del racconto, sarebbe meglio dire. E non ha bisogno di ausili esterni alla sua stessa costituzione intrinseca.

Non possiamo non convenire che proprio questa contrapposizione tra magmatico e levigatissimo fa sprizzare dalla croce una emozione spirituale. Tra il pulito della zona scavata e il greve e frammentato del resto della scultura, in questa voluta opposizione di superfici nello stesso corpo, l'artista ha ottenuto dalla materia inerte della croce tradizionale una scintilla emozionale ignorata nella passata iconografia staurotica. E non ha puntato solo sulla contrapposizione del trattamento della materia, lucido e greve, ma anche sui profili taglienti in un campo informe, i quali concorrono a creare l'acuto disagio che uno strumento di martirio deve decisamente provocare.

Ho accennato sopra come l'artista chiamasse queste croci '*martirio*' e non strumenti di martirio. La croce tradizionale è stata sempre, per noi, strumento della sofferenza di Cristo, restando essa indifferente e non partecipe del martirio. Nelle sue sculture Somaini le sue croci le rende attive ed esse stesse sofferenti di un martirio; comunque segnate dal martirio o identificabili con quanto Cristo vi ha sofferto sopra.

Questa lettura va anche collocata nel particolare contesto socio culturale in cui queste singolari immagini nacquero. Siamo negli anni '50 del secolo scorso: tutte le ferite della guerra non si erano affatto rimarginate e molti artisti si sentirono in dovere di gridare il loro rigetto dell'ingiustizia guardando ad alcune tematiche religiose, riscoprendo in particolare la passione del Signore. La produzione di quelle opere è notevole. Non sono state inventariate, ma sicuramente il loro numero darebbe delle sorprese. Molte di queste opere furono espresse e non sarebbe stato possibile altrimenti, nel linguaggio allora più diffuso che era quello del neorealismo.

Erano anni di lotte ideologicizzate che sfociavano in schieramenti spesso intolleranti nei quali l'arte diventava strumentale ed organica a scelte politiche.

La sinistra imponeva il linguaggio del realismo socialista. E non era sufficiente impegnarsi nei temi dettati dalla politica: questi andavano gridati, imposti e privilegiati come l'uniche e doverose espressioni artistiche per una società nuova che usciva dalla guerra e dalle dittature e che doveva costruirsi un radioso avvenire. E prevalentemente era preferita la denuncia, affidando spesso a linguaggi espressionistici tutto il nuovo dettato.

Ma i giovani che erano alla ricerca di nuovi linguaggi (la guerra e l'apertura culturale delle frontiere li aveva informati meglio di quanto accadeva oltre confine), fecero il salto verso quelle forme che gli erano più congeniali. Ma non per questo rinunciarono alla denuncia. La loro opposizione non si restringeva ad un passato sociale da cancellare, ma tendeva anche a spiazzare il consolidato gusto tradizionalista di quella borghesia che si appagava delle forme obsolete e addomesticate.

Entrambi gli schieramenti, diversamente motivati, si trovarono tuttavia ad incontrarsi spesso sullo stesso fronte della passione di Cristo. Ed ora sarebbe giusto mettere a confronto le opposte tendenze e le loro motivazioni, le quali sotto la spinta della denuncia, trovavano nelle sofferenze del Signore un sicuro referente.

Somains portava avanti una ricerca sullo spazio in forme astratte e contemporaneamente nella stessa Milano il toscano Agenore Fabbri squassava con virulenza le sue ceramiche. Somains affidava al contrasto tra superficie lucida e impianto informale del blocco la sua tensione sacra e la sua denuncia e Fabbri, molto impegnato a sinistra, denunciava le stesse cose violentando, squarciando la materia e raggrumandone la superficie corrosa in figure religiose eccessivamente realistiche. Di simili confronti se ne potrebbero fare molti e in studi accurati dell'arte di quegli anni, si raccoglierebbe una messe non piccola, come già notato. E si deve aggiungere che l'attenzione alla passione di Cristo non fu certamente una moda, ma un bisogno profondo di rifarsi a colui che aveva subito la più grande ingiustizia da assoluto innocente. L'unico modello cui appellarsi per avere giustizia o conforto³.

Ho ricordato Fabbri e il suo esasperato verismo in contrapposizione alle forme pure di Somains per ricordare la medesima radice concettuale ed emotiva del loro lavoro pur così opposto nei risultati. Ma potrei citare i fiotti di grumi di Scanavino (*Ecce Homo*, 1957), o il Gogol materico e spaziale di Fontana (1958). E a seguire le opere espressioniste e inceppate di Minguzzi,

contro quelle sottili ed aeree di Cappello. Ancora non dimentico le prove espressionistiche di Conti e quelle neogotiche di Fazzini!

Con un linguaggio nel quale l'immagine tradizionale è scomparsa potrebbe sembrare impossibile mettere al servizio del culto l'opera di chi non si rifaccia in qualche modo alla tradizione.

Somainsi invece ha collaborato anche con architetti interessati allo spazio sacro. Ricordo appena qui la cappella della residenza-albergo 'Il Buttero' in maremma, tra Albinia e Talamone. L'artista è l'autore di un tabernacolo in forma di una scultura radiante, scavata e scheggiata che rimanda una luce panica ed iterativa. Come ricordo di lui una vetrata molto grafica e fine che vidi eseguire nella vetreria Grassi di Milano, negli anni '70. Ma la scultura sua più nota e monumentale, a tema sacro, è "*La discesa dello Spirito Santo,*" del 1968-72, posta sulla facciata della chiesa dello Spirito Santo a Bergamo di ben 1050x400x360 cm.

³ La guerra (molti artisti hanno combattuto almeno una guerra), i bombardamenti, i feriti, i morti, le deportazioni, il terrore, l'ambascia delle madri addolorate non potevano meglio gridarsi in protesta che con la rappresentazione del "grande Morto" e della "grande Addolorata". Si è avvertito il bisogno di sentirsi in compagnia di Qualcuno che fosse di casa col dolore; che fosse il Martire per eccellenza; Colui che le avesse patite tutte le ingiustizie e che avesse dato un senso non contingente alla sofferenza, anche la più assurda di questa società che a momenti sembra votata all'autodistruzione. Nel volto maculato del Cristo gli artisti hanno scorto tutto il dolore dell'umanità e nel suo corpo piagato la ininterrotta via crucis che si percorre quotidianamente dai deboli, dai poveri, dagli abbandonati, dai perseguitati. Le sue membra straziate dovevano testimoniare la solidale comunione di Dio con le creature. Coraggiosa presa di posizione contro la viltà del compromesso che tanta parte della vita falsifica. Le stesse istanze sociali, programmatiche in alcuni artisti, malgrado in una polemica di margine potessero apparire opposte alla problematica sacra, si sono rivelate proficue per un incontro col Crocifisso. Dai numerosi "crocifissi" o "impiccati" politici del Realismo sociale, il passo al Crocifisso Divino era breve. I grandi artisti del passato hanno fatto del Cristo un loro contemporaneo, immettendolo nel vivo della loro cultura e costume e si sono addirittura preoccupati di vestirlo dei loro abiti, perché anche all'esterno non apparisse un estraneo; oggi, invece, al Cristo ci si immedesima nella sofferenza. È lo stesso Cristo, anzi, che trascina l'artista nell'orbita dei suoi dolori, facendo avvertire, nel disagio dell'ora la perenne attualità della sua passione (Tito Amodei "50 Artisti per la Passione" De Luca editore, Roma 1962, 10).

Una partita senza anima

di ELISABETTA VALGIUSTI

“Match Point”, il film di Woody Allen, forse vorrebbe rifarsi ad altri film volutamente provocatori sul successo e la vittoria del male, ma non ha la forza e la sostanza di capolavori come “Dillinger è morto”, del grande regista italiano Marco Ferreri. Qui Chris attua il male senza conseguenze e beneficia appieno degli effetti di un omicidio premeditato ma all’insegna del caso fortuito. Cioè, tutta la storia non ha alcun senso, alcun pathos, alcuna identità. È come una rappresentazione del bene e del male senza un’umanità di mezzo. L’unico motivo trainante sono i soldi, la ricchezza, il lusso assicurato, ma è un motivo sviluppato con indifferenza, cioè, senza un disegno.

Il film di Woody Allen *Match Point* (dal gergo delle partite di tennis il *match point* si riferisce al punto-partita, una partita vinta) si basa su una storia *noir* scontatissima.

Chris, un giovane di modestissime origini, star del tennis, incontra la ricca ereditiera Cloe e grazie alla ragazza viene inserito nel gran mondo. Chris e Cloe si sposano. Il padre di Cloe procura al genero un impiego di responsabilità nella sua mega-azienda. La giovane coppia ha un avvenire assicurato. Ma Chris non è soddisfatto, così s’innamora di Nola, la fidanzata del cognato. Nola è una giovane attrice senza grandi capacità, ma molto carina. I due consumano un rapido tradimento. Nola non vuole dar seguito alla cosa e, in breve, viene lasciata dal fidanzato che sposa un’altra ragazza.

Intanto, Chris subisce le ossessioni della moglie Cloe che non riesce a rimanere incinta. La vita procede nel lusso. Chris rincontra Nola e perde la testa per lei. Tutti i suoi impegni pseudo-lavorativi e coniugali passano in secondo ordine fino a quando Nola rimane incinta e decide di tenere il figlio. Nola vuole che Chris lasci la moglie e si prenda le sue responsabilità. Chris si spaventa, non vuole rinunciare alla ricchezza, si disamora di Nola in un batter d’occhio. Peggio, attua un assassinio per liberarsi del fastidioso problema. Un

pomeriggio, uccide l'anziana vicina di casa di Nola inscenando una rapina e subito dopo uccide Nola. La polizia crede pigramente alle apparenze di un furto-omicidio compiuto da qualche drogato della zona. Ma Chris viene comunque convocato dalla polizia ed è costretto a ammettere la relazione con Nola perché è stato ritrovato un diario della ragazza. Chris ha paura, nella notte gli appaiono le due donne assassinate annunciandogli che sconterà il suo delitto. Intanto, il poliziotto che lo ha interrogato si convince della colpevolezza di Chris e vuole riprendere le indagini, ma un collega lo informa di un nuovo delitto avvenuto nella zona in cui viveva Nola. Un drogato ha commesso un omicidio ed è stato arrestato. Fra la refurtiva trovatagli, c'è un anello con impresso il nome della vicina di casa di Nola. Chris, infatti, per simulare il furto aveva portato via i gioielli della vecchia signora e gli aveva poi gettati nel fiume. Ma un anello era caduto casualmente per terra.

Così, Chris rimane impunito e può riprendere la sua vita di agiatezze. Nel frattempo, la moglie è rimasta incinta. E vissero felici e contenti, potrebbe dire un titolo di chiusura del film.

La storia forse vorrebbe rifarsi ad altri film volutamente provocatori sulla vittoria del male, ma non ha la forza e la sostanza di capolavori come "Dillinger è morto" del grande regista italiano Marco Ferreri.

Qui Chris attua il male senza conseguenze e trae profitto appieno degli effetti di un omicidio premeditato ma all'insegna del caso fortuito. Cioè, tutta la storia non ha alcun senso, alcun pathos, alcuna identità. È come una rappresentazione del bene e del male senza un'umanità di mezzo. L'unico motivo trainante sono i soldi, la ricchezza, il lusso assicurato, ma è un motivo sviluppato con indifferenza, cioè, senza una strategia artistica che ne modelli il senso. Si potrebbe supporre che nell'intenzione dell'autore questo sia il modo scelto per rappresentare il nostro tempo, per indicare il male della nostra società. Ma questo è un disegno semplicistico e il modello adottato rischia di ispirare emulazione piuttosto che repulsione. Chris agisce come un delinquente, un assassino della peggiore razza, con qualche vago fremito di passione o di angoscia. Quindi, raffigurarlo come fosse un uomo qualsiasi è assurdo. Il pianeta, grazie a Dio, non è interamente popolato da uomini siffatti. Dispiace che Woody Allen si sia cimentato in questa impresa dai risvolti tanto ambigui. Tutto il film segue cliché molto scontati. Il montaggio avanza con salti bruschi per coprire insensatezze varie. Tutti i personaggi sono vaghe imitazioni di personaggi già visti. Non bastano la bella fotografia, le strade londinesi, le case lussuose, belle donne e bei ragazzi, la profusione di romanze da opere italiane, per dare vitalità a una storia stupida. Né il teorema basato sull'importanza della fortuna regge a tanta inutilità.

Scarlett Johansson, vista nel film “La ragazza con l’orecchino di perle” è noiosetta nel suo giocare fra il drammatico e lo svanito. Il protagonista, Jonathan Rhys-Meyers, famoso per l’interpretazione televisiva britannica “Elvis”, non convince. Anche Emily Mortimer, che interpreta la moglie Cloe, ha un ruolo impossibile da sostenere.

Sinceramente *Match Point* sembra un film televisivo scadente fatto con grandi mezzi e grandi pretese.

Forse il motivo per cui Allen ha fatto il film è lo stesso che muove faticosamente il suo protagonista: i soldi.

La presentazione del film recita: “Un dramma sull’ambizione, la seduzione della ricchezza, l’amore e la passione sessuale. Ma ancora più importante, la storia rivela il grande ruolo che la fortuna gioca negli eventi, confutando la confortevole concezione che molto della vita sia sotto il nostro controllo”.

Le critiche sono state molto discordi, riportiamo qualche commento:

“Un film noir di grande intrattenimento”; “Attrante, intrigante”; “Il destino dei personaggi non assume mai alcun interesse, lasciando lo spettatore più o meno indifferente”, “Il film ci annoia per circa un’ora con una relazione annacquata poi ci aggredisce con un finale che neanche Nostradamus poteva prevedere”, “Quando sei fortunato e le cose vanno alla grande, è sempre un bene? Allen esplora questa nozione e ha una risposta deliziosamente intelligente”; “I fans di Allen sono avvisati di stare alla larga dal film per non intaccare la loro convinzione sul suo genio”.

Purtroppo, *Match Point* sfrutta i numerosi luoghi comuni della ricchezza a qualsiasi costo abbinati a quelli della fortuna cieca, facendo poi vincere una partita amorale all’unico giocatore in campo, il male. Nel film tutto questo si svolge senza alcuna vaga istruzione per l’uso, sotto gli occhi di un pubblico indistinto.

“L’uomo post-moderno si è abituato a considerarsi uno straniero morale, cioè abitante di un mondo che lo costringe sempre più a vivere l’uno a fianco dell’altro e ad interagire reciprocamente, ma che non pretende più che tutti si parli il medesimo linguaggio etico, né che tutti si comunichi su di un comune piano di valori. Si è passati, praticamente, da un paradigma culturale che rivalutava l’esperienza del diritto e pretendeva che il diritto giustificasse se stesso a un paradigma culturale che rivaluta l’esperienza del diritto, la sovraordina all’esperienza etica e, in una sorta di gioco delle parti, chiede all’etica di giustificare se stessa e le sue pretese davanti al suo tribunale. Il paradigma culturale che Max Weber definì a suo tempo un “politeismo etico” ha fatto acquisire la convinzione che ormai è uno sforzo vano tentare di riportare ad unità, con l’argomentazione razionale, le singole opzioni morali. Tra i di-

versi valori che presiedono all'ordinamento del mondo, infatti, il contrasto è inconciliabile e le opzioni sono tanto più autentiche quanto più si vivono e quanto meno si dialettizzano l'una con l'altra.

La stessa religione, che un tempo era in grado di fornire una via d'uscita da questa situazione, oggi non lo è più, perché è sostituita in tutto o in parte dalla pluralizzazione e cioè dalla pluralità di sistemi di senso religiosi o ideologici nei quali il singolo s'imbatte e le cui rivendicazioni di verità si relativizzano a vicenda. Già per questo motivo, la tradizione religiosa ha largamente perduto di plausibilità, mentre, d'altro canto, i problemi esistenziali degli individui, in passato risolti dalla religione, specialmente le esperienze del dolore e della malvagità nel mondo, restano e si rinnovano continuamente. A causa dell'anonimato della moderna società, della cultura secolare e delle sue costrizioni, esse addirittura s'intensificano. Le libertà concesse nella sfera privata non compensano le delusioni che gli individui subiscono nella sfera pubblica della cultura secolare e specialmente nel mondo del lavoro, poiché l'insoddisfazione si volge anche proprio contro la separazione fra vita pubblica e privata. Le reazioni individuali variano dalla fuga in un mondo alternativo irrazionale, per esempio quello delle sette giovanili, fino ad azioni violente contro un sistema sociale vissuto come repressivo. Il maggior deficit della società secolare è la perdita di orientamento vincolante riguardo al senso nell'ambito della cultura ufficiale come pure nella vita privata. In culture più antiche, tale orientamento era fornito dalla religione”¹.

UNA PARTITA SENZA ANIMA (A Match devoid of any soul.)

Elisabetta Valgiusti

“Match Point,” a Woody Allen film, possibly wished to hark back to another willfully provocative film on the success and triumph of evil, but it lacks the impact and substance of major productions like “Dillinger is Dead” directed by the famous Italian Marco Ferreri.

Here Chris portrays evil with no consequences which fully benefits from the effects of a premeditated homicide within the context of a fortuitous event. In other words, the entire story is bereft of any proper meaning, pathos or identity. It's like a representation of good and evil without any human involvement, the only apparent motives being money, riches and assured luxuries, but this is a motive developed with indifference and lacking any plan.

¹ I. SANNA, *L'antropologia cristiana fra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 402-403.

M. CEMPANARI, *Sant'Angelo sul Monte Fogliano. Dal 'cenobio' benedettino al 'ritiro' passionista di Vetralla*, Agnesotti, Viterbo 2005; pp. 184, € 15,00.

Il secondo 'ritiro' della Congregazione passionista, luogo dove il Santo Fondatore Paolo della Croce passò 25 anni della sua maturità e dal quale scrisse la maggior parte del suo prezioso epistolario, ha trovato finalmente un degno storico nel prof. Mario Cimpanari. Già noto per il grande studio sul *Sancta Sanctorum* e la Scala Santa, di cui abbiamo dato un ampio resoconto su questa rivista (*SapCr*, 2005, 103-106) e per molte altre pubblicazioni, il Cimpanari ha voluto integrare e completare le notizie contenute in una precedente storia di Sant'Angelo, risalente a quasi un secolo fa', quella di P. Cirillo della Passione, esaurita da molti decenni. Il Cimpanari vi ha aggiunto molte altre notizie da lui stesso scoperte e ha arricchito la storia di un apparato critico veramente scientifico.

Oltre e prima dell'importanza storica che ha avuto nella Congregazione passionista, questo luogo è stato molto importante nella Tuscia e al di là della Tuscia fin dall'Alto Medio Evo, come un venerato santuario di San Michele, poi cenobio benedettino, come è detto nel titolo del Cimpanari, convento francescano, romitorio e finalmente ritiro passionista.

Il Cimpanari, nella sua ricerca critica, incastona giustamente questo santuario nell'alveo dei vari santuari che il Medio Evo dedicò al Santo del Gargano, nonché agli itinerari dei pellegrini, la cui importanza viene giustamente rilevata dagli storici odierni e raccomandata alla memoria dell'Europa dai papi. La cosiddetta *Via dell'Angelo* collegava alcuni santuari, tra i quali notissimi anche oggi quello di *Mont Saint Michel* in Normandia e la Sacra di San Michele della Chiesa in Val di Susa. La *Tabula Peutingeriana*, che questo libro riproduce all'inizio, è un documento di particolare importanza per questa storia.

Sappiamo che particolarmente i Longobardi coltivavano questa devozione. La festa dell'8 maggio, la festa più caratteristica del comune di Vetralla, con il tipico spozalizio dell'albero, indica il collegamento di questo santuario col Gargano. Ci fu poi il periodo benedettino, nel quale Sant'Angelo dipendeva dalla importantissima abbazia di Farfa, in Sabina, periodo che abbraccia alcuni secoli prima e dopo l'anno 1000, che il Cimpanari descrive accuratamente nel capitolo II. Meno documentata è la gestione del santuario da parte del Terz'Ordine di San Francesco detto della Penitenza, anche per la decadenza e i disordini dello Stato Pontificio fra la cattività avignonese (secolo XIV) e lo scisma d'Occidente (secolo XV). Risale a quei tempi la lite fra i comuni di Viterbo e di Vetralla per il possesso dei boschi del Monte Fogliano, ricordata ogni anno nella festa dell'8 maggio. Fra la fine del Medio Evo e la venuta dei passionisti nel secolo XVIII i due piccoli santuari di Sant'Angelo e di San Girolamo furono custoditi da eremiti, dei quali si conserva il nome e qualche dato storico.

È ben noto come furono invitati i passionisti a Sant'Angelo dalla comunità civile di Vetralla. Il Fondatore Paolo della Croce e il suo fratello Giambattista predicarono una missione nella città nel 1742. La popolazione offrì il santuario come secondo convento della nuova congregazione. Fino ad allora c'era soltanto il convento della Presentazione sul Monte Argentario, da dove provenivano i due fratelli. Nel 1744, compiuti alcuni lavori di ampliamento, fu possibile far venire a Sant'Angelo una comunità della nuova congregazione. Il venerabile P. Giambattista Daneo, fratello del Fondatore, fu quasi sempre superiore e qui morì nel 1765, dieci anni prima di Paolo. Si conservano ancora intatte le due piccole stanze in cui i due fratelli vissero. Nel 1769 il santo Fondatore fu chiamato a Roma dall'amico pontefice Clemente XIV. Partì pensando di tornare e sempre desiderò essere sepolto vicino al fratello amato, ma non fu così. Morì sei anni dopo, nel 1775 ed ebbe sepoltura nella basilica dei SS. Giovanni e Paolo, che il papa aveva donato alla nuova Congregazione.

L'autore ricorda poi che qui ebbe la sua vocazione il grande vescovo Vincenzo Maria Strambi, di Civitavecchia. Qui entrò fra i passionisti colui che fu forse il più importante personaggio storico della Congregazione dopo il Fondatore, il viterbese Domenico Barberi, teologo e anticipatore dell'ecumenismo dei nostri tempi, che portò la Congregazione fuori d'Italia e nelle cui mani passò al cattolicesimo il futuro cardinal Newman. Qui passò tanti anni ed è sepolto il beato Lorenzo Salvi, noto per la sua devozione a Gesù Bambino e la dottrina dell'infanzia spirituale. Qui vissero e operarono tanti altri grandi passionisti, tra i quali il beato Bernardo Silvestrelli, per tanti anni generale e quasi secondo fondatore della Congregazione.

Il Cempanari mette anche in evidenza che questo convento esprime meglio di ogni altro il senso del carisma della congregazione, soprattutto per quanto riguarda la vita di solitudine e di orazione. La vita della comunità ebbe momenti di grande fioritura e momenti difficili. A metà dell'Ottocento, potendo ospitare una cinquantina di persone, fra sacerdoti, fratelli laici ed esercitanti, era un luogo pieno di vitalità e di movimento. Sede della Curia provinciale fino al 1914, era luogo di passaggio di religiosi degli altri conventi, di direzione e di organizzazione delle missioni in Italia o all'estero. Ci furono, tuttavia, due soppressioni, quella di Napoleone e quella del Regno d'Italia, che svuotarono il convento e ne resero difficile la ripresa. Anche la prima guerra mondiale, portando via per il servizio militare tutti i religiosi giovani, fu un momento di prova. La storia del Cempanari ci fa rivivere questi avvenimenti attraverso il filtro dei documenti di archivio, specialmente della cosiddetta *platea o cronaca della comunità*, che manifesta quali erano le impressioni e le sofferenze che gli avvenimenti storici producevano sulle popolazioni semplici delle campagne, ben diverse da come le descrivono i testi ufficiali.

Nella storia dell'ultimo secolo compaiono eventi e figure che molti di noi ricordano, in particolare Beniamino Gigli che installò l'elettrodotto (1933) e lo zio Fra Simone. Particolarmente drammatici furono gli anni della seconda guerra mondiale, durante la quale Sant'Angelo fu scelto dai tedeschi come ospedale militare della Wehrmacht. Il secondo dopoguerra vide la ripresa della vita conventuale, il riassetto della strada, l'installazione della Via Crucis per opera di P. Fortunato Ciomei. In seguito, diminuito il numero dei religiosi, il convento è diventato un'oasi di spiritualità aperta ai laici, centro di incontri per diverse categorie di persone ed anche centro di cultura.

Le varie illustrazioni che ornano l'opera del Campanari, oltre che renderla più piacevole, rappresentano anche una interessante documentazione visiva. Vi sono riprodotte opere d'arte antiche e moderne, ma anche documenti di particolare importanza, quali la Tabula Peutingeriana, il frontespizio delle opere del mistico Taulero, che San Paolo della Croce apprezzava grandemente, il prospetto dell'antico romitorio. Un'appendice contiene ben dieci documenti originali riguardanti la storia del convento, dall'atto di locazione del secolo VIII fino all'*Istromento* di cessione del Ritiro di Sant'Angelo al P. Paolo della Croce. Seguono un'ampia bibliografia e i vari Indici del volume.

Adolfo Lippi c. p.

CEMPANARI M., *Le sculture della Scala Santa. Storia, Illustrazioni, Schede*, Agnelli, Viterbo, 2006, pp. 80, 10.

Un altro volume di Mario Campanari viene ad arricchire la già ampia letteratura sulla Scala Santa.

L'attenzione appassionata dell'Autore a questo noto santuario della Passione parte dagli anni '60 del secolo scorso e si è andata intensificando soprattutto in questi ultimi tempi con un incremento di apporti di dati storici e rilevazioni critiche di grande utilità bibliografiche. Cito soprattutto:

- *Scala Santa e Sancta Sanctorum* – Ed. Quasar, 1999
- *Sancta Sanctorum Lateranense* – (2 vol.) Ed. Città Nuova, 2003

Ora (2006) esce *Le sculture della Scala Santa*, testo meno voluminoso dei precedenti ma non meno importante perché affronta lo studio delle statue di marmo poste a decoro del Santuario e a memoria della Passione del Signore.

Il volume ne esamina sia l'origine storica sia la qualità stilistica con un corredo illustrativo di primissimo ordine grazie alle immagini del fotografo Fontebasso.

Queste sculture, in gruppo o isolate, sono state realizzate tutte nel secolo XIX e munificamente donate al Santuario da Pio IX. Formalmente rispecchiano l'iconografia sacra allora in voga e spesso convenzionale nei risultati.

Ma convenzionale, in questo caso, non vuol dire scadente: sono dei dignitosi prodotti dei più noti artisti allora operanti in Roma.

Si deve dire che l'Autore, attraverso le accurate foto del Fontebasso ha inseguito tutte le tracce dello scalpello degli scultori, anche in quei particolari che solitamente sfuggono ad un visitatore frettoloso, cogliendo in quelle statue l'aspetto più sacro.

Un'attenzione particolare è riservata giustamente al grande Crocifisso ligneo prerinascimentale. I particolari fotografici dell'immagine ne fanno leggere l'intensa espressione emotiva e la grande qualità plastica e formale.

Il volume è prezioso anche per le note sugli autori delle opere, la loro provenienza e formazione; schede necessarie in una pubblicazione di qualità.

Tito Amodei

CONGAR Y., *Diario del Concilio I-II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp 539-524, cm 16x24, rilegato con sovraccoperta, cofanetto, € 109,00.

Lavorare! L'infaticabile teologo che arrivava al Concilio con un passato contrastato ma attivissimo di studio e pubblicazioni, sottolinea che i buoni risultati non si possono improvvisare e che insuccessi e malintesi (soprattutto da parte dei vescovi, ma anche dei teologi) sono dovuti a una scarsa preparazione, alla fretta di votare e concludere, alla mancanza di ascolto e di dialogo. Nonostante una salute cagionevole e conseguenti fastidiosi disturbi, per tutto il periodo conciliare (ma anche appena annunciato e dopo la conclusione) dà il suo prezioso, decisivo contributo alla preparazione e discussione dei documenti, incontra teologi e vescovi ma anche studenti e quanti mostrano disponibilità, scrive articoli di puntuale informazione (confluiti nei quattro volumi *Le concile au jour le jour*, 1963-66), continua le ricerche e le pubblicazioni, sue e di altri, concernenti temi conciliari: ecumenismo, tradizione, collegialità, liturgia, storia della salvezza...

“Cammino perché la chiesa possa progredire”. Nonostante delusioni, fatiche e amarezze, alla continua ricerca del meglio per la chiesa, per i credenti e il mondo da evangelizzare. In continuo dialogo, senza cedere alla tentazione di dividere, in modo manicheo, una maggioranza progressista e una minoranza retrograda, riconoscendo, anzi, che le resistenze (qualche volta anche ottuse) obbligano ad approfondire, a chiarire, a formulare con maggiore rigore. A centinaia i protagonisti, più

o meno noti, più o meno decisivi, incontrati e registrati in questo *Diario*, pubblicato in Francia nel 2002 con una prefazione di Bernard Dupuy e una introduzione di Eric Mahieu, che ora esce in edizione italiana, nel decennale della morte del teologo domenicano (trad. dal francese di Dorino Tuniz e Bruno Pistocchi).

Sensibile al dialogo ecumenico (doverosa la citazione di *Chrétien désunis, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*), appoggia con convinzione la battaglia per l'eliminazione dell'espressione ingiuriosa di "popolo deicida" agli Ebrei. Ma l'amore della Chiesa lo fa violento (e, dobbiamo dire, ingiusto), quando, contro una concezione feudale che si appoggia al potere temporale definisce "sventurato" Pio IX e di Pio XII dice che "ha condotto a un paternalismo e a una imbecillità senza limiti". È la difesa appassionata di una chiesa "evangelica" (fece anche parte del gruppo informale "Gesù, la Chiesa e i poveri"), in ascolto della Parola a cui tutti sono sottomessi e che non può essere appannata per qualsiasi motivo di prestigio o di rappresentazione. Una Parola da celebrare in una liturgia autentica, espressione di storia della salvezza attualizzata in una *Ecclesia de Trinitate*. Di qui, le osservazioni pungenti, vivaci e immediate come al solito sulla cerimonia inaugurale: "La Sistina, che è un vero complesso operistico. *Delenda...* Il movimento liturgico non è arrivato nella Curia romana... Nessuna liturgia della Parola... So che adesso verrà intronizzata, per presiedere il Concilio, una Bibbia. Ma parlerà?... Sono oppresso da questo apparato feudale e rinascimentale".

La conclusione, ancora una volta, è "l'immensamente accresciuto desiderio: 1) di essere evangelico. 2) di lavorare". Tornare alle fonti, interrogarle, farle parlare, cercare in esse le risposte ai problemi che oggi il mondo pone alla Chiesa. È questo il discrimine. Di fronte alla constatazione che nei testi della Commissione preparatoria "la fonte non è la Parola di Dio: è la Chiesa stessa, anzi la Chiesa ridotta al papa; è molto grave", auspica "un cattolicesimo che torni ad avere Cristo come suo punto centrale e che sia anche biblico, liturgico, pasquale, comunitario, ecumenico e missionario".

Nonostante tutto, i risultati non possono mancare e, mentre continua a sorprendersi delle calorose attestazioni di affetto e di stima concretizzatesi in inviti per incontri, colloqui, conferenze, che affronta malgrado la stanchezza e i disagi, può constatare con legittima soddisfazione i suoi molti contributi (*sont de moi!*) a tanti documenti "ben oltre un influsso generico di presenza e di parola". Può onestamente dire: "Ho lavorato molto. Potrei quasi dire che *plus omnibus laboravi*". Lo vive con naturalezza, con il suo carattere timido e riservato, con l'esperienza di contrasti e persecuzioni. Meglio: come una vocazione, una *loghiké latría*, con gratitudine: "Dio mi ha colmato" e la conclusione edificante: "*Servi inutiles sumus*".

M. CATTO (ed.) *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, Istituto trentino di cultura, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni, 63, il Mulino, Bologna 2004, pp 287, cm 14x21, € 21,00.

Sono gli Atti del seminario del gruppo di ricerca che seguono a quelli dell'incontro di Torino (1998) e di Firenze (2000). L'incontro di Trento (1999), nell'ambito di un *work in progress*, che dall'età antica si spinge fin alla contemporanea, si snoda attorno all'ambito gesuita e giansenista, l'esperienza religiosa di Giovanni della Croce, le confraternite della dottrina cristiana, gli scritti e l'opera di Alfonso de' Liguori. L'eredità più immediata è quella psicologica di Aelredo di Rievaulx e la mistagogica di Suillaume de Saint-Thierry e deve confrontarsi con il "disciplinamento" imposto dal Concilio di Trento e soprattutto nei confronti di mistiche e visionarie, ma anche misurarsi con il rigorismo giansenista e il moderatismo gesuita. Importante il contributo della scuola cistercense a cui si aggiungeranno le missioni urbane e rurali che rinnoveranno la tradizione monastica che ha gradualmente "fondato" il ruolo del direttore spirituale fino a che Sant'Alfonso lo salderà con quello del confessore.

Definita "arte delle arti" nella *Regula pastoralis* dove Gregorio Magno denuncia "la temerarietà con cui assumono il magistero pastorale... non conoscono neppure le regole della vita spirituale", anche Giovanni della Croce condanna con fermezza il falso accompagnamento spirituale di guide cieche per i ciechi: "Fanno perdere alle anime l'unzione di quei deliziosi profumi con i quali lo Spirito Santo le gratifica e le dispone a unirsi a lui" (*Fiamma d'amor viva*). Insiste Sant'Alfonso, insigne maestro di dottrina spirituale, moralista, direttore espertissimo, molto concreto: "Questo nome di Direttore oggidì appresso alcuni, a dir vero, è divenuto troppo usuale; e se ne abusa per valersene...". Se Giovanni della Croce suggeriva di sceglierne uno tra mille, "E io – incalza il mitissimo Francesco di Sales – dico: uno tra diecimila".

Un percorso di pastoraltà, spiritualità, ascetica e mistica che, attraverso diverse sensibilità e situazioni storiche culturali ed ecclesiali, può insegnare molto anche alla Chiesa di oggi.

Salvatore Spera

E. MASSA, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il "Libellus ad Leonem X" (1513)*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005, cm 17x24, pp XIX+446, € 38,00.

Filologo, docente nelle università di Pisa e Roma, Eugenio Massa ha dedicato all'umanista camaldolese (nato Tommaso nel 1476, dal 1510 col nome di

religione Paolo, morto nel 1518) le cure più intense e appassionate: *I manoscritti originali* (Roma 1967), *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo* (Napoli 1992), *L'eremita evangelizzatore* (Roma 2005), *I primi trattati dell'amore di Dio* (Roma 1974). Mentre va pubblicando gli inediti e promette una edizione critica del *Libellus*, offre questo saggio di erudizione che si legge con gusto. Ci è dato un quadro minuzioso dei tempi e dei personaggi, opportunamente introdotto da *Approntamenti* bibliografici che supporteranno, poi, a mano a mano, la ricostruzione di un periodo, diciamo dal concilio di Costanza (1414-18) a quello di Trento (1545-63) che ha visto numerosi progetti di riforma, più o meno utopici o realisti, da quelli (banalmente) incentrati su misure amministrative e fiscali a quelli ispirati all'evangelismo. I temi ricorrenti sono tanto prevedibili quanto complessi: la riforma della vita religiosa e della disciplina ecclesiastica, il *munus* pastorale del pontefice, una curia romana non venale, una cultura cristiana che da asfittica doveva ringiovanire alle fonti bibliche e patristiche, l'amministrazione della giustizia, la promozione della pace tra i principi cristiani (per combattere "il Turco"), l'uso di lingue nella liturgia, una "philosophia Christi" che sostituisce una teologia filosofica... Prima di Lutero, senza soffermarsi troppo su un San Bernardo, fior di umanisti, teologi, uomini di chiesa erano intervenuti: Erasmo, Macchiavelli, Pio II. E non mancano le valutazioni storiografiche e qualche sobrio ed efficace "aggiornamento".

Il "Libellus" nasce in questo contesto o si qualifica per la forte carica spirituale ed umanistica di Paolo Giustiniani a cui si affianca il confratello Pietro Quirini (nato Vincenzo nel 1478, professo nello stesso anno del sodale umanista, morto nel 1514) sia pure defilato nello specifico del "Libellus".

E qui il quadro storico e culturale si fa minuzioso, con i Medici che fanno di Giovanni Leone X, successore del bellicoso della Rovere, Giulio II, l'impulso alla riforma dei Camaldolesi sollecitata dai compagni Giustiniani e Quirini che pensano subito di poterla estendere alla chiesa universale, il quadro delle (infinite) piaghe di santa romana chiesa e i rimedi che sembrano a portata di mano, tanto sono stati pensati e sollecitati, tanta è l'opportunità, la necessità impellente e improrogabile. Via i chierici stallieri e i vescovi reggicoda e i cardinali tirannelli, il papa (per dirla breve) faccia il papa per riformare la disciplina, i costumi, la cultura teologica, promuovere la pace e la diffusione del Vangelo nei nuovi territori. Si "regoli" (si direbbe con Muratori) la devozione bandendo ignoranza e superstizione, s'istruisca il popolo con predicazione e catechismo, i vescovi risiedano nelle loro diocesi, visitino e correggano. Si riformi la curia romana sì che venga amministrata la giustizia, eliminata la corruzione, la raccomandazione, ogni forma di sopruso e vessazione che si scarica inevitabilmente, sempre sugli ultimi... Un sogno, una utopia. Ci voleva un miracolo. Ma Leone, se anche non ha detto veramente: "Godiamoci il papato, dacché Dio

ce l'ha dato”, viene dipinto di pingue pigrizia, nato stanco e in tutto lento. “È homo da ben, liberal molto, è bona natura, non veria fatica si 'l podesse far di manco” (così l'ambasciatore Marino Zorzi, in una relazione del 1517). E venne Lutero.

Salvatore Spera

BIBLICO-TEOLOGICO (10)

TEMA: LA PASSIONE DI GESÙ: IL MESSAGGIO DI MATTEO

SENIOR D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Matteo*, Ancora, Milano 2002, pp. 163-185.

IL MESSAGGIO DI MATTEO

1. La passione e il ritratto di Gesù fatto da Matteo

Il significato della sofferenza e della morte è visto attraverso la lente delle convinzioni sull'identità ultima di Gesù, apportandogli un carattere cristologico più forte rispetto a Marco.

Gesù è l'obbediente Figlio di Dio che adempie le scritture ed è fedele fino alla morte.

La passione non è altro che la storia di una fedeltà, in cui Gesù è presentato come colui che adempie ogni giustizia. È proprio questa obbedienza-fedeltà al disegno del Padre che lo porta alla morte. Mentre gli avversari complottano contro di lui, Gesù afferma la sua fedeltà (26,1-5), e all'avvicinarsi della Pasqua egli dichiara che il suo *Kairòs* è vicino. Nell'ultima cena riafferma l'offerta del suo corpo e del suo sangue per il Regno e nell'orto invoca che si compia la volontà del Padre (26,26-46). Anche le scene dei processi seguono lo stesso schema, Gesù sta ritto davanti a chi lo accusa ed accetta senza paura il suo ruolo di Cristo Figlio di Dio. Il ritratto di Matteo non presenta semplicemente un modello di fedeltà irresistibile, ma piuttosto l'i-

dentità unica di Gesù quale Figlio di Dio e Messia, fedele alla sua vocazione di Figlio rivelatore dell'amore del Padre.

Gesù è il Cristo e servo di Dio la cui missione redentrice libera il popolo dal peccato e dalla morte.

La sua morte non è solo la rivelazione della sua identità, ma anche la più stupenda espressione della sua missione redentrice. E che questa morte abbia per effetto la liberazione dal peccato e dalla morte è una realtà che spicca dal racconto. La beffa lanciata all'uomo della croce: "Ha salvato gli altri", diventa vera al suo spirare dove "la terra sconvolta si spacca e i giusti risorgono". Nessun vangelo presenta un impatto salvifico così forte.

Gesù è il Figlio dell'Uomo che percorre la via dell'umiliazione e della morte, ma che verrà trionfante alla fine del mondo.

La passione di Gesù, disegna la sconfitta del Figlio dell'Uomo, tradito, abbandonato, umiliato ed ucciso. Ma paradossalmente proprio questa passione è l'inizio del suo trionfo, perché il Figlio dell'Uomo, fedele al disegno del Padre non la subisce passivamente, ma in essa si dona. Il potere di coloro che mettono a morte Gesù si rivela fa-

sullo e debole e il lettore percepisce come sulla croce si esercita il potere di Dio che è dono totale che vince la morte.

Nel momento della sofferenza e della morte, Gesù è un esempio di fede autentica.

Gesù è presentato come un esempio di autentica fedeltà e rettitudine e ciò spicca soprattutto quando la sofferenza e la morte incombe. Perciò egli diviene il ritratto autentico del cristiano davanti al mistero della morte, ma anche delle persecuzioni che la chiesa di Matteo deve affrontare. I toni aspri del suo lamento rivelano un rapporto di fiducia totale in Dio e ciò dimostra che la fede vera può esprimersi anche nella lotta per non perdere la fiducia, e che l'angoscia della morte può essere preghiera per un figlio di Dio.

2. Il momento della passione e la risposta del vangelo

Il momento risolutivo della passione rivela la poca fede dei discepoli.

Il racconto sembra avanzare inesorabilmente verso il cedimento dei discepoli. Nelle scene d'apertura sono pronti a criticare la donna che unge Gesù (26,8), poco dopo Giuda contratta il prezzo del maestro. Nell'orto dormono e alla cattura di Gesù scappano. Pietro poi davanti all'accusa di una donna nega ogni rapporto con Gesù. Nel racconto tutti i discepoli scelti da Gesù finiscono per abbandonarlo. A

prima vista pare che Matteo sia molto interessato al fallimento degli apostoli, ma se si prende in considerazione il racconto nel suo insieme si coglie che il destino degli undici non è il fallimento ma la riconciliazione con Gesù ed il rinnovo della chiamata alla sequela e alla missione; pur nella loro poca fede. La scena conclusiva del vangelo riconferma questo ritratto dei discepoli che anche di fronte allo splendore del risorto, Matteo li dipinge dubbiosi (28,17). Ciò li avvicina di più alla situazione della prima comunità cristiana, dove persecuzione e sofferenza causano seri dubbi e defezioni.

La passione rivela discepoli imprevidi che rispondono con generosità e coraggio.

Queste "comparse" servono a Matteo per istruire la comunità sul significato della sequela. Sono personaggi minori che compaiono ai margini della scena e che non hanno il titolo di discepoli. Prima fra tutte compare la donna di Betania che unguendo Gesù, per la sepoltura, ne coglie il *Kairòs* e tutta la sua portata salvifica. Anche la moglie di Pilato, mostra una certa sollecitudine per Gesù che ritiene un giusto. Matteo dà una particolare attenzione alle donne di questa nuova comunità, tanto che Gesù appare accolto, difeso ed accompagnato solo da donne. Le due che sono sul Golgota e che scopriranno la tomba vuota, riceveranno la prima apparizione del risorto e la prima missione. Un caso un po' a parte è Giuseppe d'Arimatea perché det-

to discepolo. È lui infatti che da buon discepolo reclama il corpo di Gesù e ne dà degna sepoltura, avvolgendolo in un lenzuolo candido e ponendolo in un sepolcro nuovo. Il fatto che tali esempi arrivino da personaggi marginali ed imprevisti è un espediente scenico efficace che il lettore non può non cogliere.

La passione è il culmine delle ostilità degli avversari di Gesù e rivela la tragedia del loro fallimento.

Coloro che si oppongono a Gesù sono i capi ebraici, mentre la folla sembra essergli favorevole o almeno neutrale. Sull'opposizione ebraica Matteo calca fortemente la mano tanto che il fallimento della missione cristiana rifiutata dalla Sinagoga è giudicato come il totale rifiuto di Gesù, a causa del quale Israele sarà sottoposto a giudizio. Probabilmente Matteo interpreta l'agonia di Gerusalemme e la distruzione del tempio come segni del giudizio di Dio, provocato dal rifiuto del Messia. Ma, se da una parte è vero che Matteo porta con sé una vena amara contro il mondo ebraico, tanto da essere giudicato antisemita, dall'altra parte però, è vero anche che il suo vangelo dovrebbe essere analizzato secondo la funzione letteraria e retorica dei personaggi. Tanto è vero che il vangelo non è stato scritto per opporsi alla comunità ebraica né tanto meno per armare i cristiani contro di essa. Piuttosto l'attacco del vangelo è rivolto ai cristiani stessi e alla loro coerenza di discepoli. Pertanto gli oppositori principali non vanno

cercati fuori dalla comunità ma al suo interno e soprattutto fra quelli che per la loro incoerenza sono spinti a rinnegare il vangelo.

3. La passione e la teologia della storia secondo Matteo

Matteo convinto che nella passione e morte di Gesù scaturiscano delle conseguenze definitive per la storia della salvezza. Ne sono un segno il senso dell'Ultima Cena vista come nuova alleanza ed anche la preghiera escatologica fatta nel Getsemani, che rappresenta la lotta finale in cui il Male è sconfitto ed irrompe la vittoria di Dio. Dopo tale preghiera Gesù è presentato già come vittorioso. Sta ritto davanti agli accusatori, non teme ed è energico, e quando pronuncia la preghiera di totale abbandono e tutto si compie con la sua morte, scoppiano i segni dell'Era Nuova (27,51-53). Già la confessione del centurione e dei suoi compagni e la presenza delle donne sotto la croce, sono i primi segni umani del trionfo, poiché fin da quell'inizio, tutto il popolo di Dio è radunato sotto la croce. Giudei e pagani fin dal primo istante sono attirati da quel volto. Per Matteo, quindi, anche se la fine del mondo non è ancora venuta, la storia è già ruotata attorno al suo asse, volgendosi dall'era del peccato e della morte verso l'era del perdono e della vita nuova. Ma questa visione del destino umano non è un'invenzione di Matteo, in quanto già annunciata nella storia d'Israele e della sua alleanza.

Per Matteo, essa si compie in Gesù Messia e Figlio di Dio che compie tutte le scritture e le porta alla piena realizzazione. Lo schema morte-risurrezione che è presente in tutta la storia di Israele è anche lo schema attraverso il quale Dio ha voluto salvare il mondo in Gesù. La chiesa di Matteo conosce bene questo schema, perché provata dalle persecuzioni, pertanto volgendo lo sguardo alla passione di Gesù essa trae conforto e si rinfranca nella certezza della missione ricevuta e nella costante presenza del risorto: “Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (28.20).

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