

Più grande è la Carità (1Cor 13, 1-13)

mons. Marco Frisina

Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita.

E se avessi il dono della profezia, se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla.

E se anche dessi in cibo tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per averne vanto, ma non avessi la carità, a nulla mi servirebbe.

La carità è magnanima, benevola è la carità; non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si rallegra della verità. Tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta.

La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà e la conoscenza svanirà. Infatti in modo imperfetto noi conosciamo e in modo imperfetto profetizziamo. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Divenuto uomo, ho eliminato ciò che è da bambino.

Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto. Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!

Il capitolo tredicesimo della Prima lettera ai Corinti di Paolo rappresenta una delle vette della letteratura biblica e un apice della Rivelazione cristiana. La comunità di Corinto, per molti versi simile a tante comunità cristiane del nostro mondo contemporaneo, trova difficoltà nel comprendere il senso dell'amore di Cristo. Il mondo parla continuamente dell'amore ponendolo sempre al centro di ogni proposta culturale e di ogni atti-

vità. Da sempre l'amore è protagonista delle storie narrate dalla letteratura, è alla base della poesia, proprio perché è a fondamento della natura umana. L'amore è la ragione per cui si soffre e si gioisce, è l'amore che spinge gli eroi nelle loro imprese, gli scienziati nelle loro ricerche, gli artisti nella loro creazione e i santi nella loro testimonianza, la mamma di famiglia che sacrifica per amore la sua vita e il missionario che la

offre per il mondo. È l'amore che fa soffrire l'adolescente e gli fa sperimentare il bisogno dell'altro, è l'amore che lo fa diventare uomo e che lo spinge a creare una famiglia, è per amore che nascono nuovi uomini e crescono per divenire essi stessi portatori di amore. È per amore che l'universo si apre alla vita ogni primavera, per amore tutto si muove attraendosi in una danza prodigiosa che fa funzionare l'universo. Ma l'uomo ha da sempre cercato di comprendere questo grande mistero, definirlo è pressoché impossibile perché sembra sfuggire a qualunque definizione sintetica e spesso i tentativi a questo scopo si risolvono in un insieme di concetti diversi e di opinioni discordanti. Inoltre, l'amore viene oggi visto specialmente nei suoi effetti, viene considerato come un sentimento, come passione, desiderio, dovere, dedizione, piacere, entusiasmo etc. ma raramente viene analizzato nella sua autentica essenza. Non ci si domanda spesso: perché l'uomo vuole amare? E l'altra domanda: tutto quello che chiamiamo amore è veramente amore?

La forza universale "che tutto muove" come direbbe Dante è percepita come tale solo dall'uomo, solo per lui questa realtà è totalizzante e necessaria, permea tutta l'esistenza, gli dona gioia e consolazione, mette pace nel cuore e scatena la creatività e l'entusiasmo. Solo per l'uomo l'amore è percepito come lo scopo dell'esistenza e in questo modo perseguito, anche quando viene scambiato per altri, quando si confonde l'amore con il piacere o l'interesse. La sofferenza legata a queste incomprensioni

riguardo all'amore è grande, a volte inconsolabile e conduce alla tristezza e alla depressione perché l'uomo che non raggiunge l'amore sente l'inutilità della propria vita.

La mentalità odierna che ha proclamato la libertà di amare, senza limiti e regole se non il proprio benessere, ha creato una deformazione di questo concetto o, forse in modo più appropriato, ha fatto regredire l'uomo ad un'idea utilitaristica del rapporto con l'altro sì da trasformare in egoistico tornaconto quello che viene chiamato amore.

L'amore è esigente, colui che lo vive ne è preso completamente e non sopporta che venga tradito o misconosciuto, non c'è sofferenza più grande dell'amore non corrisposto perché in questa maniera chi ama fallisce lo scopo stesso del suo amore e si sente perso come un naufrago in balia della tempesta senza sapere dove la sua barca si diriga, senza un porto a cui attraccare e trovare pace.

Inoltre l'idea del piacere legato all'amore sembra oggi così importante che quando si tocca il vero significato dell'amore, ovvero quando la persona è chiamata a rinunciare a sé per l'altra, l'uomo contemporaneo si smarrisce e si impaurisce, fugge via perché rimane deluso dalla sua idea di amore che non prevedeva la sofferenza ma solo diletti e consolazioni. Questo nasce dall'idea sbagliata di amore come di un acquisto, amare una persona equivale ad acquistare un prodotto di proprio gradimento che non deve deluderci, altrimenti lo

buttiamo via e ne compriamo un altro.

Tutte queste problematiche ed altre ancora erano presenti a Corinto come nelle città di oggi. Ogni cultura deve confrontarsi sul significato dell'amore altrimenti si autodistrugge, smarrisce la propria identità e quella del mondo in cui vive, non coglie più il significato vero della propria esistenza e tutto crolla. Ecco perché Paolo ricorda ai suoi confratelli nella fede il vero senso dell'amore, così come Cristo ce l'ha rivelato. Egli è venuto per farci conoscere che cos'è l'amore e per dirci che l'amore è Dio stesso, è la sua essenza stessa. È lui che ha creato ogni cosa e tutto conduce al suo fine attraverso l'amore che è la sua stessa realtà profonda; da lui siamo stati creati a sua immagine e somiglianza, perché fatti per amare e per l'amore. Per questo l'uomo vive proteso verso il mondo e verso gli altri in una ricerca incessante dell'Assoluto, è l'attrazione irresistibile verso il fine di ogni cosa che è l'amore, Dio stesso.

San Paolo parla dell'amore così come Cristo l'ha rivelato, è chiamato *agape*, è l'amore totale, senza desiderio di ritorno o di interesse, è attribuito a Dio perché è l'amore puro e incondizionato. Gli altri termini greci per indicare l'amore qui non appaiono; non c'è il termine *filia*, benevolenza amichevole, perché è l'amore umano, orizzontale, tantomeno la parola *eros* che indica il desiderio e la necessità dell'altro. La scelta della parola *agape* fa comprendere ai lettori che l'amore cristiano è speciale, non contraddice gli altri modi di amare umani ma li

sublima e li eleva fino ad assimilarli a Dio stesso che è l'amore. Il termine latino *charitas* ci ricorda anche i significati di gratuità, grazia, di amore preveniente di Dio verso l'uomo, al di là dei meriti di quest'ultimo.

Di fatto l'amore è descritto in questo brano con caratteristiche sublimi che culminano con quell'espressione del v. 8: "La carità non avrà mai fine".

È questa *charitas* che edifica la Chiesa perché è l'amore di Cristo, misura e modello del nostro modo di amare. È lui che ci ha rivelato il suo significato autentico e ce lo ha mostrato nel suo mistero pasquale, offrendoci sé stesso nell'Eucaristia. Senza questa *charitas* nulla è valido e santo, neppure la "fede che sposta le montagne" è sufficiente perché senza l'amore non avrebbe sostanza, non avrebbe il fine che la muove, non avrebbe la grazia che la sostiene e soprattutto non avrebbe la ragione della sua esistenza. La fede nasce in noi dall'incontro con Dio che ci ha amato per primo e da quell'amore sgorga la grazia della fede. D'altronde sarà l'amore a trionfare in cielo, sarà l'unica cosa che rimarrà quando la fede avrà raggiunto il suo oggetto e la speranza non avrà più ragione di sperare avendo ottenuto ciò che attendeva. Sarà l'amore che darà ai credenti la possibilità di godere in eterno di Dio stesso; egli che è l'amore regnerà nel cuore di ciascuno nel sublime abbraccio del Paradiso. Perché tutto passa, anche i doni più grandi alla fine passeranno e resterà solo Dio, che è l'Amore.

La *Traditio apostolica*: archetipo del cammino catecumenale

don Pierangelo Muroli

Introduzione

Con la pace religiosa di Costantino, avvenuta attraverso la “convenzione” di Milano del 313, la Chiesa tira un sospiro di sollievo su quelle che erano state le persecuzioni inflitte ai cristiani e le relative proibizioni nel professare la loro fede. Ma se prima di quest’evento molte erano state le sofferenze da parte della Chiesa, in realtà essa poté sperimentare come davvero il seme che, caduto in terra, muore, porta molto frutto. Grazie al sacrificio di molti martiri infatti, nonché alla testimonianza di comunità cristiane vive e operose nella carità, molti chiesero di poter essere battezzati e abbracciare così la fede cristiana. Se questo poteva essere il frutto del fuoco dello Spirito emergente dalle ceneri delle persecuzioni, in realtà le angherie subite dai cristiani, che avevano dato vita a numerosi apostati, nonché la nascita di diversi movimenti eterodossi, eretici o scismatici, porterà a un’attenzione maggiore nell’accogliere nel seno della Chiesa i diversi richiedenti, optando per un cammino serio e graduale che porterà il nome di “catecumenato”. Nato come un tempo di conversione e rigorosa formazione e maturazione nella fede cristiana, organizzato secondo un processo iniziatico di tappe progressive lungo un adeguato arco di tempo, il catecume-

nato si svilupperà nel suo più grande splendore, pur con varianti legate alle diverse realtà socio-culturali, nelle varie Chiese dell’area mediterranea sino al V secolo.

Dopo la testimonianza breve e concisa data da Giustino¹, la prima riguardo a un iniziale processo catecumenale, la dimostrazione più organica sull’esistenza di un catecumenato antico ci proviene dalla Chiesa di Roma², e in particolare dalla *Traditio apostolica* attribuita a Ippolito. Dall’analisi di questo importante documento della Chiesa dei primi secoli risaliremo alle tappe progressive del processo catecumenale, che ancor oggi rivendicano la loro attualità e acquisizione³.

La *Traditio apostolica*

L’esigenza di un cammino catecumenale nella Chiesa cristiana dei primi secoli si evince anche dall’elenco delle numerose opere, spesso di stampo dogmatico e antieretico, attribuite a Ippolito da Eusebio e Girolamo. Le eresie dilagavano e si sentiva la necessità di far fronte a una seria formazione, catechetica e spirituale, dei nuovi cristiani.

Lo scritto che interessa il nostro argomento è certamente la *Traditio apostolica*⁴ che presenta, in maniera estesa e completa rispetto all’*Apologia prima* di Giustino, la liturgia dell’iniziazione cri-

stiana, nonché il cammino catecumenale propedeutico alla ricezione dei sacramenti. Quest'ultimo aspetto, che maggiormente interessa la nostra ricerca, prevede un lungo periodo di formazione al quale si viene ammessi attraverso un primo esame-verifica; segue un secondo esame e una breve preparazione al battesimo che conclude il cammino catecumenale. Possiamo suddividere il processo d'iniziazione, presentato da Ippolito ai capitoli 15-22 della *Traditio apostolica*, in cinque tappe: la presentazione dei candidati, il periodo del catecumenato, la preparazione prossima al battesimo, l'iniziazione, la mistagogia. Volendo illustrare in maniera particolare il processo catecumenale, la nostra analisi si soffermerà principalmente sulle prime tre tappe.

La presentazione dei candidati

Coloro che esprimono il desiderio di diventare cristiani verranno dapprima accompagnati da alcuni amici dinanzi ai catechisti ("didascaloi" in greco e "dottori" in latino, che possono essere sia ecclesiastici, sia laici), per essere istruiti. Ma, prima di questo, gli amici stessi verranno interrogati sull'identità, lo stato di vita, la condotta morale dei candidati che essi conducono. Di fondamentale importanza è il "ministero" di questi che potremmo definire testimoni-garanti, che in seguito saranno chiamati "padrini". Essi infatti dovranno avere una certa familiarità con i candidati stessi, introducendoli in precedenza a un previo incontro con il cristianesimo e a un orientamento a esso. Un "ministero" che continua anche dopo la loro presentazione. Leggiamo a tal propo-

sito al cap. 15: «Coloro che si presentano per la prima volta per ascoltare la parola saranno subito condotti davanti ai dottori, prima che arrivi tutto il popolo, e si chiederà loro il motivo per cui si accostano alla fede. Coloro che li hanno condotti testimonieranno a loro riguardo se sono capaci di ascoltare (la parola)». È interessante notare come l'ingresso al catecumenato richieda una vera e propria conversione; ciò è manifestato da un elenco di professioni a cui si fa menzione di seguito e alle quali, chi vuol diventare cristiano, deve rinunciare per intraprendere il cammino verso il battesimo: «alcune perché espongono all'idolatria o all'immoralità, come gli attori del teatro e del circo o i sacerdoti e i custodi di idoli o la prostituta e il lussurioso; altre perché riguardano la soppressione della vita umana, com'è il caso del soldato; altre perché sfruttano l'ingenuità e superstizione popolare, come maghi, indovini, ciarlatani»⁵.

L'esame-verifica consiste essenzialmente nel valutare le motivazioni di fondo che muovono il candidato a chiedere il battesimo, la sua disposizione alla conversione, nonché all'ascolto e accoglienza della Parola di Dio. Si delinea perciò quello che può essere definito il tratto essenziale del primo periodo del catecumenato: un tempo di ascolto e di istruzione catechistica.

Il periodo del catecumenato

Se, in seguito all'esame-verifica, i candidati saranno ritenuti idonei, verranno ammessi alla catechesi fatta nel contesto di una riunione pubblica insieme ai fedeli battezzati, quale segno di una prima, seppur ancora limitata, partecipazione al-

la comunità ecclesiale. Quanti sono stati accolti saranno chiamati "catecumeni", ossia coloro che sono catechizzati o istruiti. Questo periodo di formazione ha normalmente la durata di tre anni e i catecumeni saranno messi alla prova, ancora una volta, sul loro comportamento. È questo infatti non solo un tempo di approfondimento della fede ma anche di effettiva conversione. Al cap. 17 leggiamo: «I catecumeni ascoltano la parola per tre anni. Tuttavia se uno è zelante e si applica lodevolmente, non si giudicherà il tempo ma solo la sua condotta». Essi pregheranno separatamente e non con gli altri fedeli e non si scambieranno il bacio di pace, quale espressione di una partecipazione comunque limitata alla comunità ecclesiale e sottolineata più avanti dal divieto ai catecumeni di prendere parte al pasto comune. Al termine della preghiera, dopo la catechesi, il *Didascalos* imporrà la mano sui catecumeni, quale probabile valore di esorcismo. A tal proposito, leggiamo ai capp. 18-19: «Quando il dottore ha finito di fare la catechesi, i catecumeni pregheranno a parte, separati dai fedeli. [...] Terminata la preghiera, non si daranno il bacio di pace, poiché il loro bacio non è ancora santo. [...] Terminata la preghiera (comune), il dottore, dopo aver imposto la mano sui catecumeni, pregherà e li dimetterà. Colui che insegna faccia così, sia egli ecclesiastico o laico». Interessante è anche il riferimento al battesimo di sangue: «Se un catecumeno è arrestato per il nome del Signore, non si lascerà nell'ansia per quanto riguarda la testimonianza. Se, infatti, subirà violenza e sarà ucciso, quando i suoi peccati non sono ancora rimes-

si, sarà giustificato. Riceve, infatti, il battesimo nel suo stesso sangue».

La preparazione prossima al battesimo

Normalmente, dopo i tre anni di catecumenato, ha luogo la preparazione prossima al battesimo della durata di una settimana. Ma prima di entrare in questa tappa, i catecumeni saranno nuovamente interrogati alla presenza dei garanti sulla loro condotta maturata nel primo periodo di formazione. Se ritenuti idonei, da questo momento essi saranno chiamati "eletti" e potranno ascoltare il vangelo, prendendo parte all'intera liturgia della parola. Di questa ulteriore tappa abbiamo testimonianza al cap. 20 della *Traditio apostolica*: «Dopo aver scelto coloro che dovranno ricevere il battesimo, si esamini la loro vita: se hanno vissuto in onestà quando erano catecumeni, se hanno onorato le vedove, se hanno visitato gli infermi, se hanno praticato le opere buone. Se coloro che li hanno condotti testimoniano che si sono comportati in questo modo, ascoltino il Vangelo». Il cap. 20 continua con la descrizione di un insieme di riti e gesti penitenziali che caratterizzano questa settimana di preparazione. Da questo momento infatti i candidati riceveranno quotidianamente l'imposizione delle mani. Nei giorni immediatamente precedenti all'iniziazione, sarà lo stesso vescovo a esorcizzare ciascun candidato che, se non sarà trovato puro, verrà espulso. Tre giorni prima del battesimo, ossia il giovedì, gli eletti faranno un bagno; il venerdì comincerà il digiuno che si protrarrà sino alla notte tra il

sabato e la domenica; il sabato il vescovo, riuniti tutti coloro che dovranno ricevere il battesimo, imporrà loro le mani per l'esorcismo, soffierà loro sul volto e farà un segno di croce sulla fronte, le orecchie e le narici di ciascun candidato. Per tutta la notte si veglierà in preghiera con la proclamazione di alcune letture della Sacra Scrittura e delle catechesi⁶. Con quest'ultima tappa termina il processo catecumenale.

Al cap. 21, la *Traditio apostolica* tratterà della celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Il battesimo verrà amministrato a conclusione della veglia, la domenica mattina, senza sottolineare che si tratta del giorno di Pasqua. Usciti dall'acqua, il vescovo impone la mano sui neofiti; l'imposizione è accompagnata dall'invocazione dello Spirito Santo e, in seguito, dall'unzione sul capo dell'olio santificato. Da ultimo si celebra l'eucaristia: il vescovo, spezzato il pane, lo distribuisce a ciascuno dei neofiti quale segno del pieno inserimento del neofita nella Chiesa e culmine del cammino di iniziazione cristiana.

Conclusioni

La *Traditio apostolica* rappresenta un documento di estrema importanza per lo studio del processo catecumenale e dell'iniziazione cristiana in genere. Un cammino che all'inizio del III secolo si presenta già ben strutturato ed esigente, preceduto da un periodo di prima evangelizzazione e orientamento alla fede e seguito da un tempo di conversione autentica (il richiamo alla conversione è talmente forte che potremmo dire che senza conversione non c'è battesimo), formazione e iniziazione alla dottrina e alla vita cristiana, fondato sull'ascolto della Parola di Dio e alimentato dalla preghiera e dai riti liturgici. Un processo, quello catecumenale, non certamente personale, ma comunitario, dove tutti i fedeli sono coinvolti nell'accompagnamento dei catecumeni, condividendo con essi il cammino che li porterà a essere pienamente membri della comunità.

Un cammino certamente paradigmatico per l'iniziazione cristiana di ieri, ma che molto ha ancora da insegnarci per "fare" e "diventare" cristiani oggi.

¹ GIUSTINO, *Apologia prima* 61-67, in *Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, ed. A. WARTELE (Études Augustiniennes 117), Paris 1987, 98-195.

² Sebbene diverse siano le ipotesi riguardanti il luogo di origine della liturgia iniziatica richiamata dal testo, cf. G. CAVALLOTTO, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i Padri*, Bologna 1996, 36.

³ Si noti come lo stesso "Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti", frutto del Concilio Vaticano II e della riforma liturgica riprenda, nei suoi aspetti fondamentali, la struttura del processo catecumenale proposta da Ippolito nella *Traditio apostolica*, cf. *Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Città del Vaticano 1978.

⁴ B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstitution* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1989.

⁵ CAVALLOTTO, *Catecumenato antico*, 37.

⁶ Cf. anche A. NOCENT, «I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana», in *Anàmnesis 3/1: La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, ed. A.J. CHUPUNGCO, Genova 1995, 34.

La fede e la conversione

p. Ildebrando Scicolone, osb

Parlando del Battesimo, o meglio, dell'iniziazione cristiana, bisogna subito fare una distinzione: il caso normale è l'iniziazione di un adulto, mentre il battesimo dei bambini è un caso (non diciamo "anormale", ma) particolare. La Chiesa infatti non battezza un bambino, se non è richiesto dai genitori, cioè da una famiglia cristiana. Perché?

Il motivo sta nel fatto che il battesimo, in quanto sacramento, è un segno. Di quale realtà è segno? Certamente della Pasqua di Cristo, che viene resa presente, e alla quale il battezzato prende parte, morendo e risorgendo sacramentalmente con Cristo. Ma è anche sacramento, cioè segno della fede. In Mc 16, 15-16 è riportata una parola di Gesù agli Undici: "Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato". La fede è essenziale, tanto è vero che si parla anche di un battesimo "di desiderio", ugualmente valido per la salvezza, come il battesimo di acqua, perché il desiderio è espressione della fede, che è l'unica che salva. La fede senza il battesimo può salvare, il battesimo senza la fede è nullo.

Parliamo perciò di quello che abbiamo chiamato il caso normale, cioè il battesimo di un adulto. La Costituzione Liturgi-

ca del Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, scrive: "Prima che gli uomini si accostino alla liturgia, bisogna che siano chiamati alla *fede e alla conversione*". E cita Rm 10, 14-15, dove Paolo, dopo aver citato Gioele 3, 5 "Chiunque invocherà il nome del Signore, sarà salvato", continua: "ora, come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che l'annunci? E come lo annunceranno, se non sono stati inviati?". Paolo elenca una serie di azioni successive: gli apostoli sono inviati, annunciano il vangelo, gli uomini ascoltano, poi credono, intendono cambiare vita (cfr Atti 2, 37: "all'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero...: Che cosa dobbiamo fare, fratelli?"), e solo dopo vengono battezzati ("invocano").

La *Tradizione Apostolica* dedica sette capitoli al processo con cui un adulto diventa cristiano. Il rito del battesimo, anzi la celebrazione dei tre sacramenti della iniziazione, è descritta nell'ultimo, mentre il primo ha questo titolo: "Coloro che si accostano per la prima volta alla *fede*", e inizia così: "Coloro che si presentano per la prima volta ad ascoltare la parola, siano subito condotti alla presenza dei dottori, prima che il popolo arrivi, e sia loro chiesto il motivo per cui si accostano

alla *fede*". Seguirà il periodo dell'ascolto della catechesi catecumenale, e solo dopo aver dimostrato di credere e di avere imparato a pregare e a praticare la carità, siano "scelti", per essere ammessi al battesimo. Questo poi avverrà con una triplice immersione nell'acqua in seguito alla triplice professione di fede ("Credo") nella santa Trinità. Si vede chiaro in quest'antica formula battesimale, che il battesimo è il segno, ossia il sacramento *della* fede.

Ma che significa "credere"? Non si tratta di credere che Dio esiste, o che Gesù sia il Figlio di Dio, o che sia morto e risorto. Non si tratta nemmeno di credere a quello che Gesù ha insegnato. Si tratta di credere *in* Dio e *in* Cristo, e *nello* Spirito Santo. Nel Credo diciamo così: Credo *in* un solo Dio... E *in* Gesù Cristo... Credo *nello* Spirito Santo. Poi si dice: Credo *la* Chiesa (non *nella* Chiesa!). Ora "*credere in*", significa "fidarsi di", "affidarsi a", "appoggiarsi a", "buttarsi in". La preposizione *in* con l'accusativo, indica un movimento verso, un moto a luogo. Credere *in* Cristo Gesù, significa "votarsi" a lui, vivere per lui. Per cui il credente, come Paolo, deve poter dire: per me, Cristo è la vita, ossia senza Cristo, la vita non ha senso. Questa è la conversione, simile a quella che Dio ha operato in Paolo. Egli è un convertito, non perché prima facesse il male, e poi abbia fatto il bene, ma perché prima viveva per la legge di Mosè, poi comprese che bisogna vivere per Cristo, e come Lui. Il battesimo è un morire a se stessi, per vivere in Cristo. Affogare nell'acqua è il segno che si vuol

le morire a se stessi, riemergere dall'acqua è un risorgere, o un rinascere, come "nuova creatura".

Il fondamento della fede, così intesa, è l'evento della risurrezione di Cristo, e la speranza certa della nostra personale risurrezione. È chiaro che si vive in modo totalmente diverso, se c'è la prospettiva della risurrezione, o se invece si pensa che con la morte fisica tutto è finito. Il cristiano è un uomo che crede e vive per la risurrezione.

Fede e conversione, a questo punto, si identificano. Perché la "conversione", non è altro che una vita secondo la fede, una vita coerente con ciò in cui si crede. È chiaro che allora il cristianesimo è esigente: fino all'eroismo, al martirio in tutte le forme possibili, violento, o semplicemente "lento".

Se è vero tutto questo, mi domando: quanti battezzati sono veramente cristiani? Hanno ricevuto o posto il segno, ma non hanno accettato la realtà di cui è segno.

Questa riflessione ci fa passare al secondo punto. La situazione sopra lamentata non potrebbe derivare dal fatto che siamo stati battezzati da bambini? Possono i bambini avere la fede e la conversione prima del battesimo? Certamente no. E come mai allora la Chiesa li battezza? Questa obiezione la sentiamo fare non solo da vari autori protestanti, ma anche da tanti cattolici. Il battesimo dei bambini, prima che una legge della Chiesa, è una tradizione delle famiglie cristiane, anche di quelle meno praticanti. Molti chiedono il battesimo per i loro figli, per

far loro una festa, o per "tradizione" di famiglia, o per convenienze sociali; i più vicini alla pratica cristiana, lo fanno "per togliere loro il peccato originale"; ora, se quest'ultima motivazione è buona, è solo l'aspetto negativo del battesimo. Esso è altro, e molto di più. Chi lo deve credere?

Il rito del battesimo dei bambini inizia



con la domanda, che un tempo era rivolta agli stessi bambini, e che ora è rivolta ai genitori: "Cosa chiedete alla Chiesa di Dio?". E la risposta può essere: "il battesimo" o "la fede". Il vecchio rituale aveva però solo quest'ultima. Il battezzando chiede la fede. Il battesimo ne è il segno.

La Chiesa, abbiamo detto, battezza i bambini, solo nel caso in cui la famiglia

lo chiede. È necessario quindi che la famiglia abbia la fede. Immediatamente prima del battesimo, viene chiesto ai genitori (e ai padrini) se rinunciano al peccato e se credono nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Una famiglia che così crede, sa di donare al proprio figlio il segno del grande amore per il quale Dio

ci fa suoi figli. I genitori credenti sanno che il loro figlio diventa, con il battesimo, "figlio di Dio", riceve la vita divina. Perciò essi si impegnano a far crescere poi nel figlio quella fede nella quale è stato battezzato.

La storia della Chiesa ci dice che, se all'inizio la maggior parte dei battezzati erano adulti, da sempre la Chiesa ha battezzato anche i bambini di una famiglia convertita. Basta ricordare che Pietro battezzò Cornelio e tutta la sua famiglia (Atti 10, 48), e Paolo il carceriere "con tutti

i suoi" (Atti 16, 33).

La citata *Tradizione Apostolica*, al cap. 21 precisa: "Battezzate per primi i bambini. Tutti quelli che sono in grado di rispondere da sé, rispondano; per quelli che non sono in grado, rispondano i genitori o qualcuno della famiglia".

Tale "risposta" è la risposta della fede; senza di essa non si dà battesimo.

Liberaci dal maligno: gli esorcismi

p. Juan Javier Flores Arcas, osb

Per capire che cosa sia l'esorcismo si deve partire da Gesù Cristo e dalla sua stessa prassi. Egli è venuto per annunciare e inaugurare il Regno di Dio sul mondo e sugli uomini. San Paolo (cfr. *Rm* 5,5) ci dirà che «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato».

Questa capacità di accogliere Dio viene offuscata dal peccato e, talvolta, il male occupa il posto dove Dio vuole vivere, cioè il cuore dell'uomo. Gesù Cristo è venuto a liberare l'uomo dal dominio del male e dal potere di Satana e dai suoi seguaci che vengono comunemente ricordati con l'espressione *spiriti maligni* che insidiano continuamente la vita di coloro che Dio ha chiamato dalle tenebre alla luce ammirabile del suo regno¹.

Il termine *esorcismo* è trascrizione dal greco, e significa *scongiuro*, cioè l'atto di obbligare con giuramento a fare qualcosa; il termine ha acquistato il significato di imposizione agli spiriti di lasciare le persone da loro possedute.

Il termine greco *exorcizein* procede da *orkos* (giuramento) e può significare far giurare o scongiurare, nel senso di *invocare qualcuno insistentemente e indurlo a fare qualcosa* (*Mt* 26,63; *Mc* 5,7; *At*

19,13) e, perciò, può essere riferito a persone come pure agli spiriti buoni e cattivi.

Il termine latino *exorcizare* ha il significato fondamentale di "*scongiurare*", affinché una persona venga purificata dal demonio. La parola "*scongiurare*" in italiano ha, poi, più significati:

- liberare da qualcuno;
- chiedere ardentemente qualcosa;
- impetrare, implorare, pregare, supplicare;
- invocare, evitare, vincere, superare;
- schivare, sconfiggere.

Nell'antichità la parola *exorcizare* viene usata quasi esclusivamente nel significato ristretto di *scacciare le forme maligne* e così dice sant'Agostino:

*Vel ille qui extrinsecus invadit animam sensusque conturbat, et quemdam hominibus infert furorem, cui excludendo qui praesunt, manum imponere vel exorcizare dicantur, hoc est, per divina eum (spiritum immundum) adiurando expellere*².

L'ipponate si richiama alla Sacra Scrittura per indicare meglio l'uso del termine *esorcizzare* e della locuzione *spirito immondo*, che indica il demone come colui che invade l'anima e sconvolge la normale funzione dei sensi, generando negli

uomini una sorta di mania. Questa mania indica i vizi del peccato. Tra l'altro, l'uso del termine *immondo* per sant'Agostino indica non soltanto il diavolo, ma anche l'anima inquinata da vizi e da colpe, la quale fornisce a Satana e ai suoi seguaci un certo campo d'azione.

Dagli attuali libri liturgici e dai documenti del magistero si deduce che si tratta di un rito, di un sacramentale, di cui fa uso la Chiesa; è strutturato in modo che emerga la sua indole di benedizione invocativa sul battezzato, adulto o bambino, con finalità catechetica, formativa, di disposizione all'iniziazione cristiana, come anche di liberazione dall'influsso diabolico.

Dall'insieme del *Codex Iuris Canonici* si deduce che l'esorcismo è un sacramentale perché nel can. 1172 si trova sotto il *Titulus I: De sacramentalibus*. In quanto sacramentale anche l'esorcismo è un *se-gno sacro* con cui, per una qualche imitazione dei sacramenti, vengono significati e ottenuti, per l'impetrazione della Chiesa, effetti soprattutto spirituali.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica ne parla ai nn. 517, 549-550, 1673, 2850, 2854.³

Gesù, durante la sua attività pubblica, scacciava i demoni e liberava gli uomini dalle possessioni degli spiriti maligni per farsi spazio nel cuore dell'uomo. In questo caso, come si può vedere bene dai testi, entra in causa la Chiesa nello svolgimento del suo ministero: nella lotta contro Satana, essa accompagna i fedeli con la preghiera e l'invocazione della presenza efficace di Cristo. È questa, del resto, la tradizione pastorale ordinaria della Chiesa

che prevede Riti di esorcismo nella celebrazione del Battesimo. Nei casi previsti, lo fa in modo specifico con il sacramentale dell'esorcismo, mediante il quale chiede al Signore la vittoria su Satana.

In tutti i suoi riti, la Chiesa ha sempre presente, in forme e simboli diversi, il tema della lotta tra la luce e le tenebre, tra la salvezza e la perdizione, tra Cristo, Luce del Mondo, e Satana, principe delle tenebre.

Il Cardinale Josef Ratzinger affermava in uno scritto del 1985, *Rapporto sulla fede*:⁴

«La cultura atea dell'Occidente moderno vive ancora grazie alla libertà dalla paura di demoni portata dal cristianesimo. Ma se questa luce redentrice del Cristo dovesse spegnersi, pur con tutta la sua sapienza e con tutta la sua tecnologia, il mondo ricadrebbe nel terrore e nella disperazione. Ci sono già dei segni di questo ritorno di forze oscure, mentre crescono nel mondo secolarizzato i culti satanici».

Come si può notare, l'intervento di questa nota è di carattere esclusivamente teologico-pastorale. Esso è diviso in quattro parti, e comprende anche una conclusione:

- **Prima Parte:** *La Magia e le sue forme* (nn. 6-9).
- **Seconda Parte:** *Giudizio dottrinale della Chiesa* (nn. 10-12).
- **Terza Parte:** *Maleficio, Possessione diabolica ed intervento della Chiesa* (nn. 13-18). Al numero 14 parla dell'azione di Satana e della possessione diabolica, mentre al numero 17 parla espressamente degli Esorcismi, seguiti

dalle Benedizioni (n. 18): se gli esorcismi esprimono la lotta della Chiesa contro le potenze del male, le benedizioni manifestano lo splendore della salvezza del Risorto ormai presente nella storia come un principio nuovo di trasfigurazione della vita dell'uomo e del cosmo.

- **Conclusione:** *Urgenza di una nuova evangelizzazione* (nn. 19-22).

Mai, come nel tema degli esorcismi, la Liturgia trova nell'uomo il proprio soggetto, la propria materia, la propria regola, addirittura il suo essere⁵. La Chiesa stessa non rimane indifferente alla sofferenza e al tormento dell'uomo a motivo del maligno che cerca di distruggere la vita delle persone. La Liturgia ha il suo riferimento principale in Cristo che, amando l'uomo, non ha esitato a compiere vere e proprie liberazioni dalla possessione diabolica. Come sacramento di salvezza di Cristo, la Chiesa sa di aver ricevuto il mandato di discernere e di operare per opporsi a ogni forma di male o di forza maligna che tenti di condurre l'uomo all'errore e si contrapponga alla realizzazione della redenzione di Cristo nella vita dei credenti.

2. Divisione degli Esorcismi. Forme di esorcismo. Ministro.

Secondo Reiner Kaczynski gli esorcismi si possono classificare in:

1. **IMPRECATORI:** comandi rivolti agli spiriti maligni di lasciare una persona, un altro essere vivente, un oggetto oppure di non esercitare su di essi alcun influsso nocivo.

2. **DEPRECATORI:** preghiere rivolte a Dio per la liberazione dal demonio.

Ci sono tre forme di esorcismo, lungo la storia della Chiesa:

1. Gli esorcismi nell'ammissione nella Chiesa;
2. Gli scongiuri sulle cose;
3. Gli esorcismi sugli energumeni, cioè gli ossessi.

INVOCATIVE: *"Deus, humanis generis conditor"*.

Ma nel Rituale si trovano formule

IMPERATIVE: *"Adiuro Te, Satan"*.

Achille M. Triacca parla, invece, di:

1. **Esorcismi maiores**, cioè quelli che coronano gli scrutini *OICA* 154. 160-180. 164. 171. 178 [*De tempore purificationis et illuminationis eiusque ritibus*]. Il primo esorcismo è descritto al 161, mentre il secondo esorcismo ed il terzo esorcismo si trovano rispettivamente ai numeri 171 e 178.
2. **Esorcismi minores** o primi, *OICA* 65. 101. 109-118 [*De Esorcismus minoribus*];
3. **Esorcismi in obsessos** [si trovano nel *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam. Editio Typica*].

In merito agli **esorcismi maggiori**, nei *Principi e Norme per il rito degli esorcismi* si mantengono queste tre forme o tipi di esorcismi, ma si ha l'impressione che ci siano due tipi di esorcismo: gli esorcismi durante il catecumenato, quelli durante la celebrazione del battesimo e il rito dell'e-

sorcismo solenne, detto grande esorcismo che, nel numero 12 dei *Praenotanda*, vengono denominati *Esorcismi maggiori*⁶.

Durante il catecumenato, gli **esorcismi minori**, che sono preghiere con cui la Chiesa chiede che essi (gli eletti) prendano coscienza del mistero di Cristo che libera dal peccato, siano liberati dalle conseguenze del peccato e dall'influsso demoniaco, siano irrobustiti nel loro cammino spirituale e aprano il cuore ad accogliere la grazia del Salvatore. Nel tempo di purificazione e illuminazione, gli **esorcismi maggiori** costituiscono un momento importante nel cammino dei cristiani, che ha il suo punto di partenza, proprio nel Battesimo. Il grande esorcismo o **esorcismo solenne** è l'esorcismo che mira a scacciare i demoni o a liberare

dall'influsso demoniaco mediante l'autorità spirituale che Gesù Cristo ha dato alla sua Chiesa; è una preghiera del genere dei sacramentali, ossia segno sacro per mezzo del quale «sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali» (n° 11 del rituale degli esorcismi).

Il ministro degli esorcismi dipende sempre dal tipo di esorcismo:

1. per gli esorcismi primi, *minores* possono essere svolti dai catechisti;
2. per gli esorcismi *maiores*, sono previsti i sacerdoti e diaconi;
3. per gli esorcismi *in obsessos*, è previsto un presbitero dotato di *pietate, scientia, prudentia ac vitae integritate praeditus*.

¹ Di riferimento rimane la presentazione del *Rituale degli Esorcismi* fatta dal Card. Medina Estevez nella Sala Stampa del Vaticano il 26 gennaio 1999.

² AGOSTINO, *De beata vita*, 3,18 in CCL 29,75. La traduzione italiana è la seguente: «O si intende quello che invade l'anima dal di fuori, sconvolge la normale funzione dei sensi e genera negli uomini una specie di mania e si dice che, per allontanarlo, i sacerdoti impongano le mani ed esorcizzano, cioè lo scacciano (lo spirito immondo) con l'invocazione divina».

³ N. 517: «Tutta la vita di Cristo è Mistero di Redenzione. La Redenzione è frutto innanzi tutto del sangue della croce, ma questo Mistero opera nell'intera vita di Cristo: già nella sua incarnazione, per la quale, facendosi povero, ci ha arricchiti con la sua povertà; nella sua vita nascosta che, con la sua sottomissione, ripara la nostra insubordinazione; nella sua parola che purifica i suoi ascoltatori; nelle guarigioni e negli esorcismi che opera, mediante i quali "ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie" (Mt

8,17); nella sua Risurrezione, con la quale ci giustifica».

N. 549: «Liberando alcuni uomini dai mali terreni della fame, dell'ingiustizia, della malattia e della morte, Gesù ha posto dei segni messianici; egli non è venuto tuttavia per eliminare tutti i mali di quaggiù, ma per liberare gli uomini dalla più grave delle schiavitù: quella del peccato, che li ostacola nella loro vocazione di figli di Dio e causa tutti i loro asservimenti umani».

N. 550: «La venuta del Regno di Dio è la sconfitta del regno di Satana: "Se io scaccio i demoni in virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il Regno di Dio" (Mt 12,28). Gli esorcismi di Gesù liberano alcuni uomini dal tormento dei demoni. Anticipano la grande vittoria di Gesù sul "principe di questo mondo" (Gv 12,31). Il Regno di Dio sarà definitivamente stabilito per mezzo della croce di Cristo: "Regnavit a ligno Deus – Dio regnò dalla croce"».

N. 1673: «Quando la Chiesa domanda pubblicamente e con autorità, in nome di Gesù Cristo, che una persona o un oggetto sia protetto contro l'influenza del Maligno e sottratto al suo dominio, si parla di esorcismo. Gesù l'ha praticato; è da lui che la Chiesa deriva il potere e il compito di esorcizzare. In una forma semplice, l'esorcismo è praticato durante la celebrazione del Battesimo. L'esorcismo solenne, chiamato "grande esorcismo", può essere praticato solo da un presbitero e con il permesso del vescovo. In ciò bisogna procedere con prudenza, osservando rigorosamente le norme stabilite dalla Chiesa. L'esorcismo mira a scacciare i demoni o a liberare dall'influenza demoniaca, e ciò mediante l'autorità spirituale che Gesù ha affidato alla sua Chiesa. Molto diverso è il caso di malattie, soprattutto psichiche, la cui cura rientra nel campo della scienza medica. È importante, quindi, accertarsi, prima di celebrare l'esorcismo, che si tratti di una presenza del Maligno e non di una malattia».

N. 2850: «L'ultima domanda al Padre Nostro si trova anche nella preghiera di Gesù: "Non chiedo che Tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal

Maligno" (Gv 17,15). Riguarda ognuno di noi personalmente; però siamo sempre "noi" a pregare, in comunione con tutta la Chiesa e per la liberazione dell'intera famiglia umana. La Preghiera del Signore ci apre continuamente alle dimensioni dell'Economia della salvezza. La nostra interdipendenza nel dramma del peccato e della morte diventa solidarietà nel Corpo di Cristo, nella "comunità dei santi"».

N. 2854: «Chiedendo di essere liberati dal Maligno, noi preghiamo nel contempo per essere liberati da tutti i mali, presenti, passati e futuri, di cui egli è l'artefice o l'istigatore. In quest'ultima domanda la Chiesa porta davanti al Padre tutta la miseria del mondo. Insieme con la liberazione dai mali che schiacciano l'umanità, la Chiesa implora il dono prezioso della pace e la grazia dell'attesa perseverante del ritorno di Cristo. Pregando così, anticipa nell'umiltà della fede la ricapitolazione di tutti e di tutto in Colui che ha il "potere sopra la Morte e sopra gli Inferi" (Ap. 1,18), "colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!" (Ap 1,8): "Liberaci, o Signore, da tutti i mali, concedi la pace ai nostri giorni e con l'aiuto della tua misericordia vivremo sempre liberi dal peccato e sicuri da ogni turbamento, nell'attesa che si compia la beata speranza e venga il nostro Salvatore Gesù Cristo"».

⁴ Cinisello Balsamo 1985, p. 14.

⁵ M. D. CHENU, *Antropologie de la liturgie*, in *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective*, ed. J. P. Jossua – Y. M. Congar, Paris 1967, 159-177.

⁶ Nei Praenotanda al n° 12 si legge: «Negli esorcismi maggiori la Chiesa, unita allo Spirito Santo, supplica lo stesso Spirito di venire in soccorso alla nostra debolezza (cfr. Rm 8,26) per scacciare i demoni e impedire loro di nuocere ai fedeli. Confidando nel soffio con il quale il Figlio di Dio dopo la risurrezione donò lo Spirito, la Chiesa agisce negli esorcismi non in nome proprio ma unicamente nel nome di Dio o di Cristo Signore, al quale tutti gli esseri, diavolo e demoni compresi, devono obbedire».

Battisteri medievali

mons. Cosma Capomaccio

Quante volte abbiamo udito in termini usuali di linguaggio la frase "roba da medioevo", "cultura da medioevo" o simili modi di dire, esternati per lo più in termini dispregiativi o comunque non certamente in senso edificante. Certamente, per alcune persone quest'epoca della storia rappresenterebbe l'apice dell'arretratezza, dell'ignoranza, in una parola dell'oscurantismo intellettuale e morale, una sorta di chiusura al progresso che avrebbe accomunato le popolazioni europee e quelle presenti nelle terre fino ad allora conosciute.

Ma gli oscurantisti sono proprio coloro che giudicano il medioevo tout court in modo sfavorevole. Agli studiosi e ai cultori storici di questi secoli, mai un'epoca si è mostrata più densa di fermenti intellettuali, più pregna di spiritualità e di misticismo, più degna d'attenzione sotto le più disparate componenti dello scibile umano.

Sotto il profilo strutturale e storicistico, gli studiosi sono concordi nel fare iniziare l'epoca medievale - chiamata anche "evo medio" o "età di mezzo" - con la fine del mondo antico, e nel farla terminare agli inizi del periodo di quella che è stata definita "era moderna", ovvero, nei limiti concordati delle datazioni, dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente

(476) alla data ufficiale della scoperta dell'America (1492). Sono stati distinti anche periodi storici dell'Alto Medioevo (genericamente dal V al X secolo) e del Basso Medioevo (dall'XI al XV secolo).

Medioevo, dunque, come lo svettare superbo delle cattedrali gotiche, dell'umiltà religiosa delle chiese romaniche, di ogni architettura culturale come espressione, umile e nello stesso tempo elevatissima, di ringraziamento degli uomini verso il loro Creatore.

Medioevo, quindi, come esplosione vastissima dell'arte multicolore, degli affreschi negli edifici religiosi e civili, delle atmosfere raccolte e mistiche delle cripte e dei battisteri che oggi fanno sentire più vicini a Dio.

Medioevo, allora, dei castelli, delle fortificazioni, dei simboli imperituri dell'orgoglio dei sovrani e delle Signorie.¹

Queste brevi considerazioni sul periodo storico che vogliamo considerare ci servono per rendere più chiare la nascita e l'espansione di un'architettura particolare che viene utilizzata per costruire edifici o allestire i luoghi e gli spazi adatti ad amministrare il sacramento del Battesimo.

La letteratura storico-artistica e la divulgazione mediatica individuano nei battisteri medievali punti di eccellenza nella produzione architettonica dell'Italia

comunale e delle altre nazioni europee dell'area franco-germanica. Quali sono però, estendendo la dimensione temporale e approfondendo le prospettive critiche, le specificità dello spazio per il Battesimo, primo sacramento dell'iniziazione cristiana? Quali vincoli e quali potenzialità espressive proposte ai committenti, ai progettisti e agli artisti la mutevole liturgia battesimale?

La conoscenza interdisciplinare propone la lettura del rapporto tra liturgia battesimale e architettura su un arco cronologico che spazia nel periodo medievale. Il percorso critico diacronico legato alla storia dell'architettura e dell'arte si è infatti intrecciato con riflessioni sincroniche sulla storia della liturgia e sulla teologia del sacramento, in una prospettiva tanto storica quanto sistematica.

Il battistero, infatti, è un simbolo potente, nel linguaggio dell'architettura religiosa e della liturgia.

Se pensiamo ai battisteri medievali, come quelli di Pisa, di Parma o di Firenze, li vediamo al centro della piazza, a mostrare come la Chiesa debba uscire dal proprio luogo per incontrare il mondo, dal momento che il battistero è l'edificio della soglia ecclesiale e narra il rapporto tra Chiesa e mondo.

L'architettura religiosa è metafora della posizione della Chiesa nel mondo e la liturgia solleva il problema del linguaggio della Chiesa, del suo modo di parlare alla collettività.

Il dialogo fra le due indica lo stile con cui la Chiesa deve stare nel mondo e punta il dito sull'eterno dilemma tra

l'obbligo di comparire e la tentazione di sparire, sul rischio che le due posizioni si massimalizzino, e sulla necessità, invece, che la Chiesa trovi il suo ruolo proprio nella tensione dialettica tra i richiami contrapposti e contraddittori già nel Vangelo.

Contesto storico

Dal VI secolo in poi, cioè da quando i vescovi stabilirono di affidare ai parroci l'amministrazione del sacramento del Battesimo perché era diventato impossibile impartire questo primo e indispensabile sacramento dell'iniziazione cristiana nelle chiese cattedrali per il grande numero di coloro che desideravano diventare cristiani, si concesse di conseguenza la possibilità di erigere edifici o approntare luoghi idonei alla destinazione, specialmente nelle parrocchie rurali e nei monasteri.

Ciò nonostante i battisteri, per la forza dell'antica tradizione, continuarono ad essere costruiti presso le cattedrali delle grandi città fino al XIII secolo.

Fra IX e X secolo, specialmente in territorio franco e nell'Italia settentrionale, il rito del Battesimo fu interessato da profonde trasformazioni, sia sul piano liturgico che su quello della stessa valenza teologica e pastorale del sacramento.

In particolare, in epoca carolingia si accentuò l'importanza del Battesimo nei confronti della dimensione politico-istituzionale della Chiesa, sia in relazione con la conversione di popoli pagani assoggettati alla monarchia franca, sia con la crea-

zione del sistema organizzativo territoriale basato sulle *ecclesiae baptismales*, secondo lo schema della pieve, che si affermò proprio in questo periodo. In altre parole, se il Battesimo segna il momento dell'ingresso nella comunità dei fedeli, se la comunità si conferisce un ordine e delle norme che ne regolano la sussistenza, l'organizzazione sociale e politica, allora esso sarà il momento chiave dell'inserimento dell'individuo all'interno della struttura.

Nello stesso arco cronologico, infatti, si registrarono trasformazioni anche nella stessa liturgia della celebrazione. Si poté assistere a un'intensa genesi di testi normativi, gli *ordines*, le *istruzioni pastorali*, e ad una complessiva rielaborazione teologica dottrinale intorno al Battesimo che delineò il percorso di un cambiamento profondo. I concili, le istruzioni ai preti per la celebrazione del battesimo, le lettere dei vescovi a Carlo Magno, testi teologico programmatici come il *Liber de sacramento baptismi* di Leidrad di Lione, i *sacramentari* superstiti, i frequenti riferimenti nelle opere pastorali di Reginone e di Burcardo, segnarono le tappe di una complessa rivisitazione del sacramento, che alla fine dell'XI secolo risultò collocato in un mutato codice simbolico liturgico e vissuto in un contesto ecclesiale e sociale profondamente segnato dalle riforme indotte in epoca carolingia.

Se è vero che i segni del Battesimo, l'*acqua*, la *luce*, l'*olio* per l'*unzione*, la *veste bianca*, il *sale*, restarono immutati, tuttavia cambiò il loro inserimento temporale e dinamico nel rito e la loro collo-

cazione nello spazio, così come la percezione dei significati che venivano loro attribuiti. I primi due elementi risultarono direttamente collegati con la progettazione e l'articolazione degli spazi architettonici dei battisteri.²

Affinché in ogni chiesa si potesse battezzare divenne usuale, pertanto, dedicare al battistero anche un semplice spazio della chiesa, situato però a nord dell'ingresso. Tuttavia, venendo a mancare in una società cristiana una chiara distinzione fra battezzati e no come pure l'articolato itinerario catecumenale di conversione, anche il fonte battesimale finì con l'entrare in chiesa, diventando parte integrante dello spazio riservato ai fedeli. Unica traccia superstita del suo ruolo di "porta" per entrare a far parte del popolo di Dio, fu la sua collocazione presso l'ingresso della chiesa e generalmente sulla sinistra.

Spesso il battistero era una cappella dedicata a san Giovanni Battista con un altare e a volte anche con un ambone e il fonte poteva essere collocato sotto un elaborato ciborio in segno di rispetto. Si conservò, però, lo scorrere lento dell'acqua nella vasca, dato dallo zampillo del fonte, che, come vera polla sorgiva, rappresentava Cristo, quale roccia e fonte d'acqua viva per la vita spirituale dei cristiani: quale grembo materno e tomba, lavacro e fontana d'acqua zampillante per la vita eterna.

Tertulliano, infatti, identificava il Battesimo come *sacramento dell'acqua* dal momento che essa è la materia stessa del sacramento. Di conseguenza, la vasca è il

fulcro spaziale degli edifici o dei vani battesimali, è il perno della progettazione degli spazi in funzione della liturgia.

Altrettanto importanti, ai fini della progettazione degli spazi battesimali, erano le simbologie della luce. In generale, le simbologie solari e cristologiche hanno ispirato l'orientamento degli edifici, costruiti fin dai primi secoli con l'asse principale orientato in senso est – ovest.

Il fonte battesimale medievale, pertanto, durante la sua costante evoluzione fu realizzato in forme diverse: su sostegni di fattura e di modello differente e inconsueto, con una base d'appoggio per elevarlo dal suolo e renderlo più visibile, spesso assumendo la forma di un calice e adoperando il medesimo simbolismo patristico delle forme circolari, ottagonali o esagonali.

I fonti di solito venivano costruiti in pietra per simboleggiare Cristo quale roccia e pietra angolare, oltre che per lasciare intendere la pietra dalla quale Mosè fece scaturire l'acqua (Es 17, 5-6) ma furono realizzati fonti anche in legno, bronzo e piombo.

Oltre ai consueti riferimenti scritturistici delle decorazioni dei fonti, come il battesimo di Cristo, la crocifissione, la risurrezione, i quattro esseri viventi dell'Apocalisse (Ap 4,7)³ o la raffigurazione di diversi santi, la ricca cosmologia medievale ammetteva anche simboli più complessi, contenuti nei cosiddetti *bestiarii* come la lotta demoniaca per le anime, con draghi, grifoni, idre e serpenti che attaccano le anime o combattono con gli angeli o vengono sconfitti dall'Agnello di Dio.

I “**bestiari**” medievali

Un *bestiario*, *bestiarium*, è un compendio che descrive gli animali o *bestie*. Nel medioevo si trattava di una particolare categoria di libri che raccoglievano brevi descrizioni di animali, reali ed immaginari, accompagnate da spiegazioni moralizzanti e riferimenti tratti dalla Sacra Scrittura. L'origine remota di questi testi, che non hanno alcuna valenza scientifica o naturalistica, è da ricercarsi nell'opera greca *Physiologus*⁴ (il *fisiologo*, cioè lo studioso della natura) che offriva l'interpretazione degli animali e delle loro caratteristiche in chiave simbolica e religiosa. Altre fonti sono invece da ricercare in autori latini tra cui Plinio il vecchio, Solino e sant' Ambrogio.

Non deve meravigliare, pertanto, questa folla di presenze ferine presenti nel *bestiario*, che compare agli inizi dell'XI secolo per indicare delle opere in prosa o in versi che utilizzano con valore simbolico la vita di animali reali o mitologici allo scopo di rendere noto un insegnamento religioso e morale.

Essendo, infatti, ispirati alla suddetta opera anonima del II secolo che aveva avuto già successo nell'Alto medioevo, la loro traduzione in lingua volgare contribuì ad ampliarne la fortuna facendoceli trovare scolpiti o dipinti nel corso di tutta l'arte romanica.

Le cause di raccolte di animali immaginari in appositi *bestiarii*, frutto della pura fantasia dell'uomo, possono essere molteplici.

Determinanti furono senza alcun

dubbio le minori conoscenze scientifiche e quindi l'attaccamento alle tradizioni locali e le leggende pervenute da lontano. Incrementarono inoltre la fantasia umana la condizione storica, geografica e territoriale. All'epoca i paesi erano fortificati e isolati a causa delle numerosissime invasioni e collocati, in genere, a ridosso di un bosco che garantiva un'ottima rifornimento di legname. Nasceva un legame di dipendenza con la foresta, ma anche una sorta di fascino e inquietudine dato che, al tramontare del sole, il bosco era profondamente sinistro data la sua macchia fitta e profondamente buia, e frequentato solo dai suoi inquilini selvaggi come lupi o altri animali. La suggestione del luogo portava la gente a tenersi lontana durante la notte e i suoni degli animali venivano interpretati come demoniaci e sovranaturali.

L'artista romanico, pertanto, per eseguire le proprie opere nella edificazione degli edifici religiosi in modo particolare, prende ispirazione dalle fonti più varie e impensabili.

È indispensabile ricordare, appunto per questo, la straordinaria mobilità del medioevo, mobilità costituita dai monaci che viaggiano per evangelizzare il mondo, dalle carovane dei mercanti che portano dappertutto le loro mercanzie, da quella folla innumerevole e cosmopolita di *pellegrini* che affrontano con gioia e con ardore i pericoli dei pellegrinaggi ai grandi santuari del tempo così da far dire al famoso scrittore spagnolo Miguel de Cervantes Saavedra : "I pellegrini hanno

edificato l'Europa" e, non ultimi, dagli operai specializzati che si spostano da un cantiere all'altro arricchendosi di stimoli creativi sempre nuovi.

I modelli pagani, come i *bestiari sassanidi*⁵ provengono dalla Persia per mezzo delle carovane dei mercanti armeni che portano stoffe di seta e di oro, nelle quali si avvolgono le sacre reliquie sulle quali sono intessuti: leoni, grifi, pavoni ed aquile.⁶

Animali reali e immaginari

È inconfutabile che, sia la dotta committenza, rappresentata dal vescovo e dal Capitolo cattedrale o dall'abate e dai suoi consiglieri, sia l'indubbia competenza acquisita dalle maestranze operanti nell'edificazione degli edifici di culto hanno vistosamente utilizzato figure di animali reali e fantastici presenti nei *bestiari*.

Desideriamo ora proporre una essenziale descrizione solo di alcuni degli animali più frequentemente usati nelle diverse modulazioni dell'arte medievale e i rispettivi simbolismi e valenze morali.

Il leone

La frequenza del tema dei leoni nell'iconografia medievale risulta dalla sua costante presenza degli apporti successivi di nature diverse che differiscono da una regione all'altra, mentre uno degli aspetti più curiosi di questo interesse per un animale sconosciuto nelle nostre regioni europee è stato senza alcun dubbio il fatto

che già nel II secolo i *coroplasti* (artigiani modellatori di argilla) gli avevano attribuito un'importanza insolita, sproporzionata rispetto ai modelli di cui disponevano. Le rappresentazioni medievali del leone, infatti, sono molto fantasiose tenendo conto che i modelli disponibili erano costituiti prevalentemente dalle immagini riprodotte sui tessuti, le famose *Cacce sassanidi*.

Il leone come simbolo di Cristo si riferisce alla caratterizzazione veterotestamentaria della stirpe di Giuda a cui apparteneva Gesù, *un giovane leone è Giuda* (Gn 49,9), e dalla espressione da questa derivata, *il leone di Giuda*, che viene usato nel libro dell' Apocalisse per Cristo: *colui che aprirà il libro e i suoi sette Sigilli* (Ap 5, 9).

Soprattutto il leone simboleggia il più importante evento della vita di Gesù, la **risurrezione**, a sentire certi testi di *bestiario* e svariate tradizioni antiche.

Secondo alcuni Padri della Chiesa, come sant'Ilario e sant'Agostino, il leone aveva fama di dormire con gli occhi aperti⁷ e, si diceva, che anche i suoi cuccioli al momento della nascita avessero gli occhi aperti. Questa caratteristica spiega la sua assunzione a simbolo di Cristo nel sepolcro: gli occhi aperti sono, infatti, la prova della divinità di Gesù che si manifesta, mentre la morte testimonia per se stessa della sua umanità.

All'antica tipologia solare del rinnovamento della vita si avvicina la rappresentazione a cui accennano numerosi autori, come Origene, Isidoro di Siviglia e altri, secondo cui i leoncini vengono partoriti

morti e informi e tali rimangono per tre giorni, finché il loro padre li richiama in vita riscaldandoli col fiato e li modella nella giusta forma leccandoli.⁸

La Fenice

Spesso nota anche come *araba fenice*, era un uccello mitologico noto per il fatto di rinascere dalle proprie ceneri dopo la morte. Gli antichi egizi furono i primi a



parlare del *bennu*, che poi nelle leggende greche divenne la *fenice*. Uccello sacro favoloso, aveva l'aspetto di un'aquila reale e il piumaggio dal colore splendido, il collo color d'oro, rosse le piume del corpo e azzurra la coda con penne rosee, ali in parte d'oro e in parte di porpora, un lungo becco affusolato, lunghe zampe e due lunghe piume, una rosa e una azzurra, che le scivolano morbidamente giù dal capo o erette sulla sommità del capo.

In Egitto era solitamente raffigurata incoronata con l'Atef o con l'emblema del disco solare.

Dopo aver vissuto per 500 anni (secondo altri 540, 900, 1000, 1461/ 1468, o addirittura 12954/ 12994), la *fenice* sentiva sopraggiungere la sua morte, si ritirava in un luogo appartato e costruiva un nido sulla cima di una quercia o di una palma.

Qui accatastava ramoscelli di mirto, incenso, sandalo, legno di cedro, cannella, spigonardo, mirra e le più pregiate piante balsamiche, con le quali intrecciava un nido a forma di uovo. Infine vi si adagiava, lasciava che i raggi del sole l'incendiassero, e si lasciava consumare dalle sue stesse fiamme mentre cantava una canzone di rara bellezza.

Dal cumulo di cenere emergeva poi una piccola larva (o un uovo), che i raggi solari facevano crescere rapidamente fino a trasformarla nella nuova Fenice nell'arco di tre giorni, dopodiché, giovane e potente, volava ad Heliopolis e si posava sopra l'albero sacro.

Già simbolo della Sapienza divina (Gb 38,36), intorno al IV secolo d.C. venne identificata con Cristo presumibilmente per via del fatto che tornava a manifestarsi tre giorni dopo la morte, e come tale venne adottata quale simbolo cristiano di *immortalità*, *resurrezione* e *vita dopo la morte*.

Il grifone

Una creatura leggendaria con il corpo di leone e la testa d'aquila. Molte illustra-

zioni moderne rappresentano il grifone con le zampe anteriori da aquila, dotate di artigli. Generalmente comunque ha quattro zampe da leone e la sua testa da aquila ha orecchie molto allungate; queste sono a volte descritte come orecchie da leone ma spesso anche da cavallo, a volte anche piumate. Stando ad alcuni autori, la coda sarebbe costituita da un serpente, paragonabile a quella della chimera.

Il grifone è quindi spesso rappresentato con quattro zampe, ali, becco, artigli d'aquila e spesso con orecchie equine. In antichità era un simbolo del potere divino e un guardiano della divinità.

Il grifone è stato usato nella cristianità medioevale come simbolo della doppia natura di Gesù Cristo: l'aquila rimanda all'immagine del cielo e viene associata alla sua natura divina, mentre il leone rinvia all'immagine della terra e allude alla sua natura umana.

Il carro trionfale della Chiesa, secondo quanto descritto da Dante Alighieri nel *Purgatorio*, può esser trainato dai grifoni.⁹

Il drago

Già con Omero si cita un "*drago*", un animale fantastico con una vista acuta, l'agilità di un'aquila e la forza di un leone, rappresentato come un serpente con zampe e ali. Il drago è divenuto, quindi, una creatura mitico-legendaria, presente nell'immaginario collettivo di molte culture, come essere malefico (il drago nella Sacra Scrittura simboleggia il male

supremo, il diavolo); il drago alato, contorto e digrignante, di importazione cinese, è simbolo della forza scatenata e luttuosa del male da superare o del nemico da abbattere.

Nell'iconografia dell'Immacolata Concezione della Vergine è raffigurato sotto i suoi piedi un drago o un serpente entrambi simbolo del male soggiogato. Nell'Apocalisse si parla del *drago*, del *serpente* e di *Satana* come della medesima persona. L'iconografia racconta di numerosi santi costretti ad affrontare un drago, il più noto dei quali è san Giorgio.¹⁰

Un magnifico battente di bronzo, al Museo di Berlino, riproduce due figurine nude a cavallo di draghi, mostri fantastici dell'arte selgiuchide¹¹ dell'XI secolo, presenti nelle moschee e nelle madrase musulmane in Iran.

L'idra

Nella mitologia greca l'**Idra di Lerna** è un mostro a forma di serpente e con sette teste, nato da Tifone ed Echidna.

Per altri aveva nove teste di serpente, di cui la centrale era immortale. Secondo altre versioni tuttavia ne aveva 50 e tutte d'oro. Il corpo era di un drago gigantesco e senza ali. Qualsiasi testa venisse tagliata, subito ne risputavano due. Il sangue e il fiato dell'Idra erano veleno mortale. Nella zoologia mitologica medioevale, il termine *idra* sta ad indicare un generico drago con molte teste. Generalmente viene raffigurata con sette teste e considerata attributo della scelleratezza o "*vitio*" e le sette teste sono i sette pecca-

ti capitali che, radicati nell'individuo avvezzo al male, ricrescono nonostante si cerchi di eliminarli.¹²

Nei bestiari medioevali esiste anche l'*Hydrus*, variante dell'Idra. Esso è il nemico per antonomasia del coccodrillo, dal quale si fa inghiottire per poi lacerarne l'intestino.

Erasmus da Rotterdam nei suoi *Adagia* paragona la guerra all'Idra di Lerna.

Il serpente

Non c'è, forse, animale più rappresentato nella simbologia di tutti i tempi come il serpente. In moltissime culture, nelle leggende, nelle cosmogonie, nei miti, nell'iconografia, protagonista assoluto di molte storie ataviche, è un simbolo dell'inconscio collettivo che riveste grande importanza.

Per non parlare dei sogni che in molte fasi dell'analisi, in soggetti diversi, rappresentano serpenti aggressivi, in agguato o dormienti, spaventosi o "stranamente" rassicuranti.

È simbolo della conoscenza, per questo può anche essere pericoloso, come viene descritto dalla narrazione della creazione del mondo nella Sacra Scrittura.

Il serpente rappresenta un simbolo polivalente, universalmente presente in tutte le culture.

È l'antenato mitico, il vivificatore, simbolo stesso della cura, è l'animale originario alle sorgenti della vita e della libido.

Nella nostra cultura prevale il suo lato negativo in quanto la cristianità, so-

prattutto nel pensiero medievale, ne ha sottolineato la valenza malefica e distruttrice, associandolo spesso alla **lussuria** della donna (Eva o la Bestia dell'Apocalisse).

Ma come gli gnostici videro in esso un detentore privilegiato di misteri esoterici, anche nei testi sacri dell'occidente il serpente è ambivalente: Cristo, come figura salvifica e rigeneratrice, è stato identificato come il serpente di rame sull'asta: «Allora il popolo venne a Mosè e disse: "Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro il Signore e contro di te; prega il Signore che allontani da noi questi serpenti". Mosè pregò per il popolo.

Il Signore disse a Mosè: "Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque, dopo essere stato morso, lo guarderà resterà in vita". Mosè allora fece un serpente di rame e lo mise sopra l'asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, se questi guardava il serpente di rame, restava in vita». (Nm 21. 7-9)

Sirena marina a doppia coda

Nota sin dall'antichità, simboleggia la lussuria agli occhi dell'*homo peccator* medievale.¹³

La *sirena a doppia coda*, pertanto, presenta, ai fini della sessualità, la stessa conformazione delle donne normali. L'iconografia non è da meno quando la riprende in posizioni quasi oscene, che denotano più un'ostentazione che una carenza.

Paradossalmente, l'impero delle *sirene bicaudate* sono le cattedrali romaniche,

templi della fede che ha sempre sostenuto la verginità di Maria, la Vergine Santissima. Mani anonime di uomo le hanno scolpite sui portoni, i capitelli, le acquasantiere, gli scranni del coro. Le hanno ritratte nei mosaici e nelle vetrate. Orientate verso l'esterno della chiesa, assortite e inesorabili come idoli, quasi fossero l'ultimo avvertimento al credente che si appresta a entrare nel sacro recinto. Somigliano alla Dea dalle gambe divaricate del Paleolitico, che mette a nudo il mistero della generazione e della nascita, malcelato da gonnellini, cinture frangiate, chiocciole e fiori.

La voce suadente, tenta, promette, si insinua, induce, seduce.

Seducere significa condurre a parte, trarre in disparte, far deviare, dirottare, stornare, spostare, divagare, costringere al cambiamento. Azioni tutte appartenenti al segreto e al rituale dato che ciò che seduce non è palese, ma nascosto. La voce delle Sirene concerne il femminile acquatico e oscuro. Esserne sedotti è ascoltarle attentamente, soggettivamente e al di là dei sensi.

Manifestazione sonora, voce dolce, mielata, melliflua, il piacere delle Sirene risiede nell'udito. Forse perché Omero era cieco, gli occhi sono inutili di fronte al loro mistero. Esse esercitano il modo di seduzione primordiale: quello del canto, della parola che canta e incanta.

Opere esemplari

Esempio documentabile di tale visione simbolica può essere la volontà dell'abate

Suger di Saint Denis¹⁴, che fece installare nel battistero una vetrata con la rappresentazione del faraone e del suo esercito sommersi dalle acque con l'iscrizione: "Ciò che il battesimo fa all'uomo buono è ciò che fa ai soldati del faraone. *Forma facit similis ma causaque dissimilis*". Cioè, i medesimi mezzi possono condurre a diversi esiti: morte ai nemici di Dio e vita ai suoi amici.

In uno spirito differente Ugo da San Vittore, contemporaneo di Suger, considerava il Mar Rosso come prefigurazione del battesimo, "dove le acque proclamano il battesimo e il colore rosso il sangue".

Lo studioso Davies allude a una simile sfumatura quando riassume il simbolismo medievale scrivendo "L'iconografia del battesimo nel Medioevo era più estensiva che nel periodo arcaico. Molti dei suoi elementi, tuttavia, non vanno considerati inappropriati ma, poiché il battesimo è l'attualizzazione dell'azione salvifica di Cristo, sono pochi i temi cristiani che non possono essere associati ad esso in modo più o meno diretto. Forse un'importanza maggiore di quella che concepirebbe la mentalità moderna è stata data alla lotta contro il diavolo, ma è stata motivo di produzione di alcuni dei più raffinati esempi di scultura medievale ed è servita a rendere il fonte uno strumento attraente e imponente del primo sacramento del Vangelo".¹⁵

Durante la Controriforma, san Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, raccomandava di tornare all'antica prassi di costruire i battisteri separati dalle chiese,

specialmente per le cattedrali e le altre chiese importanti.

Un tipico esempio di tale particolarissimo modo di edificare i battisteri è senza alcun dubbio quello di Parma.

La genialità e la cultura del grande architetto e scultore Benedetto Antelami si rileva a pieno nel battistero da lui progettato in forma di ottagono in marmo rosa di Verona, con un alternarsi di tre portali con rispettivi architravi e lunette, ricchi di riferimenti teologici e rappresentazioni simboliche tipiche dell'iconografia medievale.

Corre tutt'attorno lo *zooforo*: una serie di formelle scolpite con animali fantastici e reali, simboli delle idee, della vita e della natura nel Medioevo. L'interno presenta linee slanciate grazie ai sedici costoloni che si irradiano verso la volta ogivale.

Al centro sorge la grande vasca battesimale ad immersione risalente alla fine del XIII secolo. Sempre all'interno il ciclo dei mesi e delle stagioni e i rispettivi segni zodiacali scolpiti dall'Antelami. Nella cupola si ammira uno splendido ciclo di pitture a tempera della seconda metà del XII secolo.

Altro esempio tipico, fra i tanti esistenti in Italia e nelle altre nazioni europee, è il battistero di San Giovanni, conosciuto come Tomba di Rotari a causa della scorretta interpretazione del termine *tumba*, che compare nell'epigrafe all'interno dell'edificio. Fu fondato da un certo Pagano, originario di Parma ma residente a Monte Sant'Angelo, e da un Rodelgrimo, nativo del Gargano, en-

trambi rintracciati in un documento del 1109 che li identifica come cognati. Adossato in parte alla roccia, ed in parte incastrato nel volume absidale della chiesa a cielo aperto intitolata a san Pietro, era probabilmente un edificio pertinente a quest'ultima; si tratta di un ambiente cubico absidato ad oriente, con le pareti incorniciate da robuste arcate concentriche a sesto acuto, su cui furono innestate – una sull'altra – una serie di forme geometriche irregolari rastremate verso l'alto: un prisma ottagonale, due cilindri a sezione ellissoidale ed infine una cupola intessuta ad anelli concentrici. Due ordini di finestre e tre cornici ne scandirono i piani ascendenti, fino a conferirgli l'aspetto di una massiccia torre campanaria d'Oltralpe.

Complessivamente le suggestioni culturali relative a questo tipo di edificio si rivelano assai eterogenee, tanto da aver suggerito – di volta in volta – rimandi alla tipologia dei mausolei fatimidi¹⁶, delle cube siciliane¹⁷ e dei minareti islamici, nonché ricordi dei battisteri pertinenti alle chiese crociate di Terra Santa, delle costruzioni cupolate pugliesi e di esperienze borgognoni ed alvernati. La singolarità d'impianto e di mole suggerirono già al Bertaux di riconoscervi una sorta di torre campanaria edificata alla maniera pugliese ma secondo indicazioni filtrate proprio dalle esperienze borgognone.

Altri autorevoli esempi provengono dall'architettura *merovingia* che si sviluppò nei territori governati dai Franchi tra il V e l'VIII secolo, nelle attuali Francia e Germania.

Clodoveo I durante il suo regno (465-511) riunì un ampio territorio sotto il suo controllo e scelse la fede cristiana facendosi battezzare alle soglie del VI secolo (496 o 506). Sia lui che i suoi successori fecero erigere nuovi edifici, soprattutto chiese e monasteri, che facessero da centri culturali ma anche, soprattutto, da basi per l'irradiazione del potere centrale.

Gli esempi superstiti non sono molti, come in generale per tutta l'architettura altomedievale, ma significativi. Oggi, nonostante i rifacimenti alla gran parte delle strutture, se ne conoscono le principali caratteristiche originarie soprattutto grazie all'archeologia. La pianta delle chiese spesso riprende quella delle basiliche civili romane e delle prime basiliche cristiane, con influenze dell'architettura coeva nell'Impero romano d'Oriente, soprattutto siriana e armena. Nella parte est del regno franco l'architettura fu spesso lignea, mentre l'uso della pietra era più comune nella parte ovest e sud.

Tra le architetture superstiti ci sono edifici più piccoli e modesti, soprattutto battisteri che più difficilmente vennero riedificati. Tre battisteri a base ottagonale si trovano a Aix-en-Provence, Riez e Fréjus, ciascuno coperto con una cupola retta da pilastri, che riecheggiano ad esempio la chiesa di San Giorgio a Ezra' in Siria.

Differenti sono invece gli esempi provenzali, come il battistero di San Giovanni a Poitiers (VI secolo), che ha forma rettangolare con tre absidi e conserva i capitelli marmorei originali.

Si potrebbero citare tantissimi altri esempi di battisteri medievali, ma si pensa di aver raggiunto lo scopo di far

conoscere al lettore una realtà di altissimo significato biblico-liturgico-teologico.

¹ Medioevo, Presentazione di Fernanda Nosenzo Spagnolo ©ASTERCENTER.

² R.Salvarani, *Battisteri tra spazio, comunicazione e liturgia: alcuni casi bresciani* in G. Archetti (cura), *Inquirere Veritatem*. Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini, in "Brixia Sacra", anno XII, n. 1-2, Brescia 2007, pp. 89-101.

³ Nel II secolo sant'Ireneo li considerava come un simbolo dei quattro vangeli, in cui ciascun Vangelo sottolineava differenti aspetti di Cristo: il leone di san Marco rappresentava Cristo Re, il vitello di san Luca alludeva a Gesù come vittima sacrificale, l'uomo di san Matteo ritraeva l'umanità di Cristo e l'aquila di san Giovanni rappresentava la divina saggezza del Logos.

⁴ Il *Fisiologo* è un testo scritto tra il II e il III sec. d.C. allo scopo di aiutare i cristiani d'Egitto a interpretare la natura secondo i principi della religione, che andava ormai affermandosi in tutto l'Impero. Esso fu inizialmente scritto in greco, ma poi fu tradotto in molte altre lingue, tra cui latino, arabo, siriano ed etiopico, presumibilmente ad Alessandria d'Egitto, cioè in un'area culturale nella quale culti e misteri mediterranei si stavano arricchendo dell'esperienza cristiana.

Il *Fisiologo* era composto da 48 capitoli che presentavano caratteristiche di vari animali, piante e pietre, soffermandosi maggiormente sulle proprietà religiose dovute alle loro abitudini, nel caso degli animali; posizioni, nel caso delle pietre; presunte proprietà terapeutiche più che alle effettive caratteristiche biologiche nel caso delle piante; così, si possono incontrare, ad esempio, la iena ermafrodita, il castoreo che si strappa i testicoli, la pantera dalla voce profumata, l'unicorno allattato dalla vergine oppure ancora la vipera dal volto di donna. Questo volume enciclopedico venne poi ripreso nell'Alto Medioevo per via della visione fortemente religiosa della vita che si era diffusa in tutta l'Europa centro-meridionale. Ispirandosi al *Fisiologo* vennero scritti molti bestiarî, veri e propri manuali che permettevano l'interpretazione di tutti gli elementi naturali che gli uomini credevano essere segni del male o segni di Dio.

⁵ L'ultima dinastia indigena a governare la Persia prima della conquista islamica.

⁶ C. Capomaccio, *La Basilica Cattedrale di Sessa Aurunca*, Nuova edizione, Materdomini (AV) 1999, 49.

⁷ F. Maspero, *Bestiario antico*, Casale Monferrato, 1997, 193.

⁸ C. Capomaccio, *Monumentum resurrectionis, Ambone e candelabro per il cero pasquale*, Città del Vaticano 2002, 120.

⁹ L. Impelluso, *La natura e i suoi simboli*, in I Dizionari dell'Arte, Milano 2008, 374.

¹⁰ *Ibidem*, 375.

¹¹ I Selgiuchidi, o Turchi Selgiuchidi, furono una dinastia turca e persiana, di religione musulmana sunnita che governò parte dell'Asia centrale e del Medio Oriente dal XI al XIV secolo. Essi crearono l'Impero Selgiuchide che si estendeva dall'Anatolia al Punjab e fu l'obiettivo della Prima crociata.

¹² L. Impelluso, o.c., 362.

¹³ C. Capomaccio, *La Basilica Cattedrale di Sessa Aurunca*, o.c., 49.

¹⁴ L'abate Sugerio di Saint-Denis (latino: *Suitgerius*, francese: *Suger de Saint-Denis*; Chennevières-lès-Louvres, 1080 o 1081 – Saint-Denis, 13 gennaio 1151) è stato un religioso francese. Autore storico di due opere: il *Liber de rebus in administratione sua gestis* e il *Libellus de consecratione ecclesie Sancti Dionysii*. Abate della abbazia di Saint-Denis presso Parigi, nel 1127.

¹⁵ G. Davies, *The Architectural Setting of Baptism*, London 1962, 78, 80-84.

¹⁶ I Fatimidi costituirono la dinastia sciita ismailita più importante di tutta la storia dell'Islam. Devono il loro nome alla discendenza da Fatima bt. Muhammad, figlia del profeta Maometto, che dal suo matrimonio con 'Alī b. Abī Tālib garantì una discendenza al Profeta.

¹⁷ La cuba è una cappella paleocristiana o bizantina presente in Sicilia, dove le *cube* vennero erette da monaci basiliani a partire dal VII secolo. La parola *cuba* ha una origine controversa ed è stata oggetto di studio. Secondo alcuni il termine deriva dal latino *cupa* (botte) e *cupula* (botticella) o dall'arabo *kubba* (fossa, deposito) o *qubba* (cupola), per altri direttamente dalla forma cubica dell'edificio. In siciliano si citano spesso le chiesette di campagna come *cubole*.

La simbologia dell'ottagono

Cosimo Scordato

La presenza del simbolismo dei numeri e delle figure geometriche nelle culture più varie è un segno chiaro della «resistenza semantica alla purezza semiologica dell'aritmetica»¹. La *cifra* dell'uomo sfugge ai limiti degli approcci esaustivi e i "residui" rimandano sempre più alla profondità inesauribile del suo mistero. Detto simbolismo, seppure in maniera ingenua, resta un tentativo di tenere unite le diverse ermeneutiche della realtà: quella quantitativa e quella qualitativa.

1 AMPIEZZA DELL'OGDOADE

L'ogdoade (sia come simbolo numerico che come forma geometrica) nelle culture estremo-orientali presenta una ricchezza di significati che va dall'«equilibrio cosmico» alla mediazione tra cielo e terra (tra il quadrato e il cerchio si inserisce la forma media dell'ottagono), fino ad esprimere la saggezza infinita². È comunque un numero portatore di valori positivi. Nell'ellenismo è presente una mistica dell'ottava, con intonazione anche musicale legata, all'armonia delle sfere celesti³. Inizialmente essa ha poco rilievo nel mondo ebraico; nell'Antico Testamento i testi in cui espressamente ricorre sono: Ez 40,9.31.34.41 con gli otto cubiti del vestibolo del portico del tempio, gli otto gradi-

ni del portico meridionale e orientale; Gen 17,12 e Nm 6,10 con l'ottavo giorno della circoncisione; Lv 23,36 con gli otto giorni della festa delle Capanne. Nel contesto gnostico l'ogdoade assume grande rilievo e ciò ha anche favorito qualche affermazione di interferenza con l'ogdoade cristiana; essa caratterizza lo sviluppo del pleroma, secondo l'insieme (dualistico) di coppie, che dal mondo divino vanno degradando verso il mondo terreno⁴.

L'interpretazione di tali temi, però, non va fatta comparativisticamente, ma *contestualmente* ai diversi complessi culturali e religiosi in cui essi sono presenti; spesso emerge che le differenze sono maggiori delle analogie.

Nella cultura cristiana l'ogdoade si sviluppa intorno alla persona storica di Gesù e alla sua risurrezione ed evoca il compimento escatologico. Ponendoci in linea con tentativi precedenti⁵, ritagliamo soprattutto la simbologia dell'ottagono.

2 L'OGDOADE CRISTIANA

All'origine dell'ogdoade cristiana sta l'annuncio della morte e risurrezione del Signore, dal quale prendono il via la predicazione ecclesiale, le prime formule di fede, gli scritti neotestamentari, le espressioni caratteristiche dell'immaginario cristiano. «Di buon mattino, il primo giorno do-

po il sabato» (Mc 16,2); «dopo il sabato all'alba del primo giorno della settimana» (Mt 27,1); «il primo giorno della settimana» (Lc 24,1); «il primo giorno della settimana, la mattina presto mentre era ancora buio» (Gv 20,1). L'unità di fonte di questa determinazione temporale è riconducibile alla scoperta del sepolcro vuoto; il particolare potrebbe apparire irrilevante, se non si trattasse proprio del giorno decisivo della risurrezione del Signore; da qui, il suo profondo significato teologico. Il *primo* giorno della settimana non va inteso nel senso ordinale, che dà il via a una serie qualsiasi di giorni; ma nel senso qualificativo di *primo* che precede in importanza tutti gli altri e dal quale essi assumono un significato nuovo. Dalla risurrezione e dal Risorto il tempo vecchio, già "buio"⁶ di morte e di seppellimento, riceve la sua luce vera e radiosa. Il «giorno del Signore» (Ap 1,10)⁷ è veramente il *primo* nel senso simbolico dell'assolutamente nuovo ed originante. In questo modo è posta parimenti la premessa perché esso diventi, rispetto al mondo ebraico, l'*ottavo* che compie il *settimo* dell'economia veterotestamentaria e annunzia proletticamente l'economia definitiva dell'*eschaton*. Il giorno liturgico della comunità cristiana svilupperà lentamente questa duplice valenza *primo-ottavo*, ricapitolandovi tutti i contenuti della salvezza escatologica; non a caso, nel vangelo di Giovanni, la risurrezione e le prime apparizioni, sono disposte dal mattino alla sera di questo primo giorno che sembra non tramontare⁸.

Il dato spaziale del sepolcro vuoto⁹ viene menzionato dagli evangelisti sia come

luogo dove Gesù era stato posto (Marco e Matteo), sia come luogo da cui è stata ribaltata la pietra tombale (tutti gli evangelisti); cioè, sia come elemento per la verificabilità della morte, sia ancor più come il luogo da cui è stata ribaltata meravigliosamente la pietra, intendendo ciò come indizio per la risurrezione. L'esegesi evidenzia anche l'intenzione apologetica della narrazione cristiana rispetto alle interpretazioni tendenziose dei giudei; ma, lo sviluppo kerygmatico morte-seppellimento-pietra tombale-pietra ribaltata-risurrezione-sepolcro vuoto, fa trasparire più plausibilmente intendimenti teologici; il segno del sepolcro vuoto ci sembra offerto piuttosto *ad intra* della comunità credente. La narrazione di Giovanni fa emergere più esplicitamente l'intenzionalità teologica del sepolcro vuoto; egli infatti, giunto al sepolcro: «vide e credette» (Gv 20,8). Perfettamente inscritto nel contesto teologico del suo vangelo, il sepolcro assurge conclusivamente a simbolo discriminante tra un puro constatare ed una profonda intelligenza interiore, tra un vedere vuoto degli occhi e un vedere-spalancarsi della fede, tra il credente e il non credente. Per chi non crede il sepolcro resterà veramente "vuoto" di senso, di presenza e di portata salvifica; per chi apre il suo cuore alla fede esso è il luogo dell'annientamento del Figlio di Dio, dal quale brilla però il supremo segno-prodigio operato dalla mano divina. I commentatori fanno pure osservare il crescendo tra gli evangelisti che approda, in Giovanni, al significato edenico del sepolcro-giardino¹⁰.

Rm 6,3-5 porta a maturazione il tema

del sepolcro; esso, nel fonte battesimale, viene assunto come spazio simbolico in cui si celebra la partecipazione alla morte e risurrezione del Signore. Ciò che viene celebrato nel fonte-sepolcro è il morire e l'essere seppelliti a immagine di Cristo, per simboleggiare il morire dell'uomo vecchio e il risorgere a novità di vita. Il rito battesimale dell'immersione ed emersione fa rivivere così nel simbolo, attraverso la fede, la verità dell'evento salvifico della morte e risurrezione del Signore. Lo spazio ormai non più inteso nel senso geometricamente ritagliabile e misurabile, attraverso la transignificazione della fede, è vissuto nella partecipazione spirituale al mistero di Cristo.

D'altra parte, ogni limitazione imposta alla vita di Gesù nei termini temporali della morte-uccisione e spaziali del mettere in croce-seppellire, è infranta dalla risurrezione, attraverso la quale egli proclama la sua signoria sul tempo e sullo spazio, già portatori di morte, ma ora assunti dal Risorto come luogo della sua azione trasformante nello Spirito. Il tempo e lo spazio sono per sempre del Risorto e si caratterizzano cristicamente come ambiti della sua risurrezione.

3 LO SVILUPPO TEOLOGICO DELL'OGDOADE

3.1 Il procedimento tipologico¹¹

Il procedimento tipologico si prestava alla ricomprensione unitaria della storia salvifica: «tutto annunzia Cristo in figura» (Agostino¹²). Il passato, il presente e il futuro sono ricompresi alla luce dell'evento di Gesù Cristo, *alfa* e *omega*, principio e

fine della storia salvifica. Il numero sette indica l'economia veterotestamentaria nella sua apertura verso il compimento, il numero otto caratterizza la novità neotestamentaria come realizzazione dell'antica economia: «Il settenario indica l'Antico Testamento, l'ottonario il Nuovo»¹³. Due episodi sono interpretati dai Padri nella loro intenzionalità cristologica: il ciclo di Noè e la circoncisione.

Il ciclo di Noè è ricordato dalle lettere di Pietro. Nel primo testo, il diluvio viene assunto come *tipo* del battesimo: «nei giorni cioè in cui Noè costruiva l'arca con cui tanto pochi, solo otto vite, si salvarono attraverso l'acqua. L'acqua che, come antitipo, salva adesso anche voi, è il battesimo...» (1 Pt 3,18-21). Nel secondo testo, il riferimento è a Noè stesso, considerato come l'*ottavo*: «ma solo protesse l'ottavo Noè araldo di giustizia...» (2Pt 2,5)¹⁴. Cristo è il nuovo Noè, ottavo-primo della nuova creazione che, attraverso il battesimo, salva la Chiesa¹⁵. Sull'accostamento arca-sepolcro riprendiamo il bel testo di Asterio. «Nello stesso modo in cui la prima risurrezione delle razze dopo il diluvio ha avuto luogo con otto persone, parimenti il Signore inaugura così la risurrezione dei morti l'ottavo giorno, quando, essendo rimasto nel sepolcro come Noè nell'arca, egli mette fine al diluvio dell'impurità e istituisce il battesimo della rigenerazione»¹⁶.

La circoncisione dei bambini nell'ottavo giorno dalla nascita offre ai Padri la possibilità di superare il valore limitato del sabato. In continuità con le esortazioni profetiche e la rilettura paolina, la circoncisione

viene riconosciuta più che come fatto rituale come *sacramentum* che rinvia al battesimo (Cipriano¹⁷ ed Origene¹⁸).

3.2 La coordinata temporale dell'ogdoade

L'aspetto temporale dell'ogdoade si sviluppa nelle due linee *domenicale* ed *epocale*.

Il ritmo *domenicale* – Dal Risorto prendono nome i giorni della settimana con intonazione festiva: *feria secunda, tertia...*¹⁹; nell'ogdoade liturgica²⁰ si intrecciano i temi dell'*archè* e del *telos*, cioè del principio e del compimento. Nel suo giorno il Signore effonde il suo Spirito alla comunità radunata nel suo nome²¹.

Il ritmo *epocale* – Il tema delle età del mondo, presente nella cultura classica (sei-sette età del mondo), acquisisce dall'ogdoade cristiana una nuova valenza²². Da Gregorio Niseno ad Agostino²³, emerge lo spostamento della settima età verso l'ottava, orientando il tema della *quiete*, caratteristica della settima età, alla *quiete* escatologica dell'ottava età. Tommaso d'Aquino²⁴ evidenzia il «correre insieme» della sesta e settima età nella dinamica lavoro-riposo, per approdare alla *quiete* della risurrezione. Dante Alighieri risolve in maniera meravigliosa questi elementi teologici nel suo itinerario artistico²⁵. Le tre figure che incontra (Virgilio, Beatrice, Bernardo) sono trasposizione di questa gradualità teologica: la natura aperta alla grazia (6), la bellezza simbolo della grazia (7), la grazia partecipa alla gloria divina (8); parimenti, i sei giorni dell'attraversamento dell'inferno e del pur-

gatorio alludono al tempo dell'umanità, il settimo giorno al paradiso terrestre (*Purg.* XXVII, 94-95), il mezzogiorno del settimo giorno è l'ascensione al paradiso (*Par.* I, 43-45), senza più menzione di tempo, nella risurrezione eterna²⁶.

3.3. La coordinata spaziale dell'ogdoade

La coordinata spaziale dell'ogdoade ha una grande rilevanza in ordine alla comprensione degli spazi celebrativi. Va ricordato, preliminarmente, che lo spazio liturgico in senso proprio è la persona del Signore, luogo di incontro del movimento discendente da Dio all'uomo e del movimento ascendente dell'uomo. In questo orizzonte, la riflessione cristiana sviluppa il valore teologico della spazialità, mettendo anche in crisi le concezioni pagane. Per i cristiani, lo spazio nella sua totalità è ormai piegato all'evento cristologico; la celebrazione, nella misura in cui si va strutturando nella varietà e ricchezza delle forme sacramentali, assume la spazialità nella nuova luce dell'evento pasquale. Qui il tema del sepolcro vuoto viene ripreso nell'ambito di quella che potremmo chiamare la «ridondanza espressiva» della celebrazione.

In realtà, il rimando spaziale alla risurrezione può avvenire in diversi modi: o prescindendo da ogni rappresentatività esterna, nella pura interiorità della propria fede; o realizzandolo in maniera riproduttiva analogamente al sepolcro di Gerusalemme; o ricorrendo alla "forma simbolica" la quale, senza rinunciare a una visibilità e spazialità constatabili, punti alla pre-

sentazione dell'evento nel suo significato. La terza prospettiva è quella nella quale la Chiesa ha espresso, in maniera più significativa, la sua comprensione credente del mistero. Infatti, la forma simbolica rimanda certamente all'evento e si piega ad accoglierne il senso ed a manifestarlo, nel contesto dell'interpretazione credente della comunità. Il frammento spaziale dell'insieme cosmico, ritagliato dalla comunità celebrante, richiama la materialità del cosmo verso la trasfigurazione della terra nuova. Lo *spazio della risurrezione* dice definitivamente l'intenzionalità salvifica inscritta in tutte le creature e la solidità e durezza della pietra proclama l'inesorabilità dell'esito escatologico donato dal Signore risorto.

Spazio celebrativo emblematicamente simbolico è certamente il battistero, luogo del con-seppellimento e con-risurrezione nello Spirito del Cristo. Fin dall'antichità frequentissimo è stato l'accostamento della vasca battesimale col sepolcro del Signore, con la conseguente forma ottagonale sia per il fonte che per tutto il battistero. L'ogdoade spaziale viene così ad interpretare l'evento battesimale come ingresso alla vita eterna comunicata dallo Spirito del Risorto, inizio del compiersi escatologico della salvezza. I temi paradisiaci che si trovano raffigurati sulle pareti²⁷, retrospettivamente dicono il ritorno alle origini, prospettivamente annunziano l'irrompere escatologico della nuova creazione. Anche il tema della ruota a otto assi²⁸ (già del carro di Elia rapito in cielo) allude al battesimo come *veicolo*²⁹ verso il cielo, caricandosi di connotazione sacramentale.

F. J. Doelger³⁰, analizzando l'iscrizione dell'antichissimo fonte di Santa Tecla a Milano, offre una delle prime e più qualificate indagini sulla portata teologica della forma ottagonale del fonte battesimale, in parallelo con testi patristici. Il *fons* è *octagonus* perché l'aula battesimale è quella in cui Cristo rompe i sigilli della morte e chiama dalla tomba coloro che erano ormai senza vita. A. Quacquarelli³¹ propone un elenco (incompleto) di fonti e battisteri molto antichi e sparsi nelle zone più disparate, nei quali è presente la forma ottagonale. Per le vasche battesimali³² ne riscontra semplicemente ottagonali, quadrilobate in ottagono, ottagonali all'esterno cruciformi all'interno, rotonde all'interno ottagonali all'esterno, circolari racchiuse da otto alveoli; divide inoltre i battisteri in ottagoni puri, quadrati all'esterno ottagoni all'interno, rettangoli con rotonda circoscritta da otto colonne, ottagoni all'esterno circolari all'interno, decagoni all'esterno ottagoni all'interno, a croce all'esterno ottagoni all'interno. «Non vogliamo dire che i battisteri e le vasche siano esclusivamente ottagonali, bensì che l'ottagono è una delle forme prevalenti»³³.

Tale forma lentamente viene estesa anche al *martyrium* e alla costruzione della chiesa stessa³⁴. Se il sacramento del battesimo (e l'iniziazione tutta) costituisce la comunità escatologica, allora l'ottagono emergerà o come pianta della chiesa, o come forma del presbiterio, o come forma della chiesa che si regge su otto colonne. Dal battistero alla chiesa alla cupola, il passaggio è facile anche perché, se la pianta della chiesa poteva privilegiare an-

che altre forme altrettanto significative, la cupola può condensare in piccolo il valore dell'ogdoade. E' comune allora il caso della cupola inscritta in un ottagono, dai cui angoli si partono ascensionalmente otto linee che si incontrano e si risolvono nel lanternino.

Qui va precisato lo stretto rapporto tra l'ottagono e il cerchio che trova nella cupola questa suggestiva soluzione. Si tratta infatti di quella iscrizione del divino nella condizione terrena, tradotta plasticamente nella realizzazione architettonica. L'ottagono mentre circonda il cerchio, a sua volta viene riportato alla sua unità: è l'unità della ricapitolazione piena del tutto nel *punto* divino da cui ogni cosa protologicamente ha tratto origine e verso cui escatologicamente riposerà. Nella cupola cielo e terra sono spazialmente congiunti proprio attraverso l'ogdoade che allude alla dinamica della grazia avvolgente il creato e che profetizza il risolversi di tutto nel mistero di Dio. Tale circolarità è «sigillo del cerchio perfetto, cerchio chiuso, cioè che non si gira più su se stesso, ma completo nella sua stabilità, consonanza e consumazione universali»³⁵. Così, l'ogdoade e il cerchio diventano annuncio dell'armonia universale realizzata da Cristo e dalle sue otto beatitudini.

Il tema escatologico dalla cupola passa anche alle volte. I motivi gloriosi spesso raffigurati in essi, dicono l'approssimarsi della vita eterna soprattutto nella liturgia della Chiesa. Il cielo stellato³⁶ torna spesso in queste raffigurazioni; le stelle possono essere rappresentate a cinque, a sei, a otto punte. La stella a otto punte è frequente anche nella decorazione mosaicale³⁷ alle

pareti o al pavimento, in un avvolgimento celeste-terrestre. All'interno della prospettiva escatologica, vanno, però rilevate anche le vistose varianti; ne passa, infatti, tra lo slancio mistico dell'ogdoade contemplata dal Nisseno; l'ottiforme chiesa di Aquisgrana, espressione dell'ideale politico-religioso del Sacro Romano Impero (inclusa la forma ottagonale della corona di Carlo Magno³⁸); ed il compiacimento della Chiesa in una cupola barocca inscritta in un ottagono, o viceversa.

La ricerca teologica, senza rinunciare al rigore della categorizzazione concettuale, deve aprirsi alla ricchezza dei linguaggi non verbali e simbolici; ciò si addice alla inesauribile polivalenza del mistero cristiano; nel nostro caso, abbiamo recuperato le valenze simboliche dell'ogdoade.

L'ogdoade assume i valori del compimento rapportandoli alla risurrezione del Signore, evento escatologico risolutivo di tutta la storia salvifica. L'ogdoade è *figura* cristiana della risurrezione e per ciò stesso del segreto e incalzante compiersi della creazione, dell'uomo e della storia attraverso il Risorto. Essa avvolge la settenarietà dell'esistenza umana, segnata ormai dalla grazia e dalla misericordia divina, con la forza dello Spirito del Risorto, verso il cielo nuovo e la terra nuova del Padre.

In particolare, lo spazio è segnato dall'ogdoade a partire dal significato teologico del sepolcro vuoto della risurrezione. La spazialità viene ritagliata nell'indelebilità della pietra viva per portare l'annuncio pasquale, sfidando i secoli. Nel *qui* della celebrazione, pur nella piccolezza del frammento tratto dall'immensità dell'universo,

si celebra il futuro di tutta la creazione, in cammino verso la piena immagine del Figlio. In questo modo, l'ogdoade cristiana

resta figura luminosa che, svelando il nome segreto della risurrezione del Signore, sostiene tutte le speranze dell'uomo.

- ¹ G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari 1972, 284.
- ² Dagli otto petali del loto agli otto sentieri della Via, dagli otto raggi della ruota alla forma ottagonale dell'architettura induista e scintoista, cf. P. GRISON-M. M. DAVY, *Huit*, in J. CHEVALIER-A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, III, Paris 1973, 38-40.
- ³ Cf. P. MASSI, *La domenica nella storia della salvezza. Saggio teologico-pastorale*, Napoli 1967, 125.
- ⁴ Cf. M. SIMONETTI (a cura), *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, 180-208.
- ⁵ A. QUACQUARELLI, *L'ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Bari 1973; J. DANIELLOU, *Bibbia e Liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Milano 1958, spec. 297-386; R. STAATS, *Ogdoas als ein Symbol fuer die Auferstehung*, in "Vigilae Christianae" 26 (1972) 29-52; H. DE LUBAC, *Simboli numerici*, in Id., *Esegesi Medievale. I quattro sensi della Scrittura*, II, Roma 1972, 1003-1062.
- ⁶ Cf. R. SCNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Parte terza, Brescia 1981, 504.
- ⁷ *Il Vangelo di Pietro*, 50 usa già il termine «giorno del Signore».
- ⁸ Cf. R. SCNACKENBURG, *op. cit.*, 507.
- ⁹ Cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, Parte seconda, Brescia 1982, 756-757; 787-791.
- ¹⁰ «Matteo dice che la tomba era nuova, e Luca scrive analogamente che "nessuno vi era stato posto", mentre Giovanni combina tutte queste indicazioni e descrive il posto come un giardino», T. TAYLOR, *Marco. Commento al Vangelo messianico*, Assisi 1977, 697.
- ¹¹ Cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Lund 1942.
- ¹² AGOSTINO, *Contra Faustum* 12, 37 (PL 42, 273).
- ¹³ AMBROGIO, *Ep.* 44, 6 (PL 16, 1137); ma anche GIROLAMO, *Comm. in Eccl* 11, 2 (CCh 72, 344-345).
- ¹⁴ Cf. J. DANIELLOU, *Noè et le Déluge*, in Id., *Sacramentum futuri...*, 55-94.
- ¹⁵ Cf. anche GIUSTINO, *Dial.* 138, 2-3, cit. *ib.*, 74-75.
- ¹⁶ ASTERIO, cit. *ib.*, 79.
- ¹⁷ CIPRIANO, *Ep.* 64, 4 (CSEL 3, 2, 719-720).
- ¹⁸ ORIGENE, *Hom. in Lev.* 8, 4 (GCS 6, 399).
- ¹⁹ Cf. BEDA, *De temporum ratione* 7 (PL 90, 330-331).
- ²⁰ Cf. P. MASSI, *op. cit.*, 109-136.
- ²¹ Cf. AGOSTINO, *Contra Faustum* 40 (PL 42, 263): la Pentecoste risulta da sette settenari, più l'unità.
- ²² Cf. A. LUNEAU, *op. cit.*, 35-78.
- ²³ AGOSTINO, *De civ. Dei* 22, 30, 5 (PL 41, 804).
- ²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In psalmum* 6a, cit. nell'*Index Thomisticus*, Stuttgart 1974, nei testi settenari.
- ²⁵ Cf. V. F. HOPPER, *Medieval Number Symbolism. Its Sources, Meaning, and Influence in Thought and Expression*, New York 1969, 136-201.
- ²⁶ Cfr. *ib.*, 198-200.
- ²⁷ Cf. J. DANIELLOU, *Bibbia e Liturgia...*, 46 ss.
- ²⁸ Cf. A. QUACQUARELLI, *op. cit.*, 84, fig. 16.
- ²⁹ Cf. J. DANIELLOU, *Le char d'Elie*, in Id., *Les symboles chretiens primitifs*, Paris 1961, 77-93.
- ³⁰ Cf. F. J. DOELGER, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses. I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl*, in "Antike und Christentum" 4 (1934) 153-187.
- ³¹ A. QUACQUARELLI, *op. cit.*, , 72 ss.
- ³² *Ib.*
- ³³ *Ib.*, 77.
- ³⁴ Cf. *ib.*, 79 ss.
- ³⁵ H. DE LUBAC, *Simboli numerici...*, 1029.
- ³⁶ Per la stella di Giacobbe, cf. J. DANIELLOU, *L'étoile de Jacob*, in Id., *Les symboles...*, 109-130, con figura stellare a otto punte a p. 155; e A. QUACQUARELLI, *op. cit.*, 84, fig. 17.
- ³⁷ Cf., per esempio, la Chiesa Palatina di Palermo e il duomo di Monreale.
- ³⁸ Cf. R. STAATS, *art. cit.*, 31, fig. 1.

Sacramentum Caritatis – 10

Stefano Lodigiani

Concludiamo con questo articolo la lunga presentazione della Esortazione Apostolica Postsinodale *Sacramentum Caritatis* cui abbiamo dedicato ampio spazio in quanto, trattando dell'Eucaristia, rappresenta uno dei documenti fondamentali per quanti sono interessati a vivere la liturgia o sono impegnati a vario titolo nell'animazione liturgica. Sottolineiamo quindi alcuni temi presentati negli ultimi numeri del testo, dal 79 al 94, dedicati principalmente a come vivere nella vita di tutti i giorni l'Eucaristia celebrata. «L'Eucaristia, come mistero da vivere, si offre a ciascuno di noi nella condizione in cui egli si trova, facendo diventare la sua situazione esistenziale luogo in cui vivere quotidianamente la novità cristiana. Se il Sacrificio eucaristico alimenta ed accresce in noi quanto ci è già dato nel Battesimo per il quale tutti siamo chiamati alla santità, allora questo deve emergere e mostrarsi proprio nelle situazioni o stati di vita in cui ogni cristiano si trova. Si diviene giorno per giorno culto gradito a Dio vivendo la propria vita come vocazione».

Ecco quindi che i fedeli laici «devono coltivare il desiderio che l'Eucaristia incida sempre più profondamente nella loro esistenza quotidiana, portandoli ad essere testimoni riconoscibili nel proprio ambiente di lavoro e nella società tutta»; la

spiritualità del sacerdote «è intrinsecamente eucaristica», per questo l'Esortazione raccomanda ai sacerdoti la celebrazione quotidiana della santa Messa, anche quando non ci fosse partecipazione di fedeli; infine «nell'Eucaristia la verginità consacrata trova ispirazione ed alimento per la sua dedizione totale a Cristo».

Di particolare attualità risulta poi l'invito alla « Coerenza eucaristica »: il culto gradito a Dio infatti non è mai un atto privato, senza conseguenze sulle nostre relazioni sociali, ma richiede la pubblica testimonianza della propria fede. «Ciò vale ovviamente per tutti i battezzati, ma si impone con particolare urgenza nei confronti di coloro che, per la posizione sociale o politica che occupano, devono prendere decisioni a proposito di valori fondamentali, come il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme».

L'Esortazione apostolica sottolinea quindi come la tensione missionaria sia «parte costitutiva della forma eucaristica dell'esistenza cristiana». Infatti non possiamo tenere per noi l'amore che celebriamo nel Sacramento dell'Eucaristia.

«Esso chiede per sua natura di essere comunicato a tutti. Ciò di cui il mondo ha bisogno è l'amore di Dio, è incontrare Cristo e credere in Lui. Per questo l'Eucaristia non è solo fonte e culmine della vita della Chiesa; lo è anche della sua missione... Non possiamo accostarci alla Mensa eucaristica senza lasciarci trascinare nel movimento della missione che, prendendo avvio dal Cuore stesso di Dio, mira a raggiungere tutti gli uomini». Ne consegue che «la prima e fondamentale missione che ci viene dai santi Misteri che celebriamo è di rendere testimonianza con la nostra vita. Lo stupore per il dono che Dio ci ha fatto in Cristo imprime alla nostra esistenza un dinamismo nuovo impegnandoci ad essere testimoni del suo amore. Diveniamo testimoni quando, attraverso le nostre azioni, parole e modo di essere, un Altro appare e si comunica».

«Quanto più nel cuore del popolo cristiano sarà vivo l'amore per l'Eucaristia, tanto più gli sarà chiaro il compito della missione: *portare Cristo*. Non solo un'idea o un'etica a Lui ispirata, ma il dono della sua stessa Persona. L'Eucaristia come sacramento della nostra salvezza ci richiama così inevitabilmente all'unicità di Cristo e della salvezza da Lui compiuta a prezzo del suo sangue. Pertanto, dal Mistero eucaristico, creduto e celebrato, sorge l'esigenza di educare costantemente tutti al lavoro missionario il cui centro è l'annuncio di Gesù, unico Salvatore».

In questo contesto, il Santo Padre richiama le gravi difficoltà che si trova di fronte la missione della Chiesa dove le

comunità cristiane vivono in condizioni di minoranza o addirittura di privazione della libertà religiosa. «Non sono poche le regioni del mondo nelle quali il solo recarsi in Chiesa costituisce un'eroica testimonianza che espone la vita del soggetto all'emarginazione e alla violenza. Anche in questa circostanza voglio confermare la solidarietà di tutta la Chiesa con coloro che soffrono per la mancanza di libertà di culto. Là dove manca la libertà religiosa, lo sappiamo, manca in definitiva la libertà più significativa, poiché nella fede l'uomo esprime l'intima decisione riguardo al senso ultimo della propria esistenza».

L'Eucaristia è dunque «mistero da offrire al mondo», «pane spezzato per la vita del mondo». Infatti «ogni Celebrazione eucaristica attualizza sacramentalmente il dono che Gesù ha fatto della propria vita sulla Croce per noi e per il mondo intero. Al tempo stesso, nell'Eucaristia Gesù fa di noi testimoni della compassione di Dio per ogni fratello e sorella. Nasce così intorno al Mistero eucaristico il servizio della carità nei confronti del prossimo». Celebrando l'Eucaristia le nostre comunità devono quindi prendere sempre maggiore coscienza «che il sacrificio di Cristo è per tutti e pertanto l'Eucaristia spinge ogni credente in Lui a farsi 'pane spezzato' per gli altri, e dunque ad impegnarsi per un mondo più giusto e fraterno». Né sono da trascurare le implicazioni sociali del Mistero eucaristico: «Chi partecipa all'Eucaristia, infatti, deve impegnarsi a costruire la pace nel nostro mondo segnato da molte violenze e guerre, e oggi in modo

particolare, dal terrorismo, dalla corruzione economica e dallo sfruttamento sessuale».

Gli ultimi tre numeri dell'Esortazione apostolica toccano argomenti di scottante attualità. Di fronte al drammatico aumento della povertà, alle folle di profughi e rifugiati bisognosi di tutto, non possiamo tacere o rimanere inattivi. «Il Signore Gesù, Pane di vita eterna, ci sprona e ci rende attenti alle situazioni di indigenza in cui versa ancora gran parte dell'umanità: sono situazioni la cui causa implica spesso una chiara ed inquietante responsabilità degli uomini... Il cibo della verità ci spinge a denunciare le situazioni indegne dell'uomo, in cui si muore per mancanza di cibo a causa dell'ingiustizia e dello sfruttamento, e ci dona nuova forza e coraggio per lavorare senza sosta all'edificazione della civiltà dell'amore».

Quindi l'importanza della dottrina sociale della Chiesa: «Il mistero dell'Eucaristia ci abilita e ci spinge ad un impegno coraggioso nelle strutture di questo mondo per portarvi quella novità di rapporti che ha nel dono di Dio la sua fonte inesauribile... Il cristiano laico in particolare, formato alla scuola dell'Eucaristia, è chiamato ad assumere direttamente la propria responsabilità politica e sociale. Perché egli possa svolgere adeguatamente i

suoi compiti occorre prepararlo attraverso una concreta educazione alla carità e alla giustizia. Per questo, come è stato richiesto dal Sinodo, è necessario che nelle Diocesi e nelle comunità cristiane venga fatta conoscere e promossa la dottrina sociale della Chiesa».

«Infine, per sviluppare una spiritualità eucaristica profonda, capace di incidere significativamente anche nel tessuto sociale, è necessario che il popolo cristiano, che rende grazie per mezzo dell'Eucaristia, abbia coscienza di farlo in nome dell'intera creazione, aspirando così alla santificazione del mondo e lavorando intensamente a tal fine... Le giuste preoccupazioni per le condizioni ecologiche in cui versa il creato in tante parti del mondo trovano conforto nella prospettiva della speranza cristiana, che ci impegna ad operare responsabilmente per la salvaguardia del creato».

Il Santo Padre accogliendo la richiesta dei Padri sinodali, annuncia al termine dell'Esortazione la pubblicazione di un *Compendio*, «che raccoglierà testi del Catechismo della Chiesa Cattolica, orazioni, spiegazioni delle Preghiere Eucaristiche del Messale e quant'altro possa rivelarsi utile per la corretta comprensione, celebrazione e adorazione del Sacramento dell'altare». (10- fine)

La parola di Dio celebrata

p. Matias Augé, cmf



DOMENICA DELLE PALME E DELLA PASSIONE DEL SIGNORE (B)

5 aprile 2009

Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?

Prima lettura: Is 50,4-7

Salmo responsoriale: dal Sal 21 (22)

Seconda lettura: Fil 2,6-11

Vangelo: Mc 14,1 – 15,47

Gesù agonizzante attribuisce a sé la preghiera di lamentazione del Sal 21 riprendendone le prime battute (cf. Mc 15,34), che noi ripetiamo oggi come ritornello del salmo responsoriale: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. Questo salmo è un testo di grande desolazione, segnato da immagini forti prettamente orientali. L’orante, immerso

nella sofferenza e vicino alla morte, sente il silenzio di Dio e l’ostilità degli uomini. Ma all’improvviso, la supplica diventa fiduciosa attesa dell’aiuto di Dio e poi ringraziamento festoso al Signore, re dell’universo. All’inizio della settimana di passione, questa preghiera ci introduce adeguatamente nella celebrazione del mistero pasquale di Gesù, che va dalla morte alla vita, dal sepolcro alla risurrezione.

L’Unto del Signore, il Messia che è stato accolto dalle folle di Gerusalemme osannanti è quello stesso Gesù che, pochi giorni dopo,



è stato consegnato ai suoi nemici e messo in croce. I due momenti non sono dissociabili, come non lo sono il momento della morte in croce e quello della risurrezione.

La prima lettura ci proietta dall'esperienza dolorosa e personale del profeta alla sofferenza redentrice di Cristo, narrata da san Marco nel lungo brano evangelico odierno con uno stile scarno e plastico e con particolari accentuazioni del carattere drammatico e sconcertante della passione di Gesù. Il racconto della passione viene interpretato come il compimento della missione storica di Gesù. Tutto il vangelo di san Marco è orientato alla passione di Gesù, a tal punto che qualcuno ha detto che questo vangelo è un racconto della passione con una lunga introduzione. Con grande consapevolezza e libertà, Gesù percorre il cammino della sua vita che ha come traguardo la morte in croce. La sua passione il Signore esteriormente l'ha subita, ma interiormente e volontariamente l'ha presa su di sé. Per lui la morte in croce non è un incidente inatteso, è una vera scelta. Questa libertà sovrana di Gesù è espressione della sua obbedienza totale al Padre. E' ciò che ricorda san Paolo nella seconda lettura: "umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce".

Le ultime parole di Gesù sono quelle drammatiche con cui inizia il Sal 21: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Noi sappiamo che non ci sono salmi di disperazione né salmisti che credono in un vero abbandono di Dio; anzi, i salmi che esprimono la preghiera di un sofferente sono sempre colmi di fiducia, di fede e speranza. Qui è il Figlio che si lamenta e si abbandona al Padre. Come nel Getsemani, l'angoscia lo attanaglia, e come là chiede aiuto al Padre. E' una invocazione a Dio in forma di domanda che avrà una risposta solo dopo la morte di Gesù. Il centurione che gli sta di fronte, vistolo spirare in quel modo, esclama: "Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!". Non sappiamo cosa il centurione pagano abbia potuto capire; nelle sue parole noi riconosciamo l'atto di fede della comunità cristiana. E' lì e in quel momento che paradossalmente si rivela la vera identità di Gesù, e si verifica l'autenticità della fede cristiana. In questa scena si riassume quindi il percorso interiore che san Marco propone ai lettori del suo vangelo. Solo chi segue Gesù fino al luogo della crocifissione è in grado di riconoscerlo e proclamarlo Figlio di Dio. La croce è il vertice della rivelazione di Dio. E' nel dono totale di Cristo che Dio rivela il suo amore gratuito e la strada della salvezza per ciascuno di noi.



GIOVEDÌ SANTO: MESSA VESPERTINA "IN CENA DOMINI"

9 aprile 2009

Il tuo calice, Signore, è dono di salvezza

Prima lettura: Es 12,1-8.11-14
Salmo responsoriale: dal Sal 115 (116)
Seconda lettura: 1Cor 11,23-26
Vangelo: Gv 13,1-15

bibliche della *Messa "in cena Domini"*, hanno come tema il fatto dell'istituzione dell'eucaristia. Va però osservato che questo tema è più rigorosamente proposto se lo si incentra attorno a quello della "consegna" (in latino: *traditio*), e questo secondo

E' evidente che le preghiere e le letture

un doppio significato: quello della “consegna/tradimento” di Cristo da parte di Giuda e, in modo particolare, quello della “consegna” che Gesù fa di se stesso sia nell’evento storico della sua passione e morte, sia attraverso l’evento rituale della cena/eucaristia.

Nella nostra riflessione, partiamo dal racconto dell’istituzione dell’eucaristia riportato da san Paolo nella prima lettura. Dando ai discepoli il pane spezzato e dicendo loro: “Questo è il mio corpo che è per voi”, Gesù anticipa e interpreta l’evento della sua passione come consegna totale di se stesso a noi.

Il “corpo” infatti, nel linguaggio biblico, non indica propriamente l’organismo fisico di una persona, ma essa stessa in quanto capace di esprimersi e di manifestarsi, la persona nella sua concreta relazionalità con gli altri e con il mondo e al tempo stesso nella sua condizione di mortalità.

Di fatto Gesù ha interpretato tutta la sua esistenza in chiave di “servizio”, come esprime bene l’episodio della lavanda dei piedi riportato da Giovanni. Con il suo gesto e le sue parole sul pane nell’ultima cena, Gesù ha presentato per così dire ai discepoli – sia pure in modo velato e misterioso – il significato della sua morte quale supremo atto di donazione di se stesso, nella logica di quella radicale carità che egli aveva costantemente predicato: “Vi do un comandamento nuovo: come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri” (canto al vangelo).

La morte di Gesù in croce rappresenta l’estrema attuazione del dono di se stesso che Gesù ha compiuto, vivendo fino in fondo la logica dell’amore totale e senza condi-

zioni per il Padre e per gli uomini. Ma questo dono non rimane solo un gesto eroico e commovente, che però esaurisce il suo senso nel compiersi come atto espressivo di amore. E’ invece un fatto da cui deriva un reale beneficio per noi, un grande bene. Gesù fa dono di se stesso “per noi”. Lo ha fatto nell’evento della sua morte in croce, e lo ha fatto nel sacramento dell’eucaristia. In ciò che è avvenuto sul calvario e in ciò che Gesù ha fatto nell’ultima cena è in gioco la stessa realtà di fondo.

Il senso più profondo di ciò che è avvenuto sul calvario, è il dono totale di se stesso che Gesù ha compiuto una volta per sempre, in modo definitivo, nella morte liberamente accettata. Questa stessa realtà, il dono di se stesso per noi, è la verità profonda di ciò che Gesù ha fatto nell’ultima cena. Di questa realtà Gesù ha fatto il suo “testamento”.

Dicendo “ogni volta che mangiate questo pane e bevete questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga”, Gesù ha lasciato in eredità a tutta la Chiesa lungo i secoli, come realtà perennemente presente nel gesto rituale dell’eucaristia, quel dono di se stesso e della sua vita per noi, che egli portò all’estremo compimento sul piano storico nella sua passione e morte.

La liturgia del Giovedì santo celebra l’eucaristia, memoriale della Pasqua di Cristo, sacramento del suo amore infinito per noi e di quello che dobbiamo avere gli uni per gli altri, e l’istituzione del ministero sacerdotale, che deve essere compreso ed esercitato, sull’esempio del Signore, come servizio dei fratelli e delle sorelle nella comunità. Come dice la colletta della messa, “dalla partecipazione a così grande mistero attingiamo pienezza di carità e di vita”.



VENERDI' SANTO: PASSIONE DEL SIGNORE

10 aprile 2009

Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito

Prima lettura: Is 52,13-53,12

Salmo responsoriale: dal Sal 30 (31)

Seconda lettura: Eb 4,14-16; 5,7-9

Vangelo: Gv 18,1-19,42

Il racconto della passione secondo Giovanni va letto alla luce delle altre due letture. Il brano d'Isaia mostra il volto di un personaggio misterioso, sfigurato e macerato, oppresso da spaventose sofferenze e sottoposto alle più odiose persecuzioni, disprezzato dagli uomini, percosso a morte e apparentemente abbandonato dallo stesso Dio. In realtà, però, la sua sofferenza è feconda: egli offre se stesso per il peccato delle moltitudini, e il Signore ne fa il capo di un innumerevole popolo di giustificati. Qualunque sia nel testo profetico l'identità di questo "Servo di Dio", la liturgia del Venerdì santo ce lo propone come immagine del Cristo, il giusto oltraggiato, la cui morte ha salvato gli uomini dal peccato e che Dio ha esaltato nella sua gloria.

La seconda lettura, tratta dalla Lettera agli Ebrei, esalta la grandezza e l'efficacia dell'offerta sacrificale del Cristo, intronizzato presso Dio come "il sommo sacerdote" per eccellenza, diventato per sua obbedienza "causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono".

Le due prime letture sono tipologicamente collegate tramite una prospettiva cristologica: in primo piano si vuole porre il sacrificio pasquale di Cristo, presentato come momento culminante del culto perfetto e definitivo reso al Padre e causa di unità e ri-

scatto per tutto il popolo. Il salmo responsoriale con il ritornello "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" commenta e sintetizza la prospettiva che comanda la scelta delle due letture; il canto al Vangelo (Fil 2,8-9) anticipa l'annuncio del mistero di morte e di gloria che verrà proclamato nel brano evangelico.

Il racconto della passione e morte del Cristo secondo Giovanni, pur ricalcando la tradizione precedente testimoniata dagli altri evangelisti, è costruito con un'angolazione di lettura degli eventi molto diversa che riflette un modo differente di rileggere il quarto canto del Servo di Dio di Isaia, proposto come prima lettura. Mentre Matteo, Marco e Luca fanno forza sulle umiliazioni e sofferenze del Servo di Dio, Giovanni mette l'accento sulla glorificazione ed esaltazione dello stesso Servo.

L'evangelista legge gli eventi tenendo d'occhio il risultato finale. Non c'è da meravigliarsi se qualche studioso della Bibbia abbia intitolato l'intero racconto giovanneo della passione e morte di Gesù: "Il libro della gloria". Così vediamo che nel suo racconto, Giovanni sottolinea che Gesù va liberamente incontro alla croce: non è un "consegnato", ma "uno che si consegna". E' Lui che dirige gli eventi, non gli uomini che l'hanno catturato. Egli è sì sofferente, ma immerso in un alone di maestà e di gloria fino alla fine quando pronuncia con calma e solennità le sue ultime parole: "E' compiuto". Giovanni intende in tutta la vicenda della passione ricordare che l'umiliato è già

il vincitore. Certamente egli racconta prima la passione e poi la risurrezione. Tuttavia sovrappone l'umiliazione e la gloria.

Durante la passione Gesù è già il Figlio di Dio, e questa convinzione trasfigura ogni racconto: colui che è arrestato è in realtà il vincitore, colui che è processato è in realtà il giudice, il Crocifisso è già il glorificato. Per Giovanni la Croce è lo specchio della gloria.

La liturgia del Venerdì santo non separa mai le due sponde degli eventi pasquali. Così, per esempio, nell'adorazione della Croce, uno dei momenti culminanti della celebrazione, la Chiesa canta: "Adoriamo la tua Croce, Signore, lodiamo e glorifichiamo la tua santa risurrezione. Dal legno della Croce è venuta la gioia in tutto il mondo". In modo simile si esprimono la preghiera dopo la comunione e la benedizione finale.



VEGLIA PASQUALE NELLA NOTTE SANTA

12 aprile 2009

Rendete grazie al Signore perché è buono, perché il suo amore è per sempre

Gn 1,1-2,2; dal Sal 103 (104), oppure dal Sal 32 (33) - Gn 22,1-18; dal Sal 15 (16) - Es 14,15-15,1; da Es 15,1-18 - Is 54,5-14; dal Sal 29 (30) - Is 55,1-11; da Is 12,2-6 - Bar 3,9-15.32 - 4,4; dal Sal 18 (19) - Ez 36,16-17a.18-28; dai Sal 41-42 (42-43), oppure (quando si celebra il battesimo) da Is 12,2-6, oppure dal Sal 50 (51) - Rm 6,3-11; dal Sal 117 (118); Mc 16,1-7.

Dopo i sette brani dell'Antico Testamento, con i rispettivi salmi responsoriali, si legge un breve passo della Lettera di san Paolo ai Romani, il relativo salmo responsoriale e, in seguito, nell'Anno B, si proclama il vangelo della risurrezione secondo Marco. Le letture dell'Antico Testamento possono essere ridotte a tre e, in casi particolari, solo a due; ma non dev'essere mai tralasciata la lettura dell'Esodo sul passaggio del Mar Rosso. Il nuovo "esodo" si verifica prima di tutto nel Cristo, nel suo passaggio dalla morte alla vita, dal mondo al Padre, dall'umiliazione alla gloria. E' questa la Pasqua di Cristo, che diventa Pasqua di tutti noi nel fonte battesi-

male, in cui siamo stati liberati dalla schiavitù del peccato affinché "possiamo camminare in una vita nuova" (epistola).

La Veglia pasquale, che sant'Agostino chiama "madre di tutte le veglie", è il cuore dell'anno liturgico, da cui si irradia ogni altra celebrazione. Colta nella sua globalità, con i gesti, i simboli e i testi che la differenziano da tutte le altre celebrazioni cristiane, è la più grande catechesi della storia della salvezza. Noi qui ci limitiamo ad una breve riflessione sul racconto del vangelo di san Marco, il brano evangelico che viene proclamato nell'Anno B del Lezionario.

Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo e Salòme, le tre donne che nel mattino del primo giorno della settimana si recarono al sepolcro, sono le stesse che sul Golgota assistettero da lontano alla morte di Gesù. Queste tre donne, passato il sabato comprarono oli aromatici per ungere il corpo di Gesù, e al mattino presto si recarono al sepolcro per compiere su Gesù il rito dell'unzione

del suo corpo che ancora non era stato fatto. Entrate nel sepolcro, trovarono un giovane vestito di una veste bianca, seduto sulla destra, ed “ebbero paura” dice Marco. E’ l’atteggiamento di chi è consapevole di trovarsi di fronte ad un’epifania divina: il mistero appare come una realtà terribile che svela la distanza infinita tra il Creatore e la creatura.

Ora le donne sono messe in contatto con la rivelazione stessa di Dio che mostra loro la straordinaria potenza della risurrezione all’interno della vicenda umana. Ma il giovane le rassicura: “Non abbiate paura! [...] Gesù è risorto...” E aggiunge: “Andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro: ‘Egli vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto’”. Le donne, ancora terrorizzate, sono incapaci di pronunciare una sola parola, ma compiono la loro missione. Per Marco non sono le donne le testimoni dell’ “inizio del vangelo di Gesù, Cristo, Figlio di Dio” (Mc 1,1). I testimoni su cui si fonda la no-

stra fede sono i discepoli e Pietro in modo particolare.

Il nucleo del Vangelo, come “buona notizia” proclamata fin dall’inizio ai giudei e greci, è racchiuso in queste parole: “Cristo è risorto dai morti”. La risurrezione di Gesù è un evento che si radica nella storia, ma che può essere conosciuto solo nella fede. La risurrezione è un atto di Dio e l’agire di Dio è oggetto di fede non di indagine storica. La fede è un cammino pasquale di morte a se stessi, alle proprie certezze, alle proprie evidenze, per nascere alla verità di Dio e del suo messaggio. Sembra talvolta però che il Gesù in cui crediamo sia ancora morto. Gesù è morto quando lo teniamo fuori dalla nostra vita, morto se la sua Parola non trasforma profondamente i nostri cuori. Gesù è morto e sepolto quando la nostra diventa una religione senza fede, un quieto nonché ambiguo appartenere alla cultura cristiana senza che il fuoco della sua presenza contagi la nostra e altrui vita.



DOMENICA DI PASQUA: RISURREZIONE DEL SIGNORE – MESSA DEL GIORNO

12 aprile 2009

Questo è il giorno di Cristo Signore: alleluia, alleluia

Prima lettura: At 10,34a.37-43

Salmo responsoriale: dal Sal 117 (118)

Seconda lettura: Col 3,1-4

(oppure: 1Cor 5,6b-8)

Vangelo: Gv 20,1-9

(nella messa vespertina: Lc 24,13-35)

Il salmo responsoriale è tratto dal Sal 117, un inno di gioia e di vittoria, proclamato in ogni celebrazione eucaristica della settimana pasquale e nella liturgia delle ore di ogni domenica. Il salmo forma parte del “hallel egiziano”, così chiamato perché si

cantava specialmente in occasione del memoriale della liberazione degli Israeliti dall’Egitto, durante il sacrificio dell’agnello e durante la cena pasquale. La liturgia della domenica di Pasqua ci ricorda che il nostro agnello pasquale è Cristo (cf. seconda lettura alternativa, sequenza, prefazione pasquale I e antifona alla comunione); nel mistero della sua risurrezione dai morti si compiono tutte le speranze di salvezza dell’umanità: è questo il giorno di Cristo Signore. La risurrezione di Cristo dai morti rappresenta il centro del mistero cristiano, è la base e la sostanza

della nostra fede. “Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede” (1Cor 15,14). Con queste parole l’apostolo Paolo esprime il cuore di tutto il messaggio cristiano.

Nella prima lettura, ascoltiamo san Pietro che annuncia con decisione al popolo il mistero della risurrezione del Signore di cui egli e gli altri apostoli sono testimoni. Nella seconda lettura, san Paolo trae da questo evento le conseguenze per una vita cristiana rinnovata. Ci soffermiamo sul brano evangelico (Gv 20,1-9), che racconta lo stupore di Maria di Màgdala e di Pietro e dell’ “altro discepolo, quello che Gesù amava”, dinanzi al sepolcro vuoto. Nel racconto si sottolinea anzitutto l’itinerario di fede di Maria e dei due discepoli nel Cristo risorto, una fede che non si impone come un’evidenza, ma nasce a partire da “segni” che bisogna decifrare. In primo luogo, l’itinerario di fede di Maria di Màgdala, che giunge di buon mattino al sepolcro “quando era ancora buio”. Sembra una donna avvolta nelle tenebre dell’incredulità: appena vede che la pietra è stata tolta, neppure lontanamente è sfiorata dall’idea della risurrezione; subito pensa e corre a dirlo a due discepoli: “Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l’hanno posto!”. Poi Maria ritorna al sepolcro: vede Gesù, ma lo confonde col giardiniere. Lo riconosce solo

quando Gesù la chiama per nome (cf. Gv 20,11-18). Il racconto di Giovanni tende a relativizzare il vedere e, anche, l’esperienza del Gesù terrestre. Non basta vedere il Signore per riconoscerlo; è Lui che deve svelarsi.

L’itinerario di fede dei due discepoli ha altre caratteristiche, almeno quello del discepolo che Gesù amava. Simon Pietro guarda stupito, constatando che il corpo non è più nel sepolcro, ma che vi sono rimasti, accuratamente piegati, il lenzuolo e il sudario. L’altro discepolo, invece, vede e crede immediatamente. Non ha bisogno di vedere Gesù per credere. Egli constata che Gesù non è avvolto dai panni funebri. Quindi è vivo. Il racconto evangelico conclude con queste parole: “Infatti non avevano ancora compreso la Scrittura, che cioè egli doveva risorgere dai morti”. E’ sempre alla luce della Scrittura che si rivela il senso dei segni, eclatanti o modesti, e che lo sguardo si apre alle cose della fede.

La risurrezione di Cristo, vertice del mistero della fede, inaugura l’era della salvezza offerta a tutti gli uomini. Chiunque crede nel Risorto riceve fin d’ora il perdono dei peccati, e vive in attesa che il Signore vincitore della morte si manifesti come “giudice dei vivi e dei morti”. Tale è, in tutta la sua ampiezza, l’oggetto della fede apostolica e della celebrazione pasquale.



DOMENICA II DI PASQUA (B)

19 aprile 2009

o della Divina Misericordia

Rendete grazie al Signore perché è buono: il suo amore è per sempre

Prima lettura: At 4,32-35

Salmo responsoriale: dal Sal 117 (118)

Seconda lettura: 1Gv 5,1-6

Vangelo: Gv 20,19-31

Anche in questa seconda domenica di Pasqua ci viene proposto un brano del Sal 117, il salmo pasquale per eccellenza. Esso ricordava agli ebrei i giorni in cui Dio era in-

tervenuto per liberarli dalla schiavitù dell'Egitto. Le meraviglie dell'amore misericordioso di Dio che contempliamo nella storia antica si riassumono tutte nell'evento mirabile della risurrezione del Signore. Il salmo costituisce al tempo stesso un inno di ringraziamento e una solenne professione di fede in Dio che salva.

Il tema centrale delle letture bibliche d'oggi è il rapporto tra fede e amore. La fede nel Signore risorto matura e si manifesta nell'amore fraterno.

Il personaggio centrale del racconto evangelico di questa domenica è l'apostolo san Tommaso, invitato da Gesù risorto a superare la soglia dell'incredulità per arrivare alla fede. Tutti noi abbiamo i nostri dubbi. Nessuna meraviglia che ne abbiano avuto anche i discepoli di Gesù. Il caso di Tommaso, nella sua singolarità e temerità, esprime l'esperienza dell'intera comunità apostolica. Tommaso non si lascia convincere dalla visione che gli altri discepoli hanno avuto.

Per "credere" egli vuole "vedere" nelle mani del Signore risorto il segno dei chiodi e mettervi il dito, e vuole mettere la mano nel suo fianco. Nel brano evangelico ci viene raccontato come l'apostolo passa dallo scetticismo alla professione di fede. L'incredulità di Tommaso ci ha regalato la professione di fede più bella di tutto il vangelo: "Mio Signore e mio Dio!".

La confessione di Tommaso non esprime soltanto il riconoscimento ma l'appartenenza, lo slancio e l'amore. Non dice "Signore Dio", ma "Il *mio* Signore e il *mio* Dio". Nel tempo di Gesù visione e fede erano abbinate, ma ora, nel tempo della Chiesa, la visione non deve più essere pretesa: basta la testimonianza apostolica.

Tommaso ritrovando la comunità dei fratelli, in essa ritrova Cristo. Anche se tutto si gioca nel rapporto personale tra il Signore risorto e il suo discepolo, questo rapporto si stabilisce solo nel momento in cui l'apostolo titubante è presente nel gruppo dei discepoli. La comunione con gli altri offre il contesto appropriato nel quale la presenza del Signore viene percepita.

Si può leggere così il brano della prima lettura che presenta la vita della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme come lo sfondo vitale che conferisce forza alla testimonianza dei discepoli. Gli uomini d'oggi, come una volta san Tommaso, vogliono vedere e toccare; ma la loro fede è legata alla visibilità della nostra testimonianza, della nostra vita trasformata come quella dei primi cristiani di cui parla il brano degli Atti degli Apostoli: questi cristiani – si dice - erano "un cuore solo e un'anima sola".

Dopo la risurrezione, Gesù è presente nella comunità dei credenti e si rende visibile al mondo attraverso i gesti di carità fraterna di coloro che credono in lui. L'amore non è fatto di parole.

San Giovanni nella seconda lettura lo dice con una espressione misteriosa quando afferma che il Figlio di Dio "è venuto con acqua e sangue", e cioè alle parole di verità ha fatto seguire la testimonianza della vita, fino al dono totale di sé versando il proprio sangue per la nostra salvezza. Il raccordo tra fede e amore rende credibile il cristianesimo.

La risurrezione si realizza ed è testimoniata là dove si porta la pace, si libera dal male, si dona speranza, vita, un futuro più sereno, là dove l'amore si traduce in fatti.



DOMENICA III DI PASQUA (B)

26 aprile 2009

Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto

Prima lettura: At 3,13-15.17-19

Salmo responsoriale: dal Sal 4

Seconda lettura: 1Gv 2,1-5a

Vangelo: Lc 24,35-48

Il Sal 4 è una preghiera tutta intrisa di fiducia in Dio, “mia giustizia”. Recitando questa preghiera nel Tempo pasquale, invociamo su di noi la luce del Signore risorto e alimentiamo nel nostro cuore sentimenti di confidenza e di abbandono fiducioso nel Signore che ascolta quando lo si invoca e “fa prodigi per il suo fedele”. Il nostro salmo è uno dei testi di Compieta, ultima preghiera prima del riposo: invociamo su di noi la luce del Signore per affrontare con serenità anche i momenti di tenebra.

Il filo conduttore delle letture bibliche di questa terza domenica di Pasqua è l’invito a convertirsi per avere il perdono dei peccati. Giovanni Battista, il Precursore, iniziò la sua predicazione con l’invito alla conversione. Così pure Gesù diede inizio alla sua vita pubblica invitando tutti a convertirsi. Lo stesso fanno il Signore risorto e la prima comunità cristiana: intraprendono la loro attività col medesimo annuncio. Infatti, il tema della conversione risuona nelle tre letture di questa domenica: Gesù risorto appare ai discepoli, li istruisce e li manda a predicare a tutti i popoli “la conversione e il perdono dei peccati” (cf. lettura evangelica); san Pietro, dopo aver guarito lo storpio presso la porta del tempio di Gerusalemme, alla folla che si è radunata attorno a lui annuncia Cristo morto e risuscitato ed esorta tutti a convertirsi e cambiare vita (cf. prima lettura); infine, san Giovanni dopo

aver presentato Cristo come nostro “Paraclito (avvocato) presso il Padre” e come “vittima di espiazione per i nostri peccati”, esorta ad “osservare i suoi comandamenti”. Il dono della salvezza si attua attraverso un duplice movimento. Il primo è quello di Dio che si mette in cammino verso noi peccatori attraverso il Figlio. All’azione di Dio che ci giustifica attraverso il Figlio subentra la risposta dell’uomo che si impegna nella *conoscenza* di Dio. Nella Bibbia si tratta sempre di una conoscenza non astratta o meramente speculativa, ma affettiva, volitiva ed effettiva. Non per nulla il suo criterio di autenticità è l’*osservanza dei comandamenti* (cf. seconda lettura).

La conversione è uno specifico tema pasquale. Infatti, la Pasqua è un nuovo inizio, non solo per Cristo, che dalla morte passa alla vita, ma per tutti coloro che credono in lui. La missione che Gesù affida agli apostoli riguarda tutte le nazioni, anche se debbono *iniziare da Gerusalemme*. La gloria del Risorto è destinata a riverberarsi su tutti gli uomini come una forza di rinnovamento. Lo stesso Gesù ricorda ai discepoli che la sua morte rientra nel disegno di Dio che lo ha risuscitato dai morti e lo ha costituito fonte di salvezza dell’uomo mediante il perdono dei peccati. Gesù nel mistero della sua Pasqua è come un nuovo Mosè che attraverso la morterisurrezione libera e salva i credenti in lui donando loro accesso alla libertà e alla vita, guidandoli verso una vita nuova e definitiva. La missione della Chiesa ha quindi la sua sorgente nel Cristo risorto, il suo contenuto nella predicazione della conversione per il perdono dei peccati, e come orizzonte l’uma-

nità intera. La Pasqua ci parla quindi di una conversione che ha come traguardo la pienezza di una vita rinnovata nell'amore del Signore. San Paolo ci ricorda che ciò inizialmente si realizza nel battesimo: "Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme a Cristo nella morte, perché come Cristo fu ri-

suscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova" (Nona, lettura breve – Rm 6,4). Cristo nella gloria è in permanenza la risurrezione e la vita, per la potenza sempre attuale e sempre attiva dello Spirito e della Gloria del Padre: egli è l'eterna Pasqua.



DOMENICA IV DI PASQUA (B)

3 maggio 2009

La pietra scartata dai costruttori è diventata la pietra d'angolo

Prima lettura: At 4,8-12

Salmo responsoriale: dal Sal 117 (118)

Seconda lettura: 1Gv 3,1-2

Vangelo: Gv 10,11-18

Il Sal 117 è il salmo pasquale per eccellenza, che la Chiesa recita anche ogni domenica nell'ufficio di preghiera. Questo salmo ricordava agli ebrei i giorni in cui Dio era intervenuto per liberarli dalla schiavitù dell'Egitto. Le meraviglie dell'amore misericordioso di Dio che contempliamo nella storia antica si riassumono tutte nell'evento mirabile della risurrezione del Signore. Riprendendo quindi questo salmo noi celebriamo il capolavoro di Dio per la nostra liberazione operata in Cristo. In nessun altro c'è salvezza. Egli è la pietra angolare del disegno salvifico di Dio. La metafora della "pietra" è molto usata nella Bibbia per parlare della fedeltà e stabilità di Dio che salva (cf. Is 8,14; 28,16).

Il brano evangelico della quarta domenica di Pasqua presenta Gesù come buon pastore che spontaneamente offre la vita per le pecore, a differenza di tutti gli altri, semplici mercenari che badano soltanto nel loro egoismo a sé stessi. Per questo, san Pietro affer-

ma in pieno sinodrio, dopo aver guarito lo storpio nel nome di Gesù Cristo, che "non vi è sotto il cielo altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati" (prima lettura). Grazie a lui, aggiunge san Giovanni, siamo "chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente" (seconda lettura). Questa è la "buona notizia" che annuncia la Pasqua. Il contenuto di questa notizia lo possiamo esprimere con queste altre parole: Dio in Cristo viene incontro a noi per offrirci la sua amicizia, senza badare ai nostri meriti, alla nostra bontà o cattiveria. La morte di Gesù è un atto di amore e di libertà. Gesù è l'insuperabile manifestazione dell'assoluto amore di Dio per tutti gli uomini senza distinzioni, anche per quelli che non appartengono a "questo ovile". La prospettiva universale dell'amore salvifico del Signore si estende a tutto il genere umano. Nell'Antico Testamento, Dio si esprimeva per bocca del profeta Osea con queste parole: "Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione" (Os 11,8). Il cuore di Dio non cessa di ripeterci queste parole attraverso il cuore trafitto del Figlio.

Nel brano evangelico odierno, Gesù non si paragona solamente a "un" buon pastore,

ma è “il” buon Pastore. Intrattiene con le sue pecore relazioni di conoscenza reciproca, fondate sull’amore che il Padre ha per loro come per lui. Poiché gli appartengono, si prende cura di loro e le difende coraggiosamente da ogni pericolo. Ha dato la sua vita per loro, per far sì che non vi sia più che un solo gregge, così come non vi è che un solo Pastore. Questo insieme di tratti rinviano al mistero pasquale che ne svela pienamente il significato. L’immagine del buon pastore forse dice poco a noi, figli di una società industriale e democratica; per alcuni anzi potrebbe risultare offensivo l’essere paragonati ad un “gregge”. Dobbiamo quindi soffermarci sulla sostanza sempre attuale tramandata dall’immagine del buon pastore, che è il do-

no della vita. Gesù ha come fondamentale obiettivo non la difesa della propria vita, ma quella degli altri; per la nostra redenzione ha impegnato tutto se stesso. Di conseguenza “gregge” e “pecore” non evocano assolutamente una folla di discepoli senza personalità, che seguono il loro pastore e gli obbediscono passivamente belando. Ognuno di noi è chiamato a diventare partecipe della realtà di Cristo nella misura in cui la sua vita diventa veramente dedicata, offerta, data per gli altri. C’è più gioia nel dare che nel ricevere!

Nell’assemblea eucaristica, convocata e riunita dal buon Pastore che la presiede, Egli nutre con il suo corpo e il suo sangue coloro che hanno ascoltato la sua voce.



DOMENICA V DI PASQUA (B)

10 maggio 2009

A te la mia lode, Signore, nella grande assemblea

Prima lettura: At 9,26-31

Salmo responsoriale: dal Sal 21 (22)

Seconda lettura: 1Gv 3,18-24

Vangelo: Gv 15,1-8

Il salmo responsoriale viene preso dalla seconda parte del Sal 21, dove il lamento della prima parte si trasforma in inno di ringraziamento festoso e in cantico al Signore re dell’universo. Dalla disperazione alla speranza, dalla morte alla vita, dal sepolcro alla risurrezione: “ecco l’opera del Signore!”. All’inizio della settimana di passione, la prima parte di questo salmo ci ha introdotto nella celebrazione dei misteri della passione di Gesù, oggi la seconda parte del salmo celebra la gloriosa risurrezione del Signore e la salvezza universale che da questo mistero si riversa su “tutti i confini della terra”.

La Pasqua è un evento paradigmatico, simbolo di vita, di vita ritrovata, di vita piena, quella di Gesù e quella nostra. Il brano evangelico d’oggi ci ricorda che la fecondità della nostra vita dipende dalla relazione vitale con il Signore. Gesù illustra questa verità con l’immagine della vite e dei tralci, immagine presente già nell’Antico Testamento. Gesù si presenta come la “vite vera”, di cui noi siamo i “tralci”. La condizione essenziale perché la nostra vita porti frutto è la comunione vitale con Gesù: “Come il tralcio non può portare frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi se non rimanete in me”. Gesù si pone quindi come centro significativo della vita dell’uomo e come condizione essenziale per una sua vita significativa e feconda. Ma notiamo che occorre “rimanere” in lui: il verbo ricorre otto volte negli otto versetti dell’odierno brano evangelico.

San Giovanni ribadisce la stessa dottrina nella seconda lettura, quando afferma che il frutto fondamentale che specifica la morale pasquale è l'amore "con i fatti e nella verità", e cioè mediante l'osservanza dei comandamenti, in particolare di quelli riguardanti la fede e l'amore fraterno: "Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il precetto che ci ha dato. Chi osserva i suoi comandamenti rimane in Dio e egli in lui". La fede e l'amore sono i costitutivi essenziali della nostra realtà di cristiani, sono "il comandamento" per eccellenza, il frutto essenziale che il fedele, innestato in Cristo – vite vera, deve produrre. Un esempio concreto di questo rapporto vitale con Cristo l'abbiamo nella vita di san Paolo, che dopo la sua conversione, trasformato dall'incontro con Cristo, dà testimonianza coraggiosamente della sua fede nella città di Gerusalemme mettendo a repentaglio la propria vita per amore di Gesù (prima lettura).

La parola di Dio ci invita oggi a ritornare alle radici del nostro essere cristiano. Il successo della nostra vita è possibile solo se radicato in Cristo. Senza di lui non possiamo fare nulla, la nostra esistenza diventa sterile. Dietro l'immagine del tralcio secco e arido, perso ai bordi del campo, c'è il mistero del rifiuto che l'uomo può opporre alla vita e all'amore, c'è la vicenda del confronto tra la luce e le tenebre. Chi volesse rivendicare un'impossibile autonomia si troverebbe a fare i conti con la sua assoluta pochezza e sterilità. Contro una cultura antropocentrica, che rifiuta Dio e colloca l'uomo al centro di tutto, la Parola di Dio ci propone una vita ancorata in Cristo. Uniti a Cristo, la nostra vita porterà frutti abbondanti. Questa unione si rinsalda nell'ascolto della Parola e nella partecipazione all'Eucaristia, le due mense in cui si nutre la vita cristiana (cf. *Dei Verbum*, n.21). Si tratta di un frutto che riguarda sia la vicenda terrena che la vita eterna promessa a quelli che restano uniti vitalmente a Gesù.



DOMENICA VI DI PASQUA (B)

17 maggio 2009

Il Signore ha rivelato ai popoli la sua giustizia

Prima lettura: At 10,25-26.34-35.44-48

Salmo responsoriale: dal Sal 97 (98)

Seconda lettura: 1Gv 4,7-10

Vangelo: Gv 15,9-17

I prodigi divini celebrati dal salmo responsoriale formano il tessuto della storia sacra e, alla luce del Nuovo Testamento, hanno come momento culminante la vittoria di Cristo sulla morte. Il testo salmico ci invita a cantare al Signore un cantico nuovo, perché egli, con la sua strepitosa vittoria, ha portato la salvez-

za a tutti i popoli. Nel ritornello proclamiamo che "il Signore ha rivelato ai popoli la sua giustizia". Dio infatti si rivela giusto nel senso che manifesta la sua misericordia e realizza gratuitamente le sue promesse. La giustizia di Dio è fedeltà ad una volontà di salvezza; crea nell'uomo la giustizia che esige da lui.

Amare ed essere amati è il desiderio più profondo, il bisogno più vitale della persona umana fin dalla più tenera infanzia e in tutte le età della vita. Ma che cos'è l'amore? A que-

sta domanda sono state date molte risposte. Il tema centrale della parola di Dio proclamata in questa domenica è l'amore cristiano, che ha la sua sorgente in Dio. Domenica scorsa abbiamo ricordato le parole di Gesù: "chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto". Oggi viene chiarito il senso di questo rimanere in Cristo, si tratta di rimanere nel suo amore. Nella seconda lettura, san Giovanni afferma che "Dio è amore". Nell'amore sta racchiusa tutta l'essenza della vita divina che circola nella Trinità. In Dio l'amore non è solo un aspetto tra altri, ma coincide con il suo stesso essere: Dio è relazione, rapporto, comunicazione, insomma amore. Infatti san Giovanni afferma che l'amore di Dio si manifesta nel fatto che egli ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo, "perché noi avessimo la vita per mezzo di lui". L'ampiezza dell'amore di Dio si manifesta quindi nel mistero pasquale di morte e risurrezione. La pasqua di Gesù è il segno più evidente della serietà del suo amore, perché come ci ricorda egli stesso nel brano evangelico, "nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici". La discesa dello Spirito Santo sul pagano Cornelio ed i suoi familiari, di cui parla la prima lettura, fa capire a Pietro e alla prima comunità cristiana che l'amore salvifico di Dio non conosce barriere: Dio "accoglie chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga". La morte di Cristo sulla croce

è donata da Dio a tutti gli uomini, senza distinzione: "per noi uomini e per la nostra salvezza...", recitiamo nel Credo.

Come si fa a rimanere nell'amore di Cristo? Lo spiega Egli stesso: "Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore". Il comandamenti di Cristo si riassumono nel comandamento dell'amore: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri". San Giovanni, che ci tramanda queste bellissime parole del Signore, ha scoperto il vero volto di Dio nell'impegno di Cristo per l'uomo. Arriveremo a capire chi sia Dio e a entrare in comunione con lui non tanto attraverso sapienti discorsi su Dio, quanto piuttosto attraverso la nostra concreta testimonianza di amore e di dedizione agli altri (cf. orazione colletta). Amare è entrare nella vita dell'altro per camminare con lui e condividere qualcosa di nuovo e di grande.

L'eucaristia è mistero d'amore anzitutto nel suo essere sacramento della Pasqua del Signore: essa è la memoria efficace dell'atto d'amore compiuto dal Padre, che ha tanto amato gli uomini da consegnare il suo Figlio per la loro salvezza. Perciò la celebrazione eucaristica è il centro della vita cristiana, fonte di nutrimento, ritrovo tra fratelli, che amano lo stesso Padre, di cui siamo chiamati a comunicare l'incredibile e immenso amore.



ASCENSIONE DEL SIGNORE (B)

24 maggio 2009

Ascende il Signore tra canti di gioia

Prima lettura: At 1,1-11

Salmo responsoriale: dal Sal 46 (47)

Seconda lettura: Ef 4,1-13

Vangelo: Mc 16,15-20

Il salmo responsoriale è tratto dal Sal 46, che è un salmo processionale, in cui si celebra, con il trionfale ingresso dell'arca dell'alleanza nel tempio, la gloria di Dio,

re universale e sovrano cosmico, che ascende sul trono, da lui stabilito in mezzo al popolo eletto, e dal quale estende il suo dominio su tutta la terra. Il testo salmico acquista tutto il suo senso nella prospettiva messianica; perciò la Chiesa lo canta oggi, solennità dell'Ascensione del Signore: con la sua ascensione, Cristo è stabilito re dei secoli, Signore dell'universo, sacerdote e mediatore unico tra Dio e gli uomini, capo del suo corpo mistico. Il salmo dà voce all'uomo e a tutta quanta la creazione che, fra le doglie del parto, già pre gusta nell'ascensione di Gesù la pienezza della vita futura.



Il racconto dell'evento dell'ascensione del Signore è affidato alla prima lettura, costituita dai versetti iniziali degli Atti degli Apostoli. Tuttavia la preoccupazione maggiore dei brani della Scrittura che vengono proposti oggi alla nostra attenzione è di dare indicazioni sul senso del tempo che noi stiamo vivendo tra l'ascensione del Signore e il suo ritorno alla fine dei tempi. Collo-

cando all'inizio degli Atti degli Apostoli, come alla fine del suo Vangelo, un riferimento all'ascensione del Signore, san Luca lascia immediatamente intendere che la missione della Chiesa continua quella di Gesù. Ecco quindi che il messaggio dell'ascensione può essere colto secondo due dimensioni complementari: da una parte l'ascensione è il punto di arrivo della vita di Gesù; dall'altra è il punto di partenza della vita della Chiesa.

La festa dell'ascensione del Signore è la celebrazione della partenza-assenza di Cristo a beneficio della presenza-responsabilità della Chiesa. Nei brani della Scrittura che abbiamo ascoltato oggi, predomina questa seconda prospettiva. Nella lettura evangelica, il fatto dell'ascensione appare come lo spartiacque tra Gesù e la Chiesa, ma nel tempo stesso come l'evento che fonda la continuità tra le rispettive missioni. La seconda lettura, tratta dalla lettera agli Efesini, dice la stessa cosa quando afferma che Cristo "asceso in alto [...] ha distribuito doni agli uomini", e cioè ha comunicato al mondo quella ricchezza di vita che ha conquistato per sé. Con la fine della sua presenza nel nostro mondo e la sua conseguente glorificazione presso il Padre, Cristo inizia una nuova presenza al mondo tramite la missione e la testimonianza affidate ai suoi discepoli.

Se il fatto della piena glorificazione di Cristo apre il nostro cuore alla speranza, la certezza della sua presenza ci dona il coraggio dell'impegno. Non basta stare a guardare verso il cielo, in attesa degli eventi; il comando del Signore ai discepoli è chiaro: "di me sarete testimoni [...] fino ai confini della terra". La speranza cristiana non legittima alcuna fuga dal mondo, dalla storia. Viceversa è connaturale alla nostra speranza offrire

dal di dentro della città terrena una concreta testimonianza della città celeste. Per Cristo l'ascensione è un traguardo raggiunto, per noi ancora un cammino da fare. La vita del Signore è stata un'esistenza pienamente disponibile al servizio degli uomini. E' percorrendo la stessa strada di Cristo che noi raggiungeremo lo stesso suo traguardo. E' soltanto attraverso la testimonianza di un amore

fattivo che possiamo raggiungere la giusta statura e la piena maturità così da essere degni di partecipare all'esaltazione di Cristo alla destra del Padre.

Nell'eucaristia la Chiesa pellegrina sulla terra riaccende continuamente la speranza della patria eterna (cf. orazione dopo la comunione).



DOMENICA DI PENTECOSTE (B)

30 maggio 2009

Messa vespertina nella vigilia

Su tutti i popoli regna il Signore

Prima lettura: Ez 37,1-14

Salmo responsoriale: dal Sal 50 (51)

Seconda lettura: Rm 8,22-27

Vangelo: Gv 7,37-39

Nella maggior parte delle chiese, il sabato sera, si celebra come d'abitudine la messa del giorno seguente. Ma vale la pena leggere e meditare alcuni dei testi proposti per la celebrazione eucaristica della vigilia di Pentecoste. Tra le quattro pagine dell'Antico Testamento che il Lezionario propone a scelta, abbiamo optato per il testo del profeta Ezechiele col salmo responsoriale corrispondente.

Nei versetti del Sal 50 che formano il salmo responsoriale, l'orante si prostra davanti al Dio delle misericordie perché abbia pietà di lui e lo purifichi dal peccato. Dopo la confessione della colpa, il peccatore rinnova la domanda della purificazione interiore, che soltanto Dio può concedere. Con la purificazione della colpa, l'orante chiede a Dio che lo rinnovi interiormente e crei in lui un cuore puro e uno spirito saldo e generoso, perché possa perseverare nel bene. La lettura cristiana del salmo, vede in questo

“spirito saldo” il dono dello Spirito Santo, che è il suggello dell'intera opera redentrice del Figlio di Dio.

Nella prima lettura, ascoltiamo il profeta Ezechiele che ci parla di una pianura piena di ossa inaridite chiuse nei sepolcri o disperse sulla stessa pianura. E' l'immagine del popolo nel quale la morte ha compiuto la sua opera devastante. Ma ecco che il soffio creatore del Dio vivente gli ridona, contro ogni speranza, la vita e lo raduna come un “esercito grande, sterminato”. Questa grandiosa visione del profeta, rivolta nel VI secolo a. C. ai deportati a Babilonia, rende bene ciò che ha realizzato lo Spirito del Signore a Pentecoste.

Questo Spirito, che rinnova la terra, è dono del Risorto. Lo afferma san Giovanni nel brano del vangelo quando dice che “non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato”. Con questa espressione l'evangelista dà un contesto pre-pasquale alle parole di Gesù anche se parla in un contesto post-pasquale. Ha infatti appena parlato dell'intero arco della vita di Gesù che si conclude con il suo ritorno al Padre e

della situazione in cui si troveranno gli Ebrei dopo la dipartita. Le parole di Gesù inoltre sono già realtà nella comunità cristiana e sono, nell'annuncio cristiano, un invito ad accogliere il dono dello Spirito Santo.

Lo Spirito, effuso dal Risorto sulla Chiesa, svolge, in seno a essa un ruolo di unificazione nell'amore che rinvia a quello esercitato in seno alla Trinità. Ma, come afferma san Paolo nella seconda lettura, ora "possediamo (solo) le primizie dello Spirito [...] Nella speranza infatti siamo stati salvati": i cristiani vivono in uno stato di tensione; siamo salvati, ma solo in speranza. Ebbene è proprio

in questa situazione drammatica di sofferenza circa il nostro ultimo destino che ci viene in aiuto l'opera dello Spirito Santo, il quale geme con noi, fa sua questa nostra situazione e l'assume per presentarla al Padre come oggetto della sua intercessione a favore nostro. Ecco quindi che lo Spirito continua ad agire e porterà a compimento il disegno salvifico di Dio nel cosmo, nella Chiesa e in ciascuno di noi.

La partecipazione al sacrificio eucaristico accende in noi il fuoco dello Spirito Santo, effuso sugli apostoli nel giorno della Pentecoste (cf. orazione dopo la comunione).



DOMENICA DI PENTECOSTE (B)

31 maggio 2009

Messa del giorno

Manda il tuo Spirito, Signore, a rinnovare la terra

Prima lettura: At 2,1-11

Salmo responsoriale: dal Sal 103 (104)

Seconda lettura: Gal 5,16-25

Vangelo: Gv 15,26-27; 16,12-15

Il Sal 103 è un inno alla creazione. Su tutto il creato si stende lo spirito di Dio che dà vita e sazietà e che, dall'alto del suo cielo, contempla pieno di gioia il suo capolavoro. I versetti del salmo proposti oggi esaltano lo spirito di Dio quale principio di vita e di continuo rinnovamento per l'universo. Dio vivifica e rinnova continuamente ogni cosa col soffio dello Spirito Santo. Soltanto la durezza del nostro cuore può rendere ciechi e oscura questa presenza vivificante dello Spirito.

La prima lettura narra l'evento di cui facciamo oggi memoria: alla sera della festa ebraica di pentecoste, cinquanta giorni dopo

pasqua, gli apostoli con Maria e gli altri discepoli di Gesù erano raccolti in preghiera nel cenacolo a Gerusalemme. All'improvviso apparve lo Spirito Santo in forma di lingue di fuoco che si posarono su ciascuno di loro. In questo modo si adempiva la promessa che Gesù aveva fatto prima di salire in cielo, di cui parla anche il vangelo d'oggi. Con l'effusione dello Spirito viene "portato a compimento il mistero pasquale" (prefazio). La pasqua non sarebbe completa senza il dono dello Spirito. Il disegno del Padre portato a termine dal Figlio incarnato nel mistero della sua morte e risurrezione trova compimento nel dono dello Spirito, dono di Cristo che proviene dal Padre, fonte ultima dalla quale anch'egli viene.

Infatti, è lo Spirito colui che ci rivela la "verità" di e su Gesù. Nel secondo discorso d'addio, riportato dal vangelo d'oggi, Gesù

promette agli apostoli l'invio dello "Spirito della verità", espressione ripetuta ben due volte. "Della verità", cioè in stretto rapporto con la verità rivelata da Gesù Cristo. Lo Spirito è il dono di comprensione piena di tutta la verità rivelata da Gesù, interpretandola in riferimento agli eventi che man mano accadranno fino alla fine dei tempi. Dice Gesù agli apostoli: "Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità", ci permetterà cioè di comprendere in profondità le parole e i gesti del Signore.



Lo Spirito aiuta a introdursi sempre più nell'intimo della verità portata da Cristo; e questa penetrazione non si risolve in un puro fatto conoscitivo, ma si attua in un profondo rapporto di vita, quale risultato dell'aver accolto la parola di Cristo come fermento lievitante di tutta la propria esistenza. Lo Spirito quindi non è concorrente rispetto al ruolo di Gesù, ma rappresenta il vertice e il compimento della sua missione.

Della vita nuova che scaturisce dal dono dello Spirito ci dà una descrizione essenziale

san Paolo nella seconda lettura. Tutti noi che abbiamo ricevuto lo Spirito, dobbiamo camminare "secondo lo Spirito". Lo Spirito è fonte e garanzia di libertà per quelli che si lasciano guidare dal suo impulso interiore. Siccome tutta la volontà di Dio è concentrata nel precetto dell'amore, per quelli che seguono l'impulso interiore dello Spirito non c'è bisogno del controllo esterno della legge, perché ne attuano spontaneamente tutte le esigenze. Perciò abbiamo cantato: "Vieni Santo Spirito, riempi i cuori dei tuoi fedeli e accendi in essi il fuoco del tuo amore" (canto al vangelo). La pentecoste ebraica ricordava il dono della Legge sul Sinai.

La pentecoste cristiana celebra il dono dello Spirito, che effonde nei nostri cuori l'amore di Dio (cf. antifona d'ingresso), la nuova legge interiore che deve guidare la vita del cristiano. Nella pentecoste cristiana il cenacolo appare come il nuovo Sinai e il dono della legge, che inaugurerà a suo tempo il periodo dell'antica alleanza, è sostituito ora con il dono dello Spirito, che inaugura invece l'era della nuova alleanza.



A proposito di: “Tu sei benedetta fra le donne” (Lc 1,42)

Pina Garritano

Il testo ufficiale dell'*Ave Maria*, entrato nella liturgia, contiene un succedersi di parole e di affermazioni che hanno insieme delle motivazioni e una storia.

La prima parte della preghiera è tratta dal Vangelo di Luca: l'Annunciazione (1,26-38) e la Visitazione (1,39-56).

La seconda parte, dopo una lunga serie di varianti, nella Chiesa latina diventa definitiva tra il XII e XIII secolo. In Oriente era già nota dal V secolo.

Nell'epoca pre-nicena gli episodi evangelici da cui la comunità cristiana trae spunto per un atteggiamento culturale sono soprattutto tre: l'annuncio dell'angelo a Maria; la visita della Vergine a Elisabetta; la nascita del Salvatore. Si comincia così a constatare che Maria, per la sua partecipazione alla storia della salvezza, riunisce e riverbera in sé i massimi dati della fede (*Lumen Gentium*, 65).

Lo sviluppo del culto alla Vergine si deve all'approfondimento dei dati della fede negli studi patristici che confermano il coinvolgimento di Maria di Nazaret nel dibattito cristologico.

La preghiera a Maria, nella Chiesa antica, va dalla professione di fede (*formula del simbolo battesimale del II secolo*) nel Cristo Figlio di Dio nato dalla Vergine Maria, ai vari apocrifi del N.T. (*Protovangelo di Giacomo, nel 200 circa*), fino ai monumenti funerari romani del II e III secolo (*affresco nel cimitero di Priscilla in cui Isaia accenna con la mano alla madre di Dio assisa in cattedra col bambino in braccio*).

La Chiesa antica attesta che il modello della Vergine è già significativo per la pietà cristiana.

Più tardi la Vergine, già associata nell'economia della salvezza, avrà un posto nell'azione di grazie della Chiesa quando nel "*memento*" della comunione dei santi sarà nominata prima degli apostoli (*canone romano*) o dopo i profeti (*anafora orientale*). Maria è così al primo posto della chiesa celeste: la prima di cui la chiesa terrestre, rappresentata dalla assemblea eucaristica, domanda che si celebri il ricordo.

Il tropario "*Sub tuum presidium*", prima preghiera alla Vergine Madre di Dio, diffusosi poi in tutti i riti sia occidentali che orientali, è stato redatto in lingua greca e ci è pervenuto su un papiro egiziano. Questo testo rivela la devozione della Chiesa nel periodo pre-efesino ed è stato composto fra il III e IV secolo. In esso la Vergine è invocata col titolo "*THEOTÓKOS*", termine usato per la prima volta da Atanasio nel 373 in trattazioni teologiche.

Il culto della Vergine che è stato chiamato "*iperdulia*" (*S.Th.III, q.25, a.5*), cioè di venerazione superiore a quella dovuta ai santi, inizia già nella prima generazione cri-



stiana sull'esempio dello stesso angelo dell'annunciazione che la saluta "piena di grazia" (Lc 1,28) e di Elisabetta che onora Maria col titolo "Madre del Signore" (Lc 1,43).

La prima parte della preghiera dell'*Ave Maria* richiama il duplice saluto che troviamo in Luca: - quello dell'angelo: "Ave, o piena di grazia, il Signore (è) con te" (1,28); - quello di Elisabetta: "Benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo seno" (1,42).¹

Luca ricorda che il "nome della Vergine (era) Maria", (1,27) ma non dice che l'angelo la chiama per nome, lo farà subito dopo esortandola a "non temere" (1,30).

Nella preghiera dell'*Ave Maria*, il nome di Maria venne introdotto accanto al saluto dell'angelo, in Siria nel V secolo e, in Occidente, nel VII secolo.

"Benedetta tu fra le donne..." (Lc 1,42). Le versioni "fra" o "in" o "sopra tutte le donne" sono un superlativo, perché la benedizione data a Maria le supera tutte, ma non un oppositivo, nel senso che non va inteso come se fosse lei sola benedetta fra una moltitudine di sorelle e di madri senza benedizione.

"Benedetta fra le donne" è la particolare benedizione con cui Dio ha voluto, creato, offerto la donna all'uomo e al mondo. Ogni donna, nel piano di Dio continua a essere, come Maria, benedetta e portatrice di benedizione: segno dell'amore di Dio per l'uomo solo (Gn 2,10), segno della benedizione di Dio che le affida la vita (Gn 4,1; 4,25), segno e strumento di benedizione attraverso tutto ciò che ha e sa fare di bene. Elisabetta, come Maria, è una donna benedetta, e così le molte donne di cui Dio si serve per il bene del suo popolo (cf. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* 46, 25. 3. 1987).

Intorno all'anno 1000, in Occidente, al saluto di Elisabetta, viene aggiunto il nome "Gesù" poi esplicitamente richiamato nell'*Ave Maria* da Papa Urbano IV (1263).

In Oriente questo esisteva già nel VII secolo: "Gesù" è il nome "da invocare col cuore e frequentemente". Dalla spiritualità orientale antica ci è stata trasmessa l'invocazione semplice e ricca di contenuto: "Signore Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore".

La devozione al nome di Gesù, che è al di sopra di ogni altro nome, è sottolineata da Paolo in *Fil* 2, 9-11. La certezza della potenza del nome di Gesù è anche nelle parole di Pietro al paralitico seduto alla porta del tempio: "Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina" (At 3,6) ed ancora, sempre nelle parole di Pietro alla folla: "...chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato" (At 2,21). Il nome di Gesù rappresenta il punto di arrivo: tutta la storia della salvezza prepara e irraggia questo nome santo che è al centro del mondo, della storia e del cuore dell'uomo.

Il testo ufficiale dell'*Ave Maria*, nella formula definitiva, frutto di una scelta precisa di parole e significati tratti dai vari schemi in uso, viene stabilita dopo il Concilio di Trento (13 dic. 1545 – 3 dic. 1565) non solo per favorire l'unità del modo di pregare,



ma anche per purificare le formule, rendendole espressione della fede cattolica dopo la crisi protestante. Non si aggiunge nulla di nuovo, si scelgono le parole più adatte al culto e più facili da inserire nella liturgia con il loro senso esatto.

Il testo in latino:

*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum;
benedicta tu in mulieribus,
et benedictus fructus ventris tui, Iesus.
Sancta Maria, Mater Dei,
ora pro nobis peccatoribus
nunc et in hora mortis nostrae. Amen.*

Nei libri ufficiali, dopo l'edizione del messale e del breviario promulgata da san Pio V (1568), non sono state cambiate né le parole, né la punteggiatura, né le maiuscole.

Dopo il Concilio Vaticano II, nel nuovo testo della Liturgia delle Ore e anche nel Benedizionale (ed. 1992), tra le preghiere comuni, il testo dell'Ave Maria è riportato, in italiano a pag. 1105 e in latino a pag. 1150. Il testo risulta dalla traduzione letterale dal latino, approvata dalla Congregazione del culto divino l'11 aprile 1971, ed è evidente lo sforzo di unificare la formula per l'uso comunitario, evitando le diversità o le libere traduzioni.

Il testo in italiano:

*Ave, o Maria, piena di grazia,
il Signore è con te.
Tu sei benedetta fra le donne
e benedetto è il frutto del tuo seno, Gesù.
Santa Maria, Madre di Dio,
prega per noi peccatori,
adesso e nell'ora della nostra morte. Amen.*

Bibliografia:

- *La Bibbia di Gerusalemme*, ed.P.
- Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, 46,ss; Città del Vaticano 1987.
- J. Ratzinger, *Il segno della donna*; Introduzione alla RM; Ed. Queriniana, 1987
- E. Schillebeeckx, *Maria, Madre della Redenzione*, ed.P. 1988
- R. Laurentin, *Breve trattato su la Vergine Maria*, ed.P. 1987
- De Flores-Meo [cur.], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed.P. 1986.

¹ "Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù è il Signore, a gloria di Dio" (*Fil 2, 9-11*).



Innodia della Pasqua di sant' Ambrogio

don Filippo Morlacchi

Come abbiamo avuto modo di rilevare già in altre occasioni, la produzione poetica di Sant' Ambrogio (339-397 d.C.) segna la nascita dell'innodia latina cristiana, e per questo è stata generosamente accolta nell'attuale liturgia delle ore. Tra le perle di questa brillante ghirlanda non deve essere trascurato l'inno *Hic est dies verus Dei*, composto per celebrare la solennità della Pasqua. Il breviario romano lo prevede all'ufficio delle letture, e dunque forse per questo motivo è oggi meno conosciuto degli inni prescritti per le ore maggiori; è inoltre opportuno osservare che la versione riportata nel breviario romano

è incompleta (mancano tre strofe rispetto all'originale¹, anche se poi se ne aggiungono due conclusive). Si tratta invece di un testo di altissimo valore poetico e teologico, che merita di essere riprodotto e commentato nella sua integrità. D'altro canto, la traduzione italiana del breviario, già sempre di ottima fattura, è in questo caso particolarmente felice, e parafrasando il testo con una certa libertà suggerisce alcune interpretazioni degne di attenzione. La mia traduzione, come sempre, sarà invece più fedele all'originale, lasciando al commento il compito di spiegare i diversi significati racchiusi nel testo.

Hic est dies verus Dei,
sancto serenus lumine,
quo diluit sanguis sacer,
probrosa mundi crimina.

Questo è il vero giorno di Dio
radioso di santa luce
in cui il sacro sangue dissolve
i turpi delitti del mondo.

Fidem refundit perditis,
caecosque visu illuminat;
quem non gravi solvit metu,
latronis absolutio?

Infonde nuova fiducia agli smarriti,
rende la vista dei ciechi;
chi non scioglierebbe da ogni timore
l'assoluzione del ladrone?

[Qui praemium mutans cruce,
lesum brevi quaesit fide,
iustosque praevio gradu,
praevenit in regnum Dei.]

Il quale mutò la croce in premio,
conquistò Gesù con un briciolo di fede,
e con passo lesto i giusti
precedette nel regno di Dio.



Opus stupent
et Angeli
poenam videntes corporis,
Christoque adhaerentem reum,
vitam beatam carpere.

Mysterium mirabile,
ut abluat mundi luem,
peccata tollat omnium,
carnis vitia mundans caro.

Quid hoc potest sublimius,
ut culpa quaerat gratiam,
metumque solvat charitas,
reddatque mors vitam novam?

[Hamum sibi mors devoret,
suisque se nodis liget,
moriatur vita omnium,
resurgat vita hominum.

Cum mors per omnes transeat,
omnes resurgant mortui,
consumpta mors ictu suo,
perisse se solam gemat.]

Esto perenne mentibus
paschale, lesu, gaudium
et nos, renatos gratiae
tuis triumphis aggrega.

lesu tibi sit gloria
qui morte victa praenites,
cum Patre et almo Spiritu,
in sempiterna saecula. Amen.

Ogni festa liturgica – lo sappiamo bene – celebra l'«oggi» della salvezza; ma se c'è un «oggi» che più di ogni al-

Anche gli angeli
ammirano l'opera,
vedendo il supplizio del corpo,
e il peccatore che, aderendo a Cristo,
conquista la vita beata.

O mistero stupendo,
che lavi il contagio del mondo
e porti via i peccati di tutti:
una carne che monda i vizi carnali.

Cosa può esser più sublime?
La colpa cerca la grazia,
l'amore dissolve il timore,
la morte dona vita nuova.

La morte inghiottisce il suo amo,
e si legghi nei suoi stessi lacci,
muoia pure la "vita di tutti" (Cristo),
risorga la vita degli uomini.

La morte raggiunge tutti,
ma tutti i morti risorgono:
la morte è vinta dal suo stesso morso
e gema, ché lei sola è perita.

Sia eterna nei cuori
la tua gioia, o Gesù,
e, rigenerati dalla grazia,
aggregaci ai tuoi trionfi.

A te, Gesù, sia gloria,
che, vinta la morte, rifulgi,
con il Padre e il Santo Spirito
nei secoli eterni. Amen.

tro è investito della potenza del *kairòs*, un «adesso» che più di ogni altro esprime il "momento della salvezza", que-



sto è certamente l'«oggi» della Pasqua. Ogni rito cristiano, ogni sacramento, ogni liturgia è infatti «celebrazione del mistero pasquale»; ogni domenica, Pasqua settimanale, è memoria della risurrezione. Ma la domenica di Pasqua è in modo assolutamente unico «il giorno fatto dal Signore», in cui «rallegrarsi ed esultare» (cfr Sal 117,24). In questo senso, come ricorda Ambrogio, il mattino di Pasqua è «il vero giorno di Dio», il giorno della vittoria della luce sulle tenebre (cfr 1Gv 2,8), il giorno delle nozze dell'Agnello (Ap 19,7), il giorno della nuova creazione (cfr 2Cor 5,17), a cui da sempre l'universo aspira. È un mattino radioso di luce divina, «*serenus sancto lumine*»: vi si respira l'aria tersa e trasparente che caratterizza ogni inizio, con la sua carica aurorale di sorpresa e di freschezza. Il ricordo della croce è ancora vivo: l'uomo nuovo nasce dal sangue di Cristo (*sanguis sacer*), il «sangue dell'aspersione dalla voce più eloquente di quello di Abele» (Eb 12,24). Questo sangue deterge e rende candide le vesti bianche degli eletti (Ap 7,14), dissolvendo (*diluit*) i vergognosi peccati dell'umanità. Ma in questo mattino tutto è ormai luce, novità e candore: è il giorno di Cristo Signore, l'«oggi» definitivo della salvezza.

Non stupisce quindi che una delle figure centrali dell'inno sia il buon ladrone, al quale il Signore in croce donò la consolante parola: «oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23,43). Egli fu il primo ad entrare nell'«oggi» della gra-

zia; e vi entrò con uno scatto rapido e impreveduto, ma che non deve sorprendere chi ricordi l'altro detto del Maestro: «i pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio» (Mt 21,31). L'assoluzione del buon ladrone (*latronis absolutio*) è un argomento a *fortiori* che consola e rasserena il cuore di ogni uomo: se perfino lui è stato graziato in un istante, chi mai dovrebbe sentirsi escluso dal perdono di Dio? Ogni timore dinanzi al giudizio divino si dissolve come nebbia al sole (il tema del *metum solvere*, «dissolvere il timore» tornerà più avanti nella sesta strofa, specificando – secondo quanto afferma 1Gv 4,18 – che è l'amore a scacciare il timore). Attraverso questa serena certezza del perdono, a coloro che erano perduti viene restituita la fiducia e ai ciechi è ridonata la vista. Quest'ultima immagine (i ciechi «illuminati con il dono della vista»: *caecos illuminat visu*) esprime numerose risonanze bibliche: la sfolgorante luce del mattino di Pasqua fa brillare la luce nuova su coloro che «vagavano nelle tenebre e nell'ombra di morte» (cfr Lc 1,79), perché Cristo stesso è la Luce del mondo (Gv 8,12). Tante volte Gesù nel suo ministero ha guarito i ciechi (si pensi solo al cieco nato di Gv 9), manifestando profeticamente la luce nuova che Lui stesso è; e non a caso nei primi secoli cristiani il battesimo, cioè il definitivo incontro sacramentale del credente con Cristo-Luce, era detto «illuminazione» (*photismòs*: cfr 2Cor 4,4,6; vedi anche Ef 5,14). L'immagine che apre la strofa,



quella cioè della fiducia restituita agli smarriti (*fidem refundit perditis*), viene interpretata nella traduzione italiana ufficiale come un'allusione al "figliol prodigo" (Lc 15), smarritosi come la pecorella e la dracma, e ritrovato dal Signore. Il perdono del buon ladrone, sigillato dalla risurrezione di Cristo, è anche il compimento delle profezie antiche: «Dite agli smarriti di cuore: Coraggio! Non temete; ecco il vostro Dio... Non smarrirti, perché io sono il tuo Dio» (Is 35,4; 41,10). Forse sullo sfondo delle due metafore sta anche il racconto dei discepoli di Emmaus (Lc 24), incerti, confusi e incapaci di riconoscere il Signore, finché Lui stesso non spiega loro le Scritture relative al suo esodo pasquale, illuminando così gli occhi dei loro cuori (cfr Ef 1,18) e trasformandoli in testimoni della sua risurrezione.

La terza strofa, purtroppo omessa nel nostro breviario, approfondisce la figura del buon ladrone, tanto cara ad Ambrogio. Egli ha saputo trasformare il castigo della croce in premio di salvezza con un pizzico di fede (*brevi fide*), a conferma delle parole del Signore: «Se aveste fede quanto un granello di senapa...» (Mt 17,20). Per questo egli precede i giusti nel regno di Dio (*iustos... praevenit in regnum Dei*) e con un passo solo li anticipa tutti sul tempo (*previo gradu*)². Vale la pena di riportare qualche riga del *Commento al Vangelo di Luca* di sant'Ambrogio a commento delle parole *hodie mecum eris in paradiso*: «il fatto che al ladrone

venga perdonato così rapidamente e che la grazia sia più abbondante della richiesta è un bellissimo esempio del dovere di aspirare con tutte le forze alla conversione; il Signore infatti dà sempre più di quanto gli venga richiesto. Egli infatti pregava il Signore di ricordarsi di lui, quando sarebbe venuto nel suo regno; ma il Signore gli disse: "In verità, in verità ti dico: oggi sarai con me in paradiso". La vita infatti è essere con Cristo: dunque dove c'è Cristo, lì c'è la vita, lì c'è il regno. Perciò prontamente il Signore gli perdona, perché prontamente si converte»³. Anche santa Teresa di Gesù Bambino nutriva una vera predilezione per questo malfattore, al quale si sono aperte le porte del paradiso esclusivamente per il suo abbandono confidente e per la sua fede di un istante. «Non ha fatto niente quell'assassino. Lo ha solo riconosciuto. Ha solo riconosciuto. *Confessio*. E domandato. *Supplex confessio*: "Gesù, ricordati di me quando sarai nel tuo regno". Solo quel "Gesù", quel: "Ricordati di me". Solo quel riconoscimento supplice. E Gesù gli ha detto: "Oggi sarai con me in Paradiso". *Oggi*, in questo istante. Come nel sacramento della confessione: "Io ti assolvo". Così, in questa fede di un istante, così si comunica anche a noi la salvezza di Gesù Cristo» (G. Tantardini).

La strofa successiva contempla direttamente la scena del perdono al buon ladrone e si immedesima nello stupore degli angeli dinanzi al mistero. L'«opera» (*opus*) della grazia è quella



di cui Gesù stesso disse: «Tutto è compiuto» (Gv 19,30); la modalità in cui si realizza esprime pienamente il paradosso della fede. Le creature celesti, impassibili, osservano la "sofferenza del corpo" (*poenam corporis*); ma, ci si potrebbe chiedere, la sofferenza di chi? Di Gesù o del ladrone? Sarebbe più logico riferire lo strazio all'«uomo dei dolori» (Is 53,3), il Messia sofferente; ma a me sembra piuttosto che Ambrogio intenda qui il dolore del ladrone. Gli angeli vedono infatti «il colpevole che aderisce a Cristo» (*reum adhaerentem Christo*), cioè – così mi piace intendere – che non solo offre a Gesù l'adesione della fede, ma anche che, tendendosi dolorosamente sulla croce, cerca di avvicinarsi a Lui per raccogliere le sue parole di benedizione. Sembra quasi di vedere il ladrone, meno malridotto di Gesù (e infatti per abbreviargli l'agonia gli dovettero spezzare le gambe), che si sforza di avvicinarsi al Signore, ne cerca l'intimità e la vicinanza, e ottiene così, con quel gesto apparentemente inutile e insensato, il perdono e l'ingresso nel regno di Dio tramite la comunione con Colui che è «il Regno in persona» (*autobasilèia*, come si esprimeva Origene). La locuzione *Christum adhaerere* richiama 1Cor 6,17 («chi si unisce al Signore [Vulg: *adhaeret Domino*] forma con lui un solo spirito»), ed è frequente negli scritti di Ambrogio. "Aderire a Cristo" e "conquistare la vita eterna" (*vitam beatam carpere*) sono una cosa sola appunto perché, come afferma il

citato *Commento su Luca*, "dove c'è Cristo, lì c'è il Regno".

Lo stupore dinanzi al mistero si accresce nell'approfondire la logica paradossale che caratterizza l'economia della salvezza (strofe 5 e 6). È infatti proprio una "carne" – la carne del Cristo vero uomo, una carne umana in tutto e per tutto – a sconfiggere i vizi della carne peccatrice (*caro mundans carnis vitia*), a prender su di sé le colpe di tutti gli uomini, a purificare il mondo dal contagio del peccato. Cosa mai potrebbe esserci di più sublime, per ristabilire la giustizia, di una colpa che chiede il perdono e di un amore così perfetto da scacciare il timore, anche il timore della morte e del giudizio? Tutto questo si può realizzare solamente nella simmetria paradossale della fede cristiana: la vita nuova viene proprio dalla morte (*mors vitam novam reddet*), cioè dalla morte in croce del Verbo della vita.

Le due strofe successive, tralasciate nel breviario romano, illustrano in termini poetici e con precisi richiami biblici lo schianto impietoso subito dalla morte a causa della Pasqua. Inghiottendo colui che è la vita stessa, la morte ha commesso un errore fatale, come canta un'antica omelia sul sabato santo. La carne del Figlio di Dio diventa per lei un'esca imprevedibile: essa "abbocca all'amo", e gettandosi su Colui che immaginava essere una preda da inghiottire in un boccone, si impiglia invece nei suoi stessi lacci funesti, rimanendone definitivamente intrappolata. Risuo-



na l'eco delle parole di Osea e di Paolo («Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?»): Os 13,14; 1Cor 15,55). Proprio dalla morte di Colui che è «la vita di tutti» (*vita omnium*: cfr Col 3,4) inaspettatamente scaturisce la vita nuova per tutti gli uomini (*vita hominum*). E così, anche se «la morte ha raggiunto tutti gli uomini» (Rm 5,12; Vulg.: *In omnes homines mors pertransiit*), nondimeno tutti risorgeranno in Cristo. La morte, ricorda Ambrogio, *transit per omnes*, «dilaga in tutta l'umanità»; ma l'esperienza della risurrezione sarà ancora più abbondante in virtù della grazia di un solo uomo, perché «in Cristo tutti saranno vivificati» (1Cor 15,22). E dunque alla morte non rimane che piangere sulla sua rovina (*perisse se gemat*), consapevole di essersi distrutta con le

sue stesse mani (*consumpta ic-tu suo*) e che solo la sua sconfitta – non quella di Cristo! – è definitiva e irreversibile.

L'ultima strofa e la dossologia conclusiva non provengono dalla penna di Ambrogio. Vi si esprime il desiderio che il *gaudium paschale* non abbandoni mai la mente e il cuore degli oranti, nella speranza che questa comunione di preghiera possa trasformarsi un giorno nella condivisione della gioia eterna dei beati. La grazia della risurrezione ci rinnova e ci trasforma nell'«oggi», rendendo la vita presente una prefigurazione dell'eternità, quando – speriamo – potremo cantare senza fine, insieme con il buon ladrone e con tutti i redenti, la Trinità beata, nel cuore della quale risplende (*praenitet*) l'umanità glorificata del Signore, vincitore della morte.

¹ Gli inni di indiscussa paternità ambrosiana si compongono tutti di otto strofe: otto è infatti il simbolo della nuova creazione, con il quale Ambrogio esprime in maniera cifrata il cristocentrismo della sua spiritualità. Sarebbe ben strano se proprio questo inno, che celebra esplicitamente la Pasqua, si allontanasse da questa ricorrente simbologia...

² Un'altra lezione recita: *iustusque previo gradu / pervenit in regnum Dei* («e, reso giusto, con un passo lesto / pervenne nel regno di Dio»); ma il testo sopra riportato sembra preferibile, perché *praevenit* richiama direttamente Mt 21,31.

³ «*Pulcherrimum affectandae conversionis exemplum, quod tam cito latroni venia relaxatur, et uberius est gratia quam precatio; semper enim Dominus plus tribuit, quam rogatur. Ille enim rogabat ut memor esset sui Dominus, cum venisset in regnum suum. Dominus autem ait illi: "amen, amen, dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso". Vita est enim esse cum Christo: ideo, ubi Christus, ibi vita, ibi regnum. Cito igitur ignoscit Dominus, quia cito ille convertitur*» (*Expositio Evangelii secundum Luca, X,121: PL XV, 1834a*). Sant'Ambrogio è uno dei Padri della Chiesa che più evidenzia la misericordia divina. Famosa è la conclusione del suo *Esamerone*, il commento ai sei giorni della creazione: «Ha creato il cielo e non leggo che si sia riposato, ha creato la terra e non leggo che si sia riposato, ha creato il sole, la luna e le stelle e non leggo che abbia riposato. Leggo che ha creato l'uomo, e allora si è riposato, perché finalmente aveva uno cui poteva perdonare i peccati [*tunc requievit, habens cui peccata dimitteret*]» (*Hexaameron VI, 10,76*). Questo è il «riposo» e la gioia di Dio: perdonare i peccati.



Danzava con tutte le forze davanti al Signore... 2 Sam 6, 14

Tremila anni di fede e danza

Parte terza: dalla chiesa al teatro (1800-1950)

don Maurizio Modugno

Il repertorio della danza destinata alla rappresentazione teatrale (la cui nascita è collocabile nella seconda metà del XVII secolo) è percorso da un filo d'oro, sottile ma saldo, che connette insieme le epifanie

d'una soggettistica sacra – o religiosa o spirituale o paraliturgica che dir si voglia – tutt'altro che rare e marginali. Anche se, rimasto senza seguito l'importante capitolo del balletto d'edificazione morale promosso dalla Compagnia di Gesù, bisognerà superare l'illuminismo e approdare al Romanticismo per veder riaffiorare tematiche di tal segno. Un episodio coreografico d'indubbia singolarità deve però essere ancora ascritto all'epoca dei Lumi e della Ragione: è il balletto *Generale Colli in Roma*, detto anche *Il ballo del Papa*, andato in scena al Teatro alla Scala di Milano il 25 febbraio 1797. Milano era stata occupata l'anno prima dalle truppe napoleoniche e il governo della Repubblica Cisalpina aveva commissionato un balletto "di propaganda antipapale" al grande coreografo Gasparo Angiolini, che l'aveva rifiutato decisamente. Il ballerino francese Dominique Le Fevre e il compositore Ferdinando Pontelibero accettarono, dando luogo ad uno spettacolo di satira non privo d'intenti blasfemi: e nel quale si metteva in scena



Diana Visheva in *Giselle* di Coralli-Perrot



l'episodio della sconfitta ad opera di Napoleone del generale Colli, mandato dagli Austriaci per difendere Roma e il Papa Pio VI. Nel finale il Pontefice (impersonato dallo stesso Le Fevre) deponeva la tiara, calzava il berretto frigio e si scatenava a danzare, nell'ilarità generale, un perigordino tratto da una celebre marcia napoleonica. Ben undici le repliche volute dal governo cisalpino, a ingresso gratuito per i "cittadini e le cittadine"... Inutile dire che con la Restaurazione *Il ballo del Papa* scomparirà dal repertorio scaligero ed entrerà di diritto nella storia del grottesco. Su tutt'altro piano vanno invece collocati i lavori di Pierre Gardel *L'enfant prodigue*, rappresentato all'Opéra di Parigi nel 1812, primo d'una fortunata serie di riproposizioni coreografiche della parabola evangelica, e di Jean-Pierre Aumer, *Giovanna d'Arco* (Staatsoper di Vienna, 1821), contemporaneo d'un ugual titolo del grande Salvatore Viganò (Teatro alla Scala), tutti rari episodi di balli neoclassici a soggetto sacro. Il Romanticismo coreografico, come quello musicale e quello pittorico, è strettamente connesso a quello letterario: e dunque non si occupa che raramente di soggetti religiosi. Il magico, il notturno, il diabolico talora, le creature fantastiche affollano gran parte della produzione ballettistica del tempo; ma la morale cristiana vi è tutt'altro che assente, anzi spesso ne è l'elemento risanante. La prima icona di tutto ciò, non priva di riflessi sulfurei, ma storicamente fondamentale, è considerato il balletto inseri-

to nel grand'opéra *Robert le diable* (1831) di Jakob Meyerbeer, nel quale Bertram (che altri non è se non il diavolo) evoca gli spiriti delle suore morte in peccato: guidate da una Maria Taglioni immateriale, pallida e trasognata, esse danzano avvolte in veli bianchissimi e con i celebri tutù lunghi, creando un'aura di mistero, di sogno, d'inquietudine, matrice ideale d'ogni futuro "ballet blanc". In *Giselle*, (di Coralli e Pierrot, con la musica di Adam, su un libretto di Théophile Gautier) la protagonista protegge il suo antico innamorato dalla furia delle willi facendogli scudo con la croce della propria tomba. E in *A Folk Tale* di August Bournonville (1805-1879) la piccola Hilda si scopre estranea alla stirpe dei troll ascoltando rapita il suono delle campane e costruendosi una piccola croce di legno. Dello stesso coreografo sono i balletti *Napoli*, ove l'eroina viene preservata dal rischio di finire trasformata in una ninfa marina grazie a un'immagine della Madonna; e *Arcona*, che narra della cristianizzazione degli Slavi in Danimarca. E' stato giustamente notato dallo storico del balletto Erik Aschengreen che i lavori di Bournonville "si basano sull'idea di un'ispirazione dello spirito che mescola come valori egualmente importanti la bellezza, la poesia e il Cristianesimo, per arrivare a trionfare d'ogni dissonanza".

Un'attenzione e una riflessione sempre più specifiche e profonde su tematiche spirituali verranno, poco meno d'un cinquantennio dopo, dalla "grande ri-



volta" lanciata proprio contro il balletto romantico e postromantico da Isadora Duncan (1878-1927) con la "danza moderna". Nutritasi delle teorie sul movimento di François Delsarte, della filosofia di Nietzsche, della religione cristiana, della classicità greca, dell'osservazione della natura, la Duncan elabora una concezione della danza come preghiera, come fiotto dell'anima, affermando che "la più alta espressione della religione nella danza consiste nel fatto che in essa il corpo umano finisce di apparire umano: esso viene tramutato nei movimenti delle stelle". Le sue coreografie – brevi, a piedi nudi, sempre basate su musiche di grandi compositori – consi-



Isadora Duncan in *Ave Maria*

stano in una serie di semplici corse, di salti e di passi, in pose statuarie desunte dall'arte classica, in gesti ampi e densi di significato. Nonostante uno dei suoi lavori più celebri sia *Ave Maria*, sull'omonimo Lied di Schubert, mai la Duncan tratta direttamente temi religiosi, vivendo però in ogni creazione un sentimento mistico indefinito, sincretistico, personale, certo, ma di sincero e ammirabile fervore. Un'ancora più esplicita ricerca in campo spirituale è dovuta a due personalità di considerevole valore umano ed artistico: Ruth St. Denis (1879-1968) e Ted Shawn (1891-1972), entrambi americani, marito e moglie, fondano una scuola, la "Denishawn" da cui usciranno alcuni dei più grandi nomi della danza moderna. Lui stesso narra il loro sodalizio: "Ella, cercando di risalire alle fonti della danza, vi trovò la religione; io invece, seguendo la religione, trovai che la danza era il primo e più raffinato mezzo d'espressione religiosa. Così, da allora in poi, ci unimmo artisticamente e umanamente". Il percorso della St. Denis è complesso e articolato: partendo dallo studio delle filosofie e delle danze rituali dell'Estremo Oriente, ella porta in scena alcune coreografie ispirate alle posizioni yogi o alle divinità hinde, cinesi, egizie; negli ultimi anni d'attività il suo approccio si fa più strettamente cristiano, interpretando più volte il personaggio della Madonna, presentando nelle chiese o nei teatri lavori come *Masque of Mary* (1934), *Ballet of Christmas Hymns* e *Healing*. Il tardo *Blue Madonna of St.*



Mark's narra la vita della Vergine, dalla nascita di Cristo fino al Calvario: e già ottantenne, nella conclusiva scena della Resurrezione, la St. Denis vi danza il ruolo della Maddalena. Fonda anche la "Society of spiritual Acts", un gruppo culturale per il quale crea numerose coreografie ispirate a temi religiosi. Ted Shawn aveva studiato per diventare pastore metodista, ma l'incontro con la danza muta la sua direzione: "lo sento

ree Varieties of Religious Experience, Brothers Bernard, Lawrence and Maseo, il celebre *O Brother Sun and Sister Moon*, su Francesco e Chiara d'Assisi, *Negro Spirituals*, il complesso *Dance of the Redeemed*, ispirato alle illustrazioni di William Blake per il *Libro di Giobbe*. Egli introduce sovente nei suoi lavori la danza della dossologia. Non sempre il pubblico, attratto dalla bravura e dalla bellezza della coppia,

Pregar cantando



Ted Shawn in *O Brother Sun and Sister Moon*

tutta la mia vita dedicata alla danza, come un ministero [...] poiché in essa sono inclusi gli attributi divini: vi è la luce, il ritmo, la proporzione e l'espressività [...] il solo modo in cui si può descrivere Dio è quello di raffigurarlo come un grande danzatore". Nella vasta produzione di Ted Shawn vanno additati *Th-*

comprende le valenze religiose dei loro lavori: entrambi si rivolgeranno allora sempre più esplicitamente a temi cristiani. Ne nasce, tra l'altro, la coreografia (di Shawn, nel 1917) di un'intera celebrazione liturgica, per la chiesa di rito scozzese di San Francisco: ma nel 1921 il lavoro verrà censurato dal clero locale



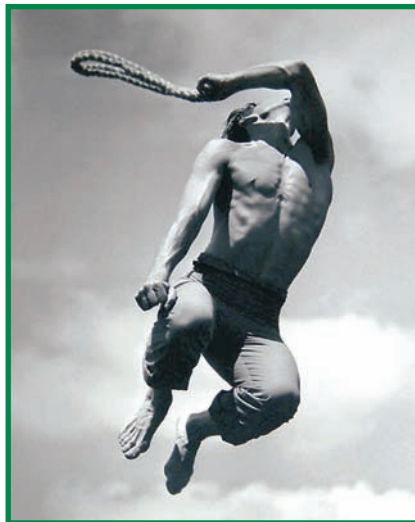
e dal commissario per la salute pubblica. Dalla Denishawn, l'avevamo premesso sopra, prendono abbrivio figure imponenti nella storia della danza. Louis Horst (1884-1964) merita rilievo più come musicista e teorico, che come creatore: la sua divisione degli stili, tuttavia, ed in particolare quel "medievalismo" attento all'arte antica e alla raffigurazione dell'estasi mistica, hanno ottenuto un forte riscontro da parte di coreografi quali Vaslav Nijinskij e Paul Taylor.

La coppia Doris Humphrey-Charles Weidman è anch'essa un prodotto della scuola di Ruth e Ted che essi abbandonano nel 1928, trasferendosi a New York e costituendo una compagnia propria. Né la Humphrey, né Weidman seguono le tematiche religiose care alla St. Denis e a Shawn: l'intensa spiritualità d'alcuni lavori di lei –

Aria sulla quarta corda, Passacaglia and Fugue in C Minor - viene non da una trama precisa, ma dall'evocazione pittorica (il beato Angelico in particolare), dall'allusione rituale, dallo scandaglio attento della prediletta musica di Bach. Amata anche da Weidman, che vi costruisce alcune sue vaste partiture coreografiche: *Christmas Oratorio, Easter Oratorio* e *Bach' St. Matthew Passion*. In-

teressante, ma assai diverso, un balletto della Humphrey, *The Shakers*, che tratteggia la vita dell'omonima setta religiosa americana, dedicata alla danza e al canto nelle proprie pratiche devote. La personalità più forte uscita dalla Denishawn è senz'altro quella di Martha Graham (1894-1991). Nei sessant'anni della sua straordinaria carriera – come ballerina, coreografa, docente – la religione è stata una componente fondamentale. La produzione della Graham,

in tal ambito, può essere ripartita in tre periodi: al primo appartengono i lavori più severi e ascetici, come *Figure of a Saint, Vision of the Apocalypse, Heretic, Resurrection* (tutti del 1929), *Lamentation* (1930) e soprattutto *Primitive Mysteries* (1931), ispirato ai riti dei cristiani nativi dell'area sud-occi-



Martha Graham: *El penitente*

dentale degli Stati Uniti. E' una narrazione astratta della Passione vista attraverso gli occhi della Madonna e suddivisa in tre parti: "Hymn to the Virgin", "Crucifixus", "Hosanna", tutte segnate da quell'andamento processionale grave e solenne, ma solcato da una singolare tenerezza, tipico della Graham. Al secondo periodo appartengono balletti d'impronta più narrativa, volti ad indagare la psicologia femminile e talune



problematiche morali e sociali; il terzo periodo, che durerà praticamente fino alla morte della coreografa, è quello sia dei grandi soggetti biblici, sia di taluni balletti astratti. Emblematici del periodo di mezzo sono *El penitente* (1940), impietosa sottolineatura degli eccessi delle sette dei flagellanti dell'America ispanica; e il noto *Appalachian Spring* (1944), storia di un matrimonio di frontiera nel XIX secolo e delle sue implicazioni moralistiche: l'assolo della stessa Graham era una sorta di preghiera danzata di formidabile impatto espressivo. Dell'ultimo periodo vanno ricordati *Herodiade*, *Judith* (1950), *Gospel of Eve* (1950), *Embattled Garden* (del 1958, ampia ripresa della vicenda di Adamo ed Eva) e *Lucifer* (1975). Grande rilievo meritano *Seraphic Dialogue* (1955), dedicato a Giovanna d'Arco, mistica, guerriera, martire, e due fra i più classici lavori "senza trama" della Graham, *Diversions of Angels* (1948) e *Acrobats of God* (1960), quest'ultimo ispirato alla vita ascetica dei Padri del deserto. La figura e l'opera di Martha Graham sono e restano centrali nella storia della danza del Novecento per eccezionalità artistica ed elevatezza morale. Non si deve però tacere d'altre personalità non minori: pensiamo a Lester Horton (1906-1953), attento ricercatore di religiosità e di ritualità non solo cristiana: con *Salome* (1934) e *Pentecost* (1935), ma anche con *Sun Ritual* (1935) e *Le sacre du printemps* (1937); pensiamo ad Helen Tamiris (1905-1966), i cui *Negro Spirituals* (del 1928, ma continuamente am-

pliati per tredici anni) hanno fatto testo; pensiamo all'europeo Rudolf Laban (1879-1958) e al suo *The Swinging Temple*, ove vengono passate in rassegna varie forme di danza, da quelle primordiali alle processioni sacerdotali, dalle danze di guerra a quelle estatiche.

L'ondata forte e rinnovatrice della danza moderna non ha impedito, naturalmente, che nello scorso secolo il balletto a base classica continuasse il suo cammino e si fermasse a meditare anche su soggetti di matrice sacra. Fucina straordinaria è stata la compagnia dei "Ballets russes" di Sergej de Diaghilev e i coreografi geniali che in essa operarono nel secondo ventennio del Novecen-



Leonid Massine in *La leggenda di Giuseppe* di Mikhail Fokine



to. La primogenitura, fra questi, spetta a Mikhail Fokine: cui non si devono, in tal ambito, che *Le martyre de Saint-Sébastien* e *La légende de Joseph* (Parigi, Opéra, 1914), lavoro stupendamente narrativo quest'ultimo, fiorero di spazio e successo al giovanissimo Leonid Massine nel ruolo del figlio di Giacobbe. Come coreografo, anni dopo, costui si fermerà non inutilmente su temi e figure spirituali: sia con *David* (del 1929, Ida Rubinstein nelle vesti del



Serge Lifar in *Le fils prodigue* di George Balanchine

figlio di Jesse) sia con *Nobilissima visione* (1938, su musica di Paul Hindemith), dedicato a San Francesco; sia con *Laudes Evangelii* (1952), nel quale confluiscono le idee raccolte per un balletto del 1914 mai approdato al teatro, *Liturgie*; sia con *Resurrezione e vita* (1954,

basato sulle parole di Cristo "Ego sum resurrectio et vita"). Tanto Fokine, che Massine appaiono invero più interessati a creare affascinanti "quadri in movimento" ispirati all'arte sacra italiana del Trecento e del Quattrocento, che ad approfondire le tematiche retrostanti. George Balanchine (1904-1983), anch'egli uscito dai Ballets Russes, riserva per contro alla religione un posto essenziale nella propria vita e nella propria creatività. *Le fils prodigue* (1929), prodotto per la compagnia di Diaghilev, è ancora legato al figurativismo di Fokine e di Massine ma con una accentuata "russicità", vuoi per il richiamo alla sensibilità visiva delle icone, vuoi per certi gesti e movimenti desunti dalla liturgia ortodossa. Di spicco anche lo ieratico *Noah and the Flood* (del 1962, ma ripreso nel 1982), con la musica di Igor Stravinskij, su un collage di testi tratti dalla *Genesi*, dal *Te Deum* e dal *Sanctus*, dai *Chester Miracle Plays*. I lavori tardi di Balanchine saranno sempre più intessuti di meditazioni e di simbolismi spirituali: *Patetica* del 1981, sull'ultimo movimento dell'omonima sinfonia di Ciakovskij, è una sorta di danza funebre, con processioni di angeli, oranti, monaci che si prostrano disponendosi a mo' di croce; e sulle estreme note della sinfonia un fanciullo spegne emblematicamente una candela. Di un anno più giovane e anch'egli formatosi nella Compagnia di Diaghilev, l'ucraino Serge Lifar (+ 1988) si era affermato prepotentemente interpretando il ruolo protagonista di *Le fils prodigue* di Balan-



chine. Creatore a sua volta, fecondo e immaginifico, Lifar guarda non di rado ad un sacro vissuto con impetuosa partecipazione, firmando per l'Opéra di Parigi il possente *David triomphant* (1937), il delicato *Prélude dominical* (1931), il sensuale *Le cantique des cantiques* (1938), *Prière* (1943, su musica di Beethoven), *Lucifer* (1948), *Le martyre de Saint Sébastien* (1957, sul "mystère" di Debussy). Un altro russo, coetaneo e compagno di studi di Fokine, ma rimasto in patria, Kasjan Goleizovskij (1892-1970), ha firmato per il Teatro Sperimentale di Mosca, nel 1925, una versione assai interessante della vicenda di Giuseppe, *Iosif Prekrasnyj (Il bellissimo Giuseppe)*, caratterizzata da una composizione più "a basorilievo" che dinamica, da un'attenta considerazione della plasticità dei corpi, da uno stile aggressivo certo ascrivibile all'espressionismo sovietico.

Anch'egli di matrice prettamente classica, il massimo coreografo inglese, Frederick Ashton (1904-1988), ha dato vita ad alcuni balletti d'ispirazione sacra, pur mediata sovente attraverso fonti letterarie: così è per *Four Saints in Three Acts* (1934), da Gertrude Stein; e così per *Dante Sonata* (1940), con forti valenze antibelliche innestate sul tessuto dell'*Inferno* dantesco. Più decorativi appaiono il baroccheggianti *The Wise Virgins* (1940) e *The Quest*, trasposizione danzata della storia di San Giorgio. Molto vicina ad Ashton è stata Ninette de Valois (1898-2001), fondatrice del Royal Ballett e autrice d'un lavoro – *Job*,

a Masque for Dancing, del 1931 – ispirato, come *Dance of the Redeemed* di Ted Shawn, ai disegni di Blake per il *Libro di Giobbe* e oggetto d'una censura che proibì alla coreografa di rappresentare Dio in un personaggio danzante. E' infine da porre senz'altro nell'alveo espressionista un allievo di Rudolf Laban, attento sia alle potenzialità offerte dalla danza moderna, sia a quelle d'ascendenza classica portate dalla cerchia di Diaghilev: parliamo dell'ungherese Aurel Milloss (1906-1988), nome tra i maggiori del Novecento, a lungo attivo in Italia ed ora appena dimenticato. I suoi tre balletti d'argomento biblico vengono da una committenza della Sagra Musicale Umbra, il grande festival di musica sacra voluto da Francesco Siciliani e reso possibile da don Luigi Sturzo: *Il figliuol prodigo*, *Moïse*, *La rappresentazione di Adamo ed Eva*, tutti a Perugia nell'ottobre del 1957. Come buona parte della produzione di Milloss, tali coreografie sono oggi perdute. Ricordiamo però il suo mirabile *Coro di morti* (del 1941, ma più volte ripreso), su musica di Goffredo Petrassi (da Leopardi) e con le scene di Mario Mafai: un sofferto sguardo sul mistero ultimo, una "contemplatio mortis" non religiosamente connotata, ma pulsante d'una spiritualità attonita e tormentata, eppur alta ed ascetica. La sua opera, come quelle di Balanchine e della Graham, assomma e conclude le esperienze coreografiche della prima metà del Novecento. Il seguito sarà verso costoro ampiamente debitore.



Alla tua luce vediamo la luce!

Roberta Boesso

Se e nella grande scultura Bizanzio non raggiunse i valori peculiari dell'arte greca e romana, nelle sculture d'avorio mostrò una particolare sensibilità e ricchezza espressiva che la portarono a realizzare gli esempi più significativi di questo preciso ambito, soprattutto nei tre più grandi centri dove questa

diffusosi poi nel mondo greco-romano, l'avorio ebbe grande fortuna presso la raffinata e colta società bizantina fra il IV e VI secolo, quando dal paganesimo si passò gradualmente all'affermazione del Cristianesimo come religione di stato.

Varietà di tessuto osseo ricavato dalle zanne di diversi animali, in particolare degli elefanti, l'avorio era un bene estremamente prezioso importato dalle zone di produzione attraverso i centri commerciali del Medio Oriente. Nonostante il suo limite principale fosse la ridotta larghezza delle zanne e della relativa curvatura, fattori che determinarono spesso le dimensioni e anche la forma delle opere, era un materiale che si prestava a essere intagliato

con facilità. Le zanne, per poter essere trasformate in superfici piane, venivano sezionate nel senso della lun-



tecnica si consolidò: Costantinopoli, Alessandria, Antiochia. Già ampiamente utilizzato nell'antico Oriente e

con facilità. Le zanne, per poter essere trasformate in superfici piane, venivano sezionate nel senso della lun-



ghezza e immerse in una soluzione di aceto e olio di mandorla. Essendo una sostanza organica, l'avorio assorbiva questo liquido, si ammorbidiva diventando più facile da lavorare; la lastra che se ne ricavava poteva così essere intagliata grazie a piccoli scalpelli e trapani.

Fra le testimonianze più alte della scultura eburnea bizantina vi è la copertura di particolare pregio dell'evangelario detta "dittico di Murano", uno degli oggetti artistici più famosi di Ravenna, prodotta in Egitto nella prima metà del VI secolo (come denotano elementi iconografici quali la forma trapezoidale del sepolcro di Lazzaro e quella del padiglione che sovrasta la figura di Cristo) e proveniente dal monastero camaldolese di San Michele a Murano. Soprattutto in ambito ecclesiale si riteneva che la sacralità del libro, custode della parola divina, esigesse un decoro particolarmente sfarzoso. Fu per questo motivo che proprio agli evangelari si riservavano rilegature di particolare pregio, impreziosendole con materiali di notevole valore come perle, oro, argento, avorio, pietre preziose per riflettere così la bellezza della verità divina. L'involucro così concepito e realizzato, come preziosissimo reliquiario, custodiva la Parola, proteggendola e accrescendone ulteriormente lo splendore.

Diversamente dai dittici consolari costituiti solamente da due valve incernierate tra loro, il "dittico di Mura-

no" (di cui purtroppo la copertura eburnea posteriore rappresentante al centro la Vergine circondata da scene della sua vita, è stata smembrata e suddivisa fra varie collezioni) è strutturato, come quelli imperiali, in cinque formelle che costituiscono la copertura anteriore dell'evangelario. In origine dipinte, come confermano tracce di colore presenti sulla seconda valva, le cinque placchette rifinite da una cornice ornata con foglie stilizzate, sviluppano un programma iconografico sapientemente articolato per illustrare in senso unitario il tema della salvezza attraverso episodi vetero e neotestamentari. La struttura compositiva generale riflette l'esigenza di simmetria e chiarezza nel rispetto delle leggi gerarchiche proprie della concezione figurativa bizantina; le figure sono caratterizzate da volti gonfi e lisci, palpebre marcate e pupille forate col trapano che conferiscono un senso di ieratica fissità.

Nella tavoletta centrale al di sotto di un baldacchino a forma di conchiglia si colloca Cristo giovane e imberbe assiso in trono come un imperatore d'Oriente, fiancheggiato dagli apostoli Pietro e Paolo e da altri due, posti in secondo piano, nel rispetto di un'impostazione iconografica gerarchica tipica dei dittici imperiali e consolari.

Al centro della placchetta superiore, due angeli-vittorie in volo sostengono una ghirlanda d'alloro racchiu-



dente una croce secondo una rappresentazione ripresa più volte nella decorazione musiva parietale della chiesa ravennate di San Vitale, come pure in evangelari. All'estremità gli arcangeli Michele e Gabriele, in proporzioni ridotte e avvolti in un'ampia clamide, sorreggono con una mano il globo e con l'altra un'altra croce.

Sulla sinistra della formella principale sono rappresentate la guarigione del cieco e la liberazione dell'ossesso di Gerasa; sulla destra la resurrezione di Lazzaro e il miracolo del paralitico di Cafarnao.

Strettissima la rispondenza che lega tra loro le due scene dei miracoli poste al livello superiore (guarigione del cieco e risurrezione di Lazzaro) e a quello inferiore: le prime due sottolineano il riscatto dell'uomo dalla realtà tenebrosa e di morte del peccato affermando la supremazia di Cristo quale luce divina e Signore della vita, mentre quelle a livello sottostante evidenziano come l'azione salvifica di Gesù produca la liberazione dai limiti del corpo, intesi sia come demoniache possessioni, sia come impedimenti fisici.

Nella predella sottostante sono raffigurati nella fornace i tre fanciulli ebrei, dal gesto *expansis manibus*, salvati dall'angelo che spegne le fiamme con una verga dalla sommità a forma di croce.

Inferiormente sono illustrati i momenti più significativi delle storie di Giona, profeta della risurrezione. Di

grande equilibrio la contrapposizione fra la scena di destra, dove Giona sta per essere scaraventato fra le fauci del grande cetaceo, e il senso di distensione che regna sul lato opposto, dove in una rigogliosa ambientazione naturalistica si riposa il profeta, sotto in pergolato di zucche, adagiato sul grande animale marino. Le storie di Giona ebbero particolare e precoce fortuna nella cultura paleocristiana, come testimoniano numerose raffigurazioni su sarcofagi, dove il percorso umano viene interpretato come una *navigatio vitae* verso il Regno dei Cieli.

Per questo nuovo periodo pasquale che il Signore ci dona come opportunità di rinnovato incontro con Lui, rigenerati dalla grazia del suo amore sofferto e offerto per noi, il dittico di Murano ha suscitato in me alcune riflessioni: "Quanto è preziosa la tua grazia, o Dio!... È in te la sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce". (Sal 36,8-10). Ma è nella misura in cui ci facciamo guarire dalla luce del risorto che gioiremo, perché la sofferenza della guarigione cambia 'sostanza': da maledetta diventa benedetta, da "salario del peccato" (Rm 6,23) diventa prezzo di redenzione, dal dolore dell'agonia diventa dolore del parto: è un partorire nuovamente se stessi, scoprendo sempre più la nostra autentica dimensione di figli di Dio. Da sofferenza secondo il mondo, che porta alla morte, diventa sofferenza secondo Dio, che porta alla salvezza (2Cor 7,8-10).



Luigi Maria Grignion di Monfort

suor Clara Caforio, ef

Il mese di maggio è tradizionalmente dedicato a Maria; la pietà popolare si è nutrita e si alimenta di devozione verso la Madre di Dio, perché la vera devozione mariana non separa mai Maria dal mistero di Cristo e della Chiesa, tenendo conto che Lei è unita in modo ineffabile a Gesù Cristo e nella Chiesa occupa, dopo Cristo, il posto più alto e più vicino a noi. Il Papa Paolo VI nell'*Esortazione Apostolica* sul mese di maggio (29 aprile 1965) afferma che: "Maggio è il mese in cui, nelle Chiese e fra le pareti domestiche, più fervido e più affettuoso dal cuore dei cristiani sale a Maria l'omaggio della loro preghiera e della loro venerazione... Se consideriamo, infatti, le necessità presenti della Chiesa e le condizioni in cui versa la pace nel mondo, abbiamo seri motivi per credere che l'ora è particolarmente grave, e urge più che mai l'appello a un coro di preghiere, da rivolgersi a tutto il popolo cristiano. Ella che ha conosciuto le pene e le tribolazioni di quaggiù, la fatica del quotidiano lavoro, i disagi e le strettezze della povertà, i dolori del Calvario, soccorra dunque alle necessità della Chiesa e del mondo; ascolti benigna le invocazioni di pace che a lei si elevano da ogni parte della terra; illumini chi regge le sorti dei popoli; ottenga che Dio ci dia la pace in questo nostro tempo,



la pace vera, quella fondata sulle basi salde e durevoli della giustizia e dell'amore. Sappiate che noi facciamo particolare assegnamento sulle preghiere degli innocenti e dei sofferenti, poiché sono queste voci che più di ogni altra penetrano i cieli e disarmano la divina giustizia. E poiché si offre l'opportuna occasione, non mancate di inculcare con ogni cura la pratica del santo rosario, la preghiera così cara alla Vergine e tanto raccomandata dai sommi pontefici, per mezzo della quale i fedeli sono in grado di attuare nella maniera più soave ed efficace il comando del divino Maestro: *Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto*". Ho voluto fare riferimento a queste espressioni così signifi-



ficative per presentare un "cantore" di Santa Maria, ma direi anche un poeta e profondo teologo... Avviciniamo in questo numero Luigi Maria Grignon di Monfort; di lui certamente abbiamo sentito parlare in molte occasioni ma accostiamolo come si fa con un conoscente che potrebbe diventare nostro amico... Egli nacque in Francia il 31 gennaio 1673 nella cittadina di Montfort sur Meu nella Bretagna, da Jean-Baptiste Grignon, un avvocato che lavorava nel tribunale di Montfort, e Jeanne Robert. I due ebbero diciotto figli, dei quali però sette morirono a pochi mesi dalla nascita, Luigi Maria era il secondogenito, anche se in realtà divenne il fratello maggiore in quanto il primogenito, nato nel febbraio 1672, morì quattro mesi dopo. Qualche settimana dopo la nascita il piccolo venne mandato nella casa rurale di proprietà paterna chiamata "La Bachellaraye", affidato a *mère André*, una contadina del luogo che gli fece da nutrice. Nell'estate del 1675, il padre acquistò il maniero di Bois-Marquer, una vecchia residenza signorile medioevale a Iffendic, vicino Montfort, e Luigi Maria tornò a vivere con la propria famiglia. All'età di 11 anni venne iscritto dai gesuiti di Rennes, qui completò gli studi in scienze umanistiche classiche e la filosofia con buon profitto e di lui uno zio sacerdote ebbe a dire che: "Tutti i suoi insegnanti ebbero per lui un affetto e una stima singolari; essi lo proponevano a tutti i suoi compagni co-

me esempio raro di diligenza e di applicazione allo studio; così che egli, alla fine di ogni anno, riportava premi. Passava la maggior parte delle sue ricreazioni a fare miniature e piccoli quadretti di pietà; e vi riusciva così bene che avendo mostrato un giorno, ad un Consigliere del Parlamento, un'immagine fatta con le sue mani di un piccolo Bambin Gesù che gioca con san Giovanni Battista, quest'ufficiale gli diede un luigi d'oro".

Nell'autunno del 1692 il giovane si trasferì a Parigi per studiare teologia alla Sorbona; di questo viaggio si racconta che volle farlo a piedi (circa 400 km), e durante il cammino regalò quanto possedeva ai mendicanti che incontrava, tanto che arrivato a Parigi, non ebbe il denaro necessario per iscriversi a scuola. Una borsa di studio lo sollevò però da ogni problema, così riuscì ad entrare nel seminario di Saint-Sulpice, vivaio del clero di Francia, distinguendosi per il rigore ascetico e per i gesti di carità, e alimentandosi alla grande scuola spirituale francese del secolo XVII, il cui inizio è fatto risalire al card. Pierre de Bérulle (1575-1629), principale artefice della Riforma Cattolica in Francia. A pagare la sua retta inizialmente fu una ricca nobildonna parigina, una certa *mademoiselle de Montigny*, un'amica di famiglia, che conoscendo le difficoltà economiche dei Grignon, dovuti ai molti figli da accudire, volle aiutare i suoi amici sostenendo economicamente gli studi di Luigi Maria e prendendosi a carico una



delle sue sorelle Guyonne-Jeanne. Nell'inverno del 1693, però la nobildonna smise di pagare la retta del giovane, questi per poter continuare gli studi, insieme ad altri tre suoi confratelli si prese l'incarico di vegliare il cimitero della chiesa di Saint-Sulpice. Le difficoltà irrobustirono ancora di più il giovane Luigi nella virtù della fede, della speranza e della carità, prendendo come modello la Madonna, santuario teologale e faro luminoso in ogni oscurità. Nel 1695 fu finalmente ammesso al *piccolo seminario*, lì ebbe come direttore spirituale François Leschassier che, accortosi ben presto della già alta preparazione di Luigi Maria, gli fece frequentare solamente le lezioni riassuntive che si facevano la sera in seminario. Venne quindi nominato bibliotecario del seminario, cosa che gli permise di leggere moltissimo e come dirà lui stesso nel *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine*: «ho letto quasi tutti i libri che parlano della devozione alla Santa Vergine». È questo amore tenero verso la Madre a renderlo sensibile verso ogni forma di povertà. Il 5 giugno 1700, anno del Giubileo, a ventisette anni venne ordinato sacerdote. Inizialmente fu spinto dal desiderio di svolgere il suo ministero in Canada come missionario, dopo un'offerta che ricevette dal vescovo di Québec, ma Leschassier (diventato superiore generale dei Sulpiziani nello stesso anno) glielo impedì preferendo che rimanesse in seminario per occuparsi della formazione dei nuovi stu-

denti. Il giovane prete rifiutò però l'incarico e venne inviato a Nantes nella Loira atlantica, nella comunità di Saint-Clément, una comunità di sacerdoti che predicava le missioni. Nel novembre del 1701 venne nominato cappellano dell'ospedale di Poitiers dal vescovo diocesano, mons. Claude de La Poype de Vertrieu (1655-1732); il santo si preoccupò di porre ordine, spirituale e materiale, in quella *povera Babilonia*, come ebbe spesso a dire, stimolando riforme e dando esempi di grande abnegazione. In città conobbe Marie-Louise Trichet (1684-1759), la futura beata suor Maria Luisa di Gesù, figlia del procuratore generale, con la quale diede inizio alle Figlie della Carità.

Come spesso accade subito si levarono contro le sue opere — scatenato dagli scettici e dai giansenisti, che mal ne sopportavano lo zelo missionario, la purezza morale e la profonda devozione mariana — critiche e maldicenze. Le difficoltà e le ostilità divennero tali che, dopo quattro anni, dovette lasciare l'incarico, nonostante l'affetto e la gratitudine dei malati. Nulla di nuovo in questi travagli! Chi fa il bene è sempre di per sé perseguitato, deriso o incompreso... Lo "zampino del diavolo" cerca sempre di seminare fango, di imbrattare tutto ciò che è trasparente. I santi di ieri e di oggi ne sanno qualcosa, per questo hanno un supplemento di Spirito Santo che li rende forti e tenaci... Lo stesso Spirito che abita nei nostri cuori come un sof-



fio o un vento impetuoso... Non sta forse alla nostra capacità di ascolto percepirla i tocchi? I santi di ogni tempo hanno talmente raffinato l'arte dell'ascolto che nessun fremito è loro nascosto. Ne seppe qualcosa il nostro sacerdote che, bersagliato da molti oppositori, dovette lasciare Poitiers nella primavera del 1703. Tornò a Parigi e, vista l'esperienza fatta precedentemente, volle occuparsi dell'ospedale generale *Salpetrière*, ma anche questa volta non piacque all'amministrazione e venne mandato via. Decise allora di fare visita al seminario per incontrare i suoi vecchi professori e i suoi confratelli, ma al seminario erano giunte notizie negative sul suo conto, veniva considerato un prete "singolare ed eccentrico". Deluso della pessima ospitalità che ricevette a Parigi, si recò dalla comunità di laici di Mont-Valérien, che faceva vita eremitica, per dedicarsi esclusivamente alla preghiera. L'arcivescovo accettò la richiesta di Luigi Maria che divenne il sacerdote della comunità, nella quale poté esercitare il suo ministero adattandosi anche al loro particolare stile di vita. L'esperienza eremitica durò circa un anno, perché nel marzo 1704, Leschassier ricevette una lettera dall'ospedale di Poitiers che diceva: «Noi, quattrocento poveri, vi supplichiamo molto umilmente, per il più grande amore e la gloria di Dio, di farci ritornare il nostro venerabile pastore, colui che ama tanto i poveri, il signor Grignon». Luigi

Maria fece nuovamente ritornò all'ospedale di Poitiers, dove questa volta ottenne l'incarico di direttore generale, carica che gli diede maggior potere amministrativo, e infatti poté riprendere la sua opera di riforma: rese l'ospedale più in ordine e più pulito, fece restaurare la chiesa e ingrandì la sua comunità. Dopo circa quindici mesi però ripresero le ostilità con gli amministratori locali e su suggerimento del nuovo vescovo de la Poype si dimise lasciando l'ospedale a Marie-Louise. I contrasti fanno dunque parte di ogni itinerario spirituale... Lasciato l'ospedale, il vescovo di Poitiers gli propose di iniziare a predicare le missioni in città e nella sua diocesi, Luigi Maria naturalmente accettò subito l'incarico.... Preparò un programma, con l'approvazione del vescovo, che prevedeva: missioni nelle parrocchie, catechesi per ragazzi e adulti, ritiri spirituali e anche la costruzione o la restaurazione di chiese e cappelle. Un lavoratore della vigna del Signore davvero instancabile! Ma le prove continuarono a tormentarlo in tutti i modi: nell'inverno 1705 incontrò un giovane laico, Mathurin Rangeard che, attratto dal fervente sacerdote, volle seguirlo nelle sue missioni. Intanto alle ostilità che continuava ad avere con gli amministratori locali si aggiunsero anche quelle della diocesi; non gli mancarono aspri rimproveri anche da parte del vicario generale, che durante un'assenza del vescovo, interruppe Luigi Maria durante la Messa e lo rimpro-



verò pubblicamente. Il vescovo al suo ritorno non poté che consigliargli nuovamente di lasciare la diocesi. Il giovane prete si trattenne a Poitiers ancora un anno, quindi, provando il desiderio di dedicarsi alla salvezza degli infedeli, volle compiere un pellegrinaggio a Roma, a piedi, per consigliarsi con il Vicario di Cristo. Papa Clemente XI (1700-1721), ricevendolo in udienza il 6 giugno 1706, lo distolse da quel proposito, conferendogli il titolo di Missionario Apostolico e gli ingiunse di riprendere l'apostolato in Francia. Montfort si dedicò allora alla predicazione nella nativa Bretagna e in Vandea, proseguendo la tradizione delle missioni al popolo, espressione del movimento missionario sorto agli inizi del secolo XVII e realizzato da personalità eminenti come san Vincenzo de' Paoli (1581-1660), san Giovanni Eudes (1601-1680) e il gesuita beato Giuliano Maunoir (1606-1683). Le sue missioni furono caratterizzate dalla predicazione del catechismo e da grandi manifestazioni pubbliche di culto, soprattutto da solenni processioni, che culminavano nella rinnovazione da parte dei partecipanti delle promesse battesimali e nell'innalzamento, in luogo eminente, della croce della missione. L'amore a Gesù e a sua Madre fecero di lui un Predicatore, un missionario capace di appassionare la gente a Dio. Nel settembre 1712 incominciò ad ammalarsi e dovette subire una dolorosa operazione alle vie urinarie nell'ospedale Aufrédy di La Ro-

chelle. Nonostante l'intervento fosse riuscito bene, sentiva in cuor suo che non avrebbe vissuto a lungo; per questo, preso da un grande "sogno", scrisse in una lettera che inviò a Leschassier nel dicembre 1700: "Desidero continuamente con preghiera una piccola e povera Compagnia di preti che [...] sotto lo stendardo e la protezione della Santissima Vergine Maria, vadano in maniera povera e semplice, a fare catechismo ai poveri della campagna e ad incitare i peccatori alla devozione a Maria». Per questo motivo ritornò al seminario di Saint-Sulpice a Parigi, nella speranza di trovare giovani sacerdoti che volessero unirsi a lui per la fondazione di quella che chiamerà "Compagnia di Maria". Nei mesi successivi fino alla primavera del 1716 si trasferì a Vouvant, fece quindi una missione a Fontenay-le-Comte, una a Mervent, qui a fine missione si stabilì per qualche mese in una grotta vivendo da eremita, e a Saint-Pompain organizzò un gruppo di persone, i "Penitenti bianchi di Saint-Pompain", con l'incarico di andare in pellegrinaggio al santuario della Santa Vergine, a Saumur per «ottenere da Dio buoni missionari». Infine il 1 aprile 1716 iniziò la sua ultima missione a Saint-Laurent-sur-Sèvre. Per la prima volta il vescovo della diocesi comunicò che gli avrebbe fatto visita il 22 aprile e per l'occasione Luigi Maria volle organizzare una grande accoglienza, ma, già debole nel fisico per gli sforzi compiuti in quei giorni e



quando ormai la missione volgeva al termine, si ammalò di polmonite e morì la sera del 28 aprile 1716. Fu sepolto a Saint-Laurent-sur-Sèvre nella basilica che oggi porta il suo nome. La causa di beatificazione di Luigi Maria Grignion venne introdotta nel 1838; Papa Pio IX (1846-1878) ne proclamò l'eroicità delle virtù il 29 settembre 1869, Papa Leone XIII (1878-1903) lo proclamò beato il 22 gennaio 1888 e Papa Pio XII (1939-1958) lo elevò alla gloria degli altari il 20 luglio 1947. Il più alto riconoscimento della dottrina spirituale di Grignion di Montfort, che molti vorrebbero fosse dichiarato Dottore della Chiesa, è venuto da Papa Giovanni Paolo II il quale, oltre a trarre il motto del suo pontificato, *Totus tuus*, proprio dagli scritti del santo, nell'enciclica *Redemptoris Mater*, del 25 marzo 1987, lo indica come testimone e come guida della spiritualità mariana. Inoltre, il 20 luglio 1996 ha stabilito che il suo nome venisse iscritto nel Calendario generale della Chiesa, proponendone quindi la venerazione a tutti i fedeli. La memoria liturgica viene celebrata il 28 aprile. Concludo questo incontro con un grande innamorato della Madonna, con alcune



sue frasi dedicate a Lei, la Madre di Gesù e Madre nostra! "Chi troverà Maria troverà la vita, cioè Gesù Cristo, il quale è la via, la verità e la vita. Ma non si può trovare Maria se non la si cerca; né si può cercarla se non la si conosce: poiché non si cerca né si desidera un oggetto sconosciuto... Questa bella stella del mare, e seguendo le sue orme arriveranno a buon porto, malgrado le tempeste.

Maria è così intimamente unita a te che sarebbe più facile separare la luce dal sole, il calore dal fuoco. Dico di più: sarebbe più facile separare gli Angeli e i Santi da te, che non la divina Maria: perché Ella ti ama più ardentemente e ti glorifica più perfettamente di tutte insieme le altre creature".

BIBLIOGRAFIA

B. Papàsogli, *Introduzione generale a san Luigi Maria Grignion di Montfort, Opere*, trad. it., vol. 1.

www.montfort.org

C. Battista, *Luigi Maria di Montfort*, edizione Messaggero

Laurentin René, *San Luigi Maria Grignion di Montfort*, ed. San Paolo.

www.santiebeati.it

G. De Luca, *Luigi Maria Grignion di Montfort*, editore, Storia e letteratura, Collana Giuseppe de Luca.