

Lo Spirito, artista divino, all'opera...

201-202 Editorialis  
*Riccardo FERRI*

203-204 Saluto ai partecipanti al *X Forum Internazionale*  
✠ *Ignazio SANNA*

**STUDIA**

205-220 Il cosmo, profusione di bellezza in cielo e sulla terra  
*Gianfranco Card. RAVASI*

221-234 L'opera più alta e meravigliosa dello Spirito del Padre: il Figlio risorto  
✠ *Bruno FORTE*

235-247 L'uomo «disegnato» a immagine del Figlio  
*Stefano ZAMBONI*

249-258 Bellezza di Dio, bellezza dell'arte  
*Andrea DALL'ASTA*

259-269 La Chiesa santa, madre dei santi  
*Angelo Card. AMATO*

271-286 Il culto della Chiesa e i luoghi del suo compimento.  
Raggi di bellezza eterna nello spazio e nel tempo  
*Pasquale IACOBONE*

287-304 La bellezza invisibile e compiuta: le creature angeliche  
*Giuseppe Marco SALVATI*

305-309 L'opera dello Spirito all'ultima tappa dell'*historia salutis*.  
*Visio Dei* e compiersi dell'uomo. Un testo di Ireneo di Lione  
*Réal TREMBLAY*

311-316 La multiforme opera dello Spirito. Conclusione del *Forum*  
✠ *Ignazio SANNA*

#### APPENDICE DOCUMENTARIA

317-357 I messaggi dei Papi agli artisti

#### COLLECTANEA

359-379 Parola di Dio ed Eucaristia. Riflessioni sull'Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* nel decimo anniversario della pubblicazione  
*Roberto NARDIN*

381-406 «Cristo vive». L'annuncio pasquale dei giovani a tutto il popolo di Dio  
*Riccardo PALTRINIERI*

#### VITA ACADEMIAE

407-418 Vita Academiae 2019-2020  
*Riccardo FERRI*

419-422 Academicorum Opera anno MMXIX edita

#### RECENSIONES

423-425 LUCA MANTOVANI - GIANLUIGI PASQUALE, *Maria, ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale* (= Teologia. Strumenti), Cittadella, Assisi (PG) 2018, 194 p., € 14,90 (ISBN 978-88-308-1627-5), (*Roberto NARDIN*).

425-431 MARTIN LUTERO, *Confessione sulla Cena di Cristo*, a cura di A. SABETTA. Postfazione di G. LORIZIO, (= Cultura Studium. Nuova serie, 160), Studium, Roma 2019, 294 p., € 28,50 (ISBN 978-88-382-4778-1), (*Roberto NARDIN*).

433-435 **INDEX TOTIUS VOLUMINIS 19 (2020)**

## EDITORIALIS

PATH 19 (2020) 201-202

Da parecchi anni il Cardinale Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura e del Consiglio di Coordinamento fra Accademie Pontificie, ha invitato la *Pontificia Accademia di Teologia* a prendere in considerazione il tema della bellezza.

È vero che già nel 2005 il secondo fascicolo della nostra rivista «Path», intitolato *Il cielo sulla terra*, è stato dedicato a «La via della bellezza luogo d'incontro tra cristianesimo e culture»; è vero che in qualche altro fascicolo, su diverse tematiche, è stata riservata una particolare attenzione al tema dell'arte (penso al fascicolo *Misericordia e verità dell'uomo* – «Path» 15 [2/2016] – con l'importante articolo, corredato da tavole a colori, del Prof. Alessandro Zuccari sulla tela di «Nostra Signore della Misericordia» del Caravaggio a Napoli); tuttavia solo grazie all'iniziativa dell'allora Presidente, Prof. Réal Tremblay, circa due anni or sono, abbiamo deciso di progettare un intero *Forum* dedicandolo alla riflessione sulla bellezza in prospettiva teologica.

L'attuale *X Forum internazionale*, infatti, si pone in stretta continuità col precedente, centrato sul tema della creazione, esaminata nell'ottica della professione di fede in Dio, «Padre Onnipotente, creatore del cielo e della terra». E poiché la creazione è opera trinitaria (basti rammentare la celebre espressione di Ireneo di Lione, secondo cui il Padre opera attraverso le sue due mani, il Figlio e lo Spirito [*Adversus Haereses*, IV, pref., 4; IV, 7, 4]), ecco che qui intendiamo sviluppare quanto già delineato due anni fa in una prospettiva più strettamente paterologica, in una prospettiva cristologica e soprattutto pneumatologica, da cui il titolo: *Lo Spirito, artista divino, all'opera...*

Il percorso che intendiamo proporre parte perciò (dopo le parole introduttive del Presidente, S.E. Mons. Ignazio SANNA), con la prolusione del Card. Gianfranco RAVASI, il quale presenterà la creazione come originaria manifestazione della bellezza divina, per poi concentrarsi nella prima relazione (affidata a S.E. Mons. Bruno FORTE) sul culmine di quest'opera, in cui risplende l'azione dello Spirito del Padre: il Figlio risorto.

Successivamente (frutto della seconda sessione del *Forum*), tenendo presente come punto di riferimento costante la bellezza del Cristo risorto, ci volgeremo all'uomo, creato «a immagine del Figlio» e dunque chiamato a esprimere fino in fondo tale dignità filiale (è il contributo del Prof. Stefano ZAMBONI); e uno dei modi in cui l'uomo prolunga come figlio nel Figlio l'azione creatrice di Dio nella storia è l'arte. Aiutati da Padre Andrea DALL'ASTA approfondiremo, tra le varie arti, la pittura, come viaggio verso il senso più profondo della vita. A sua volta, la vita cristiana tende verso la sua piena realizzazione nella chiamata alla santità, vissuta nella comunione ecclesiale (come ci illustrerà il Card. Angelo AMATO), cioè all'interno di quella Chiesa santa, che è «madre dei santi» (ricordo, a questo proposito, la riflessione sull'Esortazione apostolica di papa Francesco *Gaudete et exsultate* [19 marzo 2018] sulla chiamata alla santità a cui è stato dedicato il fascicolo di «Path» 18 [1/2019]).

Giungiamo così ai tre contributi finali (che hanno costituito la terza sessione del *Forum*): nel primo ci focalizzeremo (col contributo di mons. Pasquale IACOBONE) sui luoghi in cui si compie il culto della Chiesa, «raggi di bellezza eterna nello spazio e nel tempo», dove si inizia a pregustare su questa terra, attraverso il culto divino, quella vocazione alla santità che costituisce l'orizzonte costante della vita cristiana. Da qui saremo introdotti dal Prof. Marco SALVATI verso la bellezza «compiuta», nella beatitudine di coloro (angeli e beati) che già godono della contemplazione di Dio. E, così, tornando a Ireneo di Lione, il Prof. Réal TREMBLAY, nella relazione finale, si concentrerà sull'«opera dello Spirito» nell'ultima e definitiva tappa dell'*historia salutis*: la *visio Dei*, in cui consiste la vita dell'uomo.

Le conclusioni del Presidente faranno sintesi su quanto emerso nel *Forum*, aprendo la prospettiva a quello stupore che dovrebbe accompagnare sempre l'esperienza della bellezza della vita cristiana e della ricerca della verità.

In *Appendice* agli Atti del *Forum*, si è ritenuto opportuno inserire una sezione contenente i principali e più recenti documenti magisteriali rivolti agli artisti, a partire dal Concilio Vaticano II fino a papa Francesco. Il dialogo tra la Chiesa e l'arte, che ha attraversato duemila anni di storia del cristianesimo, chiede di essere ripreso oggi con rinnovato vigore, affinché attraverso le opere dell'uomo continui a tralucere qualche raggio di quella bellezza divina che ha trovato in Cristo, il pastore “bello”, la sua più alta manifestazione.

RICCARDO FERRI  
*Prelato segretario*

## SALUTO AI PARTECIPANTI AL X FORUM INTERNAZIONALE

PATH 19 (2020) 203-204

Saluto anzitutto il Prof. Vincenzo BUONOMO, Rettore Magnifico dell'Università del Vescovo di Roma e lo ringrazio per la cortese ospitalità del nostro *X Forum Internazionale* in questa splendida e nobile sede. Per me, personalmente, è un piacere e un'emozione tornare in questi luoghi dove ho trascorso buona parte della mia vita di sacerdote e di docente.

Saluto in modo particolare il Padre Réal TREMBLAY, che ha svolto il ruolo di Presidente dell'Accademia nel quinquennio trascorso con la ben nota competenza e grande generosità, e che ha ideato e programmato il presente *Forum* sulla teologia della bellezza.

Saluto e ringrazio, ovviamente, il Card. Gianfranco RAVASI, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, sotto le cui ali vive e opera l'Accademia. La sua presenza e il suo accompagnamento, Eminenza, è per tutti noi garanzia di comunione ecclesiale e di proprietà accademica.

Un saluto particolare lo rivolgo alla Prof.ssa Angela ALES BELLO, al Prof. Pietro SORCI, al Prof. Czesław RYCHLICKI, diventati emeriti per l'implacabilità anagrafica, ma rimasti Accademici per riconosciuta stima e apprezzata produzione scientifica.

Un'indicazione di papa Francesco sulla bellezza, contenuta nell'Esortazione apostolica programmatica del suo ministero petrino *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013) ci aiuta a dare un significato particolare al nostro *X Forum* sul tema: *Lo Spirito, artista divino, all'opera...* Scrive papa Francesco:

È bene che ogni catechesi presti una speciale attenzione alla «via della bellezza» (*via pulchritudinis*). Annunciare Cristo significa mostrare che credere in Lui e seguirlo non è solamente una cosa vera e giusta, ma anche bella, capace di colmare la vita di un nuovo splendore e di una gioia profonda, anche in mezzo alle prove. In questa prospettiva, tutte le espressioni di

autentica bellezza possono essere riconosciute come un sentiero che aiuta a incontrarsi con il Signore Gesù. Non si tratta di fomentare un relativismo estetico, che possa oscurare il legame inseparabile tra verità, bontà e bellezza, ma di recuperare la stima della bellezza per poter giungere al cuore umano e far risplendere in esso la verità e la bontà del Risorto. Se, come afferma sant'Agostino, noi non amiamo se non ciò che è bello, il Figlio fatto uomo, rivelazione della infinita bellezza, è sommamente amabile, e ci attrae a sé con legami d'amore. Dunque, si rende necessario che la formazione nella *via pulchritudinis* sia inserita nella trasmissione della fede. È auspicabile che ogni Chiesa particolare promuova l'uso delle arti nella sua opera evangelizzatrice, in continuità con la ricchezza del passato, ma anche nella vastità delle sue molteplici espressioni attuali, al fine di trasmettere la fede in un nuovo «linguaggio parabolico». Bisogna avere il coraggio di trovare i nuovi segni, i nuovi simboli, una nuova carne per la trasmissione della Parola, le diverse forme di bellezza che si manifestano in vari ambiti culturali, e comprese quelle modalità non convenzionali di bellezza, che possono essere poco significative per gli evangelizzatori, ma che sono diventate particolarmente attraenti per gli altri (EG 167).

Con questo spirito di annuncio e di passione missionaria accogliamo i contributi di questo Simposio, ringraziamo in anticipo gli illustri relatori per averci voluto accompagnare nella scoperta della tracce della bellezza divina nelle fessure delle cose, che cessano di essere cose e diventano vie di grazia e salvezza.

✠ IGNAZIO SANNA  
*Presidente*

## IL COSMO, PROFUSIONE DI BELLEZZA IN CIELO E SULLA TERRA

CARD. GIANFRANCO RAVASI

PATH 19 (2020) 205-220

L'enciclica *Laudato si'*, emessa da papa Francesco nella solennità di Pentecoste del 24 maggio 2015, ha segnato una svolta importante non soltanto nell'orizzonte socio-culturale e politico, ma anche in ambito teologico. Significativo, tra l'altro, è il rimando allo Spirito Santo legato alla Pentecoste, tenendo conto della straordinaria pagina paolina di Rm 8,18-27, nella quale si accostano tre «gemiti»: innanzitutto quello della stessa creazione che «geme e soffre le doglie del parto», in attesa della sua piena redenzione, «protesa com'è verso la rivelazione dei figli di Dio»; c'è, poi, l'umanità che possiede le primizie dello Spirito: «Gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo»; infine, c'è, appunto, «lo Spirito stesso che viene in aiuto alla nostra debolezza [...] intercedendo con gemiti inesprimibili».

### 1. Ecologia e teologia

Già il salmista, in modo lapidario, in quel «canto delle creature» che è il Sal 104, affermava: «Mandi il tuo Spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra» (v. 30). Ora, il secondo e il sesto capitolo dell'enciclica sono di matrice più nettamente teologica e ruotano attorno all'asserto di san Giovanni Paolo II in una sua catechesi del 30 gennaio 2002: «Dio ha scritto un libro stupendo le cui lettere sono la moltitudine di creature presenti nell'universo»,<sup>1</sup> un tema sul quale ritorneremo. In premessa, però, vor-

<sup>1</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), 85; cf. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi* (30 gennaio 2002), 6: *Insegnamenti* 25 (1/2002) 140.

remmo solo segnalare – senza entrare specificamente in merito – un dato contestuale che rende, appunto, il documento di papa Francesco stimolante per la teologia contemporanea.

Finora il tema della creazione era presentato in teologia all'interno del trattato tradizionalmente ed emblematicamente denominato *De Deo creante*, oppure era assunto in chiave morale e, quindi, antropologica per la cosiddetta «custodia del creato». Un dato, quest'ultimo, rilevante nell'enciclica, ma già basilare nella stessa Bibbia fin dalle sue pagine di apertura, spesso fraintese e criticate. Significativo, al riguardo, è il passo di Gen 1,28 nel quale il Creatore si rivolge all'uomo invitandolo a «soggiogare la terra» e a «dominare» sugli esseri viventi terrestri. In realtà, i due verbi ebraici usati esigono una semantica più sfumata e fin suggestiva: *kabash* («soggiogare») originariamente rimanda all'insediamento in un territorio che deve essere perlustrato e conquistato, mentre *radab* («dominare») è il verbo del pastore che guida il suo gregge. L'uomo, perciò, riceverebbe da Dio una delega che è espressa in Gen 2,15 con un'altra coppia verbale significativa: il Creatore lo collocò sulla terra «perché la coltivasse e custodisse». Curiosamente i due verbi ebraici usati *'abad* e *shamar* designano anche il servizio cultico e l'osservanza della legge divina, fondamento dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. C'è quindi, un'alleanza sacra primordiale tra creato e creatura umana.

Questa centralità dell'uomo nella visione biblica, se ha il merito di demitizzare la natura riconducendola alla sua realtà immanente e non panteistica e, quindi, di esaltare l'impegno del lavoro e della scienza, ha però tendenzialmente ridimensionato la natura, funzionalizzandola alle finalità dell'uomo. Costui ha dimenticato spesso la sua «fraternità» con la terra, cioè la sua «materialità» ribadita da Gen 2,7: «Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo...», e si è comportato non da delegato-tutore divino ma da tiranno, al punto tale che la stessa Genesi deve registrare la devastazione ambientale attraverso l'immagine di un panorama stepposo popolato di spine, cardi ed erba selvatica (Gen 3,18). Questo antropocentrismo, esasperato da una certa teologia e pratica pastorale, ha sollecitato, col fiorire della sensibilità ecologica moderna, un atto di accusa contro la concezione ebraico-cristiana vista come la causa della crisi ambientale. Capofila di questa denuncia fu Lynn White in un articolo apparso su «Science» del 1967.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Tr. it. L. WHITE, *Le radici storiche della nostra crisi ecologica*, in «Il Mulino» 22 (1973) 251-263.



Si faceva, tra l'altro, notare da parte di alcuni che nella stessa arte cristiana il paesaggio era solo funzionale al protagonismo umano, a differenza delle stesse azioni, parabole e metafore di Gesù che, pur essendo finalizzate a un messaggio teologico, presentavano una natura e una corporeità dotate di un loro spessore. Molti videro una svolta durante il Rinascimento, ad esempio nell'enigmatica *Tempesta* di Giorgione ove le creature umane sono incastonate in un paesaggio che risulta prevalente. È interessante notare che nella *Teoria della natura* attribuita a Goethe (alcuni, però, assegnano il saggio a uno scienziato suo contemporaneo, Georg Christoph Tobler) si osservava che «la materia non esiste né può mai essere efficace senza lo spirito e lo spirito senza la materia». Ora, per ritornare alla teologia cristiana, dopo l'enciclica di papa Francesco, dovrebbe essere meglio ricomposta la riflessione sul creato, considerandolo maggiormente in se stesso e non come mero scenario dell'umanità. Sant'Agostino invitava a «venerare la terra», certo senza idolatrarla, ma attribuendole una sua identità.

Sarebbe, dunque, necessario superare un eccessivo antropocentrismo, senza per questo sminuire la missione umana nel creato e senza cadere in una sacralizzazione del mondo. Già nel 1993 l'Associazione Teologica Italiana aveva pubblicato gli Atti di un suo convegno sotto il titolo *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*<sup>3</sup> Importante sarebbe, di conseguenza, inserire nel discorso teologico – sia pure secondo le specifiche epistemologie – temi sollecitati dagli ambiti scientifici, filosofici e socio-economici, come ha fatto lo stesso papa Francesco. La sua enciclica potrebbe, al riguardo, provocare una serie di riflessioni teologiche più articolate. Finora dobbiamo segnalare che alcuni teologi, con modalità differenti, hanno già sottolineato l'urgenza di un'ecologia teologica. In Italia si è distinto, a livello metodologico Franco Giulio Brambilla, attualmente vescovo di Novara, che ha abbozzato una «teologia della natura» all'interno di un trattato, però, ancora di antropologia.<sup>4</sup> Anche altri avevano intuito la necessità di una revisione teologica nei loro trattati sulla creazione, ma senza procedere a una nuova e sistematica progettazione.

<sup>3</sup> Cf. P. GIANNONI (ed.), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, EMP, Padova 1993.

<sup>4</sup> F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005. Per un bilancio generale della questione si veda A. PIOLA, *Custodire il creato. Prospettive nella teologia sistematica*, in «La Scuola Cattolica» 143 (2015) 119-142.

Concludiamo questa ampia premessa di indole generale con un rimando ancora all'enciclica che, senza elidere la peculiarità e la responsabilità dell'essere umano e senza cadere nella divinizzazione panteistica della natura, dichiara:

Essendo stati creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge a un rispetto sacro, amorevole e umile (LS 89).

Potremmo, allora, declinare il celebre precetto biblico dell'amore per il prossimo – come ha suggerito Enzo Bianchi, il fondatore della comunità di Bose – anche in un'altra direzione: «Ama la terra come te stesso».

## 2. Estetica o teologia?

Passiamo ora al soggetto specifico della nostra riflessione di taglio esegetico-teologico. Data la vastità del soggetto, essendo la rivelazione biblica certamente storica ma anche – come si vedrà – cosmica (il primo articolo di fede proclamato dal «Grande Hallel», il Sal 136, è appunto l'atto creativo divino: cf. vv. 4-9), ci attesteremo solo sull'Antico Testamento. Questo non significa che l'attenzione alla natura sia estranea a Gesù. Basti solo pensare alle sue parabole che riflettono l'orizzonte in cui egli viveva: terreni aridi, semi e seminatori, erbacce e messi, vigne e fichi, gigli e cardi, alberi maestosi e arbusti, pecore e pastori, uccelli, serpi, avvoltoi, pesci e pescatori, persino gli scorpioni e i tarli, i venti di scirocco e di tramontana, i lampi balenanti, le piogge, le arsurre, le previsioni meteorologiche, i cibi puri e impuri e altro ancora.

L'avvio stesso delle sue parabole diventa una conferma di quell'«analogia» teologica di impronta naturale che in seguito puntualizzeremo: «Il regno dei cieli è simile a...», e spesso coinvolto è appunto il creato. Cristo, infatti, non si ferma davanti ai voli degli uccelli o alla fragranza delicata e all'apparato sontuoso dei gigli del campo, per comporre una lirica, bensì per condurre – attraverso la bellezza da lui contemplata – a una meta trascendente. Come si annunciava, focalizziamo ora la nostra analisi sulla profusione di bellezza che il Creatore ha disseminato nel mondo, tenendo conto della prospettiva anticotestamentaria. Subito si può parare innanzi un'obiezione o almeno una riserva.

In confronto col pensiero greco colpisce anzitutto la scarsa importanza che il concetto del bello ha nell'Antico Testamento [...] Complessivamente questo problema non riscuote l'interesse del pensiero biblico.<sup>5</sup>

Questa lapidaria dichiarazione di Walter Grundmann costituisce un asserto quasi codificato, condiviso da molti esegeti per i quali la questione estetica – soprattutto per quanto concerne il creato – non risulta particolarmente appassionante per gli autori sacri dai quali è assente qualsiasi atteggiamento “romantico” nei confronti dell'immensità degli orizzonti cosmici o del fascino esercitato dalla natura.

Indubbiamente questa concezione ha un'anima di verità che può essere dimostrata con ampiezza attraverso una lunga sequenza di rimandi testuali. Noi ora vorremmo solo evocare qualche esempio distribuito in un arco storico-letterario molto vasto e vario. Così, quando il salmista «contempla il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e gli astri che tu hai fissato», apparentemente abbandonandosi alla scoperta della bellezza imponente degli spazi siderali, la domanda che egli fa sbocciare è, invece, di taglio teologico-esistenziale: «Che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi?» (Sal 8,5). Similmente Sion è un'«altura stupenda (*jafeb*), è la gioia di tutta la terra» (Sal 48,3) e l'aggettivo usato è quello “estetico” tanto caro al Cantico<sup>6</sup> per designare il fascino dei due protagonisti, Lui e Lei, termine ripreso dal Sal 50,2: «Sion, bellezza perfetta». È significativo che nelle Lamentazioni si citi, associandoli, i due salmi per rimpiangere lo sfiorire di tale splendore: «È questa la città che dicevano bellezza perfetta, gioia di tutta la terra?» (Lam 2,15).

Tuttavia, è indubbio che l'esaltazione estetica di Sion è vincolata non tanto al suo paesaggio mirabile quanto piuttosto al fatto che essa è la «città

<sup>5</sup> W. GRUNDMANN, *kalós*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 1969, 28. Rare sono le voci, nei dizionari biblici, dedicate al tema dell'estetica: vedi, ad esempio, A. SISTI, *Bellezza*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, 161-168; G. RAVASI, *Bellezza*, in R. PENNA - G. PEREGO - C. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010, 127-133. Significativo è anche il fascicolo monografico *La bellezza*, in «Parole Spirito Vita» 44 (2001). Si veda anche: G. RAVASI, «E Dio vide che era bello». *Fede, bellezza, arte*, in «Veritas et Ius» 16 (2018) 11-33.

<sup>6</sup> Il vocabolo ricorre in Ct 1,8.15(bis).16; 2,10.13; 4,1(bis).7.10; 5,9; 6,1.4.10; 7,2.7 ed è da associare a *na'wab* («incantevole, affascinante»), presente in 1,5.10.16; 2,14; 4,3; 6,4; 7,7. Vedi H. RINGGREN, *jāfā - jāfeb*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGRENN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 2003, 919-922.

del nostro Dio. La santa montagna [...], capitale del gran re» (Sal 48,2-3) e che in essa «Dio risplende» (Sal 50,2). Anche Geremia, che pure è da alcuni considerato il poeta più attento alla bellezza della natura e ai suoi ritmi, quando si sofferma ad ammirare, ad esempio, un «ulivo verde, maestoso» (Ger 11,16) o «un tamerisco nella steppa [...], in luoghi aridi nel deserto, in una terra di salsedine» (17,6), lo fa con atteggiamento “etico”, pronto a carverne subito una morale per Israele (cf. Ez 31,3.7-9). Similmente la straordinaria e potente evocazione della natura presente nelle sedici interrogazioni rivolte da Dio a Giobbe nel primo dei due discorsi divini (Gb 38-39) non ha lo scopo di dipingere un meraviglioso arazzo di scene cosmiche a colori bensì di rivelare a Giobbe l'esistenza di una *'esab*, un «progetto» (Gb 38,2) trascendente insito al creato e di affermarne la legittimità metarazionale.

In questa linea si colloca anche l'affermazione di Qohelet secondo cui «egli [Dio] ha fatto bella ogni cosa a suo tempo» (Qo 3,11). L'aggettivo è ancora *jafeh*, vocabolo di indubbia caratura estetica; ma l'armonia che si vuole celebrare è in realtà di taglio “funzionale”. Non è in causa l'ammirazione stupita della bellezza cosmica, ma la consapevolezza che i «tempi», in pratica i ritmi naturali e le stagioni (si noti il contesto dei ventotto «tempi» e «momenti» di Qo 3,1-8), hanno una loro coerenza e compattezza voluta da Dio, anche se indecifrabile per l'uomo, come si dichiara nel prosieguo, pur nella sua ardua complessità legata al valore semantico mutevole del termine *'ôlam*: «[Dio] ha posto nel cuore dell'uomo il senso dell'*'ôlam* [insieme del mondo? Eternità? Essere intero?] senza però che l'uomo riesca ad afferrare l'inizio e la fine della creazione divina» (Qo 3,11b).

A prima vista più estetica è la visione del libro della Sapienza il cui autore respira ormai in pienezza l'atmosfera culturale ellenistica, forse alessandrina. Egli non esita a confessare che *kalà tà blepómèna*, «belle sono le realtà che si vedono» (Sap 13,7), ma poche righe prima svela – in un assioma divenuto celebre nel dibattito sulla conoscenza “naturale” di Dio (cf. Rm 1,19-20) – la vera finalità di questa contemplazione: «Dalla grandezza e dalla bellezza (*kallonès*) delle creature per analogia (*analogôs*) si contempla il loro artefice» (Sap 13,5). La visione del creato suppone, allora, un percorso «analogico» che conduce al Creatore. Era ciò che appariva in una pagina poetica di straordinaria efficacia che stava alle spalle dell'autore della Sapienza, il Sal 19. Lo sfolgorare del sole, comparato a uno sposo che esce all'alba dalla stanza nuziale o a un eroe atletico che si scatena nella

corsa lungo la sua orbita (v. 6), è in realtà l'epifania di una sorta di Torah cosmica: «I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il racconto e la notte alla notte ne trasmette notizia» (vv. 2-3). Il creato è, quindi, il tramite di una rivelazione, implicita («senza linguaggio, senza parole, senza che si oda la loro voce» [v. 4]) eppure efficace e universale («per tutta la terra si diffonde il loro annuncio e ai confini del mondo il loro messaggio» [v. 5]). Non per nulla nella seconda parte del salmo (vv. 8-15) di scena sarà la Torah donata a Israele, rivelazione esplicita e suprema.

In sintesi, possiamo dunque riconoscere il fremito dell'uomo biblico di fronte al creato in tutto il suo dispiegarsi di meraviglie, ma è altrettanto necessario riconoscere che la dimensione estetica è funzionale e finalizzata a un'esperienza di indole superiore, teologica ed etica. La colossale coreografia cosmica che il Sal 148 suppone è – per concludere con un testo di forte impatto simbolico – non una sfilata di ventidue (o ventitré) creature, tante quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico, da ammirare con stupore; è, invece, un coro alleluiatico che si leva a Dio in una sorta di cattedrale cosmica.

L'uomo li accoglie, dando loro posto nel linguaggio e così disposti li conduce alla celebrazione liturgica. L'uomo «pastore dell'essere» o liturgo della creazione? Il linguaggio, casa dell'essere o tempio della lode?<sup>7</sup>

### 3. «Quanto sei affascinante...!»

A questo punto ci pare, tuttavia, possibile fare un passo avanti e, senza perdere di vista l'aggancio teologico, che rimane sempre fondamentale nei testi biblici, è da riconoscere l'esistenza di una diretta percezione e meditazione della bellezza della creazione in sé considerata. Anche in questo caso si potrebbe allestire una sequenza testuale.

Pensiamo, ad esempio, al Sal 104, un superbo cantico del Creatore e delle creature in cui la teofania non mortifica né marginalizza l'insita capacità attrattiva del cosmo con lo sfolgorare dei suoi cieli, l'irrompere delle sue acque, il verdeggiare della vegetazione, il fluire dei ritmi circadiani e stagionali, l'affollarsi di un bestiario popolato di cicogne, camosci,

<sup>7</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta Salmi: poesia e preghiera*, EDB, Bologna 1982, 499.

iraci, leoni, pesci e persino di un ormai bonario Leviatan, ridotto a cetaceo (Sal104,26; cf. invece Gb 40,25-41,26). Su queste creature, certo, campeggia l'uomo ma soprattutto è il Creatore a reggere le fila di questo «schizzo del mondo..., terra e cielo, dipinto in pochi tratti», come definiva il salmo il naturalista Alexander von Humboldt (1769-1859), padre della moderna climatologia e oceanografia, nella sua opera *Cosmos*.<sup>8</sup> Infatti, si confessa che è il Creatore a «mandare il suo spirito» per crearli e per «rinnovare la terra». Ed è ancora lui a farli «venir meno se toglie loro lo spirito», così da portarli a «spirare e ritornare nella polvere» (Sal 104, 29-30).

Particolarmente suggestivo rimane, comunque il Cantico dei cantici che ha al centro un vero e proprio «giardino chiuso», anzi, un *pardes*, un «paradiso» vegetale (Ct 4,13), che spesso si trasforma in vigna lussureggiante con le viti in fiore o patate (2,12-13; cf. 1,2.4.6.14; 2,4.5.13.15; 5,1; 6,11; 7,3.9.10.13; 8,2.11-12). Nelle pagine di questo poemetto si apre un vero e proprio «erbario» dominato dal giglio rosso palestinese (o forse l'anemone), cantato in 2,1.2.16; 4,5; 5,13; 6,2-3; 7,3, e accompagnato dal narciso (2,1), mentre folto è il bosco dell'amore con cedri, ginepri, meli, melograni, palme, alberi odorosi, fichi, mandragore, rovi, alberi selvatici, noci e così via. Monti, colline, rupi, valli, deserti, campi, sorgenti, fiumi, acque, laghi, fiamme, scintille si stendono davanti al lettore. Su questa terra, avvolta in una dolce primavera (2,8-17), vola la colomba, l'uccello-simbolo per eccellenza, emblema di amore, tenerezza, bellezza e fedeltà (1,15; 2,14; 4,1; 5,2.12; 6,9; cf. 2,12), corrono gazzelle e cerbiatti, altrettanto rilevanti a livello simbolico (2,7.9.17; 3,5; 4,5; 7,4; 8,14), appaiono i greggi, i cavalli, i leoni, i leopardi, le volpi, i corvi, mentre latte e miele (4,11; 5,1.12) rimandano a vacche e api.

Ma è soprattutto il corpo umano, femminile e maschile, dipinto in tavole colme di eros (Ct 4,1-5,1; 5,10-16; 6,4-7,10), a costituire il vertice della bellezza creata, com'è attestato dall'esclamazione stupita e reiterata: «Quanto sei affascinante (*jafab*), compagna mia, quanto sei affascinante!... Quanto sei affascinante, mio amato, quanto sei incantevole (*na'im*)!» (1,15-16; cf. 4,1). «Tutta affascinante (*jafab*) sei, compagna mia, difetto non c'è in te!» (4,7). La stessa natura è descritta nella sua bellezza attraverso una sorta di sinestesia o *transfert*: il paesaggio, infatti, si trasforma in uno spec-

<sup>8</sup> Tr. it. A. VON HUMBOLDT, *Cosmos. Saggio di una descrizione fisica del mondo*, 4 voll., Grimaldo, Venezia 1864<sup>2</sup>.

chio dell'anima e delle sue sensazioni di felicità, di armonia, di pienezza. Similmente la dimensione somatica non è mai meramente fisiologica, ma è il punto di partenza e d'arrivo di un reticolo di relazioni interpersonali, di sensazioni interiori, di esperienze psicologiche e spirituali.

La nostra esemplificazione potrebbe allargarsi anche a molte pagine sapienziali, che dipingono scenette di vita naturale con gusto, pur nella consapevolezza che all'armonia cosmica è sotteso un disegno trascendente, espressione della stessa Sapienza divina che «danza in ogni istante; danzando sul globo terrestre, ponendo la sua delizia tra i figli dell'uomo» (Pr 8,30-31). All'interno del cosmo c'è, poi, anche un'altra presenza che contribuisce quasi a rendere esplicita quella bellezza e quell'armonia: l'uomo. Come si è visto, egli lo fa sia «coltivando e custodendo» il creato (Gen 2,15) sia dando il nome, ossia un'identità e un significato, agli animali (Gen 2,19-20). Illuminante al riguardo è quella sorta di interludio che è l'inno alla Sapienza incastonato nel libro di Giobbe al c. 28.<sup>9</sup>

Pagina di struttura rigorosa, ritmata da un'«antifona»-ritornello tematica (Gb 28,12.20.28), il canto esalta la grandezza dell'*homo faber* nell'orizzonte anche segreto della creazione (vv. 1-12), grandezza non riducibile al profilo dell'*homo oeconomicus* (vv. 13-20), grandezza trasfigurata nell'*homo sapiens*, cioè dotato del dono divino della sapienza che riesce a svelare il senso ultimo e segreto dell'essere (vv. 21-28). Il registro cosmologico diventa, così, il punto d'accesso per decifrare il registro metafisico e supremo dell'essere creato, frutto della sapienza divina. Ma questo accesso è ottenuto per fede e per grazia (quel «temere Dio» che suggella l'inno al v. 28). La contemplazione del creato e delle sue meraviglie ci riconduce, quindi, anche in questi casi ove più nitida è la percezione delle «meraviglie», a una «meraviglia» di indole teologica.

#### 4. «Dio vide che era *tób*»

Vorremo, però, procedere ulteriormente lungo questa traiettoria scegliendo in modo diretto due testi emblematici. Il primo è obbligato, non solo perché posto *in capite* alla Bibbia e alla stessa creazione, ma anche perché presenta una sorta di giudizio «estetico-etico» sull'essere creato. Si

<sup>9</sup> Per una sintesi delle questioni connesse all'inno di Gb 28 vedi G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*, PIB, Roma 1995, 255-284.

tratta di Gen 1,1-2,4: il primo racconto della creazione riferito solitamente alla cosiddetta tradizione sacerdotale. La nostra attenzione punta su un settenario di asserzioni, identiche nella loro tipologia, definite da Claus Westermann<sup>10</sup> come «formule di approvazione», una specie di giudizio sull'atto creativo divino, colto nella sua positività, perfezione e gradimento: *wajjar' 'elohîm kî-tôb* («Dio vide che era *tôb*») ogni componente dell'azione creatrice divina (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31). La formula è in crescendo perché il giudizio finale globale sulla creazione compiuta, ormai segnata dalla presenza dell'uomo, è infatti *tôb m'e'od*, in una forma di superlativo (v. 31). L'elemento decisivo per il nostro discorso rimane, comunque, l'aggettivo *tôb* che suggella ogni atto creativo dell'esamerone.<sup>11</sup>

Lo spettro semantico del termine è molto fluido («buono, bello, piacevole, gradevole, vero, pratico, utile, gustoso, soave, soddisfacente, giusto, onesto, proporzionato, dolce, profumato, clemente, benevolo, valoroso, appropriato...»). Questa iridescenza di significati può essere ricondotta a tre traiettorie fondamentali: morale, pratica, estetica. Traiettorie ricalcabili sulle stesse tre rese dei Settanta (anche se non sempre con rigore applicativo): *agathós* («buono»), *chrêstós* («utile»), *kalós* («bello»).

Nella prima direttrice è da collocare l'attribuzione divina di *tôb* (Sal 25,8; 34,9;<sup>12</sup> 73,1; 86,5; 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 119,68; 135,3; 136,1; 145,9),<sup>13</sup> a cui si associa quella antropologica dell'uomo «buono-giusto» (1Sam 15,28; 1Re 2,32; Mi 6,8; 7,4; Is 1,17; 2Cr 21,13), spesso opposto a *ra'* («cattivo»), nella coppia antitetica cara alla letteratura sapienziale.

<sup>10</sup> C. WESTERMANN, *Genesis 1-11: A Commentary*, Augsburg, Minneapolis 1987<sup>2</sup>, 113.123.166-167. Si vedano anche W.F. ALBRIGHT, *The Refrain «And God Saw kî tôb» in Genesis*, in *Melanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Bloud & Gay, Paris 1955, 22-26 e G. RAVASI, «Dio vide che era *tôb*» (Gen 1), in «Parole Spirito Vita» 44 (2001) 11-20. Si ricordi anche che la struttura ebdomadaria di Gen 1 è affidata a una trama simbolica settenaria anche nei dettagli. Oltre al settenario di formule («Dio disse», «Vi sia...», «E così fu», «Dio vide che era *tôb*», «Dio separò», «Dio chiamò», «E fu sera e fu mattina»), sette volte risuona il verbo *bara'* («creare»), *'elohîm* («Dio») è scandito trentacinque volte (7x5), mentre «la terra e il cielo» appaiono ventuno volte (7x3), il primo versetto è di sette parole e il secondo di quattordici (7x2).

<sup>11</sup> Vedi H.J. STOEBE, *tôb, buono*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Marietti, Torino 1978, 565-576.

<sup>12</sup> Qui, però, si rimanda anche a una metafora gustativa e, quindi, di diverso livello semantico rispetto alla bontà morale: «Assaporate e gustate quanto *tôb* è il Signore».

<sup>13</sup> Da menzionare è anche la formula «*tôb* davanti agli occhi del Signore / davanti al Signore» (Ml 2,17; Dt 6,18; 12,28; Pr 3,4).



La seconda direttrice di taglio “pratico” esalta, invece, la positività funzionale di una determinata realtà, la sua idoneità a uno scopo (Es 14,12; Nm 14,3; 1Sam 27,1; 2Sam 14,32; anche l’albero della conoscenza del bene e del male in Gen 3,6 è visto come «*tôb* da mangiarsi»).

Il passaggio all’accezione che a noi interessa, quella estetica, può essere preparato da un’osservazione sulla contaminazione tra diversi significati che ha l’uso di *tôb* quando è applicato a *’eres* («terra»). Certo, l’idea primaria è quella di utilità pratica quando si parla di terreni fertili (Es 3,8; Nm 13,19; 14,7; 18,9; ecc.). Diverso, però, è il caso della «terra» promessa che attira su di sé valori ulteriori di stampo simbolico. Così, se è vero che essa è *tôbah* perché è ricca «di torrenti, di fonti e di acque sotterranee che scaturiscono nella pianura e sulla montagna; terra di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; terra di ulivi, di olio e di miele...» (Dt 8,7-8; cf. anche Dt 1,35; 3,25; 4,21; 6,18; 8,10; 9,6; 11,17; ecc.), è altrettanto vero che essa è tale perché è dono divino. La stessa realtà piuttosto aspra del panorama palestinese fa comprendere che l’essere *tôbah* della «terra» d’Israele ha un altro valore che partecipa sia della dimensione estetica sia di quella morale e religiosa (vedi, in particolare, Dt 4,21-2; 8,10; 9,67, ove è netta l’idea di dono e di grazia).

Giungiamo così alla terza traiettoria semantica, quella estetica. Essa appare quando si scopre la bellezza del corpo umano e il fascino che esso emana. Pensiamo alla bellezza delle «figlie degli uomini» (Gen 6,2), di Rebecca (Gen 24,16), di Sara (Gen 26,7), del piccolo Mosè (Es 2,2), della sorella minore della moglie filisteo di Sansone (Gdc 15,2), di Davide (1Sam 16,12), di Betsabea (2Sam 11,2), di Adonia (1Re 1,6), della regina Vasti (Est 1,11), di Ester (Est 2,2.3.7), dei giovani ebrei scelti dal re di Babilonia (Dn 1,4.15), bellezza espressa sempre con l’aggettivo *tôb*. A questo punto il nostro itinerario giunge al cuore del tema, cioè a quel settenario di formule che celebrano l’approvazione divina del creato come una realtà che merita l’aggettivo *tôb*. Dal punto di vista immediato si può immaginare che l’autore sacro pensi a un artigiano o a un artista che si ferma a guardare la sua opera e ne esprime non solo l’assenso soddisfatto, ma anche il compiacimento. Le varie traduzioni oscillano sostanzialmente tra queste formule (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31):

Dio vide che era cosa buona...

Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona (CEI).

Dio vide che era bello...

Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto bella.

Dio vide: era bello!...

Dio vide quanto aveva fatto: ecco, era molto bello!

Dio vide: come andava bene!...

Dio vide quanto aveva fatto ed ecco, andava molto bene! (J.A. Soggin).

And God saw, how good it was...

And God saw... that is was very good (W.F. Albright).

Notiamo a margine alcuni particolari secondari. Ovviamente *tôb* è detto solo della luce (Gen 1,4); non lo sono le tenebre che pure fanno parte dell'atto creativo «separatorio» perché queste ultime sono segno negativo del caos e del nulla. Incuriosisce l'assenza della formula al v. 8, dopo la creazione del firmamento, che costituisce l'opera della seconda giornata della settimana cosmica. Forse si tratta di un'assenza giustificabile col fatto che «la disposizione dello spazio non era ancora conclusa». <sup>14</sup> Essa, infatti, avrà il suo vertice con la determinazione della terra e delle acque marine (v. 10) e là apparirà appunto la formula di approvazione. Tra l'altro, attraverso questa semplificazione si può conservare intatto il settenario delle formule.

Ma ritorniamo al valore di *tôb* applicato alle opere create. È indubbio che, proprio per la metafora dell'artista e per l'atto del "vedere", la prima accezione è di taglio estetico: è la sottolineatura della bellezza. C'è persino chi ha colto in questa formula «un riflesso del concetto greco di bellezza», al di là però di considerazioni cronologiche e di contatti problematici. <sup>15</sup> La qualità estetica nel nostro brano è vista indubbiamente come costitutiva e strutturale rispetto alla realtà creata: «Non è qualcosa di aggiunto dopo la sua creazione, ma appartiene allo statuto stesso della creazione». <sup>16</sup> Il vertice è raggiunto al v. 31, quando la creazione approda alla sua pienezza e al suo stadio terminale di perfezione: là il superlativo (*tôb m'e'od*) sembra incarnare un atto contemplativo supremo che ingloba «tutta la creazione nel suo insieme e non solo nelle sue componenti [...] Non c'è negatività ma solo bellezza nel mondo che Dio ha creato». <sup>17</sup> Commentava Giovanni Calvino:

<sup>14</sup> WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 123.

<sup>15</sup> GRUNDMANN, *kalós*, 29.

<sup>16</sup> WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 166.

<sup>17</sup> R.J. CLIFFORD, *Genesi*, in R.E. BROWN - J.A. FITZMYER - R.E. MURPHY (edd.), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 13.

Ogni giorno della creazione ha una semplice approvazione; ma ora che l'opera del mondo è compiuta in tutte le sue parti e che Dio vi ha messo l'ultima mano per rifinirla e connetterla, egli dichiara che è perfettamente buona, perché comprendiamo che nella proporzione e nel rapporto reciproco delle opere di Dio c'è una perfezione somma alla quale nulla può essere aggiunto.<sup>18</sup>

Si ha, dunque, un apprezzamento estetico piuttosto complesso che non si esaurisce in una contemplazione fine a se stessa, ma che comprende anche l'esaltazione della funzionalità, dell'utilità e della preziosità del creato nei confronti della sua finalità, soprattutto riguardo alla creatura umana, destinata a «dominare sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (Gen 1,26; cf. Sal 8,6-9), e destinata anche a cibarsi dei frutti della natura in compagnia degli altri viventi (Gen 1,29-30). Si è già detto, infatti, che la prospettiva cosmologica biblica è antropocentrica.

##### 5. «Ogni opera supera la bellezza dell'altra»

Il secondo testo che vorremmo proporre è una pagina innica di fine qualità letteraria incastonata nella sezione finale del Siracide ove, alla celebrazione dell'epifania di Dio nella storia della salvezza (Sir 44-50), si premette un'esaltazione della sua teofania nel cosmo (Sir 42,15-43,33),<sup>19</sup> così da incrociare tempo e spazio, secondo una prospettiva cara all'autore per il quale c'è armonia perfetta tra la legge naturale della creazione e la legge rivelata a Israele al Sinai, entrambe espressione della sapienza divina (cf. Sir 24). Molti sono gli spunti che il Siracide desume dal creato che egli concepisce basato su un regime "polare":<sup>20</sup> «Considera perciò tutte le opere dell'Altissimo: a due a due, una di fronte all'altra [...] Tutte le cose sono

<sup>18</sup> E. REUSS (ed.), *In primum Mosis librum, qui Genesis vulgo dicitur, commentarius*, in *Calvini Opera Omnia*, vol. XXIII, Schwetschke, Brunsvigae 1879, 40.

<sup>19</sup> Rimandiamo per un'analisi, oltre che ai commentari, a N. CALDUCH-BENAGES, *L'inno al creato in Ben Sira (Sir 42,15-43,33)*, in «Parola Spirito Vita» 44 (2001) 51-66. Per il tema della creazione in Ben Sira si veda L.G. PERDUE, *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Abingdon, Nashville 1994, 248-283.

<sup>20</sup> Vedi P.C. BEENTJES, *Theodicy in Wisdom of Ben Sira*, in A. LAATO - J.C. DE MOOR (edd.), *Theodicy in the World of the Bible*, Brill, Leiden - Boston 2003, 509-524; G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*, PIB, Roma 1975, 13-61.

a due a due, una di fronte all'altra»<sup>21</sup> (Sir 33,15; 42,24). Ma questo contrappunto, che talora può essere anche dialettico (bene-male, vita-morte, giusti-peccatori), non incrina l'armonia di fondo del creato, sorretta appunto da questa ambivalenza: «Le opere del Signore sono tutte buone; egli provvederà a ogni necessità a suo tempo» (Sir 39,33).

Ma rivolgiamo ora la nostra analisi, molto essenziale, all'inno al creato (Sir 42,15-43,33) dalla netta impostazione strutturale tripartita (42,15-25; 43,1-26; 43,27-33). Nella composizione si intrecciano due movimenti ideali: da un lato, fiorisce in modo nitido la contemplazione lirica della bellezza del creato (aspetto, come si è visto, piuttosto raro nella letteratura biblica); d'altro lato, si sviluppa la tradizionale lettura teologica della creazione. Lirica e teologia si muovono in sintonia, estetica poetica e pedagogia sapienziale si illuminano reciprocamente. L'aspetto più propriamente teologico è sottolineato nella prima e nella terza parte del cantico ove Dio incombe sull'universo come Creatore attraverso l'efficacia della sua parola (42,15), l'epifania della sua gloria (42,16), la sua onniscienza (42,18-21), capace di perlustrare anche ciò che è invalicabile alla conoscenza umana, la sua trascendenza suprema (43,28-29.31-32). Ancora una volta emerge in modo netto che la natura per la Bibbia è sempre "creato", è un "cosmo" ordinato che risponde a un progetto e a un disegno che riflette il suo autore: «Come il sole che sorge illumina tutto il creato, così della gloria del Signore è piena la sua opera» (42,16). Per questo, di fronte all'architettura cosmica, l'uomo non può che esclamare: «Egli è tutto!» (43,27; cf. 36,1).<sup>22</sup>

Ben Sira, però, rivela in modo più esplicito rispetto alla precedente tradizione un atteggiamento lirico. Egli s'affaccia con stupore sulle meraviglie dell'universo e le fa sfilare davanti ai suoi occhi abbacinati da tanta bellezza. È questo il contenuto della parte centrale, vero cuore poetico dell'inno. Questa sequenza, che è quasi pittorica o filmica, parte dal firmamento limpido e luminoso, nel quale irrompe innanzitutto il sole a cui è riservato un bozzetto che marca l'incandescenza del suo irraggiarsi (43,1-5; cf. Sal 19,6-7). Subentra, naturalmente, il quadretto dedicato alla luna, celebrata soprattutto nella sua funzione "cronologica", essendo la matrice

<sup>21</sup> Il testo ebraico scoperto a Masada ha invece: «Tutte sono differenti l'una dall'altra e non ne ha fatto alcuna inutile».

<sup>22</sup> H. DUESBERG, *Il est Tout: Siracide 43,27-33*, in «Bible et Vie Chrétienne» 54 (1963) 29-32.

del calendario lunare liturgico e civile (43,6-8). Ad essa si associano le stelle, concepite come sentinelle che vegliano nella notte (43,9-10; cf. Bar 3,33-35). Ecco, subito dopo, irrompere maestoso l'arcobaleno, tracciato nel cielo dalla stessa mano divina (43,11-12; cf. 50,7 e Gen 9,13; Ez 1,28). La serie successiva, pur connettendosi alla volta celeste, ha una sua autonomia: entra, infatti, in scena la meteorologia col suo apparato di fulmini, dotati di «raggi giustizieri», delle nubi che «volano come uccelli da preda», dei chicchi di grandine simili a polvere, del tuono che fa sobbalzare la terra, dei venti impetuosi (43,13-17).

Sempre lungo il filo dei fenomeni meteorologici, una sorta di deliziosa miniatura è dedicata alla neve la cui caduta lieve è comparata al volo degli uccelli e degli stormi di cavallette: «Il suo candore abbaglia gli occhi e, al vederla fioccare, il cuore rimane estasiato» (43,18). Ad essa è associata la brina, simile a grani di sale che rendono brillanti come cristalli i rami su cui essi si posano (43,19). Queste immagini invernali trascinano con sé l'evocazione della gelida tramontana che fa ghiacciare le superfici delle acque, rivestendole quasi di una corazza (43,20). Paradossalmente la scena del gelo ha effetti analoghi a quelli estivi perché anch'esso brucia la vegetazione come accade quando domina l'arsura (43,21): in tal modo il poeta riesce a trasferire il lettore nell'estate infuocata, ove è attesa la rugiada che feconda la terra riarsa (43,22). L'ultima sequenza di immagini ci sposta sul mare ove sono «piantate» come oasi o fiori le isole. Del suo mistero fatto di abissi, di tempeste imponenti, di mostri e terrori, ben noti alla cosmologia biblica, restano le testimonianze dei naviganti che possono solo affidarsi alla parola divina che salva (43,23-26; cf. Gb 38,8-11; Sal 104,25-26; 107,23-27).

La contemplazione comprende certamente l'ammirazione lirica: «Ogni opera supera la bellezza dell'altra: chi può stancarsi di contemplare il loro splendore?» (42,25). Ma permane sempre la consapevolezza che queste opere mirabili e affascinanti sono frutto di un disegno trascendente che è avvolto nel mistero della sapienza divina; di questo progetto mirabile riusciamo solo a cogliere «una scintilla» (42,22). «Così, ci troviamo di fronte a una visione del mondo le cui creature sono belle da contemplare e allo stesso tempo hanno un compito da svolgere e uno scopo da raggiungere (cf. 39,33-34)».<sup>23</sup>

<sup>23</sup> CALDUCH - BENAGES, *L'inno al creato*, 58.

Concludendo si può, perciò, concepire il *tôb* proprio del creato non solo come segno della sua qualità di dono e di realtà creata da Dio, ma anche come un indizio della sua appartenenza strutturale all'essere, come sorgente di gioia e di ammirazione, come fonte di contemplazione e di stupore. Certo, esso è sempre un rimando al Creatore e alla sua bontà e un'occasione di lode e di ringraziamento, ma è anche espressione della bellezza e della preziosità della realtà creata. Una bellezza che può essere contemplata e considerata come "via estetica" per ascendere al Creatore. Come aveva suggerito Filone Alessandrino, ricorrendo a un'iridescenza semantica, Dio ha creato dei *poiémata*, letteralmente «atti, prodotti dell'azione», ma metaforicamente anche «poemi, opere», un testo da leggere, comprendere e interpretare, in pratica la creazione tutta come scritto poetico e messaggio divino.

### Abstract

*La percezione "estetica" a prima vista sembra essere marginale nella visione che gli autori anticotestamentari rivelano riguardo al creato. Infatti, anche quando si è di fronte all'evocazione delle meraviglie della creazione, la finalità della contemplazione è orientata a celebrare la dimensione e la funzione teologica della bellezza dell'universo. Come dice l'autore giudeo-ellenistico del Libro della Sapienza, «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (13,5). Tuttavia, si deve riconoscere che, in questa stessa impostazione e talora in pagine più esplicite, si è orientati a scoprire lo splendore cosmico in sé considerato, visto come strutturale all'universo creato da Dio. È il caso, ad esempio, della celebre «formula di approvazione» del c. 1 della Genesi: «Dio vide che era tôb». Significativa è soprattutto la testimonianza offerta da Sir 42,15-43,33 nel quale la sfilata affascinante delle creature ha lo scopo di sottolineare che «ogni opera supera la bellezza dell'altra», così da condurre l'uomo attraverso la via pulchritudinis, un'esperienza estetica a tutti aperta, verso il mistero della gloria divina.*

# L'OPERA PIÙ ALTA E MERAVIGLIOSA DELLO SPIRITO DEL PADRE: IL FIGLIO RISORTO

✠ BRUNO FORTE

PATH 19 (2020) 221-234

Articolo questa mia riflessione su «l'opera più alta e meravigliosa dello Spirito del Padre: il Figlio risorto» in quattro passaggi: nel primo mi accosterò alla risurrezione del Crocifisso colta come evento trinitario; nel secondo mi soffermerò sul Cristo, vivo e vivificante nello Spirito; nel terzo considererò l'opera del Paraclito nel Risorto e nei discepoli; nell'ultimo rifletterò sulla bellezza divina, rivelata e donata a noi nella morte e risurrezione del Figlio, fatto uomo per noi e colmato del dono dello Spirito vivificante.

## 1. La risurrezione del Crocifisso come evento trinitario

È la rappresentazione della Trinità nell'iconografia cristiana a offrire un approccio in cui l'opera dello Spirito nella risurrezione del Crocifisso è colta in maniera significativa e profonda. Lo mostra la cosiddetta *Trinitas in cruce*, raffigurazione della crocifissione in cui il Figlio consegnato alla morte sul palo della vergogna viene sostenuto dalle mani del Padre, mentre la colomba dello Spirito al tempo stesso separa e unisce l'Abbandonante e l'Abbandonato: così è, ad esempio, nella *Trinità* di Masaccio in Santa Maria Novella a Firenze; così nella rappresentazione diffusa del *Gnadenstuhl* («Trono delle grazie») della tradizione germanica, dove il Padre in trono regge fra le braccia il Figlio abbandonato, mentre la colomba dello Spirito aleggia fra loro. Quest'immagine è la traduzione iconografica dell'idea che vede nella croce il luogo stesso della rivelazione della Trinità, idea presente

sin dagli inizi del cristianesimo, come dimostra non solo il grande spazio dato al racconto della passione nell'annuncio delle origini, ma anche la struttura teologica che soggiace alle narrazioni della passione.

È possibile cogliere questa struttura nel ritorno costante, certamente non casuale, del verbo *paradídomi* («consegnare»),<sup>1</sup> in due gruppi di consegne: da una parte, ci sono le consegne umane del Figlio dell'uomo, e cioè il tradimento del discepolo che lo consegna agli avversari (cf. Mc 14,10), la decisione del Sinedrio che lo consegna al rappresentante di Cesare (cf. Mc 15,1), e il comportamento questi che, cedendo alla pressione della folla, sobillata dai capi (cf. v. 11), «dopo aver fatto flagellare Gesù, lo consegnò perché fosse crocifisso» (v. 15). Dall'altra, ci sono le consegne divine: la prima è quella che il Figlio fa di sé stesso («Questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20; cf. Ef 5,2); la seconda è la consegna che il Padre fa del Figlio amato: «Egli, [...] non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi» (Rm 8,32); la terza è l'offerta sacrificale dello Spirito, culmine del dono di sé del Crocifisso, come fa capire l'evangelista Giovanni: «Chinato il capo, consegnò lo Spirito» (Gv 19,30).

Nell'ora dell'abbandono sulla croce, il Figlio consegna a Dio Padre lo Spirito che il Padre gli aveva donato (cf. la scena del battesimo di Gesù: Mc 1,9-11 e par.) e che gli sarà restituito in pienezza nel giorno della risurrezione: il Crocifisso viene abbandonato da Dio, per entrare fino in fondo nella compagnia dei peccatori. Come l'esilio fu per Israele il tempo in cui gli venne sottratto lo Spirito, così la consegna che Gesù crocifisso fa dello Spirito al Padre lo introduce nell'esilio dei senza Dio; e come la patria messianica sarà per i profeti quella in cui lo Spirito verrà effuso su ogni carne (cf. Gl 3,1ss), così l'effusione pasquale dello Spirito sul Figlio (cf. Rm 1,4) consentirà ai peccatori, ai quali egli si è fatto solidale, di entrare con lui nella comunione della vita eterna di Dio. Nella luce della consegna dello Spirito la croce appare in tutta la sua radicalità di evento trinitario e salvifico: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio» (2Cor 5,21; cf. Rm 8,3).

L'amore, che lega l'Abbandonante all'Abbandonato e in lui al mondo, vincerà però la morte, nonostante l'apparente trionfo di questa. Il frutto

<sup>1</sup> Cf. in proposito S.W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zwingli Verlag, Zürich 1967.



dell'albero amaro della croce è la gioiosa notizia di Pasqua: il Consolatore del Crocifisso, consegnato da Gesù morente al Padre, viene effuso da questi sul Figlio nell'atto della risurrezione, perché a sua volta il Figlio lo effonda su ogni carne come Consolatore di tutti i crocefissi della storia, rivelando accanto ad essi la presenza corroborante e trasformante del Dio cristiano. La risurrezione è di fatto annunciata come l'atto in cui «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei nostri padri» (At 3,13) ha agito sul Crocifisso «con potenza, secondo lo Spirito di santità» (Rm 1,4). In quello stesso atto, Dio dimostra il suo amore per noi e in Cristo risorto ci benedice «con ogni benedizione spirituale», riversando su di noi il dono dello Spirito Santo (cf. Ef 1,3-14). Grazie a quest'azione potente del Padre le consegne della croce vengono capovolte: dove aveva trionfato l'infedeltà dell'amore nel dramma del tradimento, trionfa la fedeltà di Dio, che effonde nei nostri cuori lo Spirito della sua carità (cf. Rm 5,5); dove il potere e la legge avevano condannato il sovversivo e il bestemmiatore, regna ormai la libertà dei figli e il dono della grazia, che vince ogni prigionia della vita e del cuore (cf. il «Vangelo» di Paolo nelle lettere ai Galati e ai Romani); dove l'Abbandonato aveva consegnato lo Spirito a colui che l'abbandonava, ora è il Padre a effondere su di lui lo Spirito di vita nuova.

Se sulla croce il Figlio, consegnando lo Spirito al Padre, era entrato nell'esilio dei peccatori, nell'ora pasquale è il Padre a donare il Paraclito al Figlio, assumendo con lui e in lui il mondo intero nella comunione divina: è questa l'intuizione espressa dall'iconografia orientale della Trinità angelica. Il gioco delle tre figure raccolte intorno alla coppa del banchetto – come avviene, ad esempio, nell'icona della *Trinità* di Andrej Rublëv – è carico di un dinamismo che si trasmette e si completa in chi contempla l'icona: chi guarda diviene a sua volta icona della Trinità, riflesso della vita dei tre nel tempo grazie all'effusione pasquale dello Spirito, attualizzata nel banchetto della vita al centro dell'icona. Di tutto ciò la Chiesa nascente ha reso testimonianza nel racconto della risurrezione come storia trinitaria: Dio ha risuscitato suo Figlio nella forza dello Spirito (cf. At 2,24: la formula ritorna di continuo negli Atti); l'opera più alta e meravigliosa dello Spirito del Padre è il Figlio risorto, allorché Dio Padre dichiara Gesù Suo Figlio «con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti» (Rm 1,4).

Il Figlio, che nella risurrezione riceve lo Spirito della vita, si offre, pertanto, come accoglienza pura, obbedienza d'amore infinito, gratitudine

eterna: egli è l'«amato prima della creazione del mondo» (Gv 17,24), in cui scorre nel tempo la vita divina, sgorgante dalla pienezza del Padre. È in questa relazione di amore eterno che si colloca lo Spirito Santo che unisce il Generato al Generante, vincolo di comunione fra l'Amante e l'Amato, che garantisce anche la comunione del Padre con le creature, non a prescindere dal Figlio, ma proprio in lui e mediante lui. Effuso sul Crocifisso nel giorno di Pasqua, egli riconcilia il Padre con l'Abbandonato del venerdì santo e in lui con la passione del mondo. Si coglie qui il duplice ruolo dello Spirito nel rapporto fra il Padre e il Figlio: rispetto alla loro distinzione egli è vincolo personale di comunione, distinto dall'uno e dall'altro, perché dall'uno donato e dall'altro ricevuto; rispetto alla loro comunione egli è il «condi-lectus» (Riccardo di San Vittore), l'amato dell'uno e dell'altro, il "terzo" nell'«amore», l'"estasi" di Dio, come dicono i Padri orientali.

Nello Spirito Dio esce da sé, sia alle origini («Lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque...»: Gen 1,2), sia negli inizi della redenzione («Lo Spirito Santo scenderà su di te...»: Lc 1,35; cf. Mt 1,20), sia nel pieno compimento di essa (cf. Rm 1,4). In questo senso, lo Spirito compie la verità dell'amore, mostrando come esso non sia mai chiusura o possessività gelosa, ma apertura, dono, uscita dal cerchio del «faccia a faccia». In Dio vale al livello più alto quanto afferma dell'amore Antoine de Saint-Exupéry: «Amare non significa guardarsi negli occhi, ma guardare insieme verso la stessa meta». L'evento pasquale rivela, così, la Trinità come eterno evento dell'amore, atto purissimo e infinito dell'amore eterno: non solo, cioè, la storia del Padre, del Figlio e dello Spirito, che in esso si rivelano nella fecondità delle loro reciproche relazioni e nella meravigliosa gratuità del loro amore per il mondo, ma anche l'insondabile unità dei tre che in quell'evento fanno storia nell'unità dell'amore che ama, il Padre, dell'amore che è amato, il Figlio, e dell'amore che unisce nella libertà e nella pace, lo Spirito (cf. 1Gv 4,7-16).

A partire dalla rivelazione dell'amore Amante, Amato e Unificante nella libertà, che è la storia di Pasqua, si può affermare allora che il Dio unico «è amore» (1Gv 4,16), nell'incancellabile differenziazione trinitaria dell'Amante, dell'Amato e dell'Amore personale. È la via intravista da Agostino:

In verità vedi la Trinità, se vedi l'amore. [...] Ecco sono tre: l'Amante, l'Amato e l'Amore. [...] E non più di tre: uno che ama colui che viene da lui, uno che ama colui da cui viene, e l'amore stesso. E se questo non è niente,

in che modo Dio è amore? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?<sup>2</sup>

L'essenza unica del Dio vivo è, dunque, il suo amore in eterno movimento di uscita da sé, come Amore “amante”; di accoglienza di sé, come Amore “amato”; di ritorno a sé e di infinita apertura all'altro nella libertà, come Spirito dell'“amore trinitario”: l'essenza del Dio cristiano è l'amore nel suo processo eterno. Di fronte al mistero del Dio Trinità Amore, che amando chiama ad amare, la risposta del discepolo non potrà che essere quella di celebrare la gloria di un così grande amore: la contemplazione del mistero santo diviene sfida alla nostra libertà e domanda alla sequela della fede e dell'amore.

## 2. Il Cristo vivo e vivificante nello Spirito

Chi ci renderà capaci di amare a immagine e somiglianza del Dio che «è amore» (1Gv 4,16)? La risposta del Nuovo Testamento a questa domanda indica il Figlio incarnato, morto e risorto per noi: è lui il modello e la sorgente dell'amore cui siamo chiamati. Ce lo fa capire in particolare l'uso di una parola frequente soprattutto nel Vangelo secondo Giovanni: *kathós* («come»). Scrive l'esegeta Pierre Le Fort:

La formula più corrente mediante la quale Giovanni dà espressione alla realtà escatologica della Chiesa è la semplice congiunzione «come» (*kathós*). Essa non soltanto stabilisce un legame di somiglianza fra Cristo e i suoi discepoli, ma indica anche che ciò che è in Dio deve essere pure in coloro che gli appartengono [...] I testi in *kathós*, che affermano una corrispondenza ontologica fra le persone divine e la comunità cristiana, sfociano precisamente in un comando: «Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi» (Gv 15,12; cf. 13,34); ovvero: «Che essi siano uno, come noi siamo uno» (Gv 17,21.22).<sup>3</sup>

In queste parole di Gesù, che sono al tempo stesso di imperativo e di invocazione, si coglie il triplice senso del termine *kathós* riguardo al rapporto fra il Maestro e i suoi: l'amore dei cristiani viene da quello che lega il Padre e il Figlio nello Spirito Santo, e proprio così può presentarsi come

<sup>2</sup> SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, 8, 8,12; 8, 10,14; 6, 5,7.

<sup>3</sup> P. LE FORT, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean*, Labor et Fides, Genève 1970, 172.

immagine della Trinità e può tendere verso la Trinità, fino a quando Dio sarà tutto in tutti e la vita trinitaria sarà la patria e la dimora dei santi.

In tal senso, il Concilio Vaticano II parla di una «non debole analogia» fra il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e il mistero della comunità dei discepoli, la Chiesa:

Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16).<sup>4</sup>

Ogni discepolo del Signore e la Chiesa nel suo insieme sono chiamati ad essere «kènosi» e «splendore» dell'amore trinitario, grazie alla partecipazione alla vita divina dei tre che sono uno, resa possibile dal dono dello Spirito, effuso dal Risorto: al discepolo è offerta l'«impossibile possibilità»<sup>5</sup> di vivere nello Spirito per il Figlio alla presenza del Padre, lasciandosi amare dal Padre per il Figlio nello Spirito. Perciò, l'anima vivificante della vita cristiana è la stessa della vita trinitaria: l'*agápe*, la carità di Dio, l'amore donato dall'alto. La Chiesa è la Chiesa dell'amore acceso dallo Spirito nei cuori: senza amore, senza vita secondo lo Spirito, la Chiesa sarebbe un corpo senz'anima.

Anche per questo nel Vangelo di Giovanni al *kathós* corrisponde la formula *allélon - allélous* («gli uni gli altri»): se il «come» dice il rapporto tra i discepoli e il Dio trinitario, attuato grazie all'opera dello Spirito, *allélon - allélous* dice il rapporto di reciprocità nell'amore fra i discepoli, reso possibile dallo stesso Spirito consolatore. La carità di Dio fonda la carità fraterna, la partecipazione alla vita divina nell'umiltà del tempo: lì dove Dio è adorato nell'attesa perseverante, lì dove si celebra il rendimento di grazie nella memoria potente, che attualizza la presenza del Crocifisso risorto fra i suoi, lì dal Padre per il Figlio risorto è effuso lo Spirito Santo, che suscita la vita nuova del cristiano e raduna la Chiesa *oriens ex alto*, coperta come la Vergine Maria dall'ombra del Paraclito nell'accoglienza dell'amore.<sup>6</sup> Perciò la Chiesa è opera di Dio e oggetto di fede («credo Ecclesiam», come si dice nel *Credo*) e perciò il discernimento e l'accoglienza del mistero, e cioè della

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), 8.

<sup>5</sup> K. BARTH, *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag, Zürich 2005, 391.

<sup>6</sup> Cf. il parallelismo fra la discesa dello Spirito su Maria nell'annunciazione (Lc 1) e quella dello stesso Consolatore sulla Chiesa a Pentecoste (At 2).

gloria nascosta e rivelata sotto i segni della storia, saranno sempre necessari al singolo fedele, come alla vita del popolo di Dio nel tempo.

Il Cristo risorto, vittorioso sulla morte grazie all'effusione dello Spirito, vivifica a sua volta nello Spirito chi lo accolga credendo in lui, come l'intera comunità generata dall'obbedienza della fede nel suo Vangelo. Ne consegue il primato della dimensione contemplativa dell'essere e dell'agire cristiano ed ecclesiale: si è discepoli del Figlio perché se ne accoglie il dono nella fede, lasciandosi plasmare dall'azione del Suo Spirito; si entra a far parte del popolo santo di Dio, perché nello stesso Spirito si viene configurati all'unico Signore e Cristo, diventandone il corpo operante nella storia. Una tale unione a Cristo grazie all'azione del Paraclito non significa in alcun modo fuga dal mondo o esenzione dall'impegnarsi in esso: se il Dio della Chiesa si è fatto totalmente dentro alla vicenda umana, la Chiesa di Dio e il singolo discepolo non potranno restare spettatori della storia, chiamandosi fuori dalle sofferenze e dalle speranze degli uomini. Come il suo Sposo entrato nella carne, così la Sposa vive nella storia, ben sapendo che la gloria di Dio può celebrarsi solo lì dove sia promossa la vita dell'uomo: *Gloria Dei vivens homo* («La gloria di Dio è l'uomo vivente»), afferma sant'Ireneo di Lione.<sup>7</sup> Non c'è situazione umana rispetto alla quale la Chiesa e ognuno dei suoi membri possano sentirsi estranei: il loro compito è di rendersi presente in una solidarietà, che non sia né forzatura né supplenza. La Chiesa vivificata dal Consolatore è il popolo del primato della carità, voce dei deboli, debole e povera essa stessa, fiduciosa nell'unica forza che le sia dato di dare, quella del suo Signore crocifisso e risorto.

### 3. L'opera del Paraclito nel Risorto e nei discepoli

Risuscitando dalla morte il Figlio incarnato, lo Spirito ne ha vivificato la carne, rendendola gloriosa e capace di far partecipi della vita divina coloro che con fede la toccheranno. Ne sono prova i racconti delle apparizioni del Risorto, con cui il Nuovo Testamento ha testimoniato la vittoria sulla morte del Dio crocifisso e il suo essere divenuto sorgente di vita nuova proprio nella sua carne vivificata dallo Spirito. A esempio di questo potere vivificante del tocco del Risorto basti citare l'esperienza dell'apostolo Tommaso, che non aveva voluto credere agli altri discepoli che avevano

<sup>7</sup> SANT'IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

visto il Signore: Gesù stesso, apparendo loro nuovamente dopo otto giorni, questa volta alla presenza di Tommaso, gli si rivolge dicendo: «Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma credente!». È a questo punto che Tommaso esclama: «Mio Signore e mio Dio!». E Gesù gli dice: «Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!» (Gv 20,27-29). Tutti i sensi dell'apostolo incredulo sono stati investiti dalla presenza del Risorto e questo contatto sensibile, questo "tocco" con la carne del Vivente, gli ha cambiato il cuore aprendolo alla fede.

Anche nel tempo della Chiesa i sensi sono raggiunti come veicolo possibile per giungere alla confessione credente e alla partecipazione alla vita divina: il cristianesimo, fondato sulla fede nel Verbo incarnato, è la religione della salvezza "della" storia, non "dalla" storia. In esso, tutto ciò che è storico e umano è raggiunto e trasfigurato dalla grazia del Dio con noi, compresa la dimensione fisico-corporea dell'esistenza umana. Proprio in questa prospettiva i cinque sensi attraverso cui la persona si pone in relazione col reale rivestono un ruolo peculiare nell'atto di fede: essi costituiscono come le porte attraverso cui l'interiorità dell'uomo è raggiunta dall'esteriorità e a sua volta si mette in comunicazione con essa. Il Figlio di Dio venuto nella carne e risorto dai morti continua a servirsi di questi canali attraverso la sua Parola di vita, che raggiunge l'udito e appella all'ascolto, attraverso il tatto, che viene esercitato nell'amministrazione dei segni sacramentali e nelle opere di carità, attraverso il gusto, che entra in gioco nel cibarsi del pane di vita, attraverso l'olfatto, che respira il profumo del crisma o dell'incenso o dei fiori così spesso impiegati per rendere onore all'altare e ai momenti celebrativi e, naturalmente, attraverso la vista, che contempla le immagini del divino, rappresentate dall'arte nella logica stessa dell'incarnazione, o i gesti che vengono compiuti sia nella liturgia, che al servizio della testimonianza della fede e dell'amore operoso.

A sua volta il discepolo esprime la sua fede nel Crocifisso risorto e mette in atto la sua carità attraverso i canali dei sensi, che vengono perciò caricati del duplice movimento dal divino all'umano e dall'umano al divino, oltre a servire per la comunicazione e la condivisione fra le persone umane. È a partire da questa ricca rete relazionale e comunicativa che si è andata sviluppando nella riflessione cristiana la dottrina dei «sensi spirituali», dei sensi, cioè, considerati come canali tanto del Signore risorto che vi-

vificato dallo Spirito mediante lo stesso Spirito opera negli uomini, quanto della risposta umana all'azione salvifica proveniente dall'alto in e per Gesù, Signore e Cristo. Senza i sensi non avremmo chiavi per aprire finestre sui segni dell'azione della grazia in noi e sulla partecipazione alla bellezza divina che ci è offerta in dono. Perciò, quando sant'Agostino scrive della sua esperienza spirituale, ricorre alle azioni inerenti ai sensi umani, facendo in tal modo emergere il valore dei sensi spirituali:

O Dio, mi chiamasti, e il tuo grido lacerò la mia sordità; balenasti e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti il tuo profumo, respirai e anelai verso di te; gustai fino ad avere fame e sete; mi toccasti e bruciai di desiderio della tua pace.<sup>8</sup>

Si è andata sviluppando così l'attenzione al fatto che, se l'esperienza delle realtà corporali si compie attraverso i cinque sensi fisici, l'esperienza delle realtà spirituali – e in particolare dell'azione del Risorto in noi – avviene attraverso i sensi spirituali. I sensi testimoniano di un contatto tra l'anima che percepisce e il Dio vivente, tanto che Origene parla delle potenzialità spirituali di essi:

La vista, che può fissare le realtà superiori al corpo [...]; l'udito, che percepisce dei suoni che non si trovano realmente nell'aria; il gusto che ci fa assaporare il pane vivo disceso dal cielo per dare la vita al mondo; allo stesso modo quei profumi di cui parla Paolo, che sono per Dio il buon odore di Cristo; il tatto, grazie al quale Giovanni afferma di aver toccato le mani del Verbo della vita.<sup>9</sup>

È poi sant'Agostino a offrirci una testimonianza personale sul valore dei sensi nella relazione con Dio, quando nelle *Confessioni* afferma:

Ma che amo, quando amo te, [Signore]? [...] Amo una sorta di luce e voce e odore e cibo e amplesso nell'amare il mio Dio: la luce, la voce, l'odore, il cibo, l'amplesso dell'uomo interiore che è in me, dove splende alla mia anima una luce non avvolta dallo spazio, dove risuona una voce non travolta dal tempo, dove olezza un profumo non disperso dal vento, dov'è colto un sapore non attenuato dalla voracità, dove si annoda una stretta non interrotta dalla sazietà. Ciò amo, quando amo il mio Dio.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> SANT'AGOSTINO, *Confessioni* X, 27,38.

<sup>9</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 1, 48.

<sup>10</sup> SANT'AGOSTINO, *Confessioni* X, 6,8. 27.

È lo Spirito Santo a operare sul Risorto in modo che egli possa raggiungere i sensi dell'uomo, e questi si apra al tocco del Cristo redentore. Nell'ascolto della parola di Dio, nella vista che, educata dalla fede, sa leggere il linguaggio dei segni e dei gesti, nel tatto che ci mette in rapporto con i *sancta* (segni eucaristici, olio delle unzioni, acqua lustrale, ecc.), nello sguardo che illuminato dalla fede sa riconoscere l'azione divina negli atti sacramentali, nel gusto di chi assapora il pane eucaristico, nell'olfatto che attraverso il profumo dei segni si apre al profumo di Cristo (cf. 2Cor 2,14-16), il tocco della divina bellezza ci raggiunge e trasforma. Come aveva affermato il Card. Joseph Ratzinger in una sua importante conferenza a Subiaco:

Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini che sono toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini.<sup>11</sup>

L'opera dello Spirito sul Risorto si estende così fino a raggiungere e vivificare i credenti che si aprano con fede ai doni della sua grazia: per questa via, l'intera comunità dei discepoli è resa corpo del Signore vivente nella storia, e il tocco della carne di Cristo vivificata dal Paraclito diventa sorgente di vita nuova, partecipazione alla comunione trinitaria. Grazie all'opera del Consolatore sul Crocifisso, attuata nella risurrezione di Gesù dai morti e nel suo farsi presente nei segni sacramentali della Chiesa, la carne del Verbo vivifica la nostra carne e il divino in lui trasmessoci trasfigura la nostra vita, rendendola partecipe della comunione della Trinità santa.

#### 4. La risurrezione del Crocifisso, lo Spirito vivificante e la bellezza di Dio

È possibile riconoscere nell'opera più alta e meravigliosa dello Spirito, il Cristo risorto, la rivelazione e il dono dell'eterna bellezza di Dio? Per rispondere a questa domanda è rilevante il contributo di san Tommaso d'Aquino, che afferma nettamente: «La bellezza ha a che fare con ciò che è proprio del Figlio».<sup>12</sup> A quest'affermazione, l'Angelico aggiunge che tre

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, in «Il Regno-Documenti» 9 (2005) 214-216.

<sup>12</sup> «*Pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filiis*»: SAN TOMMASO, *Summa Theologica* I q. 39 a. 8 c. Sull'estetica di san Tommaso cf. U. ECO, *Il problema estetico in Tommaso*



sono le qualità della bellezza, l'*integritas*, la *proportio* e la *claritas*,<sup>13</sup> tutte e tre presenti nel Figlio incarnato.

L'*integritas* o *perfectio* è la realizzazione compiuta della cosa: «La bellezza è la forma del tutto, che sorge dall'integrità delle parti».<sup>14</sup> Nella bellezza è il tutto che si affaccia: «L'integrità dell'opera appare solo a chi sappia vedere il tutto nell'atto di animare le parti, di costruirsele e reclamarle e ordinarle».<sup>15</sup> Nel Verbo incarnato è la natura divina nella sua totalità a rendersi accessibile nella persona del Figlio, che ha assunto la natura umana: «Riguardo all'integrità, essa riguarda ciò che è proprio del Figlio, in quanto il Figlio ha in sé in maniera vera e perfetta la natura del Padre».<sup>16</sup>

Discepolo dell'eredità classica Tommaso recepisce quest'elemento di verità, che la cultura greca ha consegnato anche alla fede cristiana: quando si ha a che fare col bello non ci si accontenta del frammento, perché la bellezza è evocatrice di totalità. Tommaso riconosce nel Verbo fatto carne la totalità divina venuta fra noi, sapendo tuttavia che questo riconoscimento apporta una fondamentale modifica all'idea del tutto: non si tratta più della totalità chiusa di un'indicibile alterità; ciò con cui si ha a che fare in Cristo è la totalità divina aperta, è il tutto che accoglie l'altro da sé, è il Dio Amore. Questo tutto "ospitale" si manifesta come tale venendo ad affacciarsi nella storia con due caratteristiche, che l'Aquinate individua nella *proportio* e nella *claritas*. Attraverso l'approfondimento di questi due aspetti viene a delinearsi l'estetica teologica di Tommaso d'Aquino: non il Tutt'altro, separato e straniero rispetto al frammento, è il bello, né il frammento isolato e caduco rispetto al Tutto, ma il «Tutto nel frammento», l'infinito nel minimo.

Come può, dunque, il Tutto abitare nel frammento? Per chiarire questo punto decisivo Tommaso attinge ai due mondi, che sono le due anime

*d'Aquino*, Bompiani, Milano 1982<sup>2</sup>, dove l'autore riprende e valuta a distanza di anni la sua tesi di laurea, pubblicata nel 1956.

<sup>13</sup> «Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio [...] Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas»: SAN TOMMASO, *Summa Theologica* I q. 39 a. 8 c.

<sup>14</sup> «Perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit»: SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, I q. 73 a. 1c.

<sup>15</sup> L. PAREYSON, *Estetica*, Edizioni di Filosofia, Torino 1954, 284.

<sup>16</sup> «Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris»: SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, I q. 39 a. 8c.

del suo pensiero: l'appartenenza alla cultura dell'Occidente greco-latino e la fedele testimonianza del messaggio biblico, ebraico-cristiano. E lo fa, appunto, con le parole chiave *proportio* e *claritas*.

*Proportio*: il Tutto è presente nel frammento quando il frammento riproduce nell'armonia delle parti, nella proporzione e consonanza di esse, l'armonia del Tutto. È la via per la quale la bellezza è «forma», e quindi armonia di rapporti, tanto che il latino chiama anche *formosus* ciò che è bello: è la via erede dell'anima greca. Bello è il frammento che mantiene in sé il rapporto delle parti del Tutto, analogamente riproducendo l'*ordo amoris*, forma da forma, misura da misura: «L'aspetto costitutivo della bellezza per Tommaso [...] consiste essenzialmente in una condizione di organicità». <sup>17</sup> Così è bello il Figlio fatto carne, *Verbum abbreviatum* del *Verbum aeternum*, icona dell'invisibile, Parola che trasmette nelle nostre parole l'eco fedele dell'eterno dirsi del divino silenzio: la *proportio* «convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris»: la «proporzione» «corrisponde a ciò che è proprio del Figlio, in quanto egli è l'immagine espressa del Padre».

L'altra via per cui il Tutto viene ad abitare nel frammento, determinando l'offrirsi della bellezza, è per Tommaso la *claritas*: qui non si tratta più della totalità che si affaccia nell'armonia delle parti, ma di un'irruzione di essa. È come un trapassare il frammento, fatto trasparenza di luce: il Tutto non si offre più solo come proporzione riflessa, ma anche come irradiazione, abissale profondità che si schiude e trapassa. È il bello come irruzione: fulgente, irradiante, sfolgorante è il bello. È il bello come *splendor*: questa bellezza Tommaso la riconosce attuata nell'amore incarnato di Dio, dove la luce splende nelle tenebre. La *claritas*, scrive, «corrisponde a ciò che è proprio del Figlio, in quanto egli è il Verbo, *luce e splendore dell'intelligenza*». <sup>18</sup> La meditazione di Tommaso sulla bellezza unisce così in Cristo l'anima greca, con la sua ansia di coniugare il molteplice all'ordinata presenza dell'Uno, e l'anima ebraico-cristiana, con la sua fede nel Dio della storia, in quel Dio vivente, che irrompe nel tempo come fuoco divorante e parla le parole degli uomini e stringe alleanza con loro, fedele alle sue promesse fino al farsi carne del Figlio.

<sup>17</sup> ECO, *Il problema estetico*, 116.

<sup>18</sup> «Convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem *lux* est, et *splendor intellectus*»: SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, I q. 39 a. 8c.

Conclude Tommaso: «A definire il bello concorrono sia la luminosità che la proporzione dovuta».<sup>19</sup> La forma da sola non basta, perché scade in estetismo, idolatria del frammento isolato dal tutto, ma anche lo splendore da solo è insufficiente, perché è solo attraversando una forma e trasfigurandola dal di dentro che il Tutto fa irruzione nel tempo e il frammento diventa finestra sull'eternità. La bellezza è «crocifisso Amore», apocalisse del Tutto nel frammento, totalità del mistero divino, rivelata e nascosta nell'evento dell'abbandono del Figlio eterno: essa è così l'evento che tiene insieme lo splendore e la forma, la trasgressione e il riposo dello sguardo e della voce, pensati a partire dalla discesa kenotica di Dio nelle tenebre del venerdì santo. È proprio qui che si dischiude il senso più profondo della meditazione di Tommaso sulla bellezza: nel Verbo fatto carne egli riconosce l'irruzione dell'Altro, l'affacciarsi del silenzio nella Parola fatta carne fino al supremo grido dell'ora nona, l'estasi del Dio vivente innamorato della sua creatura.

Ed è così che egli intuisce l'altro rapporto fra il Tutto e il frammento, oltre quello "greco" – ripensato cristianamente da Agostino – della proporzione e della forma, un rapporto di rottura e di scandalo: la bellezza sarà la tensione, il fuoco del rapporto che si crea, quando l'Altro irrompe nel frammento e raggiunge spezzandola la cattura dell'identità prigioniera di sé. L'esperienza della bellezza sarà allora inseparabilmente visione e riposo, rottura e morte, amore e dono. Nel Signore Gesù una volta per sempre il Tutto divino ha abitato il frammento, trapassandolo da parte a parte, verso l'abisso della divinità e verso le opere e i giorni degli uomini. Ed è per questo carattere tragico della bellezza come «crocifisso Amore» che Tommaso – fedele discepolo del Verbo incarnato – invoca da lui una più alta visione della bellezza, propria di un altro tempo, di un'altra patria: invocazione, che potrebbe ritenersi esemplare dell'atteggiamento della fede educata a leggere la bellezza e in essa a lasciarsi raggiungere dal mistero santo che vi si affaccia, senza cedere alle seduzioni del penultimo, ma anche senza tradirne la mirabile consistenza e dignità. Sulla fragile soglia della bellezza si scopre lo «sfiorarsi d'ombre» che unisce la morte alla vita, il tempo all'eterno: il Tutto rivela la fragilità del frammento, ma anche la sua

<sup>19</sup> «Ad rationem pulchri [...] concurrunt et claritas et debita proportio»: SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, II IIae q. 145 a. 2 c; cf. pure *ibid.*, II IIae q. 180 a. 3 ad 3um.

ineliminabile dignità. Proprio così la bellezza è porta, apocalisse dell'ultimo nel penultimo...

\*\*\*

È possibile allora concludere questa riflessione sull'opera più alta e meravigliosa dello Spirito del Padre, il Figlio risorto, rivelazione e dono dell'eterna bellezza, chiedendo a lui di agire in noi nel Paraclito, per raggiungerci e vivificarci nella carne come lui nella carne è stato raggiunto e vivificato dalla terza persona divina. Lo facciamo con le parole dell'*Adoro te devote*, inno attribuito a san Tommaso d'Aquino, che celebra nel frammento dei segni eucaristici la presenza del Crocifisso risorto e della divina bellezza in lui venuta fra noi, realizzata grazie all'azione dello Spirito consolatore:

Adoro Te devote, latens Deitas,  
Quae sub his figuris vere latitas:  
Tibi se cor meum totum subiicit,  
Quia te contemplans totum deficit.

Visus, tactus, gustus in te fallitur,  
Sed auditu solo tuto creditur.  
Credo quidquid dixit Dei Filius:  
Nil hoc verbo Veritatis verius.

[...]

Iesu, quem velatum nunc aspicio,  
Oro fiat illud quod tam sitio;  
Ut te revelata cernens facie,  
Visu sim beatus tuae gloriae.  
Amen.

## L'UOMO «DISEGNATO» A IMMAGINE DEL FIGLIO

STEFANO ZAMBONI

PATH 19 (2020) 235-247

Commentando il noto episodio giovanneo della guarigione del cieco nato, Ireneo nel quinto libro dell'*Adversus haereses* scrive:

Poiché noi siamo plasmati dal Verbo nel seno materno, lo stesso Verbo riplasmò la vista al cieco dalla nascita, mostrando apertamente colui che ci ha plasmato nel segreto, poiché il Verbo stesso era divenuto manifesto agli uomini, spiegando com'è stato fatto e da quale mano è stato plasmato, mostrando il tutto in base alla parte. Infatti, il Signore che ha riplasmato gli occhi è colui che ha plasmato tutto l'uomo, eseguendo la volontà del Padre.<sup>1</sup>

Ireneo, parlando dell'azione sanante compiuta da Gesù, rimanda all'azione invisibile del Verbo che ha plasmato l'uomo in obbedienza alla volontà del Padre. Qualche pagina più avanti, Ireneo aggiunge che con l'incarnazione il Verbo di Dio rendeva «se stesso simile all'uomo e l'uomo simile a sé, affinché, attraverso la somiglianza con il Figlio, l'uomo divenga prezioso di fronte al Padre».<sup>2</sup> L'uomo è dunque disegnato («plasmato») dal Verbo eterno di Dio secondo la volontà del Padre in modo che, attraverso la somiglianza con il Figlio, diventi prezioso dinanzi al Padre.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* V, 15,3 (tr. it. *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 2003<sup>2</sup>, 441).

<sup>2</sup> *Ibid.*, V, 16,2 (tr. it. 442).

<sup>3</sup> Della filiazione come opera di «modellamento» parla anche CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla santa e consostanziale Trinità*, III 491 (tr. it. *Dialoghi sulla Trinità*, Città Nuova, Roma 1992, 164): «Principalmente, credo che si dovrà dire anche quanto segue: non siamo formati alla filiazione grazie all'unità con il Figlio, operata mediante lo Spirito in coloro che

Abbiamo qui tracciate le coordinate fondamentali sottese a questa relazione. Anzitutto l'idea del «disegno» che il Verbo adempie in obbedienza al Padre ci conduce a considerare l'uomo come inserito, da sempre, nel progetto del Padre di creare l'uomo per elevarlo allo *status* di figlio. In un secondo momento, poi, ci si deve chiedere in che cosa consista l'essere «a immagine del Figlio», quale sia cioè l'«impronta» che la plasmazione del Verbo lascia in ogni uomo che viene in questo mondo. Infine, per usare ancora le parole di Ireneo, ci si dovrà soffermare sul processo mediante cui l'uomo diventa «prezioso» al cospetto del Padre, ovvero sul modo in cui l'uomo assume liberamente l'immagine del Figlio e porta a compimento la sua identità, manifestando la bellezza dell'opera di Dio.

La scansione secondo questi tre momenti, oltre ad avere un andamento trinitario (il progetto del Padre, l'immagine del Figlio, l'azione dello Spirito), intende riflettere in modo critico su alcuni riduzionismi antropologici ed etici connessi alla negazione di questi tre aspetti: l'abbandono di un disegno trascendente al cui interno comprendere la destinazione dell'umano; il sospetto, se non la negazione radicale, rispetto all'idea di «generazione»; lo sfaldarsi della percezione dell'imperatività del bene in ordine alla «formazione» intesa quale compimento della propria libertà. Vediamo dunque in successione questi tre momenti.

## 1. Il disegno d'amore del Padre

Solo laddove si vede Dio, comincia veramente la vita. Solo quando incontriamo in Cristo il Dio vivente, noi conosciamo che cosa è la vita. Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario.<sup>4</sup>

L'idea contenuta in queste parole, pronunciate da Benedetto XVI all'inizio del suo pontificato, è che solo l'inserimento in un progetto divino può dare ragione dell'identità dell'uomo, arrivando persino ad affermare la «necessità» di ciascuno di noi all'interno di questo disegno di amore. Ora,

lo ricevono, poiché il Figlio ci modella, per così dire, in conformità alla sua gloria, imprime e in qualche modo incide l'impronta della sua forma nelle anime di coloro che lo accolgono?».

<sup>4</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia* per l'inizio del ministero petrino (24 aprile 2005).

la descrizione neotestamentaria più persuasiva dell'eterno disegno di Dio a favore dell'uomo è contenuta nell'inno di Ef 1,3-14:

Benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità, predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo... (vv. 3-5).

Il disegno di Dio affonda le sue radici nella volontà del Padre, che fin dall'eternità sceglie il Figlio unigenito come oggetto del suo amore e del suo compiacimento. La redenzione, che Gesù realizza con il suo sangue, è posta in questo inno fra l'elezione originaria (Ef 1,3-6) e la predestinazione finale (Ef 1,9-10). Questo significa che la persona di Gesù Cristo non si può ridurre esclusivamente alla funzione redentiva: la redenzione dal peccato, infatti, può essere letta solo alla luce dell'elezione eterna di Dio e orientata verso la ricapitolazione escatologica in Cristo. È come dire che l'elezione e la predestinazione non vanno lette in funzione della redenzione, ma la redenzione in funzione delle altre due.<sup>5</sup>

Dio sceglie di creare e quindi di riscattare l'uomo – una scelta motivata unicamente dall'amore e dunque gratuita (cf. Dt 7,7-8) – per renderlo suo figlio e, più precisamente, figlio nel Figlio. Questa elezione è dunque la motivazione per cui Dio crea, è espressione del suo amore che vuole comunicarsi, nel Figlio, al di fuori di se stesso. In questa elezione si trova l'identità originaria dell'uomo; il nostro «luogo» autentico è Cristo. Scrive Chantal Reynier:

Noi siamo nel «luogo» di Cristo «da prima dell'inizio del mondo» ed è in questo «luogo» che ci troviamo ora, come afferma con forza l'epistola: «Egli ci ha risuscitati e fatti sedere nei cieli in Cristo Gesù» (Ef 2,6). Il nostro «luogo», quindi, è Cristo stesso: *en Christô*. Non c'è altra elezione o esistenza se non in lui. Dio ci sceglie nell'amore che definisce l'identità dell'Amato. L'elezione è infatti questa libera scelta di Dio – si potrebbe anche dire questa libera chiamata – che gli è ispirata dall'amore stesso che

<sup>5</sup> È quanto sottolinea C. REYNIER, *La bénédiction en Ephésiens 1,3-14. Élection, filiation, rédemption*, in «Nouvelle Revue Théologique» 118 (1996) 182-199. Le riflessioni che seguono sono ispirate a questo pregevole articolo. Cf. anche R. TREMBLAY, *La filiazione adottiva alla luce della Lettera agli Efesini*, in ID., *Chiamati alla comunione del Figlio. Aspetti teologici e etici della vita filiale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 123-133.

lo lega al Figlio e che ci dà di essere a immagine del Figlio. È la condizione grazie alla quale esistiamo. La nostra origine è la nostra identità.<sup>6</sup>

«La nostra origine è la nostra identità». C'è un unico disegno di elezione e di grazia, nel quale Cristo appare come la chiave di volta. L'uomo si comprende solo in questo disegno, nel quale ad avere la priorità non è il peccato di Adamo, ma l'amore gratuito di Dio. L'elezione di Dio in Cristo – e quindi anche la nostra identità più vera – viene prima del nostro fallimento e del nostro allontanamento da Dio, in modo che si deve affermare che anzitutto non siamo redenti dal peccato, ma pensati, amati, predestinati in Cristo a essere veri figli di Dio. La redenzione è al servizio di questo progetto originario e della ricapitolazione finale di ogni cosa. Se questo è vero, ne consegue che

il senso della nascita da un «altro», come ricezione della vita, viene definitivamente rivelato all'uomo non come il segno di una colpa dalla quale riscattarsi o come il semplice segno della finitudine, bensì come l'attestazione di appartenere a un disegno d'amore nel quale il primo e unico generato è il Figlio, «in virtù del» quale (*dia*), «nel» quale (*en*) e «in vista del» quale (*eis*) l'uomo è stato da sempre voluto e amato (cf. Col 1,15-20; cf. Ef 1,3-14).<sup>7</sup>

Derivando la propria identità dall'appartenenza al «disegno» eterno del Padre, l'uomo sperimenta nel modo più pieno l'affidabilità dell'origine e del fondamento che sostiene il mondo.<sup>8</sup> Alla luce di questo disegno, inoltre, si

<sup>6</sup> REYNIER, *La bénédiction*, 189-190: «Nous sommes dans le “lieu” du Christ “dès avant le commencement du monde” et c'est dans ce “lieu” que nous sommes maintenant, comme l'affirme avec force l'épître: “Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus” (Ep 2,6). Notre “lieu” c'est donc le Christ lui-même: *en Christò*. Il n'y a pas d'autre élection ni d'autre existence qu'en lui. Dieu nous choisit dans l'amour qui définit l'identité du Bien-Aimé. L'élection est bien ce libre choix de Dieu – on pourrait même dire ce libre appel – qui lui est inspiré par l'amour même qui le lie au Fils et qui nous donne d'être à l'image du Fils. Elle est la condition grâce à laquelle nous existons. Notre origine c'est notre identité» (nostra tr.).

<sup>7</sup> A. CHENDI, *Il Dio trinitario e il suo disegno*, in R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (edd.), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2016<sup>2</sup>, 132.

<sup>8</sup> Cf. M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, 59: «L'origine e il fondamento del mondo, che rendono possibile la vita, sono davvero affidabili in senso *incondizionato*, vale a dire sotto ogni condizione e circostanza, oppure questa affidabilità è un mero desiderio o un postulato etico-pratico, che serve ad affrontare l'esistenza? Affinché ci sia una certezza fiduciosa e inequivocabile, serve l'autorivelazione dell'origine e del fondamento che sostiene il mondo, nella quale esso, di sua iniziativa, si manifesti come incondizionatamente affidabile. È proprio questo ciò che viene testimoniato



può dire con Romano Guardini che il rapporto con il destino si trasforma in un rapporto con la provvidenza, cioè con quello spazio personale costituito dal rapporto fra il Padre e il Figlio unigenito.<sup>9</sup> A ben vedere, infatti, senza l'inserimento in questo «disegno», all'uomo rimangono solo tre possibili alternative. Anzitutto l'essere in balia di un destino cieco, di una sorta di impersonale necessità cosmica, rispetto a cui si sperimenta una soggezione schiavizzante. Oppure considerarsi «il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione», per riprendere le parole di Benedetto XVI citate sopra: il «caso» qui altro non è se non l'altra faccia, altrettanto schiavizzante, della «necessità».<sup>10</sup> Infine, mancando la percezione dell'inserimento in questo disegno eterno, l'uomo appare abbandonato a se stesso, consegnato alle sue sole forze, costretto a cercare una salvezza impossibile, come il celebre barone di Münchhausen che tenta di uscir fuori dal pantano tirandosi per i capelli.

## 2. «Disegnati» a immagine del Figlio

Inserito nel «disegno» eterno del Padre, l'uomo è «disegnato» secondo l'immagine del Figlio. Creando l'uomo, il Padre guarda al Figlio, come riconosce in modo insuperabile il Vaticano II:

Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del

dalle molteplici esperienze di liberazione e di salvezza d'Israele, culminanti nella risurrezione del Messia Gesù».

<sup>9</sup> «Appena l'uomo crede in Cristo, il rapporto col destino trapassa, nella condotta della sua vita, nel rapporto con la Provvidenza. Qui egli è accolto per la grazia nella relazione che esiste fra il Padre ed il Figlio fatto uomo. Questo non avviene all'improvviso. L'atteggiamento di fronte al destino è proprio dell'esistenza non redenta, di cui rappresenta forse l'espressione più profonda; perciò esso si trova, in un primo momento, anche nel credente, come condizione dell'«uomo vecchio» (Ef 4,22). Ma nel credente si compie ciò che il Nuovo Testamento chiama l'«esser costituito in luogo di figlio», «il ricevere l'adozione a figli» (Gal 4,5). Non si tratta del semplice sentimento dell'avvertirsi al sicuro nel seno di Dio, o della fiducia in lui, ma di una nuova forma di esistenza, congiunta alla forza di realizzarla. Nella misura in cui questo avviene e «l'uomo vecchio viene depresso e viene rivestito l'uomo nuovo» (e ciò avviene attraverso ogni atto autentico della vita cristiana), il rapporto col fato si trasforma in un rapporto con la Provvidenza. Dove nella credenza nel fato era una forza inafferrabile, impersonale, appare la persona del Padre»: R. GUARDINI, *Libertà - Grazia - Destino*, Morcelliana, Brescia 2019<sup>5</sup>, 244.

<sup>10</sup> Il legame fra «caso» e «necessità» rimanda naturalmente al celebre J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris 1970.

Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione.<sup>11</sup>

In quanto pensato, voluto, creato in Cristo, l'uomo non può che recare in sé una traccia di questa originaria destinazione. Non si tratta di una traccia marginale, ma della struttura ontologica di fondo che definisce l'identità stessa dell'uomo. L'appartenenza al disegno di filiazione del Padre istituisce il nostro stesso essere, visto che – come si è ricordato sopra con le parole di Chantal Reynier – «la nostra origine è la nostra identità». Sul carattere e sulla consistenza di questa traccia del Cristo nell'uomo, ha molto riflettuto Réal Tremblay, che così la descrive:

La si dovrebbe concepire, conformemente alla natura della potenza creatrice, come un'apertura sugli altri e sull'Altro, apertura non statica, autosufficiente e rivolta su se stessa, alla maniera della «natura pura» del Caetano (1469-1534), ma viva, dinamica, proiettata al di là di se stessa, tesa verso l'infinito e desiderosa di entrare in comunione con lui, anche se la creatura è incapace di raggiungerlo da se stessa, non sapendo nemmeno attribuirgli dei tratti propriamente filiali/paterni. Questa realtà è *la persona*, la quale si potrebbe concepire, alla luce del polo escatologico [...], come una predisposizione, una tendenza, un'inclinazione alla filiazione.<sup>12</sup>

Nel delineare la sua antropologia filiale, Tremblay parte dunque dal disegno eterno di Dio di predestinarci a essere figli nel suo Figlio unigenito concependo l'essere-persona dell'uomo come il fondamento di un dinamismo che conduce alla piena conformità con l'Unigenito crocifisso e risorto e che passa attraverso le tappe successive della predisposizione alla filiazione (consistente appunto nell'essere-persona), della preparazione immediata, della filiazione effettiva, dell'unione eucaristica e della comunione escatologica.

Sul dinamismo mediante cui ci si conforma «all'immagine del Figlio» (Rm 8,29), ritornerò nel terzo momento di questa riflessione. Sofferamoci ora sul fondamento, vale a dire sul nostro essere ontologicamente *in Filio*. L'affermazione secondo cui l'uomo è persona in Cristo si giustifica dal punto di vista cristologico per il fatto che la persona divina del Figlio assume in sé, facendola giungere alla sua attuazione piena e definitiva, la persona umana. Tremblay parla a questo proposito di una «solidarietà per

<sup>11</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), 22.

<sup>12</sup> R. TREMBLAY, *Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale*, in TREMBLAY - ZAMBONI (edd.), *Figli nel Figlio*, 170.

eccellenza» del Cristo nei confronti dell'uomo, che si affianca e porta a compimento le altre «solidarietà», definite rispettivamente «per somiglianza» e «per ricapitolazione».<sup>13</sup> E spiega:

Se l'unione di Dio e dell'uomo in Gesù non spetta alle nature [...], ma alla persona del Figlio, e se il Figlio «fatto carne» è un uomo autentico, ne deriva che l'umanità da lui assunta ha «una propensione all'esistenza (*ex-sistere*) e che questa esistenza è determinata da una ricerca di Dio (= sussistere a partire dall'Altro e verso di lui) come principio che porta e riconcilia tutto il reale». Che significa? Il «meno» che è la persona umana in quanto «ricerca di Dio» è assunto dal «più» che è la persona del Figlio in quanto rapporto effettivo con il Padre.<sup>14</sup>

Ora, affermare che l'uomo è persona in Cristo significa sottolinearne l'intrinseca relazionalità, vale a dire il suo costitutivo riceversi dall'Altro (e dagli altri) e il suo costitutivo trascendersi verso l'Altro (e gli altri). Cristo, nel suo essere Figlio, ci mostra cosa sia davvero la persona umana. Essa si comprende solo a partire dalla sua origine in Dio e dalla sua destinazione a lui e, in lui, agli altri. In questo senso, il Figlio di Dio realizza nel modo più pieno e definitivo l'essere-persona, poiché è vissuto decentrandosi totalmente da se stesso, per riceversi da Dio e donarsi perfettamente a lui e agli altri (che «non si vergogna di chiamare fratelli»: Eb 2,11).

Il nostro essere personale, traccia della nostra «predestinazione» in Cristo, reca dunque in sé l'impronta, la traccia di colui nel quale ogni uomo è stato creato. È una traccia che ci rende letteralmente «ec-centrici» o, se vogliamo, «e-statici», nel senso che non abbiamo il nostro centro in noi stessi e ci realizziamo pienamente solo nel dono di noi all'altro. Dire persona, infatti, è più che dire uomo o individuo. Persona allude a un essere in relazione, a una tensione verso l'altro: più precisamente a un rapporto con Dio, con l'altro uomo e con il mondo. Il legame che ci unisce a Dio, all'altro e al mondo è al contempo la garanzia della nostra autentica libertà, contrariamente a quanto induce a credere una certa idea di libertà intesa come emancipazione dal vincolo di ciò-che-siamo.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Su queste solidarietà si veda *ibid.*, 151-164, dove, inoltre, è ricordata una quarta solidarietà definita «come l'autore con la sua opera».

<sup>14</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>15</sup> «La libertà moderna è costruita, secondo H. Arendt, su una doppia uccisione simbolica: quella di Dio padre e quella della madre terra (dalla quale evadere verso lo spazio da conquistare, o da sfruttare per fabbricare i nostri manufatti). Ovvero, sulla negazione del

Particolarmente pertinenti appaiono a questo proposito alcune affermazioni che ritroviamo nel documento della Commissione teologica internazionale *Dio Trinità, unità degli uomini*:

Nell'ottica del mistero del Figlio, il punto di massima profondità del legame che sussiste fra Dio, l'origine increata, e l'uomo, la creatura vivente, può essere colto proprio nella *generazione*: trasmissione della vita, costituzione dell'alterità. Nella rivelazione trinitaria, la generazione del Figlio è la radice increata e insuperabile dell'intimità di Dio. Nella costituzione dell'umano, la nascita s'illumina del mistero della generazione del Figlio. Di fronte all'illusione antica e moderna dell'uomo che «si fa da sé», una teologia della creazione dell'uomo che si applicasse con nuova determinazione all'illuminazione di questo legame dell'essere-umano con l'essere-figlio (ultimamente, con il Figlio-in-Dio) restituirebbe alto profilo anche alla differenza sessuale dell'uomo e della donna, e alla componente relazionale della maturazione personale. L'odierna ricerca di una coerente composizione umanistica del «singolare» e del «comune», quando procede dal presupposto di un'assolutizzazione del «sé» individuale, appare giustamente in difficoltà a produrre l'integrazione cercata. Il mistero rivelato dell'origine divina, che culmina nell'unità trinitaria di Dio, sostiene l'apertura dell'umanesimo all'intrinseca correlazione fra l'elemento positivo del sé e l'elemento positivo dell'altro, che concorrono inseparabilmente alla costituzione dell'umano personale.<sup>16</sup>

La generazione è qui considerata come chiave di volta sia del mistero del Dio trinitario sia del mistero dell'uomo. Da un lato, la generazione è ciò che definisce il rapporto fra il Padre (il Padre «essenziale»<sup>17</sup>) e il Figlio aprendo lo spazio alla processione dello Spirito; dall'altro, la generazione è anche ciò che illumina l'identità decisiva dell'uomo. Riconoscere l'origine che lo costituisce non significa per l'uomo abdicare dalla propria digni-

fatto che noi siamo “figli di”, che non ci siamo fatti da soli, e sulle implicazioni di questa evidenza: rispetto, gratitudine, fratellanza. Se siamo figli di Dio e della terra, siamo fratelli tra noi e con le altre creature: la stessa “fraternità universale”, la “luminosa fratellanza con tutte le creature” che ha cantato con altissima poesia il santo da cui papa Francesco prende il nome»: M. MAGATTI, *Ecologia umana. L'essere umano è relazione*, in «Rivista del Clero Italiano» 96 (2015) 497-505, qui 503-504.

<sup>16</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza* (6 dicembre 2013), n. 86. Nel successivo n. 87 si legge: «Nella prospettiva della visione cristiana, la nostra filiazione adottiva nel Figlio è il segno più efficace di un Dio che è la sorgente della nostra libertà: liberazione nello Spirito da ogni schiavitù (cf. Gal 4,7; Gv 8,36) e adozione di figli nel Figlio».

<sup>17</sup> Cf. F.-X. DURRWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1998<sup>3</sup>.

tà inclinando a un insopportabile infantilismo, ma significa riconoscere proprio ciò che ne preserva l'umanità e la apre alla comunione con l'altro. L'essere «disegnato» a immagine del Figlio costituisce a ben vedere, nota giustamente il passo appena citato, la netta alternativa a un'autocostruzione dell'umano che diventa assolutizzazione dell'io e, di conseguenza, negazione del legame autentico con l'altro. L'essere-figlio è invece il fondamento ultimo sia dell'apertura verso un Trascendente che sia davvero affidabile in quanto assume i tratti del Padre, sia della comunione con l'altro, che assume così il volto del fratello.

### 3. «Eredi» nella libertà dello Spirito

Sulla scia dell'indicazione paolina di Gal 4,7 («Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio»), si potrebbe integrare la categoria di figliolanza con quella di eredità. Il tema dell'eredità, intesa come momento dinamizzante della categoria di figliolanza, ci aiuta infatti a comprendere come l'essere-figli nel Figlio unigenito non stia semplicemente a monte del nostro agire, non costituisca semplicemente l'essenza dell'uomo quale dato statico, ma istituisca un dinamismo nel quale il «nome» di figlio dev'essere sempre di nuovo accolto e appropriato. Non ci può rendere figli, certo, ma si deve costantemente essere all'altezza di quell'identità che ci è data. Dobbiamo saper «ereditare», per l'appunto, il nome di figlio. Solo così si onora anche il nome del Padre, che è all'origine della generazione filiale e in essa si consegna.<sup>18</sup>

Ereditare il nome del Figlio in modo degno e definitivo è possibile, secondo la rivelazione neotestamentaria, come accoglienza dello Spirito

<sup>18</sup> È quanto fa, in modo brillante, L. PARIS, *Ereditare. La passione del Figlio*, in S. ZENI - C. CURZEL (edd.), *La speranza della croce*, EDB, Bologna 2017, 73-94. Onorare il nome del Padre, accogliendo la generazione a figlio, è esattamente ciò che costituisce la missione dell'Unigenito. Essa tocca il suo vertice nel momento della croce gloriosa, che non a caso è «generazione». Scrive Paris: «Il Figlio non è soltanto colui che riceve dal Padre l'eredità del proprio nome ma anche colui che custodisce il nome del Padre nella propria figliolanza. L'effetto paradossale di questo riequilibrio, che assegna un ruolo più attivo alla figura del Figlio, è quello di permettere un'interpretazione della assenza/passività del Padre durante la passione proprio in senso attivo. Il Padre muto di fronte alla morte del Figlio non è un sovrano impotente ma è invece il testatore che consegna realmente tutto nelle mani dell'erede. La sua latenza è azione potente di consegna del proprio nome, è azione potente di manifestazione della propria identità nella relazione con colui che riconosce come Figlio» (*ibid.*, 90).

pasquale. Gesù Cristo è «costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti» (Rm 1,4): nel mistero della croce e della risurrezione il Figlio riceve la potenza dello Spirito che comunica a quanti credono in lui, divenendo in essi «Spirito vivificante» (1Cor 15,45). È in questo Spirito che si apre la possibilità di ereditare autenticamente il nome del Figlio, di assumere in pienezza e libertà l'origine filiale:

Lo Spirito Santo è Spirito di filiazione, in cui il Padre genera il Figlio nell'eternità e che informa ogni atteggiamento di Cristo nel corso della sua esistenza terrena, atteggiamento che, pertanto, va definito come «filiale». Poiché il compimento del rapporto filiale si ha nel mistero pasquale, è proprio in virtù della potenza della Pasqua che i credenti sono generati quali figli per la gloria del Padre, eredi di Dio e coeredi di Cristo (cf. Rm 8,17). Lo Spirito abita nel cuore dei credenti (cf. Rm 8,9), perché Cristo sia in loro (cf. Rm 8,10) e nel Figlio essi siano resi così *filii in Filio* (cf. Rm 8,14). Possiamo dunque esprimere sinteticamente l'opera dello Spirito nel cuore dei credenti dicendo che egli innesta in loro la vita filiale, li introduce cioè e li conforma al rapporto dell'Unigenito con il Padre suo. Se lo Spirito è Spirito di filiazione e se la sua opera riguardo agli uomini è quella di costituirli quali figli, questo significa che la vita «secondo lo Spirito» (Rm 8,5) coincide con l'essere «conformi all'immagine del Figlio» (Rm 8,29), ossia che vi è identità fra vita spirituale e vita filiale. Quanto più il credente cammina secondo il regime dello Spirito, tanto più egli assume i tratti del figlio e, viceversa, quanto più cresce nella vita filiale tanto più è «uomo spirituale».<sup>19</sup>

Lo Spirito è colui che conforma il nostro agire a quello di Cristo, che ci rende capaci di riprodurre in noi la «forma» di Cristo.<sup>20</sup> Una forma che non ha nulla a che vedere con un ideale astratto ed evanescente, con un valore da perseguire in modo eroico. La forma del Figlio è il compimento della libertà dell'uomo come persona.<sup>21</sup> Se la traccia del Cristo risiede

<sup>19</sup> S. ZAMBONI, *Alcuni tratti della vita filiale*, in TREMBLAY - ZAMBONI (edd.), *Figli nel Figlio*, 397-413, qui 398-399.

<sup>20</sup> Per una riflessione sull'idea di «forma» come possibile raccordo fra estetica ed etica e la conseguente proposta di un modello morfologico di teologia morale incentrato sulla *forma Christi*, si veda l'ottimo saggio di F.A. IRACI, *La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'ethos alla luce di alcuni autori contemporanei*, Glossa, Milano 2017.

<sup>21</sup> Sull'idea di «conformazione» si veda lo straordinario capitolo *Etica come conformazione* contenuto in D. BONHOEFFER, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, 54-78. In esso, tra l'altro, leggiamo: «La conformazione secondo la forma di Cristo comporta perciò due cose: che la forma di Cristo rimanga una e identica a se stessa, non come idea generale, ma come la forma

radicalmente nell'essere-persona – inteso, secondo quanto si è visto in precedenza, come dinamismo di apertura originaria – allora l'assunzione della «forma filiale» non potrà che configurarsi come determinazione libera e assolutamente singolare di quell'apertura che ci definisce in quanto uomini. L'essere «disegnati» a immagine del Figlio, in altri termini, non ci rende delle copie sbiadite dell'originale, ma ci dona la possibilità radicale di realizzare in modo inedito, originale, l'unica forma del Figlio unigenito. È in questo paradossale intreccio di «singolarità» e «partecipazione» che affonda le sue radici il mistero della libertà umana.

«Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2Cor 3,17): la guida dello Spirito non si configura per l'uomo come una sorta di abdicazione dalla propria dignità di essere libero, ma è anzi la condizione di possibilità per sperimentare una libertà non illusoria. Proprio il rifiuto della generazione, si diceva sopra, conduce alla pretesa prometeica di costruirsi da sé assolutizzando il proprio io individuale e rendendo ultimamente impossibile un'autentica apertura all'altro. Contro una tale distorsione dell'idea di libertà, la libertà comunicataci dallo Spirito ci toglie dall'appartenenza a noi stessi e ci dona l'appartenenza al Figlio, e ci rende in tal modo capaci al contempo di accoglierci e di trascenderci. È dunque nello Spirito che non solo godiamo della dignità di figli, ma riceviamo anche progressivamente la capacità di conformarci all'«immagine» di colui nel quale siamo voluti, amati e creati. La libertà nello Spirito, in altre parole, ci costituisce «figli» e insieme «eredi»:

Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «Abbà! Padre!». Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria (Rm 8,14-17).

Essere liberi significa, dunque, appartenere al Figlio. È un'appartenenza che ci sottrae a una pretesa autonomia individualistica, a una gelosa conservazione del proprio essere, per aprirci, invece, alla vita di comunione, a quel legame di vita e di dono che si compendia nel «potere» di chiamare

che essa è in maniera irripetibile, il Dio incarnato, crocifisso e risorto; inoltre, che proprio per amore della forma di Cristo la forma dell'uomo reale sia preservata e così *l'uomo reale riceva la forma di Cristo» (ibid., 75).*

Dio con il nome di *Abbà*. È precisamente in questo legame che si può comprendere e ricevere l'eredità di Dio (Padre), ovvero la cura verso tutti i suoi figli, che sono i «fratelli» del Figlio.<sup>22</sup> Non a caso il testo paolino appena citato induce a legare il tema dell'eredità a quello della passione (cf. Rm 8,17), dal momento che l'assunzione totalmente libera del proprio essere-figli è pienamente compiuta nel dono totale di sé.

*Già* figlio, ma *non ancora* pienamente reso conforme a Cristo, *già* erede, ma *non ancora* pienamente entrato in possesso dell'eredità, l'uomo «disegnato» a immagine del Figlio sperimenta la propria libertà come rinnovamento costante, cammino mai concluso. La libertà di cui gode, in un certo senso, non sta all'inizio, ma al termine; non è un presupposto, ma un sempre-di-più verso cui viene condotto. La libertà, in altri termini, non è semplicemente un dato di fatto, ma un compito: assumere in modo sempre più autentico l'originario che mi costituisce (l'esser-figlio) nel dono di me stesso. Ecco perché l'autentico compimento della libertà consiste ultimamente nell'*agape* o, detta in altri termini, nella libertà filiale emerge in piena luce il volto dell'*agape*.

Appare oggi particolarmente urgente presentare un'antropologia di questo tipo, poiché in essa si mostra una decisa alternativa a molte etiche contemporanee che considerano l'adesione della libertà al bene come illusoria o persino come dispotica e presentano quindi una figura di libertà debole, ripiegata in ultima analisi sull'arbitrio soggettivo o, nel migliore dei casi, sul «rispetto» (che spesso è figura dell'estraneità o dell'indifferenza) dell'altro. Invece, come scrive giustamente Pierangelo Sequeri:

La generazione filiale crea le condizioni dell'assunzione di libertà e responsabilità, ma proprio in quanto ne istituisce la possibilità al di fuori di esse. Si nasce perché chiamati alla vita, ma senza essere interpellati. Si viene al mondo nella differenza del maschile e del femminile, comunque si decida di interpretarla. Si dà qui un'evidenza creativa dell'etero-nomia donativa: essa rende possibile una libertà e una singolarità altre e proprie, precisamente chiamandole in vita e destinandosi ad esse.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Cf. PARIS, *Ereditare*, 88: «Se [...] si può dire che consegnando il proprio nome il Padre si consegna al Figlio, si può anche dire che consegnando il proprio nome di Padre egli ci consegna al Figlio. Infatti, il contenuto del nome del Padre è la cura dei figli e la cura dei figli, nella passione in particolare, è affidata al Figlio. Non solo il nome del Padre è nelle mani del Figlio, ma anche il nome dei figli è custodito nello stesso luogo».

<sup>23</sup> P. SEQUERI, *Le sfide dell'etica. Diritti umani e coscienza credente*, in A. RICCARDI (ed.), *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco*, Laterza, Roma - Bari 2018, 262-272, qui 268.



Questa «etero-nomia donativa» – vale a dire il riceversi nella generazione – apre lo spazio autentico del donarsi. È il compimento della libertà filiale, il manifestarsi autentico del nostro essere «a immagine del Figlio», il consentire al disegno del Padre di renderci «santi e immacolati di fronte a lui nella carità» (Ef 1,4).

#### 4. Lo splendore della *forma Christi*

All'inizio di queste pagine si sono ricordate le parole di Ireneo, secondo cui attraverso la somiglianza con il Figlio l'uomo diventa prezioso di fronte al Padre. La bellezza di cui l'uomo gode è funzione della sua conformità all'immagine del Figlio. Non si tratta di una bellezza in senso deteriore, come rispondenza a canoni riduttivamente emotivi, ma della bellezza di un disegno in cui il Padre suscita delle libertà autentiche, capaci di riprodurre – nelle vicende «drammatiche» dell'esistenza – lo splendore della *forma Christi*.

L'uomo «disegnato» a immagine del Figlio risplende allora della bellezza desiderata dall'originario progetto del Padre. È il manifestarsi dell'«uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità» (Ef 4,24):

Il cristiano, grazie alla rivelazione di Dio e alla fede, conosce la «novità» da cui è segnata la moralità dei suoi atti; questi sono chiamati a esprimere la coerenza o meno con quella dignità e vocazione che gli sono state donate dalla grazia: in Gesù Cristo e nel suo Spirito, il cristiano è «creatura nuova», figlio di Dio, e mediante i suoi atti manifesta la sua conformità o difformità con l'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli (cf. Rm 8,29), vive la sua fedeltà o infedeltà al dono dello Spirito e si apre o si chiude alla vita eterna, alla comunione di visione, di amore e di beatitudine con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Cristo «ci forma secondo la sua immagine – scrive san Cirillo Alessandrino –, in modo che i lineamenti della sua divina natura risplendano in noi attraverso la santificazione e la giustizia e la vita buona e conforme a virtù [...]. La bellezza di questa immagine risplende in noi che siamo in Cristo, quando ci mostriamo uomini buoni nelle opere».<sup>24</sup>

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), n. 73.



## BELLEZZA DI DIO, BELLEZZA DELL'ARTE

ANDREA DALL'ASTA

PATH 19 (2020) 249-258

In che modo è possibile riconoscere la bellezza dell'arte in relazione alla bellezza di Dio? Da dove nasce questa bellezza che si dispiega e si diffonde nella storia? Com'è possibile tematizzarne il senso, se non grazie all'esperienza che ne facciamo?<sup>1</sup>

Il punto di partenza della nostra ricerca è per noi biblico-teologico e si concentra sulla relazione tra *espressione artistica* e *Spirito*, intendendo qui per «Spirito» il «dono» che Dio fa di sé nella storia. In modo particolare, l'evento della morte e risurrezione di Cristo appare per noi centrale. Sulla croce, Cristo consegna, infatti, il proprio Spirito all'umanità, facendo dono della propria vita attraverso il suo soffio vitale, il suo alito. Ma quale dono!

Con la sua morte, infatti, il velo del tempio che si frapponeva tra Dio e il suo popolo è lacerato: Dio non ha più diaframmi che possano nascondere, rendendosi visibile nella storia umana per dividerne il cammino. Il velo del tempio si squarcia. L'uomo ha così libero accesso al Padre. Il tempio antico è distrutto e Dio non abita più in un luogo, ma è ovunque. Tramite il suo spirito, si dona a ogni uomo. La sua presenza ora "abita" e "dimora" non più in uno spazio fisico e in una città, ma nell'uomo stesso, nel suo corpo. Il tempio di Dio è l'uomo. Dio pone la sua tenda nel mondo, in mezzo agli uomini (cf. Gv 1,14). La *shekinah* viene ad abitare tra gli uomini.

<sup>1</sup> Per questa prima parte del saggio cf. A. DALL'ASTA, *Dio storia dell'uomo. Dalla Parola all'Immagine*, EMP, Padova 2013, 189-201.

In questo modo, se lo Spirito di Dio è presente in ciascuno, l'agire umano può porsi in ascolto di un'alterità che permette una nuova comunicazione di vita. Il dono dello Spirito può farsi compimento dell'atto creatore delle origini, in cui ciascuno, sull'esempio di Cristo, può vivere una nuova umanità. Dio esce dai recinti del sacro per donarsi a ogni uomo, al Dio della sua fede.<sup>2</sup> Il gesto dell'arte diventa così atto che, inaugurando una realtà nuova del mondo, *imita* il primo e inaccessibile *fiat*, il primo inafferrabile istante creatore.<sup>3</sup> Nel gesto dell'artista di portare alla luce una forma, la materia che costituisce l'opera d'arte è chiamata ad accogliere nelle sue stimmate il compimento della vocazione umana.

Di fatto, non si può pensare la bellezza senza fare riferimento allo Spirito che si pone all'origine del *sensu*, a un principio fondativo che suscita in noi quel desiderio di uscire da noi stessi, per vivere un'*esperienza*, la cui comprensione è un cammino rivolto a una conoscenza dell'uomo e del mondo che si apre all'infinito.

<sup>2</sup> Come dice il teologo francese Joseph Moingt: «Un Dio che si comunica agli uomini, è un Dio che si rende comune, che si profana. Esce dal recinto del sacro in cui si rendeva visibile. Scompare ai nostri sguardi. Dio lascia agli uomini la libertà di essere se stessi. Nuovi spazi si creano. La creazione umana può portare in lei stessa le interrogazioni degli uomini al di fuori di un discorso religioso esplicitamente formulato. Silenzio del nome di Dio? Forse. Tuttavia, l'uomo può vivificare nel suo tempo in se stesso questo dono nell'intimità del suo cuore. Dono che è l'amore di Dio sotto il modo di essere, la sorgente perpetua di donarsi che mantiene il dono per sempre in progetto di darsi»: J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Parigi 1993, 618 (nostra tr.).

<sup>3</sup> Occorre sottolineare l'importanza della mediazione. Il soggetto non può *ad-venire* alla sua verità se non nella sua corporeità. L'uomo è corpo proprio, sempre singolare, corpo di desiderio e di parola, corpo sociale e ancestrale, corpo venuto dalle origini del cosmo e nato in una cultura. Se l'arte è uno dei luoghi in cui l'uomo ricrea il suo mondo, strappandolo al silenzio del nulla, alla frammentazione e al non senso, il fare dell'uomo nell'espressione estetica diventa il luogo della verità umana, delle sue aspirazioni, dei suoi desideri più profondi, in relazione alla totalità dell'esistenza, al mistero del nascere, del soffrire, del morire. Il corpo diventa il luogo della vocazione di una ricreazione simbolica che trova la sua origine nel desiderio dell'uomo di aprirsi al mondo e alla trascendenza. In questo senso, l'arte è una ri-creazione, che trova la sua sorgente nell'atto creatore di Dio, un atto d'amore che porta le tracce di un segno, di un'impronta, di un sigillo divini. Nello spazio tra l'opera come semplice prodotto di un saper fare all'opera come segno di una trascendenza c'è, dunque, un luogo di silenzio e di accoglienza per la realtà multiforme dei doni dello Spirito. Per comprendere il significato dell'opera d'arte occorre, dunque, scandagliare le faglie umane autenticate dallo spirito ed esposte alla sua azione creatrice. In questo senso, la creazione è duplice.

## 1. Un'interpretazione profana

In questa interpretazione di un Dio che si “profana” nel mondo, pensiamo l'opera d'arte. Certo, l'espressione artistica è opera dell'uomo, delle sue mani, della sua storia, ma il dono dello Spirito invita l'uomo a riconoscere le tracce di un “illeità”, di una profondità inesauribile da interpretare. La vocazione dell'arte è permettere il sorgere di questa alterità, di questo *sconosciuto*, perché le sue impronte possano essere liberamente individuate.

Dio entra nella storia, perché l'uomo possa ricercarlo. È questa una presenza inafferrabile, mai circoscrivibile in un concetto o in un'immagine. Così, in un poema, in un quadro o in una sinfonia, l'arte apre a esperienze mai date per definitive, perché c'è sempre una riserva di senso da vivere, da riconoscere e da interpretare, da vivificare e da ricreare. Grazie allo Spirito, l'arte si offre a una ricerca inesauribile di senso. Non è forse questo il segno del dono dello Spirito, che consiste sempre in un “darsi” e in un “offrirsi” continui? La bellezza non è forse la manifestazione sensibile della pienezza della verità di un senso che si offre all'esperienza umana?<sup>4</sup>

Al cuore del gesto dell'artista c'è, dunque, la presenza di un altro che rinvia a una sorgente, a un principio dell'ordine dell'irrappresentabile. Questo altro è puro sorgere nell'abisso dell'apparire. Non è un oggetto, né un ente supremo, ma atto originario che si offre all'improvviso nell'istante di uno sguardo. Questo altro è come un volto senza volto. Non è né un «io» né un «tu». È trascendenza nel più profondo di noi stessi che permette la comunicazione tra noi e gli altri, tra noi e Dio,<sup>5</sup> presentandosi al cuore

<sup>4</sup> Quando gli artisti affermano che non padroneggiano i significati evidenti o latenti della loro produzione, testimoniano di essere abitati da questa “presenza”, da questa alterità che si situa all'origine della creazione. È questa una presenza opaca e luminosa, sorgente di significati, istanza misteriosa che non viene da noi, ma che ci abita e ci fa agire. Questo “altro” è come la traccia sempre rinnovata di un momento originario della creazione. Momento inaccessibile, come un rumore di fondo che parla dell'accesso all'essere del nostro mondo. Per saperla restituire, l'artista è chiamato a vivere una ricettività, una passività e un'accoglienza.

<sup>5</sup> Nel mondo classico, l'ispirazione è sempre stata considerata come un dono degli dèi che sconvolge ed eleva gli uomini. Gli dèi amano gli uomini e desiderano comunicare con loro, donarsi, parlare, rivelare i segreti della loro vita e del loro mondo. Nel dialogo platonico dello *Ione* (*Ione* 533d-534e) e del *Fedro* (*Fedro* 245a), Socrate parla di *theia mania*, di una divina possessione, frutto non dell'arte ma dell'ispirazione, che permette al poeta di diventare il più penetrante e il più saggio degli esseri. Quando il poeta è posseduto e trascinato da questa potenza divina che lo supera senza misura in una sorta di vertigine abissale, non è cosciente del suo dire, del suo messaggio e del suo linguaggio, parla senza comprendere il senso di

di ogni realtà. È puro dono che vive al cuore della profanità del mondo.<sup>6</sup> Occorre sapere riconoscerlo.

La sua accoglienza da parte dell'artista rappresenta per lui l'unica possibilità di essere pienamente se stesso, di pervenire realmente alla sua identità più profonda, in uno scambio eterno. È come se al cuore della sua vita ci fosse un altro che gli permette di *ad-venire* a se stesso, al suo compimento, in una sorta di scambio amoroso.<sup>7</sup>

L'espressione artistica non si risolve, dunque, né in un'epifania del divino, secondo la tradizione bizantina, né in un'imitazione della natura, come tante volte sottolineato dalla filosofia estetica occidentale, tantomeno può essere interpretata come l'espressione narcisistica di una libera soggettività.<sup>8</sup>

quanto proferisce. Il poeta non parla mai in prima persona, è un semplice strumento degli dèi: un essere leggero, alato e sacro, capace di unire il mondo terreno e quello divino. È una mediazione attraverso la quale gli dèi possono comunicare e orientare la vita degli uomini. Ciò che il poeta dice viene dall'alto, da un'energia divina. Non parla mai in suo nome, ma alla terza persona. Si tratta di un *daimon*, di un soffio mantico, che parla attraverso le Muse che dispensano i poteri della forma significante.

<sup>6</sup> Il filosofo tedesco Hans-Georg Gadamer (1900-2002) spiega che nel mondo antico l'immagine della danza delle stelle era utile per parlare dell'attività creatrice dell'uomo. I gesti umani, infatti, portano nel mondo fenomenico le leggi e le proporzioni che costituiscono l'ordine dei cieli. Non si tratta di un processo di duplicazione, ma della ri-presentazione di un principio originario in tutta la sua pienezza sensibile. L'uomo non duplica una realtà conosciuta, ma porta all'essere qualcosa in una "forma", espressione di una profondità abissale, di un ordine, di un'origine. La bellezza della forma non trae, dunque, la sua giustificazione dalla riproduzione delle apparenze naturali, ma da questa danza, dal suo ritmo, dalle sue possibilità espressive che affiorano grazie a gesti che esprimono ciò che vi è di più profondo nella vita dell'uomo. Questa danza che si svolge nella bellezza del firmamento celeste viene all'essere grazie al gesto creatore dell'artista come pura trascendenza nell'immanenza. Ogni volta che l'artista esprime l'abisso inesauribile di questa danza, qualcosa di nuovo e di inedito prende vita. L'opera diventa in questo modo un'immagine a imitazione della danza delle stelle: cf. H.-G. GADAMER, *L'actualité du beau*, Alinea, Aix-en-Provence 1992, 61 (or. *Aufsätze laut Anhang Die Aktualität des Schönen*, Mohr, Tübingen 1977). Vedi anche R. BODEI, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995, 65.

<sup>7</sup> In questo senso, c'è un paradosso. Se, da un lato, questo dono sembra servirsi "divinamente" dell'uomo come di uno strumento perché Dio possa agire, dall'altro lato è come se Dio non potesse compiere niente senza di lui. C'è, dunque, una relazione di reciprocità. Questo dono non può niente senza la presenza dell'uomo.

<sup>8</sup> Anche un'arte per l'arte, che si vorrebbe isolata e separata dalla realtà in cui viviamo, non esiste, è un mito che non trova riscontro nella storia dell'uomo.

## 2. Il sorgere del desiderio

Grazie a questo sconosciuto che si dona, l'arte segna il sorgere di uno spazio del desiderio, che si manifesta in una ricerca continua di senso, suscitata e animata da questa presenza. L'arte si fa così cammino, promessa offerta a ogni uomo di un senso mai dato come definitivo.<sup>9</sup> In questo modo, l'uomo crea e ripresenta il suo mondo, rendendo significativa la realtà che ci circonda, mettendola in scena, trasfigurandola in "mito".<sup>10</sup> Occorre, dunque, intraprendere questo cammino condotto dal soffio dello spirito.

Solo in questo modo l'arte può essere feconda. Dante Alighieri parla del soffio divino come Spirito creatore, che anima la vita dell'uomo. Nel *Paradiso*, il poeta parla di uno spirito profondo che agisce, che produce il movimento degli astri, la virtù dei cerchi santi e il cielo abbellito dalle luci.<sup>11</sup> Il vero artigiano che anima tutte le cose è lo Spirito. Ogni realtà porta i segni del donatore, per il fatto che ne hanno preso la forma. L'opera d'arte diventa il riconoscimento di queste tracce misteriose sparse in ogni frammento di realtà, l'ascensione verso colui che è all'origine di ogni dono. Anche se questo principio è inafferrabile, in quanto si parla della vita stessa di Dio.

La sua presenza può agire così nella vita di ogni uomo, di ogni artista... In questo senso, lo Spirito guida il pittore, che può esprimere quanto vi è di più autenticamente umano nella sua esperienza, nel suo desiderio di assoluto, nell'indagine del mistero del nascere e del morire, del gioire e del soffrire... L'agire umano si pone così in ascolto di quella presenza, nella ricerca del senso più profondo di tutte le cose, della bellezza stessa di Dio.

<sup>9</sup> È la consapevolezza che nessun "andare a tentoni" è vano e che nessun cammino si perderà nel non senso, perché l'espressione artistica porta in sé una testimonianza che libera il nostro spirito, qualunque sia l'espressione che incarna. In questo senso, il cammino del testimone è sempre a rischio, poiché passa attraverso l'assenza, il silenzio, la durata.

<sup>10</sup> In questo modo, ogni opera d'arte, se autentica, parla sempre di un principio inafferrabile, di un'origine insondabile, da cui scaturisce l'autenticità dei gesti umani. C'è sempre l'apparire di un senso che parla del mondo e interpella. Tuttavia, nella violenza, nei progetti di morte, nella negazione della vita vi è anche la perversione di questo dono, chiusura a una relazione. L'opera d'arte può così sempre oscillare tra negazione e promessa, rifiuto e grazia, accecamento e sapienza.

<sup>11</sup> Nel *Paradiso* (Canto I, 1-3), Dante scrive: «La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove».

### 3. Come interpretare l'esperienza dello Spirito?

Al cuore di questa ricerca sembra esemplare il modo con cui due giganti della storia dell'arte vivono e trasmettono l'agire dello Spirito: Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610) e Jan Vermeer (1632-1675).<sup>12</sup> Vivono a distanza di pochi decenni: l'uno nel centro della cultura del tempo, Roma, per poi compiere un proprio percorso nel Sud dell'Europa, da Napoli a Malta a Messina; l'altro vive sempre nella sua piccola Delft, piccolo villaggio nell'Olanda nel Nord Europa. Se Caravaggio è profondamente segnato dalla fede cattolica,<sup>13</sup> Vermeer si convertirà al cattolicesimo solo in un secondo momento della sua vita.

Nella loro pittura, entrambi fanno uso degli strumenti ottici, entrambi sono considerati punti di riferimento per gli sviluppi dell'arte moderna. In Caravaggio la sua ricerca del vero colto in tutta la sua bruciante naturalezza, la mimesi della natura, segnerà la pittura dell'Ottocento francese.<sup>14</sup> Le premesse artistiche di questa indagine anticiperebbero quelle dell'«impressionismo». Per Vermeer la tecnica del *pointillé* mette in scena la vibrazione della luce e l'accostamento cromatico dei colori fondamentali del rosso, del giallo e del blu, tanto studiati dall'«impressionismo». Non solo, un certo *sfocato* nei contorni sembra anticipare quello dell'obiettivo fotografico. Per entrambi la luce è al centro della loro poetica. Ci chiediamo in che modo le loro ricerche interpretano la vita dello Spirito.

### 4. Caravaggio: l'istante del dramma

Rispetto all'arte bizantina e rinascimentale, Caravaggio instaura un nuovo regime dei colori e della luce. Al fondo di gesso che preparava la stesura della tela, Caravaggio sostituisce un fondo scuro rosso-bruno, sul quale pone le ombre più forti o le luci più violente. Il chiaroscuro passa da

<sup>12</sup> Per questa parte del saggio cf. A. DALL'ASTA, *La luce, splendore del vero. Percorsi tra arte, architettura e teologia dall'età paleocristiana al barocco*, Ancora, Milano 2018, 169-193.

<sup>13</sup> Non dimentichiamo che Caravaggio è di cultura lombarda profondamente segnata dalla spiritualità borromaica.

<sup>14</sup> Se «è del poeta il fin la meraviglia», come recita la celebre sentenza del poeta Marino, questa non è da mettere in relazione all'ideale barocco del bizzarro e al suo antinaturalismo, allo stupore generato dalla complessità dell'artificio letterario o pittorico, quanto piuttosto alla perfetta rappresentazione del reale, alla capacità mimetica dell'artista di restituire fedelmente la natura, a partire dalla percezione ottica.



un massimo di luminosità a un massimo d'oscurità, attraverso una molteplicità di passaggi e di gradazioni di toni, e una progressione infinita della luce. L'immagine cambia radicalmente statuto. Le figure emergono dal fondo, come se venissero alla luce dalle tenebre, dallo stesso luogo indistinto da cui scaturisce la dialettica cosmica. Con Caravaggio nasce una nuova estetica. Le tenebre assumono una vera e propria consistenza ontologica. Per ottenere l'inedito effetto d'incidenza dei raggi in un ambiente oscuro, Caravaggio cambia anche il modo d'illuminare il proprio studio. Creando una sorta di camera ottica, il pittore illumina le scene in modo artificiale, a partire da un'apertura dall'alto, in modo che la luce investa lo spazio creando un forte effetto chiaroscurale.<sup>15</sup>

Come accade nel dipinto della *Conversione di san Paolo* (1600-1601). In uno spazio oscuro, a destra, un anziano palafreniere tiene per le briglie il muso di un cavallo. L'animale alza lo zoccolo della zampa destra anteriore, come per non calpestare un uomo disteso a terra, Saulo. Le sue gambe sono divaricate, come se dopo essere stato disarcionato da cavallo cercasse un nuovo equilibrio, un punto di appoggio.

Caravaggio suggerisce un doppio movimento, ascensionale e discensionale. Se, da un lato, Saulo innalza le proprie braccia verso il cielo, in un gesto di accoglienza e di abbandono, dall'altro lato le braccia di Dio, grazie alla luce, sembrano scendere dall'alto, come se il vero protagonista della scena fosse Dio stesso. Saulo non oppone alcuna resistenza. La sua conversione implica un mutamento interiore. Saulo sta compiendo la propria scelta, anche se non è possibile dedurre una risposta.

Il suo volto non appare sconvolto, ma sereno, come se si stessero sciogliendo le sue resistenze, come se stesse vivendo un inaspettato momento di pace e di riconciliazione. Le sue braccia ripetono il gesto dell'orante, facendosi simbolo di un abbraccio, quasi ripetendo il gesto di Cristo sulla

<sup>15</sup> Il critico Alessandro Parronchi indica un testo del 1620 per spiegare questa intuizione che fa uso dell'applicazione del concetto di «camera oscura», o «camera ombrosa», che avrà tanto successo nei secoli successivi, il cui utilizzo dà piena consistenza alla verità dell'immagine, a quel «realismo magico» di indubbia suggestione. In questa «stanza con le pareti colorite di nero», in che modo Caravaggio raggiunge tuttavia questo esito straordinario dell'ombra, che non è afona, sorda, come nella maggior parte dei suoi imitatori? Parronchi spiega che se un raggio di luce attraversa una caverna oscura non lo si percepisce. Tuttavia, se questo incontra una mano che si alza, la stessa mano sarà illuminata, ma di riflesso anche tutto lo spazio circostante. Cf. A. PARRONCHI, *La «camera ombrosa» del Caravaggio*, in «Michelangelo» 18 (9/1976) 36-47.

croce. I suoi occhi sono chiusi, come accecati da una luce troppo intensa. Il racconto degli Atti degli Apostoli afferma che, aperti gli occhi, non vedeva nulla, a tal punto che avrà bisogno di essere condotto da Anania, rimanendo tre giorni senza vedere, né mangiare, né bere. Per vedere, occorre passare attraverso la cancellazione e l'annullamento di tutte le nostre visioni con le quali interpretiamo la nostra storia.

Caravaggio si concentra sul momento in cui Saulo sta per diventare Paolo. Dio si rivela chiamando, illuminandoci, strappandoci all'oscurità. È interessante notare che se in molte scene di *Conversioni di Paolo* il cavallo appare spaventato, qui è invece tranquillo, sembra come osservare sorpreso il cavaliere inspiegabilmente a terra. Anche il palafreniere ha un atteggiamento composto e pacato, come se non si fosse accorto della luce divina che ha avvolto Saulo, invece folgorato. Vedere quella luce è grazia! È una teofania interiore. Per vedere, occorre *saper* vedere. Grazie all'accoglienza di questa luce, d'ora innanzi Saulo sarà un uomo nuovo. Il suo nome sarà Paolo. Sta rinascendo dall'alto, a una nuova vita. E le sue gambe sono divaricate, come quelle di una donna partoriente.

Se l'uomo è immerso nell'oscurità, *quella* luce permette di riconoscere un senso. È questo il momento di massima intensità spirituale, un istante di dramma. Cristo entra nella storia di ciascuno perché possa trovare una risposta mediante la luce della grazia. L'assoluto si manifesta nella relatività del quotidiano. La contingenza è innalzata all'universalità. Lo spazio sacro è trasposto nella coscienza dell'uomo. Cristo si fa presente a tutti, ma occorre riconoscerlo, perché l'*istante* si trasformi in quello della *grazia*, della comunicazione di Dio all'uomo. L'arte rappresenta l'uomo nella sua capacità di vivere fino in fondo il dramma della propria coscienza, di rispondere a Cristo che chiama.

È stato, infatti, più volte sottolineato come il *lambo* di luce nelle opere di Caravaggio sembra apparire per scomparire immediatamente, come un *flash* che illumina e si ritira. Cristo è colui che passa. Se il fondo oro sottolineava l'entrata dell'eternità nel mondo per trasfigurararlo, per Caravaggio il tempo diventa la grazia fatta all'uomo dello svelarsi di Dio come passaggio nella storia, l'istante di un raggio di luce che ha il potere di ritirarsi. Cristo passa nella storia dell'uomo perché la sua vita sia trasformata alla luce della grazia. Come Matteo, così gli altri personaggi caravaggeschi saranno illuminati da questa luce teologica: Matteo, Paolo di Tarso, Maddalena, Pietro...

Essere illuminati significa essere creati, nascere, passare dalle tenebre alla luce. È l'avvenimento dell'unità della vita e della morte perché la vita possa trionfare. Da questo momento Saulo si chiamerà Paolo. Sarà questa la sua nuova identità di credente.

## 5. Vermeer: l'istante della gloria

Anche nei dipinti dell'artista olandese Johannes Vermeer la luce è protagonista. Tuttavia, se in Caravaggio la luce illumina colori dalle tonalità ocra che emergono con decisione e forza dal fondo scuro, in Vermeer, che ha una predilezione per i colori primari del rosso, del giallo e del blu, si fa forma e colore. Tutto appare concepito nel desiderio di restituire la verità del dato fenomenico, di mostrare fedelmente come le superfici reagiscono e si manifestano nella luce. In questo senso, i dipinti di Vermeer, grazie agli effetti luministici, alle ombre, ai riflessi atmosferici e alle lumeggiature, sembrano più vicini al vero dei dipinti italiani che si basano sui principi della finestra albertiana. Così, nelle sue opere, ci accorgiamo come i contorni siano sfumati e sfocati grazie alla sovrapposizione di leggeri strati di colori, come se fossero stati ripresi attraverso una lente.

Probabilmente con l'ausilio della camera oscura, le scene sono tratte da una realtà quotidiana osservata con cura, attenzione e amore. L'artista non mostra la prosaicità, la banalità e la ripetitività delle azioni, ma ne manifesta il significato più profondo, ne svela la misteriosa bellezza. Andando ben oltre alle scene di genere dei suoi contemporanei, Vermeer dipinge immagini di pura visione, di contemplazione, intrise di luci e di ombre, di toni e di colori. Nel dipinto *La lattaia* (1657-1658) tutto si fa gioco di riflessi, di lumeggiature, di frammenti di scintille luminose che danno vita alle forme, ai volumi.

Le scene di Vermeer, riprese in interni pacatamente illuminati da una finestra laterale, rivelano gesti semplici e umili. La lettura di una lettera, l'afferrare una brocca d'acqua o il versare latte in un recipiente di terracotta, tutto è immerso in un silenzio metafisico. Per rendere visibile lo scintillio della luce, Vermeer introduce la tecnica *pointillé* che avrà tanta fortuna a partire dall'«impressionismo». Dai cestini di vimini al pane, dalle brocche di terracotta ai metalli e ai bottoni del corsetto della giovane donna, ne *La lattaia*, dalle barche ai tetti alle facciate di mattoni delle case nella magica *Veduta di Delft* (1660-1661), l'atmosfera appare condensarsi sulle superfici

in delicati e brillanti sfavillii. È come se la realtà fosse abitata da una dolce luce che l'anima, la vivifica, consegnandola al suo destino, alla sua meta definitiva, alla sua pace.

Se in Caravaggio l'irruzione della luce introduce nell'istante del dramma di una decisione definitiva in cui l'uomo mette in gioco la propria vita, in Vermeer si fa epifania dell'armonia di un mondo da cogliere nella sua serena intimità familiare, in quanto quell'attimo effimero è consegnato all'eternità. Nella descrizione di una superficie irregolare di una carta geografica, nel riverbero di una stoffa in un recipiente metallico, nell'incidenza della luce su di una parete, nel lento e sommesso scorrere dell'acqua sulla cui superficie si rispecchiano le case di Delft, Vermeer trasfigura quell'attimo passeggero e ordinario in quell'istante sospeso, in quell'evento sublime e irripetibile. Una semplice scena di vita quotidiana assurge a istante assoluto, a momento della vita colto nella sua straordinaria bellezza e intensità. L'universale è colto nel particolare di una cultura, nella semplicità e nell'intimità di un attimo apparentemente senza valore.

La luce è presenza, rivelazione, epifania. Ogni evento umano diventa nobile e solenne poesia, inno alle cose semplici della creazione. Vermeer è animato da una fiducia profonda negli aspetti più umili e intimi della vita, che li trasfigura nella luce, riscattandoli, donando loro pienezza di senso. Le scene sprigionano così speranza, passione e amore. Piccoli gesti, restituiti con la straordinaria abilità del vedere dell'artista, diventano così assoluti, universali. Grazie alla luce, Vermeer li affida alla trascendenza, all'eterno, li eleva a gloria.

Istante del dramma, istante della gloria.

Sia Caravaggio che Vermeer conducono verso il senso più profondo del viaggio della vita. Possiamo chiederci: come agisce in noi il soffio dello Spirito? Verso dove ci conduce? A vivere fino in fondo il dramma di una scelta o a gustare quegli attimi del nostro vivere quotidiano, apparentemente insignificanti, ma in realtà così carichi di senso?

Si tratta di riconoscere la presenza di Dio, di quell'alterità, di quel soffio che vive in noi. Si tratta di riconoscere la bellezza divina che prende forma nella storia dell'immagine, nella bellezza dell'arte umana, nel viaggio della nostra vita.

## LA CHIESA SANTA, MADRE DEI SANTI

CARD. ANGELO AMATO

PATH 19 (2020) 259-269

1. «La santità è il volto più bello della Chiesa». Così si esprime papa Francesco.<sup>1</sup> Nella sua Esortazione apostolica il Santo Padre offre una sorta di *vademecum* della santità cristiana, quando dice: «Gesù ha spiegato con tutta semplicità che cos'è essere santi, e lo ha fatto quando ci ha lasciato le Beatitudini (cf. Mt 5,3-12; Lc 6,20-23). Esse sono come la carta d'identità del cristiano» (GE 63).

Ovviamente le beatitudini sono il DNA della Chiesa. Uomini e donne di ogni lingua e nazione, grandi e piccoli, sacerdoti e laici, ricchi e poveri, martiri e confessori, hanno vissuto con audacia e generosità le beatitudini evangeliche, anche in mezzo a persecuzioni e tribolazioni di ogni genere. Essi hanno fatto trasparire nella quotidianità della loro vita il volto stesso di Cristo, ornando la Chiesa e beneficiando la convivenza umana con la loro vita esemplare. Santi come Teresa di Calcutta, il vescovo Oscar Romero, il papa Giovanni Paolo II, il cardinale John Henry Newman non solo impreziosiscono la Chiesa, ma edificano la stessa società umana, infondendo in essa atteggiamenti positivi di fraternità, amicizia, mitezza, umiltà, perdono, pace, rendendola, quindi, autenticamente umana.

Le nostre chiese sono splendide non solo per la loro architettura, ma soprattutto per la presenza dei santi, ai quali i fedeli si rivolgono per ricevere conforto, protezione e guida.

2. Fin dall'antichità la Chiesa è stata chiamata «santa». Nel *Credo niceno-costantinopolitano* (381 d.C.), ad esempio, noi confessiamo «la Chiesa

<sup>1</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018) (GE), n. 9.

una, *santa*, cattolica e apostolica» e «la *comunione dei santi*».<sup>2</sup> L'attributo «santa» è stato il primo a essere applicato alla Chiesa e lo si trova attestato già nel secondo secolo.<sup>3</sup>

La *Traditio apostolica* (circa 215 d.C.) contiene un simbolo battesimale tripartito. Dopo l'interrogazione relativa a Dio Padre e a Gesù Cristo, c'è quella riguardante lo Spirito Santo e la Chiesa: «Credis in Spiritu Sancto, et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem?» (DS 10). L'appellativo si ritrova nei simboli di Cirillo di Gerusalemme (348 d.C.), di Epifanio di Salamina (374 d.C.) e del Concilio di Costantinopoli I (381 d.C.).<sup>4</sup>

3. Qual è il significato e il valore della qualifica «santa» applicata alla Chiesa? Ricordiamo i fondamenti biblici. Nell'Antico Testamento la santità indica separazione e purezza, ma, più profondamente, essa esprime la realtà di Dio, il tre volte santo (cf. Is 6,3). La santità è l'ordine proprio di esistenza di Dio e la qualifica del suo mistero. Parole, cose e persone, precetti, terra, tempio, sacrifici, Gerusalemme, sacerdoti sono chiamate «sante» in quanto rinviano a Dio, appartengono a Dio e da lui dipendono.

Questi valori e affermazioni sono trasferiti nel Nuovo Testamento alla Chiesa. Come nuovo Israele, la primitiva comunità cristiana è consapevole di essere consacrata al culto del vero Dio e di essere rivestita di grazie e benedizioni da Gesù Cristo e dal suo Spirito di santità. Per questo i cristiani si chiamano «santi». Nel suo saluto ai Romani Paolo scrive: «A tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata, grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo!» (Rm 1,7).

Santi per vocazione, essi sono «chiamati» alla santificazione: «Alla Chiesa di Dio che è a Corinto, a coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù, santi per chiamata, insieme a tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo» (1Cor 1,2-3). La santità dei cristiani si fonda sul fatto che essi sono templi dello Spirito Santo: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno

<sup>2</sup> Cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996<sup>2</sup> (DS), n. 150.

<sup>3</sup> Per tale storia cf., ad esempio, P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole*, Cerf, Paris 1947; I. ORTIZ DE URBINA, *An eine heilige ... Kirche. Seit wann?*, in «Orientalia Christiana Periodica» 29 (1963) 446-448.

<sup>4</sup> Cf. DS 41, 42, 150. Il simbolo di Nicea del 325 si limita, nella sua terza parte, ad affermare la fede «nello Spirito Santo» (DS 125).

distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (1Cor 3,16-17).

Anche la Chiesa è santa perché amata e santificata da Gesù Cristo: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,25-27). Per questo Pietro considera i cristiani come la «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa [...], popolo di Dio» (1Pt 2,9-10).

Il significato biblico della santità della Chiesa esprime il fatto che la Chiesa è «cosa di Dio»; essa è il luogo dove si rende a Dio il culto «che egli desidera». Il vescovo san Niceta di Remesiana (V secolo), evangelizzatore della Romania, si chiedeva:

Che altro è la Chiesa se non la congregazione di tutti i santi? Dall'inizio del mondo infatti i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, i profeti, gli apostoli, i martiri, tutti i giusti che furono sono e saranno, formano una sola Chiesa: poiché santificati dalla stessa fede e dalla stessa vita, segnati dallo stesso Spirito, diventano un solo corpo. Cristo è il capo di questo corpo.<sup>5</sup>

Raccogliendo questa tradizione, il Vaticano II afferma:

La Chiesa, di cui il santo sinodo sta proponendo il mistero, è creduta indefettibilmente santa. Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato «il solo santo», ha amato la Chiesa come sua sposa, dando se stesso per lei al fine di santificarla (cf. Ef 5,25-26) e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio. Perciò tutti nella Chiesa sono chiamati alla santità.<sup>6</sup>

E ancora:

I seguaci di Cristo, chiamati da Dio, non secondo le loro opere ma secondo il disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo della fede, resi partecipi della natura divina e, perciò, realmente santi (LG 40).

**4. La santità della Chiesa è un mistero di grazia. Non è semplicemente una nota ornamentale, ma una sua caratteristica essenziale e preesiste**

<sup>5</sup> NICETA DI REMESIANA, *Explanatio Symboli*, 10: PL 52,871.

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 39.

a ogni merito e a ogni acquisizione di santità dei fedeli. La santità della Chiesa si radica sulla santità di Gesù Cristo: fa parte del mistero di Cristo, che rende la Chiesa sacramento universale di salvezza. Essa è il mistero della grazia di Cristo effusa nel suo corpo e continuamente vivificata dalla presenza dello Spirito Santo, il *Panaghion* e il Santificatore. Essa esprime l'indissolubile alleanza di Cristo con il suo corpo mistico e la sua indefettibile alleanza con la sua sposa.

Questa santità originaria e fontale viene spesso chiamata santità «oggettiva», mentre la santità dei cristiani, quella che essi vivono mediante la recezione dei sacramenti e la fedele osservanza della legge della carità, è chiamata santità «soggettiva». Il dovere dei battezzati è quello di «mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta» (LG 40).

5. La Chiesa è santa anche in senso «soggettivo», è una Chiesa, cioè, di santi. Essa ha educato e continua a educare i suoi figli alla santità: a quella “eroica”, riconosciuta e celebrata ufficialmente con la beatificazione e la canonizzazione, e a quella “quotidiana”, spesso nascosta, ma altrettanto esemplare. A ragione si sottolinea che lo splendore della santità dei suoi figli è uno dei motivi di credibilità più convincenti della Chiesa.

È anche un fatto che «la Chiesa comprende nel suo seno i peccatori» (LG 8). La santità della Chiesa, cioè, non elimina il riconoscimento dei peccati dei suoi figli: «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa perenne riforma, di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno».<sup>7</sup>

Non si può negare una certa dialettica tra la Chiesa assolutamente santa e molti suoi figli, «santi per vocazione», ma spesso infedeli alla grazia dello Spirito Santo. Se la Chiesa, come sacramento universale di salvezza, è santa, i suoi membri non sempre vivono in modo perfetto la loro vocazione alla santità, non sempre realizzano la loro santità soggettiva in corrispondenza con la santità oggettiva della Chiesa.

Mentre Cristo, «santo, innocente, immacolato» (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cf. 2Cor 5,21), ma venne allo scopo di espiare i peccati del popolo (cf. Eb 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento (LG 8).

<sup>7</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), n. 9; cf. anche LG 9.



Dice sant'Ambrogio: «Non in sé ma in noi è ferita la Chiesa».<sup>8</sup> È la faccia oscura della Chiesa nella storia, che mostra la presenza del male e della colpa. I grandi predicatori di ogni tempo ne hanno fatto oggetto di accorati richiami.

Qualcuno ha voluto applicare alla Chiesa il principio dialettico: «Ecclesia simul iusta et peccatrix».<sup>9</sup> Ma riferito alla Chiesa, tale detto si potrebbe giustificare solo se la si osservasse in modo riduttivo e sociologico. Ma la Chiesa non è principalmente la *societas fidelium*; essa è prima di tutto il corpo mistico di Cristo, la sua Sposa e in quanto tale essa è perennemente in comunione di grazia con Dio Trinità:

La Chiesa è sempre ed inseparabilmente comunione con la Trinità, partecipazione alla vita divina, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo; perciò è sempre santificata, è sempre santa e fonte di santità.<sup>10</sup>

6. A ragione nella *Lumen gentium* la Chiesa è detta «indefettibilmente santa» (LG 39), anche se – l'abbiamo già detto – «sempre bisognosa di purificazione» (LG 48, 8). Ricordando che il mistero della Chiesa è una realtà umano-divina, si può affermare che essa è santa per le seguenti tre ragioni: *a)* per l'oggettiva ed efficace santità dei suoi elementi costitutivi; *b)* per la santità di consacrazione quale popolo sacerdotale; *c)* per la santità di grazia e di virtù dei battezzati.<sup>11</sup>

La Chiesa non è tanto un insieme informe di persone, ma un popolo *strutturato* da elementi formali costitutivi, quali la rivelazione, i sacramenti, i doni carismatici e gerarchici.<sup>12</sup> Questi elementi non sono conquiste o creazioni dell'ingegno umano, ma frutti del mistero pasquale di Cristo, donati alla Chiesa per renderla strumento efficace di santità e di grazia

<sup>8</sup> «Non in se, sed in nobis vulneratur ecclesia»: SANT'AMBROGIO, *De virginitate*, 8, 48: PL 16,278D.

<sup>9</sup> Cf. K. RAHNER, *Chiesa dei peccatori*, in ID., *Nuovi saggi I*, Paoline, Roma 1968, 415-441; ID., *La Chiesa peccatrice nei decreti del Concilio Vaticano II*, in *ibid.*, 443-478; H.U. VON BALTHASAR, *Casta meretrix*, in ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1972, 189-283. Sul celebre ossimoro ambrosiano «casta meretrix», cf. G. BIFFI, «Casta meretrix». *Saggio nell'ecclesiologia di sant'Ambrogio*, Piemme, Casale M. (AL) 1996.

<sup>10</sup> G.B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1989, 283.

<sup>11</sup> F. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa. Lineamenti di ecclesiologia sistematica*, Piemme, Casale M. (AL) 1990, 74-87.

<sup>12</sup> San Tommaso diceva che la Chiesa è costituita dalla fede e dai sacramenti (cf. STh III q. 64 a.2 ad 3).

nella storia. La Chiesa, quindi, è santa per la santità intrinseca di questi elementi formali, che sono santi in se stessi e non mutuano la loro santità dalle persone:

«La parola di Dio resta santa anche se il predicatore o l'uditore non lo sono. I sacramenti sono santi anche se una persona può amministrarli o riceverli indegnamente. In questo senso essi godono di un'indefettibile santità, che la peccaminosità umana non può diminuire né distruggere. E poiché questi elementi formali sono costitutivi della Chiesa, la Chiesa stessa è indefettibilmente santa.<sup>13</sup>

C'è poi un secondo modo di considerare la santità della Chiesa, che deriva dalla sua consacrazione:

Cristo Signore, Pontefice assunto di mezzo agli uomini (cf. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo «un regno e sacerdoti per il Dio e Padre suo» (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Infatti, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, sacrifici spirituali, e far conoscere i prodigi di colui che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cf. 1Pt 2,4-10) (LG 10).<sup>14</sup>

Tutti i battezzati «rigenerati dall'acqua e dallo Spirito Santo» partecipano al sacerdozio di Cristo. Rivestendo tale rigenerazione un carattere permanente, essi mantengono la santità di consacrazione, nonostante eventuali infedeltà alla loro vocazione. La Chiesa, quindi, come popolo sacerdotale, è contrassegnata da questa santità di consacrazione, che si presenta anch'essa come indefettibile. Indipendentemente dalla santità soggettiva dei battezzati, la Chiesa resta sempre un tempio spirituale e un sacerdozio santo, un popolo cioè consacrato al culto di Dio Trinità.

C'è, infine, un terzo modo di considerare la santità della Chiesa, vista cioè nella corrispondenza soggettiva da parte dei battezzati alla loro personale vocazione alla santità. *Lumen gentium* dedica l'intero quinto capitolo all'«universale vocazione alla santità nella Chiesa» (LG 39-42):

<sup>13</sup> SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, 75.

<sup>14</sup> «Infatti, i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma incorruttibile, per la parola del Dio vivo (cf. 1Pt 1,23), non dalla carne ma dall'acqua e dello Spirito Santo (cf. Gv 3,5-6), costituiscono una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo tratto in salvo [...]; quello che un tempo non era neppure un popolo, ora invece è popolo di Dio» (LG 9).

Maestro e modello di ogni perfezione, autore e perfezionatore della santità di vita, il Signore Gesù l'ha predicata a tutti e a ciascuno dei suoi discepoli, a qualsiasi condizione appartenessero: «Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste» (Mt 5,48). Ha mandato infatti a tutti lo Spirito Santo che dall'interno li muova ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, con tutte le forze (cf. Mc 12,30) e ad amarsi a vicenda come Cristo ha amato loro (cf. Gv 13,34; 15,12). I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non in base alle loro opere ma al disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo della fede, resi partecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Con l'aiuto di Dio essi devono quindi mantenere e perfezionare, vivendola, la santità che hanno ricevuta. L'apostolo li esorta a vivere «come si conviene a santi» (Ef 5,3), e a rivestirsi «come eletti di Dio santi e amati, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di dolcezza e di pazienza» (Col 3,12), e a portare i frutti dello Spirito per la santificazione (cf. Gal 5,22; Rm 6,22). E poiché tutti pecciamo in molte cose (cf. Gc 3,2), abbiamo continuo bisogno della misericordia di Dio e dobbiamo domandare ogni giorno: «Rimetti a noi i nostri debiti» (Mt 6,12) (LG 40).

Dice ancora *Lumen gentium*:

La Chiesa, il cui mistero è esposto nel sacro Concilio, è per fede creduta indefettibilmente santa. Infatti, Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato «il solo Santo», amò la sua Chiesa come sua sposa e diede se stesso per essa, al fine di santificarla (cf. Ef 5,25-26) e la congiunse a sé come suo corpo, e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio (LG 39).

La santità della Chiesa è, quindi, frutto del mistero pasquale di Gesù Cristo, che costituisce la vittoria definitiva sul peccato e sulla morte: per questo le forze del male non prevarranno mai su di essa. Cessare di essere un popolo santo significherebbe per la Chiesa essere vinta dalle potenze del male.

In secondo luogo, la santità della Chiesa deriva dal fatto che essa è la Sposa di Cristo e, in quanto tale, Gesù assicura alla Chiesa fedeltà eterna alla sua alleanza di carità.

Infine, l'indefettibilità nella santità viene garantita alla Chiesa dal dono stabile della presenza dello Spirito Santo, che non può non suscitare corrispondenza alla grazia e alla carità.

Da tutto ciò emerge il *plusvalore* della santità costitutiva della Chiesa. La santità della Chiesa è indistruttibile, insuperabile e fonte continua di

santificazione, così come la sorgente zampillante, che non viene inquinata dallo sporco che si forma a valle. La santità della Chiesa non è la somma della santità dei suoi figli, ma è dote spirituale ricevuta dallo Spirito del Cristo risorto, suo Sposo, che è a capo della santità e della santificazione dei suoi figli.

7. Da ciò derivano alcuni risvolti pastorali. La santità della Chiesa porta i battezzati a *riscoprire il loro battesimo*, come matrice della loro vita divina trinitaria e della loro santità. Radicalmente rigenerati dal battesimo, i cristiani sono chiamati a sperimentare, nella storia della loro vita personale e comunitaria, la verità e la carità del mistero salvifico di Cristo. Nel cristiano viene esigita, cioè, la santità soggettiva della corrispondenza alla grazia.

Per mantenere viva la vita di carità e per purificarla dalle cadute e infedeltà il cristiano ha anche il compito di *riscoprire il sacramento della riconciliazione*, come incontro salvifico con Cristo che perdona e ridona forza e coraggio. Mediante il sacramento della riconciliazione, la Chiesa è la madre che sostiene i suoi figli peccatori perdonandoli «settanta volte sette» (Mt 18,22). In questo modo si assolve a quell'impegno di penitenza e di rinnovamento continuo suggerito dal Vaticano II (cf. LG 8).

La riflessione sulla santità della Chiesa non può non portare anche alla *riscoperta del sacramento della cresima*, come sacramento della maturità nello Spirito e come esperienza concreta di sviluppo degli abiti virtuosi che formano la santità cristiana. Come il battesimo, anche la cresima rafforza nel fedele quel «milieu divin», quell'ambiente divino, che lo segna per sempre e che lo abilita a meglio esercitare non solo le virtù teologali, ma anche le virtù morali della prudenza, giustizia, forza, temperanza con le altre virtù annesse.

La santità si alimenta quotidianamente con il *sacramento dell'Eucaristia*. Estrapolando il noto detto di Henri-Marie de Lubac, si può affermare che se la Chiesa santa fa l'Eucaristia, l'Eucaristia fa santa la Chiesa e rende santi i cristiani. La santità si nutre di Eucaristia. Dall'Eucaristia si sprigiona un prodigioso vincolo di solidarietà che si può esprimere in diversi modi: preghiera di intercessione per i vivi e per i defunti; solidarietà con i bisognosi; accoglienza e soccorso agli indigenti; accettazione della sofferenza per dare «compimento a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca nella mia carne, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24); obbedienza alla chiamata a spendersi per gli altri rinnegando il proprio egocentrismo.

San Gregorio Palamas, celebre teologo bizantino del secolo XIV, nel suo capolavoro, *La vita in Cristo*, chiarisce come l'Eucaristia, unendo perfettamente a Cristo, renda pienamente partecipi della sua santità. Nella comunione, Cristo rende santi e giusti quelli che aderiscono a lui, non solo istruendo e insegnando quello che si deve fare, esercitando l'anima alla virtù e alla vita retta, ma diventa lui stesso per loro giustizia e santificazione:

In tal modo soprattutto i santi diventano santi e beati perché sono uniti al Santo e al Beato: per lui vivono, da morti che erano prima; per lui da stolti diventano saggi e da servi empì e malvagi sono costituiti santi, giusti e figli di Dio [...]. Essi sono santi per il Santo; giusti e sapienti per il Sapiente e Giusto che è in loro.<sup>15</sup>

8. Oggi c'è più che mai bisogno del richiamo alla santità. A conclusione della sua vibrante *Storia di Cristo*, Giovanni Papini, grande letterato e terziario francescano, fa una preghiera a Cristo in cui auspica un suo breve ritorno, una sua venuta improvvisa.<sup>16</sup> È vero che Gesù è sempre con noi, nell'Eucaristia, nei poveri, in coloro che pregano. Ma è anche vero che è tanta la confusione intellettuale e così grande la decadenza morale che c'è urgenza di una breve apparizione di Gesù, che riproponga ciò che è vero, ciò che è giusto, ciò che è santo. Tutto quello che si può fare di male, l'umanità l'ha fatto. I comandamenti e le beatitudini vengono derisi. Ora c'è bisogno di un nuovo incontro con Gesù, che riproponga al mondo il suo Vangelo di santità.

La risposta a questa attesa ce la dà lo stesso Papini, quando dice che Cristo ritorna frequentemente tra noi nelle persone sante. Egli è tornato sulla strada di Damasco, nello speco di Francesco, nell'amore perfetto di Caterina da Siena e di Teresa d'Avila.

Insomma, Gesù si fa vivo nella storia dei suoi santi: in Padre Damiano, in Padre Pio, in Madre Teresa di Calcutta, in papa Giovanni Paolo II, in don Carlo Gnocchi, ma anche nelle miriadi di testimoni dalla veste bianca sparsi ai quattro angoli della terra. I santi testimoniano oggi la provvidenza di Dio nella storia e la presenza misericordiosa di Cristo, «il Santo di Dio» (Mc 1,24; Lc 4,34).

<sup>15</sup> G. PALAMAS, *La vita in Cristo*, UTET, Torino 1968, Lib. IV (*Quale rapporto conferisce alla vita in Cristo la santa comunione*), c. 6 (*Unendo perfettamente al Cristo, l'Eucaristia rende pienamente partecipi della sua santità*).

<sup>16</sup> G. PAPINI, *Storia di Cristo*, Vallecchi, Firenze 1985<sup>8</sup>, 437-443.

Per questo la Chiesa non si stanca di proporre alla conoscenza, alla venerazione e alla imitazione dei fedeli sempre nuovi beati e santi, figure di straordinario fascino spirituale e umano, come, ad esempio, il martire messicano san José Sánchez del Río, adolescente di non ancora quindici anni, ucciso dopo un supplizio atroce durante la persecuzione messicana degli anni Venti del secolo scorso; il martire filippino, san Pedro Calungsod, catechista di appena diciott'anni, ucciso in odio alla fede dagli stregoni dell'isola di Guam; il sacerdote argentino san Gabriel Brochero, il *gaucho* santo, il cui apostolato aperto a tutti privilegiava i più derelitti, favorendo l'educazione e la promozione dei giovani e delle ragazze; santa Elisabeth Hesselblad, svedese, fondatrice dell'Ordine del Santissimo Salvatore di Santa Brigida, canonizzata da papa Francesco nel 2016.

La lista dei nuovi santi e beati è lunga e viene continuamente aggiornata. Segnalo solo la recente promulgazione dei decreti riguardanti alcuni prossimi beati, come il cardinale polacco Stefan Wyszyński, il sacerdote italiano Francesco Mottola, la ventitreenne Sandra Sabbatini, il diciannovenne spagnolo Juan Roig y Diggle, fucilato in odio alla fede nel 1936 durante la persecuzione spagnola; la piccola brasiliana Benigna Cardoso da Silva, novella Maria Goretti, martirizzata a tredici anni per difendere la sua dignità di donna.

È questa la galleria dei santi che ornano la Chiesa oggi.

9. Come abbiamo accennato, la santità della Chiesa e dei cristiani ha una sua ricaduta nella storia dell'intera umanità. Il Concilio Vaticano II afferma che «la santità promuove un tenore di vita più umano anche nella stessa società terrena» (LG 40). Il gesto salvifico di Gesù che accoglie, perdona, risana e consola è il gesto salvifico che la Chiesa mediante i suoi figli ripete quotidianamente nella storia dell'umanità, confortandola, servendola, aiutandola, illuminandola, guidandola verso la gioia e la felicità.

Nella Chiesa, i suoi figli – sia i santi perfetti sia quelli in continua purificazione – non sono degli alieni o dei separati in ghetti edenici, ma dei cittadini del mondo, che con i loro gesti quotidiani di carità diventano autentici benefattori dell'umanità. La storia come ha accolto il mistero dell'incarnazione, diventando storia di salvezza, così accoglie ogni giorno il mistero della santificazione cristiana, diventando storia di santità.

Di qui il richiamo della Chiesa alla santità, per non abbandonare la storia al suo destino di perdizione, e per dare ad essa una sporgenza di

luce, di verità e di vita. Paradossalmente i santi, pur appartenendo interamente a Dio, appartengono interamente all'umanità. Con la loro preghiera, il loro apostolato, le loro opere di bontà e di accoglienza, non solo ripetono gesti salvifici di Cristo a favore dell'umanità sofferente, bisognosa ed emarginata, ma aiutano l'umanità a partecipare della libertà e della felicità dei figli di Dio.

Con la sua santità e con quella dei suoi figli, la Chiesa diventa «agiofania», rivela cioè l'esistenza di un altro mondo; un mondo di verità, di bontà, di carità, di condivisione, di uguaglianza, di libertà, di vita nel quale si può entrare attraverso una nuova nascita. È una forma efficace di evangelizzazione, perché trova ogni uomo connivente. Si tratta di un'apologetica non probativa, ma «ostensiva». Affermava san Giovanni Paolo II:

Gli uomini non si ingannano sulla santità. La riconoscono a prima vista e d'istinto, sono attirati da essa. Nella Chiesa santa e nei suoi figli santi l'umanità incontra il Vangelo, Gesù, la Trinità. Per questo la santità diventa *missio ad gentes* e il vero missionario è «il santo» e cioè «un contemplativo in azione».<sup>17</sup>

A san Francesco d'Assisi la pietà cristiana attribuisce questa preghiera,<sup>18</sup> che sintetizza l'apostolato dei santi nella Chiesa e nella società:

Signor fammi strumento di tua pace,  
dove c'è odio, fa' ch'io porti amore,  
dov'è tristezza, fa' ch'io porti gioia,  
dov'è l'offesa, ch'io porti perdono,  
dove c'è buio, fede in te.

<sup>17</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), n. 91.

<sup>18</sup> Sulla questione cf. C. RENOUX, *La preghiera per la pace attribuita a san Francesco. Un enigma da risolvere*, EMP, Padova 2003; anche P. MESSA, *La Preghiera Semplice: non di san Francesco ma del beato Egidio. Origini di una preghiera tanto famosa quanto inautentica*, in «San Bonaventura Informa» VI (61/2018) 11-13.





## IL CULTO DELLA CHIESA E I LUOGHI DEL SUO COMPIMENTO. RAGGI DI BELLEZZA ETERNA NELLO SPAZIO E NEL TEMPO

PASQUALE IACOBONE

PATH 19 (2020) 271-286

Il Concilio Ecumenico Vaticano II, nel *Proemio* della *Sacrosanctum Concilium*, così definisce le finalità della liturgia:

La liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa in tempio santo nel Signore, in abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo e in modo mirabile irrobustisce le loro forze perché possano predicare Cristo (n. 2).<sup>1</sup>

Il testo rimanda a Ef 2,19-22, dove san Paolo parla della realtà profonda della comunità cristiana attraverso la metafora dell'edificio sacro, le cui fondamenta sono costituite da apostoli e profeti, in cui la pietra angolare o di volta è Cristo stesso, mentre i credenti sono le pietre vive che costituiscono il tempio del Signore, l'«abitazione di Dio per mezzo dello Spirito». La stessa immagine si ritrova in 1Pt 2,4-7, in cui Cristo è la «pietra viva»: «Avvicinandosi a lui i credenti vengono costituiti anch'essi come «pietre vive» per la costruzione dell'«edificio spirituale» che è la Chiesa.

Sia il testo della lettera agli Efesini sia il testo conciliare menzionano l'opera dello Spirito Santo: per mezzo di lui, in lui, i credenti possono compattarsi e unirsi per formare il nuovo tempio, l'abitazione di Dio in mezzo agli uomini. Tale opera si sviluppa e trova il momento privilegiato nella celebrazione liturgica dell'Eucaristia e dei sacramenti. Il testo conciliare ci ricorda, infatti, che «la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963) (SC), n. 2.

Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù [...] La liturgia spinge i fedeli a vivere in perfetta unione e domanda che esprimano nella vita quanto hanno ricevuto mediante la fede» (SC 10).

### 1. Spirito Santo e Chiesa nella liturgia

Sul rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa nella liturgia rimando volentieri al sintetico e chiaro testo del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.<sup>2</sup> Esso si apre con una significativa affermazione sull'azione dello Spirito Santo: «Nella liturgia lo Spirito Santo è il pedagogo della fede del popolo di Dio, l'artefice di quei “capolavori di Dio” che sono i sacramenti della nuova alleanza» (CCC 1091). Parlando, poi, dell'Eucaristia, si afferma ancora: «Lo Spirito Santo è la memoria viva della Chiesa» (CCC 1099); è lui che «attualizza il mistero di Cristo» nelle celebrazioni eucaristiche: «In ciascuna di esse ha luogo l'effusione dello Spirito Santo che attualizza l'unico mistero» (CCC 1104). Tale effusione, in particolare nell'epiclesi, non si compie e non agisce solo sulle offerte, ma su tutti i credenti che partecipano al memoriale della Pasqua:

L'epiclesi è l'intercessione con la quale il sacerdote supplica il Padre di inviare lo Spirito santificatore affinché le offerte diventino il corpo e il sangue di Cristo e i fedeli, ricevendole, divengano essi stessi pure un'offerta viva a Dio (CCC 1105).

Già nella *Traditio apostolica* di Ippolito è inserita una preghiera eucaristica, che sottolinea la duplice azione dello Spirito: «Noi ti chiediamo di mandare il tuo Santo Spirito sull'offerta della santa Chiesa. Riunendoli dà a tutti coloro che partecipano ai tuoi santi misteri di parteciparvi perché siano riempiti dello Spirito Santo».<sup>3</sup> Nell'*Anafora di San Basilio*, testo fondamentale nella liturgia orientale, così prega il celebrante: «Piaccia alla tua bontà che venga il tuo Spirito Santo su di noi e sui doni qui offerti, che egli li benedica, li santifichi, e consacri».<sup>4</sup>

Sempre la *Sacrosanctum Concilium* sottolinea, poi, la dimensione escatologica della liturgia, ricordandoci alcuni elementi che spesso ritorneranno

<sup>2</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 2018<sup>2</sup> (CCC), nn. 1091-1109.

<sup>3</sup> B. BOTTE (ed.), *La Tradition apostolique de saint Ippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorffsche, Munster i.-W. 1963, 17. Cf. A.-G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia. II L'Eucaristia*, Queriniana, Brescia 1985, 47.

<sup>4</sup> In MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. II*, 127.

tanto nell'iconografia quanto nell'architettura cristiana: «Nella liturgia noi partecipiamo, pregustandola, a quella del cielo, che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini» (SC 8). Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, parlando dell'edificio ecclesiale, ci ricorda questa dimensione:

Infine, la chiesa ha un significato escatologico. Per entrare nella casa di Dio bisogna varcare una *soglia*, simbolo del passaggio dal mondo ferito dal peccato al mondo della vita nuova [...]. La chiesa visibile è simbolo della casa paterna verso la quale il popolo di Dio è in cammino e dove il Padre «tergerà ogni lacrima dai loro occhi». Per questo la chiesa è anche la casa di *tutti i figli di Dio*, aperta e pronta ad accogliere (CCC 1186).

Qual è il ruolo, l'azione dello Spirito Santo in questo contesto, in questa visione? Ce lo ricorda ancora il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, parlando della Pentecoste: «Con la sua venuta, che non ha fine, lo Spirito Santo introduce il mondo negli “ultimi tempi”, il tempo della Chiesa, il regno già ereditato, ma non ancora compiuto», e riporta una bella citazione della liturgia bizantina di Pentecoste: «Abbiamo visto la vera luce, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede: adoriamo la Trinità indivisibile, perché ci ha salvati» (CCC 732).

Dunque, è lo Spirito Santo che, particolarmente nella liturgia, mette in cammino il popolo dei credenti e lo orienta, lo spinge, con la sua luce e la sua energia, verso la meta ultima: la Gerusalemme del cielo. La *Sequenza* di Pentecoste si apre proprio con una significativa invocazione che rimanda al simbolo della luce: «Vieni Santo Spirito, manda a noi dal cielo un raggio della tua luce...».

Il fuoco, la luce dello Spirito come elementi simbolici fondamentali che, come vedremo, saranno determinanti nella progettazione e costruzione degli edifici ecclesiali, particolarmente in alcuni momenti della storia.

Lo Spirito Santo, illuminando la mente e il cuore dei fedeli, e mettendoli in cammino verso la santità, verso la pienezza di comunione con Dio e con i fratelli, li rende quindi partecipi della sua creatività, capaci di accogliere la vocazione creativa, per cui diventano collaboratori del Dio creatore.

L'ispirazione divina tocca, così, il cuore dell'uomo e lo rende artefice, nei vari campi dell'esperienza umana, di azioni che devono rispecchiare quelle del Creatore, che la Bibbia definisce con il termine *tôb*, «belle» e

«buone». Nel discorso della montagna, subito dopo le Beatitudini, Gesù comunica ai suoi discepoli la missione a cui sono chiamati: «Voi siete la luce del mondo [...] Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere belle/buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,14.16).

Giovanni Paolo II, nella *Lettera agli artisti* ha insistito in modo particolare sul rapporto tra l'azione dello Spirito e quella degli artisti: «Nella Chiesa risuona spesso l'invocazione allo Spirito Santo: *Veni, Creator Spiritus* [...] Lo Spirito Santo, "il soffio" (*ruah*), è colui a cui fa cenno il libro della Genesi (1,2) [...]. Quanta affinità esiste tra le parole "soffio-spirazione" e "ispirazione"! Lo Spirito è il misterioso artista dell'universo» (n. 15). L'artista, a sua volta, è «immagine di Dio creatore» (nn. 1-2), chiamato a realizzare la «vocazione artistica a servizio della bellezza» (n. 3).<sup>5</sup>

Anche papa Benedetto XVI, nel suo *Discorso agli artisti*, convocati nella Sistina il 21 novembre 2009, ricordando sia le straordinarie parole del *Messaggio agli artisti* del Concilio Vaticano II<sup>6</sup> sia quelle di Paolo VI nella sua indimenticabile *Omelia agli artisti* del 7 maggio 1964,<sup>7</sup> sollecitava gli artisti di tutte le discipline a lasciarsi ispirare dall'esperienza di fede:

Non abbiate paura di confrontarvi con la sorgente prima e ultima della bellezza, di dialogare con i credenti, con chi, come voi, si sente pellegrino nel mondo e nella storia verso la Bellezza infinita! La fede non toglie nulla al vostro genio, alla vostra arte, anzi li esalta e li nutre, li incoraggia a varcare la soglia e a contemplare con occhi affascinati e commossi la mèta ultima e definitiva, il sole senza tramonto che illumina e fa bello il presente.<sup>8</sup>

Proprio la stretta relazione tra fede e arte, tra itinerario verso la santità e ricerca della bellezza infinita – ricordiamo, a tal proposito, le celebri affermazioni di sant'Agostino – ha prodotto, sin dai primordi delle comunità cristiane, un infinito numero di opere d'arte di ogni genere, in ogni campo dell'espressione artistica. Le catacombe cristiane ci manifestano eloquentemente una verità storica: sin dai primordi della comunità cristiana l'espres-

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli Artisti*, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XXII (1/1999) 704-722.

<sup>6</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Messaggio agli artisti* (8 dicembre 1965).

<sup>7</sup> PAOLO VI, *Omelia agli artisti*, in «Insegnamenti di Paolo VI» II (1964) 312-318.

<sup>8</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso agli artisti*, in «Insegnamenti di Benedetto XVI» V (2/2009) 586-593.

sione artistica è connaturale alla professione di fede e alla testimonianza della propria speranza. Le prime generazioni cristiane, poi, in un dinamismo di continuità-discontinuità rispetto al contesto giudaico-ellenistico, hanno elaborato un'arte strettamente connessa alla loro esperienza di fede e, particolarmente, alla liturgia. Per questo, facendo tesoro dell'esperienza religiosa ebraica, come anche del mondo ellenistico e romano, e dei loro riflessi artistici, si sono inseriti in una visione che, nella prospettiva della storia della salvezza, collega la Gerusalemme storica, con il suo tempio, alla Gerusalemme celeste, escatologica, annunciata dall'Apocalisse.

La riflessione esegetica e patristica dell'antichità cristiana e del Medioevo, infatti, collega tipologicamente il tempio di Gerusalemme e il nuovo tempio, la Chiesa, la comunità dei credenti, che ha nella chiesa in muratura la sua visualizzazione, la sua concretizzazione nel tempo e nello spazio.

Tra i tanti autori riprendiamo, ad esempio, alcune citazioni di Onorio di Autun o di Ratisbona (1080-1154), dall'opera *Gemma Animae*, in cui si mette in relazione il tabernacolo di Mosè, e quindi il tempio costruito da Davide e Salomone, con l'edificio ecclesiale cristiano:

*Quod quia utrumque Ecclesiam praefiguravit, secundum formam utriusque  
populus christianus ecclesias formavit;  
Porro secundum formam tabernaculi faciunt ecclesias Christiani;  
A templo itaque quod Salomon fecit, ecclesia nostra formam accepit.*<sup>9</sup>

Il Cardinale Gianfranco Ravasi, nella sua *lectio magistralis* tenuta presso la Facoltà di Architettura dell'Università «La Sapienza» di Roma, parlando del tempio di Gerusalemme come *figura* della chiesa cristiana, così affermava:

Il tempio è segno di luce e di bellezza [...] Potremmo affermare che lo spazio sacro è epifania dell'armonia cosmica ed è teofania dello splendore divino. In questo senso un'architettura sacra che non sappia parlare correttamente – anzi, «splendidamente» – il linguaggio della luce e non sia portatrice di bellezza e di armonia, decade automaticamente dalla sua funzione, diventa «profana» e «profanata». È dall'incrocio dei due elementi, la centralità e la bellezza, che sboccia quello che Le Corbusier definiva

<sup>9</sup> HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma Animae*, cc. CXXIII-CXXIV, CXXVI: PL 172, 584-585.

in modo folgorante «lo spazio indicibile», lo spazio autenticamente santo e spirituale, sacro e mistico.<sup>10</sup>

Il Cardinale Ravasi non può, poi, dimenticare e tacere la situazione ben diversa dell'attualità:

Pensiamo alla sordità, all'insospitabilità, alla dispersione, all'opacità di tante chiese tirate su senza badare alla voce e al silenzio, alla liturgia e all'assemblea, alla visione e all'ascolto, all'ineffabilità e alla comunione. Chiese nelle quali ci si trova sperduti come in una sala per congressi, distratti come in un palazzetto dello sport, schiacciati come in uno sferisterio, abbruttiti come in una casa pretenziosa e volgare.<sup>11</sup>

Sempre nello stesso discorso, il Cardinale Ravasi, ricordando innanzitutto che la Chiesa è il tempio costituito dalle «pietre vive» dei credenti, affermava che

il tempio architettonico sarà, quindi, sempre necessario ma dovrà avere in sé una funzione di simbolo: non sarà più un elemento sacrale intangibile e magico, ma solo il segno necessario di una presenza divina nella storia e nella vita dell'umanità.<sup>12</sup>

Sullo statuto dell'arte cristiana, e particolarmente di quella collegata alla liturgia, al culto cristiano, rimandiamo volentieri alla Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, che ne parla nel sesto capitolo (*La musica sacra*) e soprattutto nel settimo (*L'arte sacra e la sacra suppellettile*), come pure al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dove si riafferma che

le chiese visibili non sono semplici luoghi di riunione, ma significano e manifestano la Chiesa che vive in quel luogo, dimora di Dio con gli uomini riconciliati e uniti in Cristo (CCC 1180; cf. 1179-1186).

Pertanto, come ci ricordava papa Benedetto XVI, la bellezza, e dunque *a fortiori* la bellezza che dovrebbe emanare dall'arte cristiana, dall'architettura ecclesiale, non rimanda a se stessa, in un dinamismo narcisistico, autoreferenziale, ma è essenzialmente simbolica, giacché «proprio per la sua caratteristica di aprire e allargare gli orizzonti della coscienza umana,

<sup>10</sup> G. RAVASI, *Porte aperte tra il tempio e la piazza. Lectio magistralis* (17 gennaio 2011), in «L'Osservatore Romano» del 17-18 gennaio 2011.

<sup>11</sup> *Ivi.*

<sup>12</sup> *Ivi.*

di rimandarla oltre se stessa, di affacciarla sull'abisso dell'infinito, può diventare una via verso il trascendente, verso il mistero ultimo, verso Dio». In tal senso, prosegue Benedetto XVI, «si parla di una *via pulchritudinis*, una via della bellezza che costituisce, al tempo stesso, un percorso artistico, estetico e un itinerario di fede, di ricerca teologica».

## 2. Momenti e monumenti dell'architettura cristiana

Tenendo conto, ora, di alcuni elementi finora evidenziati, rileggiamo alcuni momenti e monumenti dell'architettura cristiana, d'Oriente e d'Occidente, per vedere come quanto finora detto si sia concretamente realizzato in alcuni edifici ecclesiali particolarmente significativi e paradigmatici.

### 2.1. Per l'Oriente

Per l'Oriente ci riferiamo in particolare a una chiesa monumentale, simbolo della stessa Chiesa d'Oriente, del mondo bizantino: Santa Sofia di Costantinopoli.

Due preziose testimonianze storiche ci offrono la possibilità di conoscere la sua situazione originaria e soprattutto di cogliere il simbolismo della luce che in essa si manifesta nella sua forma più eloquente.

La prima testimonianza è di Procopio di Cesarea († 565ca.), che ne parla nella sua opera *De aedificiis* (I, 1-78). Il titolo di una recente pubblicazione che ne riporta il testo e la traduzione è più che eloquente: *Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce*.<sup>13</sup> I curatori del saggio così commentano la costruzione della grandiosa chiesa costantinopolitana:

Era indispensabile che ogni elemento, dal più piccolo al più grande, dal più vile al più prezioso, si armonizzasse con gli altri sì da concorrere a un unico fine di bellezza. Questo ideale estetico ruotava intorno alla categoria della luce, cui tutto in Santa Sofia era stato subordinato. Si trattava dell'equazione della bellezza come luce, che ovunque irradia e a tutto si partecipa, di ascendenza plotiniana, che consentiva un'esperienza di carattere metafisico.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> PROCOPIO DI CESAREA, *Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce (De aedificiis I, 1, 1-78)*, a cura di P. CESARETTI - M.L. FOBELLI, Jaca Book, Milano 2011. Cf. PROCOPIO DI CESAREA, *Gli edifici*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2018.

<sup>14</sup> PROCOPIO DI CESAREA, *Santa Sofia di Costantinopoli*, 129-130.

Qualche brevissima citazione dell'opera di Procopio ci consente di capire perché Santa Sofia era «un tempio di luce»:

Spettacolo di suprema bellezza ne è risultata la chiesa, che trascende la vista di chi la osserva, e riesce incredibile a chi solo ne ode parlare. Si innalza, infatti, all'altezza del cielo, e quasi scuotendosi di dosso gli altri edifici, li sovrasta (I, 27).<sup>15</sup>

Più maestosa del comune, pure le si confà quella sua superiore eleganza rispetto a ciò che è soltanto «immenso». Tanto trabocca di luce e i raggi del sole vi scintillano, che il sito non si direbbe illuminato esternamente dal sole, semmai che la luminosità vi germini intrinseca, tale sovrabbondanza di luce vi è riversata! (I, 29-30).<sup>16</sup>

Ogni volta che qualcuno si reca in quel tempio a pregare, subito comprende che non per umana valentia o competenza, ma per intervento divino quest'opera è riuscita così perfetta. Sicché la mente si eleva a Dio e «vagando per l'aere» considera che egli non può essere lontano, ma che ama dimorare proprio là dove egli ha scelto (I, 61).<sup>17</sup>

La seconda testimonianza ci viene proposta da Paolo Silenziario († 575/580) con il suo poemetto dal titolo *Descrizione della chiesa di Santa Sofia*.<sup>18</sup> Si tratta di un'opera in versi, in cui accanto alla bellezza della chiesa si magnifica l'opera del committente: l'imperatore Giustiniano. I primi versi che riportiamo narrano dell'inaugurazione del tempio:

Venne l'augusta mattina e, cigolando, si aprì  
la porta del tempio immortale appena compiuto,  
invitando ad entrare il popolo e il suo sovrano.  
Come la notte oscura si dilegua e per tutti cresce la luce del giorno,  
così, alla vista del grande tempio, la notte con le sue angosce  
si dilegua e su tutti si diffonde lo splendore della gioia (vv. 320-326).<sup>19</sup>

Quindi si narra del geniale sistema di illuminazione interna del tempio:

Vedrai tutto rivestito di splendore, tutto  
indurre meraviglia agli occhi: ma non c'è parola acconcia

<sup>15</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>18</sup> M.L. FOBELLI, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Viella, Roma 2005.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 55.



a cantare l'illuminazione vespertina! Forse diresti  
che un sole notturno illumini la maestosa dimora (vv. 806-809).<sup>20</sup>

E, dopo una minuta descrizione del sistema di lampade, si conclude:

Al centro della splendida selva  
l'immagine della croce immortale rifulge, luce che illumina  
i mortali, trafitta da chiodi lucenti! Il tempio dalla bellezza  
sempre mutevole racchiude al suo interno  
innumerevoli altre luci, pendenti da attorte catene [...]
   
E uno, mirando gli alberi luminosi della corona e del coro,  
si rallegra nell'animo e abbandona le sue pene; un altro  
è incantato contemplando la navicella luminosa; un altro  
la lampada ad una sola luce; un altro, contemplando il simbolo  
di Cristo celeste, gioisce nello spirito e dimentica gli affanni! (vv. 881-  
894).<sup>21</sup>

Nelle due opere citate si riflette, evidentemente, la riflessione filosofico-teologica sia di Plotino († 270) sia, soprattutto, dello Pseudo-Dionigi Aeropagita (V-VI secolo), che proponeva di leggere la bellezza come un simbolo e una via di accesso a Dio: «Le bellezze visibili sono immagini di quelle invisibili [...] le luci materiali immagine di un'immateriale elargizione di luce».<sup>22</sup>

## 2.2. Per l'Occidente

Per l'Occidente latino prendiamo in considerazione due opere medievali: una descrizione della prima cattedrale gotica, San Dionigi a Parigi, per mano del suo committente, l'Abate Sugero († 1151), e un testo liturgico: il *Rationale divinatorum officiorum* di Durando di Mende († 1296).

Sugero, abate di Saint-Denis, la chiesa abbaziale santuario delle dinastie dei re di Francia, intraprende la ricostruzione della chiesa nel 1132 per renderla più capiente e adatta alla sua funzione. Nel libretto in cui descrive i lavori realizzati riporta alcune riflessioni che rimandano inequivocabilmente alla riflessione teologico-filosofica attribuita allo Pseudo-Dionigi Aeropagita, confuso con il patrono san Dionigi († 258), le cui reliquie erano

<sup>20</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 199.

venerate nella stessa abbazia. La realizzazione delle nuove parti dell'edificio apre ufficialmente la stagione del Gotico, in cui il simbolismo, la mistica della luce è di assoluto rilievo. Riprendendo elementi strutturali e architettonici già in qualche modo presenti in altri edifici coevi, Sugerò e i suoi costruttori inseriscono nell'edificio alcuni elementi nuovi e di rilevanza sia strutturale sia simbolica: il rosone, collocato al centro della facciata per dare luce alla navata centrale, le ampie finestre che rendono quasi trasparenti e luminose le pareti, rese solide grazie agli archi acuti e ai contrafforti rampanti. La chiesa si trasforma così in uno scrigno luminoso. L'esempio più vistoso, in tal senso, è la Sainte-Chapelle di Parigi, custodia delle più preziose reliquie di Francia.

Di tutti questi lavori e delle innovazioni introdotte Sugerò offre una dettagliata descrizione nelle sue opere (*De administratione* e *De dedicatione*), in cui, però, non vengono mai nominati gli architetti o maestri che curarono la parte tecnica del lavoro.<sup>23</sup> Egli si sente il vero *magister*, giacché egli stesso detta le linee essenziali della nuova costruzione, ne descrive il significato simbolico, tutto improntato alla teologia della luce, ripresa, ovviamente, dalle opere di Dionigi Aeropagita. La cerimonia della dedizione del nartece avviene la domenica 9 giugno 1140. «Tutto era organizzato, come già a Saint-Riquier, per rendere percepibile al popolo il mistero della santa Trinità».<sup>24</sup> La prima pietra del nuovo cantiere dell'abside viene posta il 14 luglio 1140. Sugerò aveva fissato a due volte dodici il numero delle colonne del deambulatorio, in cui vennero trasportati i sarcofagi dei santi martiri. La cerimonia della consacrazione fu fissata per l'11 luglio 1144, all'apertura della fiera del Lundit, appena quattro anni dopo la posa della prima pietra. Sugerò fece incidere, sotto al titolo della consacrazione dell'abside, sei versi ispirati direttamente da Giovanni Scoto Eriugena († 877), che ci sembra opportuno riportare sia nel testo originario sia in traduzione:

*Pars nova posterior dum jungitur anteriori,  
Aula micat medio clarificata suo.  
Claret enim claris quod clare concopulatur,*

<sup>23</sup> Rimandiamo a tre opere essenziali, tra le tante, nelle edizioni italiane, che trattano dell'opera di Sugerò: M. BUR, *L'abate Sugerò statista e architetto della luce*, Jaca Book, Milano 1995; E. PANOFSKY, *Il significato delle arti visive*, Einaudi, Torino 1996, 109-145; O.G. VON SIMSON, *La cattedrale gotica. Il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna 1988, 83-170.

<sup>24</sup> BUR, *L'abate Sugerò*, 199.

*Et quod perfundit lux nova, claret opus  
Nobile, quod constat auctum sub tempore nostro,  
Qui Sugerus eram, me duce dum fieret.*

Ora che la nuova parte di fondo si congiunge a quella anteriore,  
la chiesa rifulge illuminata nella sua parte mediana.  
Viva luce, infatti, illumina ciò che luminosamente si unisce a ciò che è  
luminoso,  
e luminoso è il nobile edificio che è profuso di luce nuova.  
La sua costruzione fu realizzata ai nostri giorni:  
io, Suger, dirigevo i lavori.<sup>25</sup>

Sulla facciata principale, nella parte alta dei portali dell'abbazia,  
Suger fa incidere quest'altra iscrizione:

*Portarum quisquis attollere quaeris honorem,  
Aurum nec sumptus, operis mirare laborem.  
Nobile claret opus, sed opus quod nobile claret  
Clarificet mentes ut eant per lumina vera  
Ad verum lumen, ubi Christus janua vera.  
Quale sit intus in his determinat aurea porta:  
Mens hebes ad verum per materialia surgit,  
Et demersa prius hac visa luce resurgit.*

Chiunque tu sia se vuoi celebrare la gloria di queste porte,  
non ammirare né l'oro né la spesa, ma il lavoro dell'opera.  
Riluce la nobile opera, ma l'opera che nobilmente riluce  
illumina le menti per modo che esse possano procedere, attraverso vere  
luci,  
alla luce vera dove Cristo è la vera porta.  
Come esista nelle cose del mondo lo dimostra l'aurea porta:  
la cieca mente si innalza al vero attraverso ciò che è materiale  
e, da oscurata che era, si leva/risorge al vedere questa luce.<sup>26</sup>

Suger vive in prima persona questo cammino di ascesa e ne parla  
estasiato, quasi commosso:

Quando – con mio grande diletto nella bellezza della casa di Dio – l'incanto delle pietre multicolori mi ha strappato alle cure esterne, e una degna meditazione mi ha indotto a riflettere, trasferendo ciò che è materiale a

<sup>25</sup> PANOFSKY, *Il significato delle arti*, 130.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 131.

ciò che è immateriale, sulla diversità delle sacre virtù: allora mi sembra di trovarmi in una strana regione dell'universo che non sta del tutto chiusa nel fango della terra né è del tutto librata nella purezza del cielo; e mi sembra che, per grazia di Dio, io possa essere trasportato da questo mondo inferiore a quello superiore per via anagogica.<sup>27</sup>

La visione metafisica e la teologia della luce saranno alla base delle nuove chiese, dalle più piccole a quelle di straordinaria grandezza, costruite in epoca gotica, e che quasi fanno a gara tra loro nell'essere quanto più trasparenti e luminose, grazie alle vetrate sempre più estese e decorate con immagini e narrazioni che sostituiscono, in gran parte, il corredo iconografico delle chiese paleocristiane e carolingie.

L'altro documento che consultiamo è il *Rationale* di Durando di Mende; un'opera di straordinaria ricchezza, poiché rappresenta l'epilogo degli studi liturgici del Medioevo, una sintesi di tutto quanto era stato detto in precedenza da esegeti, teologi e liturgisti, i quali andrebbero studiati e conosciuti meglio per capire in profondità l'arte cristiana medievale, altrimenti "misteriosa". L'opera risale agli ultimi due decenni del XIII secolo.<sup>28</sup>

Durando applica agli edifici, come anche ai riti, una molteplice lettura, così come si faceva per la sacra Scrittura: non bisogna fermarsi al senso letterale, bisogna cogliere il senso allegorico, simbolico come pure quello morale ed escatologico.

La lettura tipologica delle descrizioni del tempio di Gerusalemme, presente nei testi dell'Antico Testamento (primo libro dei Re, secondo libro delle Cronache), diventa la base per capire il simbolismo della chiesa medievale, in cui ogni parte ha un suo preciso e anche multiforme significato. Così Durando descrive il rapporto tra i due templi:

Dopo che il tabernacolo si fu consumato con il passare del tempo, il Signore ordinò di costruire un tempio, che Salomone edificò in modo splendido; anch'esso aveva due parti separate come il tabernacolo. Ed è proprio da entrambi, ossia dal tabernacolo e dal tempio, che la nostra chiesa ha assunto la sua forma materiale (I, 5).<sup>29</sup>

<sup>27</sup> SUGERO, *De administratione* XXXIII, in PANOFSKY, *Il significato delle arti*, 129.

<sup>28</sup> GUILLELMI DURANTI, *Rationale Divinorum Officiorum. Liber I et III*, LEV, Città del Vaticano 2001. L'opera completa in «Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis» 140-140B.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 9.

Anche per lui è chiaro che la chiesa materiale è immagine di quella composta dai credenti: «È per questo che la chiesa materiale, in cui il popolo si aduna per innalzare le lodi a Dio, è segno della Chiesa santa che nei cieli è costituita da pietre viventi» (I, 8).<sup>30</sup> Interessante la riflessione sulla “compagine ecclesiale” (sia materiale che spirituale) e sull’azione in essa dello Spirito Santo:

Il cemento poi, senza il quale non può esservi un muro stabile, sarà fatto con calce, sabbia e acqua. La calce rappresenta la fervente carità che tiene unita in sé la sabbia, ossia l’operato terreno [...]. Poi, affinché la calce e la terra possano edificare il muro, vengono impastate con l’acqua, che è appunto lo Spirito Santo; come infatti senza cemento le pietre non possono unirsi a dare stabilità al muro, così neppure gli uomini possono edificare la Gerusalemme celeste senza essere uniti dalla carità che lo Spirito Santo infonde su di essi (I, 10).<sup>31</sup>

Le dimensioni della chiesa non sono prive di significato:

La chiesa, poi, si eleva in altezza, vale a dire verso le virtù più alte, dalla lunghezza e larghezza delle quattro pareti, che rappresentano la dottrina dei quattro Vangeli: la lunghezza è la longanimità con cui pazientemente affronta le avversità sino a poter giungere alla patria celeste; la larghezza è la carità che, con cuore aperto, ama in nome di Dio gli amici e i nemici di Dio; l’altezza invece è la speranza della ricompensa futura (I, 15).<sup>32</sup>

Decisivo, poi, l’orientamento dell’edificio ecclesiale:

Le fondamenta dovranno essere poste in modo tale che l’estremità del capo sia rivolta a Oriente [...] e ciò per significare che la Chiesa, che su questa terra è militante, deve sapersi comportare in modo equanime sia nella buona che nella cattiva sorte (I, 8).<sup>33</sup>

Il simbolismo della luce è evidentemente presente, e più volte si sottolinea come quella che prevale è la luce mistica, che proviene dall’interno della chiesa, rispetto a quella esterna, solare. Se ne parla a proposito delle finestre:

<sup>30</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 13. L’immagine si ritrova già in SICARDO DI CREMONA, *Mitrале*, I, IV: PL 213, col. 20.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 11.

Le finestre di vetro della chiesa sono le sacre Scritture che respingono la pioggia e il vento, che proteggono dalle forze contrarie e, mentre lasciano passare la luce del vero sole, cioè Dio, nella chiesa, vale a dire nei cuori dei fedeli, illuminano coloro che sono all'interno. Nella parte interna alla chiesa le finestre sono più ampie che all'esterno, perché il significato mistico delle Scritture è più profondo di quello letterale. Parimenti le finestre sono anche i cinque sensi del corpo che, all'esterno, devono essere induriti per non essere attratti dalle vanità, mentre all'interno della chiesa devono aprirsi per ricevere più generosamente i doni dello Spirito (I, 24).<sup>34</sup>

Anche la strombatura delle finestre e il passaggio della luce hanno una profonda valenza simbolica e spirituale! Riguardo all'illuminazione artificiale della chiesa e alle fonti luminose così ne parla:

Il lume che viene tenuto acceso nella chiesa rappresenta Cristo, secondo le parole di Giovanni: «Io sono la luce del mondo», e «veniva nel mondo la luce vera» (Gv 8,12; 1,9). Inoltre, le luci che illuminano la chiesa rappresentano gli apostoli e gli altri dottori per il cui insegnamento la Chiesa rifulge come il sole e la luna; di essi il Signore ha detto: «Voi siete la luce del mondo» (Mt 5,14) (I, 40).<sup>35</sup>

Sempre in chiave tipologica, poi, interpreta l'Antico Testamento, i gesti e le parole di Mosè:

Mosè fece poi collocare anche sette lanterne, che sono i doni dello Spirito Santo che illuminano le tenebre della nostra cecità nel buio del nostro tempo mortale, e le pose sopra i candelabri, giacché sopra Cristo si posò lo Spirito della sapienza e dell'intelletto, lo Spirito del consiglio e della forza, della conoscenza e della pietà e del timor di Dio (Is 11,2; 61,1), con i quali egli predicò il perdono ai peccatori. E la grande quantità di lanterne nella chiesa sta a significare l'abbondanza delle grazie tra i fedeli.<sup>36</sup>

Trattando, poi, della dedicazione della chiesa, il liturgista medievale così giustifica e motiva la prassi cristiana:

Se dunque loro [gli Ebrei], che vivevano ancora all'ombra della Legge, facevano questo [costruzione del tempio e suo abbellimento], tanto più noi, cui la verità è stata rivelata ed è stata donata la grazia tramite Gesù Cristo, dobbiamo innalzare templi al Signore, e ornarli quanto meglio possiamo, e

<sup>34</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>36</sup> *Ivi.*

consacrarli con preghiere divine e sacre unzioni insieme agli altari e ai vasi, i paramenti e tutto il resto, per adempiere al culto divino con devozione e solennemente [devote et sollempniter], secondo i decreti di papa Felice III (VI, 3).<sup>37</sup>

Il simbolismo della luce, collegato all'effusione dello Spirito Santo sui credenti, viene ripreso in tante altre espressioni artistiche di altre epoche e di altri contesti geografici, oltre il Medioevo. Ricordiamo un solo eloquente esempio, passando, con un salto di secoli, dal Medioevo all'epoca barocca: la basilica vaticana di San Pietro nel suo rifacimento barocco nel XVII secolo, con la strutturazione interna concepita da Gian Lorenzo Bernini († 1680). L'altare papale, collocato sulla tomba di Pietro, capace di inglobare tutti i precedenti altari, si configura, con il baldacchino bronzeo, come una straordinaria "macchina" scenografica barocca che "inquadra" il simbolo che più di altri si vuole evidenziare: la cosiddetta Cattedra di San Pietro, inserita, a sua volta, in un'altra macchina scenografica di straordinaria suggestione, che arricchisce l'abside centrale della basilica vaticana. Lo sguardo dei pellegrini e dei fedeli viene così immediatamente indirizzato verso un punto focale rappresentato, contemporaneamente, sia dalla cattedra di Pietro inglobata nella cattedra bronzea del Bernini, sia dalla finestra di fondo in cui, illuminata dai raggi solari, campeggia, dipinta sulla vetrata, la colomba dello Spirito Santo. La luce dello Spirito guida e sostiene il magistero di Pietro, che si rinnova nei suoi successori. Il messaggio è di straordinaria chiarezza ed efficacia, una puntuale risposta alle problematiche teologiche e politiche del tempo.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito, cogliendoli anche dalla modernità. Basti pensare alla *Sagrada Família* di Antoni Gaudí († 1926), a Barcellona.

### 3. Per nuove epifanie della bellezza

Ritornando alle riflessioni proposte dal Cardinale Ravasi, e prima citate, potremmo allora chiederci come mai l'arte cristiana, e particolarmente l'architettura, del nostro tempo siano, almeno in gran parte, così insignificanti, così opache, finanche *kitsch*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 93.

Diffusa è la sensazione, da parte dei fedeli che frequentano i moderni edifici ecclesiali, di sentirsi in un ambiente freddo, affatto significativo, che non parla, non comunica e non mette in comunicazione con colui che ha parlato e ha creato la luce: «Dixitque Deus: “Fiat lux”. Et facta est lux» (Gen 1,3), oppure in un contesto ormai del tutto estraneo al mistero che vi si celebra, e che facilmente si trasforma in una sala da concerti o di conferenze, in un teatro o in una palestra.

La risposta può essere fin troppo semplice e può sembrare anche banale: manca lo Spirito, l'azione creatrice e santificatrice dello Spirito non è percepita e recepita, non è accolta in profondità sia da chi progetta e costruisce una chiesa sia, in qualche modo di conseguenza, da chi vi entra per partecipare alla liturgia, avendo ormai quasi del tutto smarrito il linguaggio simbolico sia della stessa liturgia sia dell'edificio ecclesiale. L'invocazione: «Veni, Sancte Spiritus, et emitte caelitus lucis tuae radium [...] O lux beatissima, reple cordis intima tuorum fidelium» dovrebbe, allora, non solo riecheggiare continuamente nella preghiera cristiana, ma dovrebbe precedere e guidare, oltre i momenti liturgici, tutte le azioni creative degli artisti coinvolti dalla comunità cristiana, per suscitare quelle che san Giovanni Paolo II definiva «nuove epifanie della bellezza», «riverbero dello Spirito di Dio».<sup>38</sup>

<sup>38</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli Artisti*, Prologo e n. 16.



# LA BELLEZZA INVISIBILE E COMPIUTA: LE CREATURE ANGELICHE

GIUSEPPE MARCO SALVATI

PATH 19 (2020) 287-304

## 1. Le creature angeliche oggi

«C'è una città fatta di uomini e di angeli i quali partecipano alla grazia e alla gloria donate da Cristo».<sup>1</sup> In questa città si trova quella bellezza invisibile e compiuta che arricchisce l'universo di esperienza e di pensiero della comunità cristiana: da una parte, quella dei beati, ossia di coloro che hanno raggiunto il vertice delle loro potenzialità e godono in modo permanente della visione di Dio; dall'altra, quella degli angeli, di cui si tratterà in modo più diffuso in queste pagine.

Un tipo di bellezza che è a rischio di estinzione nella coscienza della comunità cristiana. Infatti, tante volte i beati vengono considerati interpreti di forme di *sequela Christi* non più proponibili in un mondo che è ormai uscito dalla «cristianità»<sup>2</sup> e in un contesto culturale nel quale lo stesso antropocentrismo moderno è ormai un retaggio antico, superato. In un tempo in cui il messaggio cristiano deve confrontarsi con il «trans/postumanesimo»,<sup>3</sup> oppure con la sensibilità e le prospettive del cosiddetto

<sup>1</sup> AGOSTINO, *La città di Dio*, Libro XII, I, 1.

<sup>2</sup> Lo ricordava, abbastanza recentemente, anche papa FRANCESCO, *Discorso* alla Curia romana (21 dicembre 2019). Su questo tema, cf., tra l'altro: G. BOTTONI (ed.), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Il Mulino, Bologna 2003; C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Il Mulino, Bologna 2019; C. TORCIVIA, *La Chiesa oltre la cristianità*, EDB, Bologna 2005.

<sup>3</sup> Su questo tema, cf., tra l'altro: P. BENANTI, *The cyborg. Corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, Cittadella, Assisi 2012; R. MARCHESINI, *Post-Human. Verso nuovi modelli di*

«quarto uomo»;<sup>4</sup> in un momento nel quale parliamo di «uomo digitale» oppure di «società liquida»,<sup>5</sup> la bellezza della santità cristiana fatica a imporsi quale modello “vincente” e non esercita più un forte fascino. D'altra parte, a molti sembra ancora più ingenuo il tentativo di conservare fra i dati del patrimonio di fede quello che riguarda le creature angeliche; il passato (e qualche volta anche il presente) sembra eccessivamente popolato da questi esseri troppo vicini al cielo oppure troppo lontani dal peso del quotidiano, per essere ancora degni di abitare la città degli uomini.

La presente riflessione si sofferma in modo speciale sugli angeli, perché la loro figura è diventata particolarmente problematica in tempi recenti. La teologia cattolica continua a pensare che le creature angeliche costituiscano, in sé e per noi, una perla preziosa e bella, un dono luminoso, che contagia bellezza e arricchisce in modo importante la vita e il pensiero della Chiesa. Anch'essi rappresentano un motivo di ammirazione per l'Autore dello splendore diffuso nel cosmo.

La riflessione procederà ricordando anzitutto le *ragioni* del disagio che hanno portato, e talvolta ancora portano, a emarginare gli angeli dalla vita e dal pensiero dei credenti, recuperando, nello stesso tempo, i principali *fondamenti biblico-patristici* della riflessione su queste creature. Lo scopo è di evidenziare la loro legittima appartenenza all'universo di esperienze e al patrimonio di pensiero, che scaturiscono dall'opera creatrice e redentrice del Dio di Gesù Cristo.

Successivamente, saranno riproposti i principali contenuti e le caratteristiche più significative dell'*angelologia* di Tommaso d'Aquino. La ragione che spinge a questa scelta è la convinzione che la proposta dell'Aquinate su questo tema, da una parte, costituisca l'equilibrato punto di arrivo e di sintesi di un patrimonio di riflessione plurisecolare che, pur se elaborato in un quadro filosofico-teologico particolare, possiede una speciale coerenza col dato rivelato; dall'altra, contenga interessanti potenzialità teologiche, anche per il nostro tempo.

*esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; F. MONCERI (ed.), *Sull'orlo del futuro. Ripensare il post-umano*, ETS, Pisa 2009; I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano*, Studium, Roma 2005.

<sup>4</sup> Cf. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2012<sup>4</sup>.

<sup>5</sup> Su ciò cf., tra l'altro, Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma - Bari 2007<sup>5</sup>.

Nell'ultima parte della riflessione saranno messe in evidenza, in prospettiva sistematica, le più significative *dimensioni* dell'angelologia cristiana, soprattutto di quella cattolica; dalla valorizzazione dell'opera creatrice della Trinità, al richiamo della centralità del Cristo; dalla fecondità antropologica, all'iconicità estetica, tutto contribuisce a rendere, in certo senso, "necessari"<sup>6</sup> gli angeli, anche per l'uomo credente del terzo millennio.

## 2. Una presenza bella e irrinunciabile. I fondamenti della dottrina sugli angeli

La storia recente della teologia ha avanzato molteplici motivi di "riserva", nei confronti dell'«accettazione e fondazione di una dottrina sugli angeli».<sup>7</sup> Tra i principali, si possono segnalare i seguenti:

– l'indebolimento, se non addirittura la scomparsa della *mentalità sacrale*, o comunque pre-scientifica, che porta a cercare le cause naturali di tanti fenomeni che un tempo venivano collegati con l'azione degli angeli;<sup>8</sup>

– la *necessità di "demitizzare"* la narrazione biblica, andando oltre l'armamentario culturale di cui si servono gli autori umani dei libri sacri, privilegiando, invece, la valenza esistenziale del racconto;<sup>9</sup>

– la fede negli angeli *non rientra tra i contenuti dottrinali essenziali* del cristianesimo, perché nella stessa rivelazione, le creature angeliche non hanno un posto decisivo; anzi, insistendo eccessivamente sulla loro azione, si potrebbe, da una parte, sminuire il carattere unico della mediazione di Cristo; dall'altra, indebolire la relazione personale del credente con Dio;

– il maggior risalto dato dal Concilio Vaticano II *alla persona di Maria e alla sua speciale mediazione*, da una parte, ristabilisce la giusta collocazio-

<sup>6</sup> M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1992<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A. AMATO, *L'angelologia nella tradizione della Chiesa*, in B. MARCONCINI - A. AMATO - C. ROCCHETTA - M. FIORI, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, EDB, Bologna 1991, 105-150, qui 141.

<sup>8</sup> A. BLANCO, *Angeli. IV. Il senso della fede cristiana negli angeli in una cultura scientifica e tecnologica*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 79-82.

<sup>9</sup> A questo proposito, è famosa l'opinione di Rudolf Bultmann, che scrive: «Non ci si può servire della luce elettrica e della radio [...] e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli proposti dal Nuovo Testamento» (R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 2018<sup>8</sup>, 109 ss).

ne e valutazione della figura della Madre del Signore; dall'altra, sminuisce la rilevanza delle figure angeliche;

– l'opportunità di limitarsi alla considerazione della *funzione* degli angeli, come fa la Scrittura;<sup>10</sup>

– la consapevolezza che tutti gli sforzi fatti dai Padri della Chiesa per trattare dell'esistenza e della natura degli angeli sono il risultato di *influssi culturali estranei alla Bibbia*.<sup>11</sup>

### 2.1. I fondamenti biblici

Rinviando ai numerosi studi esistenti, in cui vengono presentate la radici culturali e i molteplici contesti nei quali ricorre il riferimento alle creature angeliche, saranno ora richiamati alcuni dati essenziali della riflessione biblico-patristica sugli angeli.<sup>12</sup>

Anzitutto il termine «angelo» (in ebraico *mal'ak*, in greco *ánghelos*), ordinariamente, indica nella sacra Scrittura il messaggero, inviato da Dio, per trasmettere un messaggio o svolgere il compito di intermediario tra il mondo degli uomini e quello divino. Alcune volte gli angeli sono considerati quale «esercito di YHWH» (Gs 5,14) o «del cielo» (1Re 22,19). È indiscutibile che l'angelologia biblica sia debitrice, sotto diversi profili, di quella presente nelle culture dei popoli con cui Israele viene a contatto; così com'è facile riconoscere un certo sviluppo della concezione angelologica nell'Antico Testamento.<sup>13</sup> Qualche studioso ha rilevato, poi, che «continuità e sviluppo caratterizzano l'angelologia neotestamentaria rispetto a quella dell'Antico Testamento».<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Così, ad esempio, K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/3: *Der Schöpfer und sein Geschöpf*, Theologischer Verlag, Zurich 1992.

<sup>11</sup> Per una sintetica presentazione delle opinioni negative o dubitative e degli autori che le propongono, cf. S.-Th. BONINO, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie catholique*, Parole et Silence, Paris 2007, 73-109; C. ROCCHETTA, *Introduzione*, in MARCONCINI - AMATO - ROCCHETTA - FIORI, *Angeli e demoni*, 13-37.

<sup>12</sup> Una ricca bibliografia su questo argomento è reperibile nei due testi citati nella nota precedente.

<sup>13</sup> Una presentazione sintetica di questo sviluppo è reperibile in B. MARCONCINI, *La testimonianza della sacra Scrittura*, in MARCONCINI - AMATO - ROCCHETTA - FIORI, *Angeli e demoni*, 41-103, spec. 57-76; R. LAVATORI, *Gli angeli*, Marietti, Genova 1991, 22-28.

<sup>14</sup> MARCONCINI, *La testimonianza*, 76.

Da un esame equilibrato dei testi biblici sembrano emergere alcune conclusioni teologicamente affidabili:<sup>15</sup>

– nella Bibbia, il riferimento agli angeli è certamente funzionale all'affermazione della cura/provvidenza di Dio nei confronti delle creature umane; o, se si vuole, è finalizzato ad affermare questo messaggio: nella storia della salvezza, che ha Dio quale responsabile principale e le creature quali destinatari, entrano con un loro speciale compito o impegno anche gli angeli;

– l'angelo esprime, simultaneamente, la trascendenza e la vicinanza di Dio; «tiene desta la presenza divina, spinge ad atteggiamenti di adorazione, lode e ringraziamento [...] trasmette la grandezza e onnipresenza di YHWH».<sup>16</sup> La presenza e l'azione degli angeli nella «liturgia celeste, invitano gli uomini a indirizzare la vita verso l'Eterno [...] trasmettono agli uomini la volontà divina, presentano a Dio le preghiere e il culto»;<sup>17</sup>

– nel Nuovo Testamento il riferimento agli angeli è quasi esclusivamente funzionale alla cristologia; infatti si segnala il loro contributo nell'aiutare le persone a riconoscere il disegno di Dio, che sfocia nella persona di Gesù; viene attestata una loro presenza discreta durante il ministero pubblico di Gesù; dopo la risurrezione sono in qualche maniera coinvolti nell'annuncio del Risorto.

Una bella sintesi dell'angelologia neotestamentaria è quella proposta a suo tempo da Heinrich Schlier, che scrive:

Come potenze personali della vita e della luce celesti affondano il loro essere nella lode della gloria di Dio, sono ministri della liturgia di conservazione del creato e delle creature al cospetto di Dio. Il loro servizio dà protezione e consolazione ai giorni terreni di Cristo. Dalle loro labbra di testimoni celesti, che ne accompagnano la nascita e sostano alle loro tombe, esce il primo messaggio di salvezza. Prestano servizio in favore della missione e dell'apostolato. Ad essi è vicina la Chiesa radunata in terra per il culto, Chiesa la cui comunità e i cui fedeli hanno un angelo per mezzo del quale tengono il loro sguardo rivolto a Dio e a Cristo. Gli angeli sono gli annunciatori e i banditori dei giudizi della storia e operano in essa. Compaiono

<sup>15</sup> *Ibid.*, 95ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 95-96.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 96.

come glorie del Signore che viene e sono al suo servizio anche nella decisione estrema. Vigilano continuamente la città celeste.<sup>18</sup>

## 2.2. *Uno sguardo alla riflessione patristica*

Sarebbe eccessivo ritenere che la Scrittura insegni in modo esplicito il carattere personale degli angeli oppure la loro identità di sostanze separate, come farà la teologia cristiana durante il corso dei secoli successivi. Questo tipo di preoccupazione culturale sorgerà nell'epoca patristica, quando si registrerà un'evidente svolta: dall'interesse per la sola "funzione" degli angeli nell'economia salvifica, si passa a quello per la loro natura o identità. Certamente il fenomeno s'inscrive nella tendenza generale presso i teologi a spostare l'attenzione dagli eventi (della storia salvifica) all'essere, dall'economia all'ontologia del mistero. Una tendenza chiaramente indotta dal contatto non banale con l'ellenismo e con la sua prospettiva di pensiero filosofico. Com'è noto, questo passaggio, seppur costellato di incertezze e di intemperanze, se non addirittura di errori, fu provvidenziale, perché aiutò a valorizzare un elemento della rivelazione (quello che riguarda gli angeli) che, sebbene non costituisca il centro dell'esperienza cristiana, vi è collegato sotto diversi profili.

A proposito dello sviluppo dell'angelologia, due dati devono sempre essere tenuti presenti: da una parte, il fatto che il pensiero della comunità primitiva emerge non solo grazie agli scritti dei teologi, ma dal complesso della vita: liturgia, catechesi, predicazione; d'altra parte, va sempre ricordato che lo sviluppo di questo tema, come quello degli altri capitoli del pensiero credente, ha alle spalle l'opera misteriosa dello Spirito, che nel corso del tempo conduce i discepoli di Cristo «alla verità tutta intera» (Gv 16,13). In altre parole, nella stessa maturazione del dato di fede riguardante gli angeli, se non può essere escluso un significativo apporto delle culture con cui il cristianesimo si incrocia, è possibile cogliere un frutto "spirituale" non secondario della rivelazione cristiana.

Durante l'epoca patristica, la sensibilità culturale comune non trova quasi nessuna difficoltà ad ammettere l'esistenza di esseri angelici: «La convinzione della realtà di spiriti buoni e cattivi influenti sul mondo co-

<sup>18</sup> H. SCHLIER, *Gli angeli secondo il Nuovo Testamento*, in ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969, 225.

stituiti un dato assolutamente ovvio e pacifico».<sup>19</sup> Ai Padri non sfugge un importante dato: la rilevanza degli angeli nell'economia della salvezza deriva dalla speciale missione che essi svolgono a beneficio della storia e del cosmo; in particolare, si collega al ruolo che esercitano nel favorire l'incontro con il Cristo salvatore. A questo proposito, è di particolare interesse una notazione proposta a suo tempo da Paul Evdokimov, che scrive:

Secondo san Basilio, lo Spirito Santo è lo Spirito di comunione e gli angeli sono in maniera particolarissima suoi servi allorquando guidano gli uomini verso la comunione dei santi nell'amore di Cristo.<sup>20</sup>

Nell'evidenziare le connotazioni principali delle creature angeliche, vengono sottolineati i seguenti aspetti:

- essi sono al servizio di Cristo;
- adorano la Trinità;
- celebrano la liturgia celeste;
- svolgono compiti cosmologici;
- esercitano un impegno di protezione nei confronti dell'uomo.

In breve, i Padri richiamano la loro rilevanza soteriologica, la loro funzione cosmica, nonché la loro indiscutibile subordinazione a Cristo, senza dimenticare che gli angeli stessi fruiscono dell'opera salvifica di Cristo. Accanto a questa prospettiva, andrà sviluppandosi anche la tendenza a interessarsi della costituzione ontologica degli angeli. Dal IV secolo in poi, si comincerà a insistere sulla speciale natura degli angeli, che è di tipo "spirituale", anche se non assimilabile a quella di Dio; essi sono «fuoco immateriale»;<sup>21</sup> sono «fuoco e aria»,<sup>22</sup> immagine di Dio, anche se in un modo diverso, rispetto agli uomini;<sup>23</sup> sono radunati in «cori» ed esiste tra loro una gerarchia; lodano Dio, contemplano la sua gloria, celebrano la liturgia celeste e si associano a quella della Chiesa. In modo speciale, accompagnano l'esistenza dei monaci, perché la vita di questi ultimi è simile alla loro,

<sup>19</sup> A. AMATO, *L'angelologia nella tradizione della Chiesa*, in MARCONCINI - AMATO - ROCCHETTA - FIORI, *Angeli e demoni*, 105-150, qui 108.

<sup>20</sup> P. EVDOKIMOV, *La santità nella tradizione della Chiesa ortodossa*, Editrice Esperienze, Fossano 1972, 126 ss.

<sup>21</sup> BASILIO MAGNO, *De Spiritu Sancto*, XVI, 38.

<sup>22</sup> EFREM, *Scrutatio*, sermo 30.

<sup>23</sup> CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Resp. Ad Tiberium sociosque*, 14.

particolarmente quando pregano. Non manca la convinzione che gli angeli accompagnino e guidino gli uomini, per cui giustamente ricevono il culto da questi ultimi.

Una speciale menzione va riservata ad Agostino, che, nel *De Genesi ad litteram*, tratta del modo di conoscere che è proprio degli angeli. Secondo l'Ipponate si può parlare di una triplice forma di conoscenza angelica: diurna, che precede la creazione; vespertina, che segue la creazione; mattutina, che consiste nel comprendere le cose in se stesse nel loro riferimento al Verbo.<sup>24</sup>

L'autore che più di ogni altro si concentrerà sugli angeli e che eserciterà un notevole influsso sulla riflessione successiva, non ultima quella dell'Aquinate, è Dionigi l'Areopagita. Egli è il primo pensatore cristiano a proporre, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, un'ampia e ordinata trattazione sugli angeli: il *De coelesti hierarchia*, testo che eserciterà un influsso molto grande sulla riflessione angelologica successiva. In esso l'autore riprende in prospettiva cristiana la visione neoplatonica del mondo, così com'era stata proposta dal filosofo Proclo di Costantinopoli († 485). L'idea di fondo presentata da Dionigi è semplice. Dalla Trinità provengono tutte le creature; ognuna di esse riceve vita e perfezione dal Creatore, secondo una scala o ordine gerarchico, al cui vertice stanno gli angeli, ai quali seguono gli uomini. Ogni ordine o gerarchia riceve e trasmette la conoscenza o illuminazione, che libera dall'ignoranza e porta alla perfezione, rendendo possibile la divinizzazione. Il mondo angelico è strutturato, secondo Dionigi, in nove cori, suddivisi in tre triadi (o gerarchie): la prima triade (Serafini, Cherubini, Troni) è a diretto contatto con Dio; della seconda fanno parte Dominazioni, Virtù e Potestà; della terza, invece, Principati, Arcangeli e Angeli. Questi ultimi hanno un rapporto diretto con il mondo umano e rendono possibile all'uomo la conoscenza del mistero di Dio e l'ascesa verso l'unione con la Trinità.

### 2.3. *L'insegnamento dei Concili*

Nel concludere questa rapidissima rassegna storica, è opportuno richiamare ciò che alcuni Concili della Chiesa antica hanno proposto sugli angeli, a testimonianza di un interesse che non è mai fuori delle preoccupazioni

<sup>24</sup> Cf. SANT'AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IV, 23-32; V, 18.



pazioni teologiche e pastorali dei vescovi della Chiesa. È presente un richiamo all'angelologia nel Sinodo di Costantinopoli del 543, in cui si dice che Cristo non è un angelo; e nel Sinodo di Braga (561), nel quale si condanna l'opinione di coloro che affermano che gli angeli abbiano la stessa natura di Dio. Non mancano indicazioni sulla possibilità di raffigurare e venerare gli angeli (II Concilio di Nicea, 787).

Nella riflessione angelologica della Chiesa detiene uno speciale posto la Costituzione *Firmiter*, del Concilio Lateranense IV, nella quale si dice che la Trinità è

l'unico principio dell'universo, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, delle spirituali e delle corporali [...] dal nulla creò la creatura, spirituale e corporale, cioè quella angelica e quella mondana.<sup>25</sup>

Come valutare questo insegnamento del Lateranense IV? È una definizione di fede o un'affermazione che semplicemente propone un dato culturale presente nel popolo di Dio in quel momento? Poiché il Concilio aveva l'intenzione di rigettare le affermazioni dei Catari e degli Albigesi, non sarebbe più corretto ridimensionare la portata dogmatica delle affermazioni sugli angeli? Non sarebbe più giusto riconoscere che l'esistenza degli angeli (e dei demoni) non appartiene *strictu sensu* al patrimonio di fede definita? In sintesi: il Lateranense IV riprende e propone un dato simbolico? Oppure indica un elemento reale del patrimonio della fede cristiana, ossia che si deve affermare l'esistenza oggettiva e non solamente il valore simbolico degli angeli e dei demoni? A questo proposito, il Cardinale Angelo Amato proponeva a suo tempo tre osservazioni, assolutamente condivisibili:

– se il Concilio usasse i termini «angeli» e «demoni» in senso simbolico, non li definirebbe «creature»;

– se i termini indicassero simbolicamente il negativo, ne conseguirebbe che Dio è causa del male; ora, il Concilio intende rigettare proprio questa opinione dei Catari, per ribadire il fatto che Dio è sì autore della creazione, mentre il male è frutto di una libera decisione delle creature;

– il Concilio propone una confessione delle verità credute dalla Chiesa («firmiter credimus et simpliciter confitemur»); nessuna di esse è da inten-

<sup>25</sup> Cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996<sup>2</sup>, n. 800.

dersi in senso metaforico o simbolico, ma reale: reale il Dio trino, reale che egli sia il Creatore, reale l'esistenza delle creature angeliche e del mondo visibile.<sup>26</sup>

Nell'epoca moderna, non senza l'influsso della svolta antropologica, si indebolisce l'interesse nei confronti degli angeli. Il Concilio di Trento, ad esempio, li tiene fuori dalla propria attenzione; il *Catechismo Romano* (1566), voluto dal Concilio di Trento e pubblicato da Pio V, riserva poco spazio agli angeli, ricordando che essi sono stati creati dal nulla, che sono di natura spirituale e che ontologicamente si collocano tra Dio e le creature umane; afferma, inoltre, che sono al servizio degli uomini, che li custodiscono e che possono essere venerati e invocati. È certamente significativo, però, che nel *Messale* di Pio V (1570) siano previste la messa votiva degli angeli e la festa degli angeli custodi (2 ottobre) e degli arcangeli Gabriele (24 marzo), Michele (29 settembre) e Raffaele (24 ottobre).

### 3. Una presenza bella e ministeriale: la proposta di Tommaso d'Aquino

Pur sapendo che quella di Tommaso non è l'unica proposta di angelologia dell'epoca scolastica, sembra opportuno dare ad essa una maggiore attenzione, per diversi motivi, che vanno dallo speciale carattere sistematico, alla consueta struttura logica del pensiero, alla ricchezza delle fonti che la alimenta. Nella riflessione dell'Aquinate, è facilmente rilevabile, da una parte, un equilibrio tra la connotazione filosofica e quella teologica del discorso sugli angeli;<sup>27</sup> dall'altra, la capacità di non perdere di vista le molteplici conquiste di pensiero e di esperienza realizzate dalla comunità ecclesiale nei secoli precedenti.

Nell'opera della sua maturità teologica, la *Summa Theologiae*, l'Aquinate parla degli angeli nella *I pars*, qq. 50-62; mentre nelle qq. 63-64 parla dei

<sup>26</sup> AMATO, *L'angelologia nella tradizione*, 128-130.

<sup>27</sup> A tal proposito sembra non condivisibile l'affermazione del Cardinale Amato, secondo il quale l'Aquinate utilizzerebbe una prospettiva «primariamente filosofica», a differenza di Bonaventura che, invece, userebbe una prospettiva «eminentemente teologica» (cf. AMATO, *L'angelologia nella tradizione*, 132). Per una conoscenza più dettagliata dell'angelologia tommasiana, cf., tra l'altro, BONINO, *Les anges et les démons*; LAVATORI, *Gli angeli*, 146-152; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. Complement. De l'Univers à la Trinité*, Éditions Universitaire - Beauchesne, Fribourg - Paris 1993, 277-302.

demoni; successivamente, nelle qq. 106-114, riflette sulle azioni e sull'ordine degli angeli e dei demoni.

Tra gli altri aspetti dell'angelologia tommasiana, è utile richiamare anzitutto la necessità dell'esistenza delle sostanze intellettuali separate; per il Dottore Angelico, una prima ragione di questa necessità (un primo motivo di *convenientia*, in questo caso: di non absurdità a pensare che esistano le sostanze separate) è la legge generale dei gradi di essere presenti nella realtà. In altre parole, ammessa l'esistenza di Dio (razionalmente giustificabile), da una parte, e constatata l'esistenza delle sostanze corporali, dall'altra, non è assurdo pensare che esistano sostanze incorporee unite al corpo e altre non unite al corpo.

Un altro motivo di *convenientia* dell'esistenza degli angeli è individuato ragionando così: creando, Dio partecipa le proprie perfezioni ad altri esistenti (non necessari); nelle creature c'è come un riflesso del Creatore. Ora, questo riflesso è più luminoso quando rinvia in modo più chiaro a chi lo ha prodotto; e poiché Dio tutto ha creato per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, «è necessario che ci siano nell'universo creature incorporee»,<sup>28</sup> ossia intellettuali (cioè, dotate di intelletto e volontà). Tra queste ultime, poi, se ne danno alcune «che non hanno bisogno di acquisire la conoscenza a partire dalle cose sensibili, per cui non sono unite al corpo; altre, invece, sono separate dai corpi. E queste le chiamiamo angeli».<sup>29</sup>

Traducendo tutto questo con altre parole, si potrebbe affermare: la luce infinita della bellezza divina si riverbera per tutto l'universo; in modo speciale traspare nelle creature «intellettuali», ossia capaci di attingere la verità e di amare. Ciò significa che gli angeli, anche se privi della dimensione corporea, sono però capaci di atti di amore e di volontà. Nello stesso tempo, questa immaterialità rende ogni angelo unico nella sua specie, nel pieno e immediato possesso della propria perfezione, e capace di esercitare l'intelligenza e la volontà in modo eccellente, che non ha bisogno di un processo, di una gradualità, né è soggetta a mutamento.

Tommaso è ben attento a ricordare continuamente la distanza ontologica tra gli angeli e Dio. Solo in Dio si dà perfetta coincidenza tra l'essenza (o natura) e l'atto di essere; nell'angelo, invece, si dà composizione di atto d'essere ed essenza; anche gli angeli “partecipano” l'essere e non sono l'*ip-*

<sup>28</sup> SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 1.

<sup>29</sup> *Ivi.*

*sum esse*. Anche degli angeli si può dire che sono esseri personali, perché realizzano perfettamente la definizione di persona boeziana (*rationalis naturae individua substantia*), anche se in modo analogo rispetto alla maniera in cui essa si realizza nell'uomo e nel Dio trino. Gli angeli, dice Tommaso, conoscono se stessi, le altre creature e Dio; e amano Dio al di sopra di ogni cosa.

Non manca, nell'Aquinate, un esplicito riferimento alla *bellezza* delle creature angeliche. In un brano del *Commento alle Sentenze*, Tommaso scrive:

*In angelis est summa pulchritudo post Deum. Sed in diversorum graduum consonantia ordinata consistit ratio pulchritudinis. Ergo videtur quod in angelis etiam unius est huiusmodi gradum invenire.*<sup>30</sup>

In questa affermazione, si possono cogliere due dati:<sup>31</sup> da una parte, che, a differenza di altre occasioni, l'Angelico non richiami le altre due connotazioni della *pulchritudo*, ossia la «integritas sive perfectio», e la «claritas»;<sup>32</sup> dall'altra, il fatto che qui si parli non semplicemente di *consonantia*, bensì di *consonantia ordinata*, quindi che esprime una sorta di gerarchia o gradualità, che si collega al fatto che essi «magis et minus habent de potentialitate et actu».<sup>33</sup> Detto in altri termini, a seconda della loro differente partecipazione degli attributi divini. «L'esistenza della bellezza negli angeli è quindi partecipazione alla bellezza di Dio [...] ogni angelo costituisce un "più o meno" di partecipazione alla bellezza fontale».<sup>34</sup>

C'è un altro elemento che connota l'identità degli angeli: essi devono essere pensati sempre in riferimento al Signore Gesù, nel senso che, in quanto parte del corpo mistico della Chiesa, hanno in Cristo il loro capo

<sup>30</sup> SAN TOMMASO, *Scriptum super libros Sententiarum*, d. 9, a. 5.

<sup>31</sup> In merito cf. A. MONACHESE, *Tommaso d'Aquino e la bellezza*, Armando, Roma 2016, 108-112.

<sup>32</sup> Sul concetto di bellezza nell'Aquinate, cf., tra l'altro, U. ECO, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano 1998<sup>2</sup>; B. FORTE, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 2017<sup>5</sup>; MONACHESE, *Tommaso d'Aquino e la bellezza*; M. SAVARESE, *La nozione trascendentale di bello in Tommaso d'Aquino*, EDUSC, Roma 2014; C.S. SEVIER, *Aquinas on Beauty*, Lexington Books, Lanham 2015; P. ZAMBRUNO, *La bellezza che salva. L'estetica in Tommaso d'Aquino*, EDI, Napoli 2008.

Cf. SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 112.

<sup>33</sup> SAN TOMMASO, *Scriptum super libros Sententiarum*, d. 9, a. 5.

<sup>34</sup> MONACHESE, *Tommaso d'Aquino e la bellezza*, 111.

e beneficiano della mediazione efficace della sua umanità.<sup>35</sup> Perciò, mentre fruiscono della gloria della contemplazione, così come gli uomini che sono nella beatitudine, gli angeli costituiscono una testimonianza significativa dell'unicità del Verbo fatto carne, autore e salvatore di tutte le creature. La bellezza che rifulge negli spiriti angelici rinvia necessariamente al «più bello tra i figli dell'uomo» (Sal 45,3).

Un ulteriore e importante aspetto della bellezza *invisibile*, eppure importante, degli angeli è costituito dal loro “impegno” a favore degli uomini. Si tratta di un vero e proprio «ministero»,<sup>36</sup> che essi svolgono con una presenza discreta, premurosa, efficace.<sup>37</sup> Quasi strumenti dell'elegante<sup>38</sup> governo divino, gli angeli sono presenti e partecipano a loro modo all'esercizio della provvidenza e della cura che Dio esercita nei confronti di tutta la realtà creata. In modo particolare, hanno una loro parte nella storia degli uomini,<sup>39</sup> illuminandoli, aiutandoli, sollecitando la loro volontà, “spingendoli” ad amare il bene. Talvolta «in ministerium mittuntur a Deo»,<sup>40</sup> nel senso che, su mandato di Dio, aiutano gli uomini a orientarsi verso il loro fine ultimo. Ogni angelo è «minister» ossia «instrumentum intelligens»,<sup>41</sup> anche se solo alcuni tra di essi sono deputati a custodire ogni uomo lungo la sua esistenza terrena, a eccezione di Cristo.<sup>42</sup>

#### 4. Custodi della bellezza

Prendendo spunto dalla “ministerialità” degli angeli, richiamata dall'Aquinate, è possibile considerare questa funzione sotto tre profili, tutti accomunati dall'essere innervati dall'elemento “bellezza”: l'*humanum*, la *trascendenza*, la *spiritualità*.

<sup>35</sup> Cf. SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 4 («Utrum Christus, secundum quod homo, sit caput angelorum»).

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, q. 111, prol.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, I, qq. 110-113.

<sup>38</sup> «Creator ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres angelorum hierarchias designasti et eas super caelum empyreum miro ordine collocasti atque universi partes *elegantissime* distribuisti...» (*Oratio S. Thomae Aquinatis ante studium*).

<sup>39</sup> Cf. SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 111.

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, q. 112, a. 1.

<sup>41</sup> *Ivi.*

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, I, q. 113, a. 4, ad 1um.

#### 4.1. *Salvaguardia dell'«humanum»*

È stato detto che se «la verità rivelata degli angeli non è più presa sul serio, anche il senso della creaturalità si offusca».<sup>43</sup> Questo è un modo per dire che gli angeli ci aiutano a salvaguardare la vera bellezza dell'*humanum*, per diverse ragioni. Anzitutto perché sollecitano a non cadere in quell'antropocentrismo assoluto che, come ha ricordato papa Francesco nell'Enciclica *Laudato si'*,<sup>44</sup> è la vera radice del disastro ambientale contemporaneo:

Di fronte all'esistenza degli angeli, l'uomo è invitato a prendere atto della sua concreta relatività, in un atteggiamento di «umiltà metafisica» e superando la tentazione di crederci il centro dell'universo o di pensare alla storia solo come alla *propria* storia.<sup>45</sup>

Inoltre, la retta considerazione degli angeli induce a non restringere gli orizzonti delle nostre potenzialità:

L'angelo è l'avvenire dell'uomo. In particolare, la considerazione della vita angelica è, per l'uomo contemporaneo, un invito a ritrovare la grandezza della vita intellettuale, rispetto alla quale la razionalità oggettivante e tecnica non è che un aspetto limitatissimo.<sup>46</sup>

Si potrebbe anche dire che, a loro modo, gli angeli invitano ad «allargare gli orizzonti della razionalità»,<sup>47</sup> slanciando l'uomo verso temi e prospettive di grande respiro. Non solo: essi possono anche favorire il recupero quel *re-incanto* del mondo, che nasce dalla consapevolezza che non bastano le categorie spazio-temporali, né il modulo tecnico-scientifico per capire la complessità della storia e dell'universo. Essi accendono il desiderio di valorizzare la fecondità straordinaria del simbolo, quale chiave di comprensione e di espressione del mondo, che trova nelle arti la sua testimonianza più limpida.

Inoltre, con il loro conoscere e amare, che hanno quale fondamento e vertice la santa Trinità e che comporta una relazione rispettosa con le realtà

<sup>43</sup> J. AUER - J. RATZINGER, *Piccola dogmatica cattolica. 3. Il mondo come creazione*, Cittadella, Assisi 1977, 515.

<sup>44</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015).

<sup>45</sup> ROCCHETTA, *Introduzione*, 30.

<sup>46</sup> BONINO, *Les anges et les démons*, 107.

<sup>47</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al VI Simposio europeo dei docenti universitari* (7 giugno 2008).

mondane, gli angeli offrono all'uomo uno stile di presenza nella storia in cui la ricerca della verità e del bene non sia inquinata da orgoglio oppure da egoismo, ma tenda invece al bene e alla realizzazione del progetto sapiente e amorevole di Dio. Il loro sostegno e aiuto, offerto non solo agli uomini, ma a tutto il creato, se, da una parte, è un richiamo all'appartenenza a Dio di ogni esistente; dall'altra, è memoria della premura di Dio per qualunque creatura. Essi sono simultaneamente specchio della bontà e bellezza di Dio, richiamo della dignità di qualsiasi essere umano, custodi prudenti e rispettosi della libertà dei figli di Dio.

Infine, gli angeli richiamano la necessità di vivere il rapporto con Dio con «uno stupore che [...] colma, ma ancor più in un'adorazione che trabocca, in un amore che interamente si dona e in un servizio che si consuma».<sup>48</sup> Fanno risaltare la bellezza della parola di Cristo, secondo cui «si è più beati nel dare che nel ricevere!» (At 20,35). Nello stesso tempo, aiutano a recuperare un senso più ampio della comunione dei santi voluta da Dio: essa è esperienza “globale”, che coinvolge il cielo e la terra, le creature visibili e quelle invisibili. E insegnano che la gloria di Dio e la sua bellezza sono presenti in tante creature (angeli e uomini) che, pur nella loro differenza e nei loro limiti, sono state costituite dal Dio Trino “splendore dell'universo”. Per queste ragioni, è giusto affermare che

la dottrina degli angeli, come la loro stessa realtà, deve guidarci a una più profonda conoscenza e realizzazione della nostra umana esistenza.<sup>49</sup>

#### 4.2. *Suscitatori di bellezza*

Se gli angeli sono quelle creature che abbelliscono l'universo e ne esprimono l'armonia, come in qualche modo ha ricordato Tommaso, è giusto dire che essi possono essere ancora oggi profezia e raggio della trascendenza. In un contesto culturale, qual è in modo speciale quello occidentale, in cui si rischia continuamente un esclusivo ripiegamento sull'immediato e sul visibile, gli angeli sono suscitatori di «nostalgia della trascendenza»; essi aiutano a “volare” oltre il visibile; sono un richiamo “leggero” all'*oltre*. In questo senso, allenano anche a vivere un aspetto decisivo della bellezza,

<sup>48</sup> AUER - RATZINGER, *Piccola dogmatica cattolica*. 3, 514.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 513-514.

che consiste nello *spingere oltre*, nel portare lo sguardo al-di-là, nel rinviare oltre il presente e l'immediato, oltre il visibile verso l'invisibile.<sup>50</sup> In qualche maniera, gli angeli allenano a pensare che esiste uno spazio oltre lo spazio, che esistono dimensioni che sono "altro" rispetto a quelle alle quali facciamo abitualmente riferimento. Offrono una spinta a pensare che la realtà non sia riducibile alle tre dimensioni cartesiane (altezza, lunghezza, larghezza); non sia soltanto misurabile con strumenti di osservazione, ma che sia, invece, molto più ricca e più articolata di quanto possiamo immaginare.

L'angelo è testimone del mistero in quanto mistero e per questo è «necessario».

Considerando, poi, gli angeli quali splendore creato della gloria increata di Dio, quale espressione della bellezza e della grandezza dell'Altissimo, come già detto, è naturale pensare che essi suscitino "belle" iniziative: spingono alla lode, accendono la speranza, dischiudono orizzonti di futuro. Di fronte al rischio dello smarrimento della gratuità, della facile caduta nella disperazione, dell'eccessivo ripiegamento sull'immediato, gli angeli suscitano la nostalgia dei valori che rendono l'uomo veramente grande e veramente bello: la limpidezza delle intenzioni, la trasparenza dell'agire, la passione per il bene, la fiducia nel compimento del disegno di Dio.

La retta considerazione degli angeli può essere, inoltre, utile a recuperare il carattere speciale e *bellissimo* del teocentrismo cristiano, secondo il quale la priorità e la centralità indiscutibili di Dio stesso non devono comportare una riduzione dell'importanza delle creature e in modo speciale della creatura umana; quest'ultima costituisce la sintesi magnifica della dimensione spirituale e di quella materiale, il singolare punto di incontro fra il puramente celeste e il puramente terrestre. È stato scritto giustamente che «l'angelologia cristiana ha anzitutto la pretesa di parlare di Dio»,<sup>51</sup> nella misura in cui, come dice l'Aquinata, gli angeli, in quanto creature che por-

<sup>50</sup> «Gli angeli rappresentano un prodigioso ampliamento dei nostri orizzonti spirituali. Oggi che i limiti del mondo visibile sconfinano in spettacolose lontananze, mentre ci si dice che l'universo stellare è in espansione illimitata e si dilata continuamente attraverso ciò che noi definiamo spazio; oggi che la storia umana prende nel passato proporzioni vertiginose e si scopre che, prima dell'apparizione dell'uomo, la terra contava già milioni e milioni di anni, la nostra presentazione del cristianesimo appare spesso angusta, quando noi sembriamo chiudere tutto il nostro interesse nell'ambito della storia umana» (J. DANIELOU, *Gli angeli e la loro missione. Secondo i Padri della Chiesa*, Gribaudi, Torino 1998, 89).

<sup>51</sup> BONINO, *Les anges et les démons*, 8.



tano in sé un riflesso del Creatore, consentono una migliore e più gustosa conoscenza di quest'ultimo;<sup>52</sup> essi testimoniano la trascendenza di Dio, la sua presenza discreta nella storia, la sua eleganza e signorilità nel rapporto con il mondo, la bellezza affascinante di cui è dotato. In quanto raggio e profezia della trascendenza, essi sono suscitatori di «nostalgia» del Dio trascendente. Nello stesso tempo, aiutano a valorizzare la passione di Dio per l'uomo e, simultaneamente, l'identità dell'uomo, che non è solo definibile quale «immagine di Dio», ma anche come «eterna premura di Dio».<sup>53</sup>

#### 4.3. Memoria dello Spirito

Infine, può essere utile riprendere il dato della tradizione teologica, secondo cui gli angeli sono creature «spirituali», per interpretare quest'ultima espressione in senso differente rispetto a quello inteso nella trattazione classica dell'angelologia.

La premessa: anche gli angeli, come tutte le creature, vengono alla luce, giungono all'esistenza grazie all'opera creatrice della Trinità. Ogni angelo è creato dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito. Per questa ragione possiede un'impronta trinitaria, è segnato radicalmente dai tre e riflette, a suo modo, l'originalità delle distinte persone divine.<sup>54</sup> Anche gli angeli, come ogni altra creatura, rendono presente nella storia un raggio del Padre invisibile, del Figlio eterno e dell'eterno Spirito dei due. In quanto creature «segnate» dallo Spirito, si possono notare tre aspetti del loro essere e agire, che più luminosamente esprimono questo loro provenire dal Paraclito. Di quest'ultimo, la teologia ama affermare che egli è la persona *ekstasis*, *kenosis* e *synthesis*.<sup>55</sup>

– In quanto creature «spirituali» per eccellenza, gli angeli realizzano il proprio essere e svolgono il loro impegno in termini di dono permanente (*ekstasis*, escono da sé...), celebrando la lode dell'Altissimo, testimoniando il suo essere «oltre», accompagnando e sostenendo gli uomini chiamati o inviati da Dio a realizzare un impegno di generosità (quindi a uscire da sé).

<sup>52</sup> SAN TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, II, 2-4.

<sup>53</sup> A.J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981, 12.

<sup>54</sup> Su questo argomento, cf. G.M. SALVATI, *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, EDI, Napoli 2011<sup>3</sup>, 101-109.

<sup>55</sup> In merito cf. F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005<sup>2</sup>, 180 -191.

– Lo Spirito, poi, è la persona *kenosis*, che si nasconde, che è umiltà; egli tutto riceve dal Padre e dal Figlio e ad essi rinvia quando agisce nella storia. Anche l'angelo porta in sé questa “impronta spirituale” kenotica; infatti, si mette al servizio di Dio e degli uomini; opera in maniera discreta; è invisibile agli occhi dell'uomo, anche mentre lo sostiene e lo custodisce. Il suo silenzio suscita nell'uomo il desiderio della parola di Dio. Con la sua presenza discreta accompagna il cammino faticoso dei figli di Dio, illumina le tante forme di ministero esercitate nella Chiesa, consola il dolore dei crocifissi.

– Lo Spirito, infine, è la persona divina che è *synthesis*, perché unisce ed esprime l'originalità del Padre e del Figlio; è la persona comunione, è l'amore comune del Padre e del Figlio. Anche l'angelo è simultaneamente testimone dell'irriducibilità del creato alla sola dimensione visibile, ma è anche garante della possibilità di un pacifico incontro del cielo con la terra. Mentre ricorda Dio agli uomini, l'angelo ricorda l'uomo a Dio, affinché si realizzi tra l'uno e l'altro una comunione che salva.

E così la bellezza di queste creature fa trasparire un ulteriore raggio del divino Artista.

## 5. In attesa della parusia

Testimoni singolari della potenza e della fantasia creatrice della Trinità, espressione luminosa del primato universale di Cristo, compagni di viaggio dell'universo creato, degli uomini e della Chiesa pellegrina nel tempo, anche gli angeli attendono il “giorno dei giorni”, la parusia del Signore risorto. Quella sarà l'ora in cui lo splendore della loro bellezza non sarà più invisibile, diventerà contemplabile e costituirà un ulteriore motivo di gaudio e di lode al Padre, al Figlio fatto uomo e allo Spirito Santo.

L'OPERA DELLO SPIRITO  
ALL'ULTIMA TAPPA DELL'*HISTORIA SALUTIS*.  
*VISIO DEI* E COMPIERSI DELL'UOMO.  
UN TESTO DI IRENEO DI LIONE

RÉAL TREMBLAY

PATH 19 (2020) 305-309

*Gli splendori della bellezza divina  
sono ineffabili e inenarrabili.*  
(Basilio il Grande)<sup>1</sup>

*Come un vaso di argilla il corpo umano ha bisogno per prima cosa  
di venir purificato dall'acqua, quindi di essere reso saldo e perfetto  
per mezzo del fuoco spirituale cioè di Dio che è fuoco divorante.*  
(Didimo di Alessandria)<sup>2</sup>

Al termine di questo *X Forum internazionale* sul ruolo dello Spirito divino nella realizzazione della storia della salvezza, vorrei richiamare l'attenzione su un testo di Ireneo di Lione<sup>3</sup> che parla dello Spirito come artigiano della *visio Dei* che corona questa storia. Questo mio intervento serve quale primo tempo alla conclusione del presente *X Forum* che sarà completata dalle osservazioni finale del nuovo Presidente della «Pontificia Accademia di Teologia»: S.E. Mons. Ignazio Sanna.

<sup>1</sup> BASILIO IL GRANDE, *Regole più ampie*, Risp. 2, 1: PG 31, 910.

<sup>2</sup> DIDIMO DI ALESSANDRIA, *Sulla Trinità*, Lib. 2, 12: PG 39, 667-674.

<sup>3</sup> Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* V, 7,2-8,1 (tr. it. *Contro le eresie/2. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, Città Nuova, Roma 2009, 324-325).

Esaminiamo brevemente il testo prima di avvalercene per il nostro scopo.

Considerando, nella fase attuale della storia, la futura escatologia dei due «regni» del Padre e del Figlio,<sup>4</sup> Ireneo struttura il suo pensiero intorno ai poli del «già» e del «non ancora». La sua argomentazione è la seguente: se i doni limitati, parziali dello Spirito concedono ora ai credenti un'identità propriamente filiale e, quindi, una dignità spirituale così elevate, cosa non farà la «grazia intera» dello Spirito, promessa per la fine?

Per rispondere a questa domanda, Ireneo sceglie dalla Scrittura tre realtà costitutive dell'esistenza credente particolarmente legate allo Spirito:

- la *conoscenza-profezia* (cf. 1Cor 15,42-44);
- la *visione* (cf. 1Pt 1,8);
- la «*caparra*» (cf. 2Cor 5,4; Ef 1,13-14).

Riguardo ai primi due elementi, scrive:

Infatti, adesso – dice [l'Apostolo] – la nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia [...], ma allora [...] a «faccia a faccia» (1Cor 13,9,12). E ciò che viene affermato anche da Pietro: «Voi lo amate [il Cristo] pur senza averlo visto; e ora senza vederlo credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa» (1Pt 1,8). Perché la nostra faccia vedrà la faccia di Dio, e gioirà di una gioia inesprimibile, poiché vedrà la sua stessa gioia. Ma al presente, noi riceviamo dal suo Spirito solamente una parte, per la perfezione e per la preparazione all'incorruttibilità, abituandoci a poco a poco a conoscere e portare Dio.<sup>5</sup>

Quanto al terzo elemento, la «caparra» (cf. Ef 1,13-14) intesa come deposito, anticipazione, parte dell'«onore promesso da Dio», Ireneo nota:

Se dunque questa «caparra», abitando in noi, ci rende già spirituali, e se ciò che è mortale è assorbito dall'immortalità [...], se dunque al presente, avendo ricevuto questa caparra, noi gridiamo: «Abba, Padre»...<sup>6</sup>

Attraverso questa «caparra», dunque, siamo diventati spirituali (cf. Rm 8,9), immortali (cf. 2Cor 5,4) e figli (cf. Rm 8,15). E continua:

<sup>4</sup> Su tale questione, cf. R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Aschendorff, Münster 1978, 149-156.

<sup>5</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* V, 7,2-8,1 (tr. it. 324).

<sup>6</sup> *Ibid.*, V, 8, 1 (tr. it. 325).

Se dunque al presente, avendo ricevuto questa caparra, noi gridiamo: «Abbà, Padre» che sarà quando, essendo risuscitati, lo vedremo faccia a faccia, quando tutte le membra genereranno, come uno zampillo, un inno d'esultanza, glorificando colui che li avrà risuscitati dai morti e avrà donato loro la vita eterna?<sup>7</sup>

Cosa intende qui il nostro autore? Se, ancora incapaci di vedere il volto di Dio stesso attraverso la «caparra» dello Spirito, possiamo, tuttavia, chiamare Dio nostro Padre ed essere suoi figli, che cosa avverrà quando, risorti, cioè in possesso dell'intero dono dello Spirito, il nostro volto, il nostro essere di carne, potrà vedere il volto stesso di Dio e glorificarlo per i suoi doni di vita eterna? Saremo perfettamente simili a lui, pienamente identificati con il Figlio e quindi pienamente figli del Padre.

Questo è esattamente ciò su cui Ireneo insiste nel resto del suo testo, aggiungendo, come vedremo più avanti, un elemento cruciale:

Se infatti la caparra, avviluppando l'uomo da tutte le parti, gli fa già dire: «Abbà, Padre!», cosa farà la grazia tutta intera dello Spirito, quella grazia che verrà donata da Dio agli uomini? [E aggiunge]: Ci renderà simili a lui, e compirà la volontà del Padre: infatti renderà l'uomo immagine e somiglianza di Dio (cf. Gen 1,26).<sup>8</sup>

Questo testo con quanto lo precede è particolarmente significativo. Proviamo ad articularne il contenuto.

È il «dono intero» dello Spirito che permette all'uomo, risuscitato mediante questo dono, di *vedere* Dio direttamente, immediatamente. Dato oggi in parte, lo Spirito *prepara, abitua* alla perfezione di domani.

Chi viene visto? È immediatamente il *Figlio incarnato e risorto e*, attraverso di lui, *il Padre*.

Come concepire questa «visione»? È un'*attività interiore, pneumatica*, il cui oggetto è l'essere stesso di Dio e che consente di «partecipare» ad esso (μετοχή<sup>9</sup>).

Chi vede? È *l'uomo pienamente spiritualizzato, reso immortale, filializzato nella sua carne*. Questa affermazione è, con tutta evidenza, di tenore

<sup>7</sup> *Ivi.*

<sup>8</sup> *Ivi.*

<sup>9</sup> Si tratta di un'espressione quasi tecnica in Ireneo per esprimere, a quel livello escatologico, l'unione dell'uomo con Dio. Cf. *Ibid.*, IV, 20, 5 (tr. it. 216).

anti-agnostico poiché, per i fautori della «gnosi» di tutte le risme, la «carne» non aveva accesso alla salvezza; era destinata all'annientamento.

Quali sono gli effetti di questa «visione»? Uno *stato comunitario di esaltazione, di gioia «inesprimibile» dovuta* alla condivisione della felicità divina, alla somiglianza con Dio nuovamente acquisita. Infatti, la «somiglianza» con Dio che l'uomo aveva perso a causa della sua disobbedienza dell'origine (cf. Gen 1,26-27), ora viene ritrovata. Attraverso la visione, viene *rifatta, ristabilita* in lui la «volontà di Dio». <sup>10</sup>

Quest'ultimo punto, come si sarà notato, è particolarmente significativo e di grande valore teologico. Poiché, con esso, Ireneo *riunisce, riconduce* l'«origine» alla «fine» in una relazione dal meno al più, concependo l'*historia salutis* come una *ricerca* progressiva, nello Spirito, del volto dell'Eterno in vista della piena comunione con il Figlio risorto, immagine perfetta del Padre e, quindi, *in vista della piena comunione* con il Padre. <sup>11</sup>

\* \* \*

In tal modo, possiamo per il momento concludere questo *X Forum internazionale*, legato ai due precedenti degli anni 2016 e 2018, che hanno riflettuto sull'opera del Padre e del Figlio, <sup>12</sup> con un altro brano di Ireneo di indole trinitaria nel quale il Figlio è visto come *la «mano» di un Dio «artista»* che modella l'uomo mediante l'acqua che viene da lui, lo Spirito. Sottomettersi a questa «arte», è compiersi!

Il vescovo di Lione può, quindi, esortare in questi termini:

Offrigli [a Dio] il tuo cuore tenero e malleabile, custodisci la forma in cui l'Artefice ti ha modellato, avendo in te la sua acqua; affinché non accada che tu, indurito, perda le impronte delle sue dita. Se, al contrario, custodi-

<sup>10</sup> Osserviamo l'avvicinamento tra somiglianza, visione e obbedienza.

<sup>11</sup> Nel lungo commento consacrato a questo testo d'Ireneo nella mia tesi dottorale (cf. TREMBLAY, *La manifestation*, 157-165), non sono stato del tutto attento all'assunzione della protologia nella pienezza escatologica della fine dell'«economia» con le conseguenze che ne derivano per una comprensione più esatta e più profonda del pensiero d'Ireneo sull'*historia salutis*. Analizzando alcuni anni dopo questo testo (cf. R. TREMBLAY - S. ZAMBONI [edd.], *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2016<sup>2</sup>, 180), ho insistito su questo rapporto senza dargli la forma compiuta espressa qui.

<sup>12</sup> Per le conclusioni, cf. R. TREMBLAY, *La dignità trascendente dell'uomo alla luce dell'alleanza. Sintesi del Forum*, in «Path» 15 (1/2016) 161-166 e ID., «Credo in Dio onnipotente». *Breve conclusione del Forum*, in «Path» 17 (1/2018) 115-118.

sci il modo in cui lui ti ha conformato, salirai alla perfezione. Dall'opera modellatrice di Dio è stato nascosto ciò che c'è in te di fango. La sua mano ha fabbricato la sostanza in te. Ti rivestirà di dentro e di fuori con oro puro e argento e ti adorerà così tanto, che allo stesso re piacerà la tua bellezza [...]. Ma colui che non segue tale arte, è causa da sé della propria imperfezione.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* IV, 39, 2-3 (tr. it. 298-299).





## LA MULTIFORME OPERA DELLO SPIRITO. CONCLUSIONE DEL *FORUM*

✠ IGNAZIO SANNA

PATH 19 (2020) 311-316

1. Anzitutto, ringrazio vivamente gli illustri relatori di questo *X Forum*, perché, con competenza e passione, ci hanno fornito coordinate molto interessanti per scoprire le tracce delle opere meravigliose dell'Artista divino. Siamo stati condotti ad ammirare la profusione di bellezza del cosmo in cielo e sulla terra dalle parole ricche di significato e di poesia di S.Em. il Cardinale GIANFRANCO RAVASI. Monsignor Marco Frisina troverà altra ispirazione per aggiungere un altro canto al suo inno *I cieli narrano la gloria di Dio*. La relazione di Padre STEFANO ZAMBONI ci ha accompagnato a riscoprire la "preziosità" dell'uomo, creato a immagine di Dio, con un bel commento di un passo di sant'Ireneo, il quale, parlando dell'azione sanante compiuta da Gesù, rimanda all'azione invisibile del Verbo che ha plasmato l'uomo in obbedienza alla volontà del Padre. Con l'incarnazione, il Verbo di Dio ha reso «se stesso simile all'uomo e l'uomo simile a sé, affinché, attraverso la somiglianza con il Figlio, l'uomo divenga prezioso di fronte al Padre».<sup>1</sup> L'uomo è dunque disegnato – «plasmato» – dal Verbo eterno di Dio secondo la volontà del Padre in modo che, attraverso la somiglianza con il Figlio, diventi prezioso dinanzi al Padre.

Monsignor PASQUALE IACOBONE ha evocato la bellezza divina, che si riverbera nella celebrazione della lode a Dio, nella quale «lo Spirito Santo, attraverso la liturgia della Chiesa, mette in cammino il popolo dei credenti

<sup>1</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* V, 16,2 (tr. it. *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 2003<sup>2</sup>, 442).

verso la Gerusalemme del cielo, ed è luce e sostegno del cammino». La relazione di S.Em. il Cardinale ANGELO AMATO sulla Chiesa santa, madre dei santi, ci ha fatto vedere come la potenza creatrice dello Spirito operi nella vita, nelle opere, nei miracoli, nelle testimonianze di coraggio dei santi. Le tradizioni e la geografia della santità sono una scuola della storia della salvezza, scritta con la grammatica della virtù e del martirio. Con l'interessante saggio di Padre MARCO SALVATI abbiamo innalzato lo sguardo alla *forma di bellezza* che costituisce un riflesso luminosissimo della «luce trisolare» divina, realizzata nelle creature angeliche e nelle persone umane che hanno raggiunto la beatitudine.

Non mancano, dunque, nella ricca storia del cristianesimo le *mirabilia Dei*. «Si tratta di riconoscere la bellezza divina che prende forma nella storia dell'immagine, nella bellezza dell'arte umana, nel viaggio della nostra vita», scrive Padre ANDREA DALL'ASTA. E Padre RÉAL TREMBLAY aggiunge: «L'*historia salutis* è una ricerca progressiva, nello Spirito divino, del volto dell'Eterno, cioè del Padre nel Risorto». Secondo S.E. Monsignor BRUNO FORTE,

il cristianesimo, fondato sulla fede nel Verbo incarnato, è la religione della salvezza «della» storia, non «dalla» storia. In esso, tutto ciò che è storico e umano è raggiunto e trasfigurato dalla grazia del Dio con noi, compresa la dimensione fisico-corporea dell'esistenza umana. L'opera dello Spirito sul Risorto si estende, dunque, attraverso l'economia sacramentale fino a raggiungere e vivificare i credenti che si aprano con fede ai doni della sua grazia: per questa via, l'intera comunità dei discepoli è resa corpo del Signore vivente nella storia, e il tocco della carne di Cristo vivificata dal Paraclito diventa sorgente di vita nuova, partecipazione alla comunione trinitaria.

Un relatore virtuale di questo nostro *Forum*, in qualche modo, è stato Sir ROGER SCRUTON, il pensatore e scrittore britannico morto domenica 12 gennaio di quest'anno, considerato tra i più incisivi intellettuali degli ultimi decenni. Egli, il 12 dicembre del 2009, intervenne al Convegno della Conferenza Episcopale Italiana sul tema *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, e disse:

Possiamo vagare per questo mondo, alienati, risentiti, pieni di sospetto e di sfiducia. Oppure possiamo trovare la nostra casa qui, riposando in armonia con gli altri e con noi stessi. E l'esperienza della bellezza ci guida lungo questa seconda strada: ci dice che noi siamo a casa in questo mondo, che il mondo è già ordinato nelle nostre percezioni come un luogo adatto alle

nostre esistenze di esseri fatti come noi siamo fatti. La ricerca della bellezza continua la ricerca dell'amore.<sup>2</sup>

Arrivato a Dio ascoltando le *Passioni* di Johann Sebastian Bach, lo scrittore anglicano chiede all'arte «di rassicurarci sulla sensatezza della vita in questo mondo e sulla redenzione della sofferenza».

Nel secolo XX, infatti, mentre gli orrori si succedevano ognuno più terribile dell'altro, si è guardato all'arte per ottenere quella riassicurazione decisiva circa il fatto che la vita umana non è solo una storia insulsa di nascita e decadimento, che una forza redentrica è attiva al cuore stesso delle cose che il nome di questa forza è amore.

2. Penso, ora, che le dotte relazioni di questo *X Forum*, nel descrivere la multiforme opera dello Spirito nella vita degli uomini e nelle vicende dell'universo, abbiano risvegliato in noi lo stupore. Uno dei problemi più gravi della nostra società, infatti, oggi come oggi, è la mancanza di stupore. E ci domandiamo: non c'è stupore perché mancano cose belle o perché non si conoscono le cose belle? Abbiamo mai visto un tramonto sul mare in qualche splendida giornata primaverile? Ci siamo mai meravigliati per la dolcezza della badante che accarezza i nostri nonni? Per il coraggio della moglie tradita che perdona il marito infedele? Purtroppo, sembra che ci stupiscano solo le tragedie e le disgrazie con un numero alto di morti e dispersi. Tutto il resto non fa notizia. Papa Francesco si è lamentato che un morto di fame e freddo sotto i colonnati di Via della Conciliazione a Roma non faccia notizia.

Lo stupore, nel mondo della natura, secondo S.S. Bartolomeo I, Patriarca Ecumenico di Costantinopoli – alla cui intervista a un mensile cattolico di qualche anno fa mi ispiro in queste considerazioni –,<sup>3</sup> accade quando si rimane accecati dalla luce e non si vede più. Nel mondo della fede, invece, lo stupore è quando si vede doppio. Si vede, cioè, con l'occhio del corpo e con l'occhio dell'anima, ossia della fede. Gli Atti degli Apostoli (cf. 9,3ss) raccontano che san Paolo un giorno fu avvolto da una luce fortissima dal cielo e cadde da cavallo! Quando si alzò da terra aprì gli occhi,

<sup>2</sup> R. SCRUTON, *La bellezza e il sacro*, in *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010, 105-129.

<sup>3</sup> Cf. G. VALENTE, «Solo lo stupore conosce». *Intervista di Sua Santità il Patriarca Ecumenico Bartolomeo*, in «30 Giorni» 5 (1999).

ma non vide nulla. Lo condussero a Damasco, dove rimase tre giorni senza vedere e senza prendere né cibo né bevanda. Con gli occhi della fede, tuttavia, ha visto quello che non poteva vedere con gli occhi del corpo.

I Vangeli ci raccontano molti episodi di stupore.

Così ci fu stupore in tutti a motivo della cacciata dei demoni da parte del Signore (cf. Lc 4,36); stupore s'impadronì di Pietro a motivo della pesca miracolosa (cf. Lc 5,9); tutti si stupirono a motivo della guarigione dell'indemoniato (cf. Mc 1,27); i discepoli si stupivano a causa delle parole del Signore (cf. Mc 10,24); stavano salendo insieme a lui, si stupivano ed erano pieni di timore (cf. Mc 10,32); le folle si riempirono di stupore ed estasi a motivo della guarigione dello zoppo (cf. At 3,10); i discepoli vedendo il Signore si stupirono (cf. Mc 9,15), e così via. In tutti questi casi non si tratta di una semplice ammirazione, del solo sbalordimento, ma di una conoscenza propria della fede.

Ma qual è il più grande stupore della storia? Secondo me, è incontrare un uomo risorto dai morti. Al contrario di tutti gli uomini illustri della terra, che hanno concluso la loro esistenza con la morte, Gesù non è morto ma è risorto dai morti. Socrate, Dante, Michelangelo, Verdi, Martin Luther King, Gandhi, Kennedy, Mandela sono immortali per fama, ma mortali per natura. La loro memoria ci riempie di ammirazione. Lo «stupore» di chi incontra Gesù, risorto dai morti, secondo papa Francesco, «non è un mero entusiasmo», ma qualcosa di più profondo che porta alla pace. Lo stupore è «qualcosa che fa sì che siamo un po' fuori di noi, per la gioia. [...] Non è un mero entusiasmo: anche i tifosi nello stadio sono entusiasti quando vince la loro squadra. No, non è un entusiasmo, è una cosa più profonda».<sup>4</sup> Questa cosa più profonda è ciò che fa vivere felici, ciò che rende liberi, ciò che ci fa artigiani di futuro. L'incontro con Cristo risorto è l'esperienza più bella che si può fare nella vita e spero e mi auguro che tutti noi possiamo farla e raccontarla.

San Gregorio di Nissa, citato dall'intervista del Patriarca di Costantinopoli, scrisse che «i concetti creano gli idoli. Solo lo stupore conosce». Questa affermazione ci dovrebbe far riflettere molto seriamente. Nel nostro ruolo di docenti di scienze sacre, infatti, insegniamo sempre la ragionevolezza del cristianesimo e illustriamo le verità della nostra fede, ricorrendo

<sup>4</sup> FRANCESCO, *La pace non ha prezzo. Meditazione mattutina a Santa Marta* (4 aprile 2013) (cf. «L'Osservatore Romano» del 5 aprile 2013).

a concetti e mettendo in evidenza il rapporto intrinseco tra ragione e fede. Non abbiamo insegnato lo stupore come via di conoscenza, anche se davanti a certe verità del cristianesimo non c'è che da rimanere stupiti. Sono convinto, tuttavia, che con il nostro insegnamento basato su concetti e ragionamenti non abbiamo creato degli idoli, perché se non altro, siamo stati sempre coscienti dell'ammonimento del libro della Sapienza:

Pensate al Signore con bontà d'animo, cercatelo con cuore semplice. Egli infatti si fa trovare da quelli che non lo mettono alla prova, e si manifesta a quelli che non diffidano di lui. [...] Il santo spirito, che ammaestra, fugge ogni inganno, si tiene lontano dai discorsi insensati (Sap 1,1-2.5).

D'altra parte, la conoscenza stessa viene considerata ora negativamente («la conoscenza riempie d'orgoglio» [1Cor 8,1]; «ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare» [Gen 2,17]), ora positivamente («conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» [Gv 8,32]; «mettete ogni impegno per aggiungere alla vostra fede la virtù, alla virtù la conoscenza» [2Pt 1,5]). Il poeta Charles Péguy mise in guardia la Chiesa da diventare un'immensa istituzione pedagogica per insegnare agli uomini alcune verità.

Secondo il vescovo orientale siro-cristiano Isacco di Ninive, la conoscenza naturale, che ha come oggetto «lo studio della sapienza logica, che è adatta al governo di questo mondo» si chiama «conoscenza spoglia», ed è considerata superficiale, corruttibile e poco utile (*Omelia* 63). «In questa conoscenza è piantato l'albero della conoscenza del bene e del male, che sradica l'amore e questa è orgoglio e superbia perché attribuisce ogni cosa buona a sé e non a Dio». Al contrario, «la conoscenza della verità perfeziona, in umiltà, l'anima di quelli che l'acquisiscono». Il Patriarca Bartolomeo I, commentando l'omelia di Isacco di Ninive, ha scritto:

Questa conoscenza della verità non è una semplice comprensione intellettuale di alcune conclusioni che definiscono la verità. È una partecipazione ed esperienza del bene, vissuta nello stupore e nell'estasi buona. In modo analogo anche la conoscenza del male non è la comprensione teorica di che cosa sia il male, ma la partecipazione e l'esperienza vissuta di esso. Per questo anche il comandamento di Dio proibì ai progenitori di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, poiché in questo caso conoscere il male significava compierlo, con la conseguente negazione del bene e la morte spirituale. Per la migliore comprensione della conoscenza vera del bene e del male, l'unica che avviene non in maniera confusa, come in uno specchio, valgano le parole dell'Antico Testamento, secondo

cui Adamo conobbe Eva sua moglie non quando la vide con i suoi occhi e l'identificò o le diede il nome e la distinse da ogni altro essere, ma soltanto quando si unì a lei e acquistò una diretta esperienza della sua esistenza, come anche le parole dell'apostolo san Paolo ci dicono: «Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12).<sup>5</sup>

Cari e illustri colleghi, sant'Ignazio di Antiochia scrisse agli inizi della storia del cristianesimo:

Non l'opera della persuasione, ma qualcosa di veramente grande è il cristianesimo. Il nostro Dio Gesù Cristo, ora che è tornato al Padre, si manifesta di più. Dinanzi alle persecuzioni del mondo il cristianesimo non si sostiene con le parole dell'umana sapienza, ma con la forza di Dio.

Oggi lo traduciamo: il cristianesimo non è un'idea ma una persona. Felice chi incontra questa persona e ne rimane stupito per tutta la vita!

Io mi sono stupito, continuo a stupirmi, e sono felice.

Vi auguro, allora, di stupirvi, senza cadere da cavallo, ma rimanendo felici come membri e amici della «Pontificia Accademia di Teologia».

<sup>5</sup> VALENTE, «Solo lo stupore conosce». *Intervista*.

## APPENDICE DOCUMENTARIA

### I MESSAGGI DEI PAPI AGLI ARTISTI

PATH 19 (2020) 317-357

*In pieno svolgimento del Concilio Vaticano II, Paolo VI tenne una famosa omelia nella Cappella Sistina, il 7 maggio 1964, nella solennità dell'Ascensione di Nostro Signore. Papa Montini si rivolse agli artisti con parole solenni e accorate e, da allora, a quell'omelia si attribuì un significato epocale. Essa viene ripetutamente citata come una specie di "atto fondativo" del rapporto della Chiesa con il mondo dell'arte. I successori di Paolo VI hanno sentito il dovere di commemorarla e di prenderla come ispirazione dei loro discorsi. Riteniamo cosa utile riportare in ordine cronologico questi interventi, per evidenziare un rapporto che è stato curato con particolare attenzione.*

#### 1. OMELIA DI PAOLO VI ALLA «MESSA DEGLI ARTISTI» NELLA CAPPELLA SISTINA

*Cari Signori e Figli ancora più cari!*

Ci premerebbe, prima di questo breve colloquio, di sgombrare il vostro animo da certa apprensione, da qualche turbamento, che può facilmente sorprendere chi si trova, in una occasione come questa, nella Cappella Sistina. Non c'è forse luogo che faccia più pensare e più trepidare, che incuta più timidezza e nello stesso tempo ecciti maggiormente i sentimenti dell'anima. Ebbene, proprio voi, artisti, dovete essere i primi a togliere dall'anima la istintiva titubanza, che nasce nell'entrare in questo cenacolo di storia, di arte, di religione, di destini umani, di ricordi, di presagi. Perché? Ma perché è proprio, se mai altro c'è, un cenacolo per gli artisti, degli artisti. E quindi dovrete in questo momento lasciare che il grande respiro delle emozioni, dei ricordi, dell'esultazione – che un tempio come questo può provocare nell'anima –, invada liberamente i vostri spiriti.

Vi può essere un altro turbamento, quasi un'altra paralizzante timidezza; ed è quella che può portare non tanto la Nostra umile persona, quanto la Nostra presenza ufficiale, il Nostro ministero pontificio: è qui il Papa!, voi certo pensate. Sono mai venuti gli artisti dal Papa? È la prima volta che ciò si verifica, forse. O cioè, sono venuti per secoli, sono sempre stati in relazione col Capo della Chiesa Cattolica, ma per contatti diversi. Si direbbe perfino che si è perduto il filo di questa relazione, di questo rapporto. E adesso siete qui, tutti insieme, in un momento religioso, tutto per voi, non come gente che sta dietro le quinte, ma che viene veramente alla ribalta di una conversazione spirituale, di una celebrazione sacra. Ed è naturale, se si è sensibili e comprensivi, che ci sia una certa venerazione, un certo rispetto, un certo desiderio di capire e di tacere. Ebbene, anche questa sensibilità, se dovesse in questo momento legare le vostre espressioni interiori di liberi sentimenti, Noi vorremmo sciogliere, perché, se il Papa deve accogliere tutti – perché di tutti è Padre e per tutti ha un ministero, e per tutti ha una parola –, per voi specialmente tiene in serbo questa parola; ed è desideroso, ed è felice di poterla quest'oggi esprimere, perché il Papa è vostro amico.

E non lo è solo perché una tradizione di sontuosità, di mecenatismo, di grandezza, di fastosità circonda il suo ministero, la sua autorità, il suo rapporto con gli uomini, e perché ha bisogno di questo quadro decorativo e espressivo per dire a chi non lo sapesse chi lui è, e come Cristo lo abbia voluto in mezzo agli uomini. Ma lo è per ragioni più intrinseche, che sono poi quelle che ci tengono oggi occupati e che interessano il nostro spirito, e, cioè: sono ragioni del Nostro ministero che Ci fanno venire in cerca di voi. Dobbiamo dire la grande parola che del resto voi già conoscete? Noi abbiamo bisogno di voi. Il Nostro ministero ha bisogno della vostra collaborazione. Perché, come sapete, il Nostro ministero è quello di predicare e di rendere accessibile e comprensibile, anzi commovente, il mondo dello spirito, dell'invisibile, dell'ineffabile, di Dio. E in questa operazione, che travasa il mondo invisibile in formule accessibili, intelligibili, voi siete maestri. È il vostro mestiere, la vostra missione; e la vostra arte è proprio quella di carpire dal cielo dello spirito i suoi tesori e rivestirli di parola, di colori, di forme, di accessibilità. E non solo una accessibilità quale può essere quella del maestro di logica, o di matematica, che rende, sì, comprensibili i tesori del mondo inaccessibile alle facoltà conoscitive dei sensi e alla nostra immediata percezione delle cose. Voi avete anche questa prerogativa, nell'atto



stesso che rendete accessibile e comprensibile il mondo dello spirito: di conservare a tale mondo la sua ineffabilità, il senso della sua trascendenza, il suo alone di mistero, questa necessità di raggiungerlo nella facilità e nello sforzo allo stesso tempo.

Questo – coloro che se ne intendono lo chiamano «Einfühlung», la sensibilità, cioè, la capacità di avvertire, per via di sentimento, ciò che per via di pensiero non si riuscirebbe a capire e a esprimere – voi questo fate! Ora in questa vostra maniera, in questa vostra capacità di tradurre nel circolo delle nostre cognizioni – *et quidem* di quelle facili e felici, ossia di quelle sensibili, cioè di quelle che con la sola visione intuitiva si colgono e si carpiscono – ripetiamo, voi siete maestri. E se Noi mancassimo del vostro ausilio, il ministero diventerebbe balbettante e incerto e avrebbe bisogno di fare uno sforzo, diremmo, di diventare esso stesso artistico, anzi di diventare profetico. Per assurgere alla forza della espressione lirica della bellezza intuitiva, avrebbe bisogno di far coincidere il sacerdozio con l'arte.

Ora, se questo è, il discorso si dovrebbe fare grave e solenne. Il luogo, forse anche il momento, si presterebbero; non tanto il tempo che Ci è concesso, e non tanto il programma che abbiamo prefisso a questo primo incontro amichevole. Chi sa che non venga un momento in cui possiamo dire di più. Ma il tema è questo: bisogna ristabilire l'amicizia tra la Chiesa e gli artisti. Non è che l'amicizia sia stata mai rotta, in verità; e lo prova questa stessa manifestazione, che è già una prova di tale amicizia in atto. E poi ci sono tante altre manifestazioni che si possono addurre a prova di una continuità, di una fedeltà di rapporti, che testimoniano che non è mai stata rotta l'amicizia tra la Chiesa e gli artisti. Anche perché, come dicevamo, la Chiesa ne ha bisogno e poi potremmo anche dire di più, leggendovi nel cuore. Voi stessi lo andate cercando questo mondo dell'ineffabile e trovate che la sua patria, il suo recapito, il suo rifornimento migliore è ancora la religione.

Quindi siamo sempre stati amici. Ma, come avviene tra parenti, come avviene fra amici, ci si è un po' guastati. Non abbiamo rotto, ma abbiamo turbato la nostra amicizia. Ci permettete una parola franca? Voi Ci avete un po' abbandonato, siete andati lontani, a bere ad altre fontane, alla ricerca sia pure legittima di esprimere altre cose; ma non più le nostre.

Avremmo altre osservazioni da fare, ma non vogliamo questa mattina turbarvi ed essere scortesì. Voi sapete che portiamo una certa ferita nel cuore, quando vi vediamo intenti a certe espressioni artistiche che offen-

dono noi, tutori dell'umanità intera, della definizione completa dell'uomo, della sua sanità, della sua stabilità. Voi staccate l'arte dalla vita, e allora... Ma c'è anche di più. Qualche volta dimenticate il canone fondamentale della vostra consacrazione all'espressione; non si sa cosa dite, non lo sapete tante volte anche voi: ne segue un linguaggio di Babele, di confusione. E allora dov'è l'arte? L'arte dovrebbe essere intuizione, dovrebbe essere facilità, dovrebbe essere felicità. Voi non sempre ce le date questa facilità, questa felicità e allora restiamo sorpresi e intimiditi e distaccati.

Ma per essere sincero e ardito – accenniamo appena, come vedete – riconosciamo che anche Noi vi abbiamo fatto un po' tribolare. Vi abbiamo fatto tribolare, perché vi abbiamo imposto come canone primo la imitazione, a voi che siete creatori, sempre vivaci, zampillanti di mille idee e di mille novità. Noi – vi si diceva – abbiamo questo stile, bisogna adeguarvi; noi abbiamo questa tradizione, e bisogna esservi fedeli; noi abbiamo questi maestri, e bisogna seguirli; noi abbiamo questi canoni, e non v'è via di uscita. Vi abbiamo talvolta messo una cappa di piombo addosso, possiamo dirlo; perdonateci! E poi vi abbiamo abbandonato anche noi. Non vi abbiamo spiegato le nostre cose, non vi abbiamo introdotti nella cella segreta, dove i misteri di Dio fanno balzare il cuore dell'uomo di gioia, di speranza, di letizia, di ebbrezza. Non vi abbiamo avuti allievi, amici, conversatori; perciò voi non ci avete conosciuto.

E allora il linguaggio vostro per il nostro mondo è stato docile, sì, ma quasi legato, stentato, incapace di trovare la sua libera voce. E noi abbiamo sentito allora l'insoddisfazione di questa espressione artistica. E – faremo il *confiteor* completo, stamattina, almeno qui – vi abbiamo peggio trattati, siamo ricorsi ai surrogati, all'«oleografia», all'opera d'arte di pochi pregi e di poca spesa, anche perché, a nostra discolpa, non avevamo mezzi di compiere cose grandi, cose belle, cose nuove, cose degne di essere ammirate; e siamo andati anche noi per vicoli traversi, dove l'arte e la bellezza e – ciò che è peggio per noi – il culto di Dio sono stati male serviti.

Rifacciamo la pace? quest'oggi? qui? Vogliamo ritornare amici? Il Papa ridiventa ancora l'amico degli artisti? Volete dei suggerimenti, dei mezzi pratici? Ma questi non entrano adesso nel calcolo. Restino ora i sentimenti. Noi dobbiamo ritornare alleati. Noi dobbiamo domandare a voi tutte le possibilità che il Signore vi ha donato, e, quindi, nell'ambito della funzionalità e della finalit , che affratellano l'arte al culto di Dio, noi dob-

biamo lasciare alle vostre voci il canto libero e potente, di cui siete capaci. E voi dovete essere così bravi da interpretare ciò che dovrete esprimere, da venire ad attingere da noi il motivo, il tema, e qualche volta più del tema, quel fluido segreto che si chiama l'ispirazione, che si chiama la grazia, che si chiama il carisma dell'arte. E, a Dio piacendo, ve lo daremo. Ma dicevamo che questo momento non è fatto per i lunghi discorsi e per fare le proclamazioni definitive.

Però noi abbiamo già, da parte nostra, Noi Papa, noi Chiesa, firmato un grande atto della nuova alleanza con l'artista. La Costituzione della Sacra Liturgia, che il Concilio Ecumenico Vaticano Secondo ha emesso e promulgato per prima, ha una pagina – che spero voi conosciate – che è appunto il patto di riconciliazione e di rinascita dell'arte religiosa, in seno alla Chiesa cattolica. Ripeto, il Nostro patto è firmato. Aspetta da voi la controfirma.

Per ora dunque Ci limitiamo a dei rilievi molto semplici, ma che però non vi faranno dispiacere.

Il primo è questo: che Ci felicitiamo di questa Messa dell'artista e Monsignor Francia ne sia ringraziato; lui e tutti coloro che lo hanno seguito e che ne hanno raccolto la formula. Noi abbiamo visto nascere questa iniziativa, l'abbiamo vista accolta per primo dal Nostro venerato Predecessore Papa Pio XII, che ha cominciato ad aprirle le vie e a darle cittadinanza nella vita ecclesiastica, nella preghiera della Chiesa; e perciò Ci congratuliamo di quanto è stato fatto su questo filone, che non è l'unico, ma che è buono e che è bene seguire: lo benediciamo e lo incoraggiamo. Vorremmo che voi portaste fuori, a quanti avete colleghi, imitatori, seguaci, la Nostra Benedizione per questo esperimento di vita religiosa artistica che ha ancora fatto vedere che fra sacerdote e artista c'è una simpatia profonda e una capacità d'intesa meravigliosa.

La seconda cosa è questa, notissima, ma deve, Ci pare, in questo momento essere ricordata; ed è che, se il momento artistico che si produce in un atto religioso sacro – come è una Messa – deve essere pieno, deve essere autentico, deve essere generoso, deve davvero riempire e far palpitare le anime che vi partecipano e le altre che vi fanno corona, ha altresì bisogno di due cose: di una catechesi e di un laboratorio.

Non Ci diffonderemo ora a discorrere se l'arte venga spontanea e improvvisa, come una folgorazione celeste, o se invece – e voi ce lo dite – abbia bisogno di un tirocinio tremendo, duro, ascetico, lento, graduale. Ebbene, se

vogliamo dare, ripetiamo, autenticità e pienezza al momento artistico religioso, alla Messa, è necessaria la sua preparazione, la sua catechesi; bisogna in altri termini farla prendere o accompagnare dalla istruzione religiosa. Non è lecito inventare una religione, bisogna sapere che cosa è avvenuto tra Dio e l'uomo, come Dio ha sancito certi rapporti religiosi che bisogna conoscere per non diventare ridicoli o balbuzienti o aberranti. Bisogna essere istruiti. E Noi pensiamo che nell'ambito della Messa dell'artista, quelli che vogliono manifestarsi artisti veramente, non avranno difficoltà ad assumere questa sistemica, paziente, ma tanto benefica e nutriente informazione. E poi c'è bisogno del laboratorio, cioè della tecnica per fare le cose bene. E qui lasciamo la parola a voi che direte che cosa è necessario, perché l'espressione artistica da dare a questi momenti religiosi abbia tutta la sua ricchezza di espressività di modi e di strumenti, e se occorre anche di novità.

E da ultimo aggiungeremo che non basta né la catechesi, né il laboratorio. Occorre l'indispensabile caratteristica del momento religioso, e cioè la sincerità. Non si tratta più solo d'arte, ma di spiritualità. Bisogna entrare nella cella interiore di se stessi e dare al momento religioso, artisticamente vissuto, ciò che qui si esprime: una personalità, una voce cavata proprio dal profondo dell'animo, una forma che si distingue da ogni travestimento di palcoscenico, di rappresentazione puramente esteriore; è l'Io che si trova nella sua sintesi più piena e più faticosa, se volete, ma anche la più gioiosa. Bisogna che qui la religione sia veramente spirituale; e allora avverrà per voi quello che la festa di oggi, l'Ascensione, Ci fa pensare. Quando si entra in se stessi per trovare tutte queste energie e dar la scalata al cielo, in quel cielo dove Cristo si è rifugiato, noi ci sentiamo in un primo momento, immensamente, direi, infinitamente lontani.

La trascendenza che fa tanto paura all'uomo moderno è veramente cosa che lo sorpassa infinitamente, e chi non sente questa distanza non sente la religione vera. Chi non avverte questa superiorità di Dio, questa sua ineffabilità, questo suo mistero, non sente l'autenticità del fatto religioso. Ma chi lo sente sperimenta, quasi immediatamente, che quel Dio lontano è già lì: «Non lo cercheresti, se già non lo avessi trovato». Parole di Pascal, vero; ed è quello che si verifica continuamente nell'autentica vita spirituale del cristiano. Se ricerchiamo Cristo veramente dov'è, in cielo, lo vediamo riflesso, lo troviamo palpitante nella nostra anima: il Dio trascendente è diventato, in certo modo, immanente, è diventato l'amico interiore, il maestro spirituale. E la comunio-

ne con Lui, che sembrava impossibile, come se dovesse varcare abissi infiniti, è già consumata; il Signore viene in comunione con noi nelle maniere, che voi ben sapete, che sono quelle della parola, che sono quelle della grazia, che sono quelle del sacramento, che sono quelle dei tesori che la Chiesa dispensa alle anime fedeli. E basti per ora così.

Artisti carissimi, diciamo allora una parola sola: arrivederci!

\* \* \*

## 2. MESSAGGIO DEL CONCILIO VATICANO II AGLI ARTISTI

Ora a voi tutti, artisti che siete innamorati della bellezza e che per essa lavorate: poeti e uomini di lettere, pittori, scultori, architetti, musicisti, gente di teatro e cineasti... A voi tutti la Chiesa del Concilio dice con la nostra voce: se voi siete gli amici della vera arte, voi siete nostri amici!

Da lungo tempo la Chiesa ha fatto alleanza con voi. Voi avete edificato e decorato i suoi templi, celebrato i suoi dogmi, arricchito la sua liturgia. L'avete aiutata a tradurre il suo messaggio divino nel linguaggio delle forme e delle figure, a rendere comprensibile il mondo invisibile.

Oggi come ieri la Chiesa ha bisogno di voi e si rivolge a voi. Essa vi dice con la nostra voce: non lasciate che si rompa un'alleanza tanto feconda! Non rifiutate di mettere il vostro talento al servizio della verità divina! Non chiudete il vostro spirito al soffio dello Spirito Santo!

Questo mondo nel quale viviamo ha bisogno di bellezza per non sprofondare nella disperazione. La bellezza, come la verità, è ciò che infonde gioia al cuore degli uomini, è quel frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione. E questo grazie alle vostre mani...

Che queste mani siano pure e disinteressate! Ricordatevi che siete i custodi della bellezza nel mondo: questo basti ad affrancarvi dai gusti effimeri e senza veri valori, a liberarvi dalla ricerca di espressioni stravaganti o malsane.

Siate sempre e dovunque degni del vostro ideale, e sarete degni della Chiesa, la quale, con la nostra voce, in questo giorno vi rivolge il suo messaggio d'amicizia, di saluto, di grazie e di benedizione.

*8 dicembre 1965*

\* \* \*

### 3. LETTERA DI GIOVANNI PAOLO II AGLI ARTISTI

*A quanti con appassionata dedizione  
cercano nuove «epifanie» della bellezza  
per farne dono al mondo  
nella creazione artistica.*

*Dio vide quanto aveva fatto,  
ed ecco, era cosa molto buona  
(Gen 1,31).*

#### **L'artista, immagine di Dio creatore**

1. Nessuno meglio di voi artisti, geniali costruttori di bellezza, può intuire qualcosa del *pathos* con cui Dio, all'alba della creazione, guardò all'opera delle sue mani. Una vibrazione di quel sentimento si è infinite volte riflessa negli sguardi con cui voi, come gli artisti di ogni tempo, avvinti dallo stupore per il potere arcano dei suoni e delle parole, dei colori e delle forme, avete ammirato l'opera del vostro estro, avvertendovi quasi l'eco di quel mistero della creazione a cui Dio, solo creatore di tutte le cose, ha voluto in qualche modo associarvi.

Per questo mi è sembrato non ci fossero parole più appropriate di quelle della *Genesi* per iniziare questa mia Lettera a voi, ai quali mi sento legato da esperienze che risalgono molto indietro nel tempo e hanno segnato indelebilmente la mia vita. Con questo scritto intendo mettermi sulla strada di quel fecondo colloquio della Chiesa con gli artisti che in duemila anni di storia non si è mai interrotto, e si prospetta ancora ricco di futuro alle soglie del terzo millennio.

In realtà, si tratta di un dialogo non dettato solamente da circostanze storiche o da motivi funzionali, ma radicato nell'essenza stessa sia dell'esperienza religiosa che della creazione artistica. La pagina iniziale della Bibbia ci presenta Dio quasi come il modello esemplare di ogni persona che produce un'opera: nell'uomo artefice si rispecchia la sua immagine di Creatore. Questa relazione è evocata con particolare evidenza nella lingua polacca, grazie alla vicinanza lessicale fra le parole *stwórcza* (creatore) e *twórcza* (artefice).

Qual è la differenza tra «creatore» e «artefice»? Chi crea dona l'essere stesso, trae qualcosa dal nulla – *ex nihilo sui et subiecti*, si usa dire in latino – e questo, in senso stretto, è modo di procedere proprio soltanto dell'Onnipotente. L'artefice, invece, utilizza qualcosa di già esistente, a cui dà forma e significato. Questo modo di agire è peculiare dell'uomo in quanto immagine di Dio. Dopo aver detto, infatti, che Dio creò l'uomo e la donna «a sua immagine» (cf. Gen 1,27), la Bibbia aggiunge che affidò loro il compito di dominare la terra (cf. Gen 1,28). Fu l'ultimo giorno della creazione (cf. Gen 1,28-31). Nei giorni precedenti, quasi scandendo il ritmo dell'evoluzione cosmica, Jahvé aveva creato l'universo. Al termine creò l'uomo, il frutto più nobile del suo progetto, al quale sottomise il mondo visibile, come immenso campo in cui esprimere la sua capacità inventiva.

Dio ha, dunque, chiamato all'esistenza l'uomo trasmettendogli il compito di essere artefice. Nella «creazione artistica» l'uomo si rivela più che mai «immagine di Dio», e realizza questo compito prima di tutto plasmando la stupenda «materia» della propria umanità e poi anche esercitando un dominio creativo sull'universo che lo circonda. L'Artista divino, con amorevole condiscendenza, trasmette una scintilla della sua trascendente sapienza all'artista umano, chiamandolo a condividere la sua potenza creatrice. E ovviamente una partecipazione, che lascia intatta l'infinita distanza tra il Creatore e la creatura, come sottolineava il Cardinale Nicolò Cusano: «L'arte creativa, che l'anima ha la fortuna di ospitare, non s'identifica con quell'arte per essenza che è Dio, ma di essa è soltanto una comunicazione e una partecipazione».<sup>1</sup>

Per questo l'artista, quanto più consapevole del suo «dono», tanto più è spinto a guardare a se stesso e all'intero creato con occhi capaci di contemplare e ringraziare, elevando a Dio il suo inno di lode. Solo così egli può comprendere a fondo se stesso, la propria vocazione e la propria missione.

### **La speciale vocazione dell'artista**

2. Non tutti sono chiamati a essere artisti nel senso specifico del termine. Secondo l'espressione della Genesi, tuttavia, a ogni uomo è affidato

<sup>1</sup> *Dialogus de ludo globi*, lib. II: Philosophisch-Theologische Schriften, Wien 1967, III, p. 332.

il compito di essere artefice della propria vita: in un certo senso, egli deve farne un'opera d'arte, un capolavoro.

È importante cogliere la distinzione, ma anche la connessione, tra questi due versanti dell'attività umana. La distinzione è evidente. Una cosa, infatti, è la disposizione grazie alla quale l'essere umano è l'autore dei propri atti ed è responsabile del loro valore morale, altra cosa è la disposizione per cui egli è artista, sa agire cioè secondo le esigenze dell'arte, accogliendone con fedeltà gli specifici dettami.<sup>2</sup> Per questo l'artista è capace di produrre oggetti, ma ciò, di per sé, non dice ancora nulla delle sue disposizioni morali. Qui, infatti, non si tratta di plasmare se stesso, di formare la propria personalità, ma soltanto di mettere a frutto capacità operative, dando forma estetica alle idee concepite con la mente.

Ma se la distinzione è fondamentale, non meno importante è la connessione tra queste due disposizioni, la morale e l'artistica. Esse si condizionano reciprocamente in modo profondo. Nel modellare un'opera, l'artista esprime di fatto se stesso a tal punto che la sua produzione costituisce un riflesso singolare del suo essere, di ciò che egli è e di come lo è. Ciò trova innumerevoli conferme nella storia dell'umanità. L'artista, infatti, quando plasma un capolavoro, non soltanto chiama in vita la sua opera, ma per mezzo di essa, in un certo modo, svela anche la propria personalità. Nell'arte egli trova una dimensione nuova e uno straordinario canale d'espressione per la sua crescita spirituale. Attraverso le opere realizzate, l'artista parla e comunica con gli altri. La storia dell'arte, perciò, non è soltanto storia di opere, ma anche di uomini. Le opere d'arte parlano dei loro autori, introducono alla conoscenza del loro intimo e rivelano l'originale contributo da essi offerto alla storia della cultura.

### **La vocazione artistica a servizio della bellezza**

3. Scrive un noto poeta polacco, Cyprian Norwid: «La bellezza è per entusiasmare al lavoro, il lavoro è per risorgere».<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Le virtù morali, e tra queste in particolare la prudenza, consentono al soggetto di agire in armonia con il criterio del bene e del male morale: secondo la *recta ratio agibilium* (il giusto criterio dei comportamenti). L'arte, invece, è definita in filosofia come *recta ratio factibilium* (il giusto criterio delle realizzazioni).

<sup>3</sup> *Promethidion: Bogumil* vv. 185-186: *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, vol. 2, p. 216.



Il tema della bellezza è qualificante per un discorso sull'arte. Esso si è già affacciato, quando ho sottolineato lo sguardo compiaciuto di Dio di fronte alla creazione. Nel rilevare che quanto aveva creato era cosa buona, Dio vide anche che era cosa bella.<sup>4</sup> Il rapporto tra buono e bello suscita riflessioni stimolanti. La bellezza è in un certo senso l'espressione visibile del bene, come il bene è la condizione metafisica della bellezza. Lo avevano ben capito i Greci che, fondendo insieme i due concetti, coniarono una locuzione che li abbraccia entrambi: «kalokagathía», ossia «bellezza-bontà». Platone scrive al riguardo: «La potenza del Bene si è rifugiata nella natura del Bello».<sup>5</sup>

È vivendo e operando che l'uomo stabilisce il proprio rapporto con l'essere, con la verità e con il bene. L'artista vive una peculiare relazione con la bellezza. In un senso molto vero si può dire che la bellezza è la vocazione a lui rivolta dal Creatore col dono del «talento artistico». E, certo, anche questo è un talento da far fruttare, nella logica della parabola evangelica dei talenti (cf. Mt 25,14-30).

Tocchiamo qui un punto essenziale. Chi avverte in sé questa sorta di scintilla divina che è la vocazione artistica – di poeta, di scrittore, di pittore, di scultore, di architetto, di musicista, di attore... – avverte al tempo stesso l'obbligo di non sprecare questo talento, ma di svilupparlo, per metterlo a servizio del prossimo e di tutta l'umanità.

### **L'artista e il bene comune**

4. La società, in effetti, ha bisogno di artisti, come ha bisogno di scienziati, di tecnici, di lavoratori, di professionisti, di testimoni della fede, di maestri, di padri e di madri, che garantiscano la crescita della persona e lo sviluppo della comunità attraverso quell'altissima forma di arte che è «l'arte educativa». Nel vasto panorama culturale di ogni nazione, gli artisti hanno il loro specifico posto. Proprio mentre obbediscono al loro estro, nella realizzazione di opere veramente valide e belle, essi non solo arricchiscono il patrimonio culturale di ciascuna nazione e dell'intera umanità, ma rendono anche un servizio sociale qualificato a vantaggio del bene comune.

<sup>4</sup> Espresse efficacemente questo aspetto la traduzione greca dei Settanta, rendendo il termine *tob* (buono) del testo ebraico con *kalón* (bello).

<sup>5</sup> *Filebo*, 65 A.

La differente vocazione di ogni artista, mentre determina l'ambito del suo servizio, indica i compiti che deve assumersi, il duro lavoro a cui deve sottostare, la responsabilità che deve affrontare. Un artista consapevole di tutto ciò sa anche di dover operare senza lasciarsi dominare dalla ricerca di gloria fatua o dalla smania di una facile popolarità, e ancor meno dal calcolo di un possibile profitto personale. C'è dunque un'etica, anzi una «spiritualità» del servizio artistico, che a suo modo contribuisce alla vita e alla rinascita di un popolo. Proprio a questo sembra voler alludere Cyprian Norwid quando afferma: «La bellezza è per entusiasmare al lavoro, il lavoro è per risorgere».

### **L'arte davanti al mistero del Verbo incarnato**

5. La Legge dell'Antico Testamento presenta un esplicito divieto di raffigurare Dio invisibile e inesprimibile con l'aiuto di «un'immagine scolpita o di metallo fuso» (Dt 27,15), perché Dio trascende ogni raffigurazione materiale: «Io sono colui che sono» (Es 3,14). Nel mistero dell'incarnazione, tuttavia, il Figlio di Dio in persona si è reso visibile: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio nato da donna» (Gal 4,4). Dio si è fatto uomo in Gesù Cristo, il quale è diventato così «il centro a cui riferirsi per poter comprendere l'enigma dell'esistenza umana, del mondo creato e di Dio stesso».<sup>6</sup>

Questa fondamentale manifestazione del «Dio-Mistero» si pose come incoraggiamento e sfida per i cristiani, anche sul piano della creazione artistica. Ne è scaturita una fioritura di bellezza che proprio da qui, dal mistero dell'incarnazione, ha tratto la sua linfa. Facendosi uomo, infatti, il Figlio di Dio ha introdotto nella storia dell'umanità tutta la ricchezza evangelica della verità e del bene, e con essa ha svelato anche una nuova dimensione della bellezza: il messaggio evangelico ne è colmo fino all'orlo.

La Sacra Scrittura è diventata così una sorta di «immenso vocabolario» (P. Claudel) e di «atlante iconografico» (M. Chagall), a cui hanno attinto la cultura e l'arte cristiana. Lo stesso Antico Testamento, interpretato alla luce del Nuovo, ha manifestato filoni inesauribili di ispirazione. A partire dai racconti della creazione, del peccato, del diluvio, del ciclo dei Patriarchi, degli eventi dell'esodo, fino a tanti altri episodi e personaggi della storia

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 80; AAS 91 (1999) 67.

della salvezza, il testo biblico ha acceso l'immaginazione di pittori, poeti, musicisti, autori di teatro e di cinema. Una figura come quella di Giobbe, per fare solo un esempio, con la sua bruciante e sempre attuale problematica del dolore, continua a suscitare insieme l'interesse filosofico e quello letterario e artistico. E che dire poi del Nuovo Testamento? Dalla Natività al Golgota, dalla Trasfigurazione alla Risurrezione, dai miracoli agli insegnamenti di Cristo, fino agli eventi narrati negli Atti degli Apostoli o prospettati dall'Apocalisse in chiave escatologica, innumerevoli volte la parola biblica si è fatta immagine, musica, poesia, evocando con il linguaggio dell'arte il mistero del «Verbo fatto carne».

Nella storia della cultura tutto ciò costituisce un ampio capitolo di fede e di bellezza. Ne hanno beneficiato soprattutto i credenti per la loro esperienza di preghiera e di vita. Per molti di essi, in epoche di scarsa alfabetizzazione, le espressioni figurative della Bibbia rappresentarono persino una concreta mediazione catechetica.<sup>7</sup> Ma per tutti, credenti e non, le realizzazioni artistiche ispirate alla Scrittura rimangono un riflesso del mistero insondabile che avvolge e abita il mondo.

### **Tra Vangelo e arte un'alleanza feconda**

6. In effetti, ogni autentica intuizione artistica va oltre ciò che percepiscono i sensi e, penetrando la realtà, si sforza di interpretarne il mistero nascosto. Essa scaturisce dal profondo dell'animo umano, là dove l'aspirazione a dare un senso alla propria vita si accompagna alla percezione fugace della bellezza e della misteriosa unità delle cose. Un'esperienza condivisa da tutti gli artisti è quella del divario incolmabile che esiste tra l'opera delle loro mani, per quanto riuscita essa sia, e la perfezione folgorante della bellezza percepita nel fervore del momento creativo: quanto essi riescono a esprimere in ciò che dipingono, scolpiscono, creano non è che un barlume di quello splendore che è balenato per qualche istante davanti agli occhi del loro spirito.

Di questo il credente non si meraviglia: egli sa di essersi affacciato per un attimo su quell'abisso di luce che ha in Dio la sua sorgente originaria.

<sup>7</sup> Questo principio pedagogico è stato autorevolmente enunciato da S. Gregorio Magno in una lettera del 599 al Vescovo di Marsiglia Sereno: «La pittura è adoperata nelle chiese perché gli analfabeti, almeno guardando sulle pareti, leggano ciò che non sono capaci di decifrare sui codici», *Epistulae*, IX, 209; CCL 140A, 1714.

C'è forse da stupirsi se lo spirito ne resta come sopraffatto al punto da non sapersi esprimere che con balbettamenti? Nessuno più del vero artista è pronto a riconoscere il suo limite e a far proprie le parole dell'apostolo Paolo, secondo il quale Dio «non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo», così che «non dobbiamo pensare che la Divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana» (At 17,24.29). Se già l'intima realtà delle cose sta sempre «al di là» delle capacità di penetrazione umana, quanto più Dio nelle profondità del suo insondabile mistero!

Di altra natura è la conoscenza di fede: essa suppone un incontro personale con Dio in Gesù Cristo. Anche questa conoscenza, tuttavia, può trarre giovamento dall'intuizione artistica. Modello eloquente di una contemplazione estetica che si sublima nella fede sono, ad esempio, le opere del Beato Angelico. Non meno significativa è, a questo proposito, la lauda estatica, che san Francesco d'Assisi ripete due volte nella *chartula* redatta dopo aver ricevuto sul monte della Verna le stimmate di Cristo: «Tu sei bellezza... Tu sei bellezza!».<sup>8</sup> San Bonaventura commenta: «Contemplava nelle cose belle il Bellissimo e, seguendo le orme impresse nelle creature, inseguiva dovunque il Diletto».<sup>9</sup>

Un approccio non dissimile si riscontra nella spiritualità orientale, ove Cristo è qualificato come «il Bellissimo di bellezza più di tutti i mortali».<sup>10</sup> Macario il Grande commenta così la bellezza trasfigurante e liberatrice del Risorto: «L'anima che è stata pienamente illuminata dalla bellezza indicibile della gloria luminosa del volto di Cristo, è ricolma dello Spirito Santo... è tutta occhio, tutta luce, tutta volto».<sup>11</sup>

Ogni forma autentica d'arte è, a suo modo, una via d'accesso alla realtà più profonda dell'uomo e del mondo. Come tale, essa costituisce un approccio molto valido all'orizzonte della fede, in cui la vicenda umana trova la sua interpretazione compiuta. Ecco perché la pienezza evangelica della verità non poteva non suscitare fin dall'inizio l'interesse degli artisti, sensibili per loro natura a tutte le manifestazioni dell'intima bellezza della realtà.

<sup>8</sup> *Lodi di Dio altissimo*, vv. 7 e 10: *Fonti Francescane*, n. 261, EFR, Padova 1982, p. 177.

<sup>9</sup> *Legenda maior*, IX, 1: *Fonti Francescane*, n. 1162, l.c., p. 911.

<sup>10</sup> *Enkomia* dell'Orthós del Santo e Grande Sabato.

<sup>11</sup> *Omelia* I, 2: PG 34, 451.

## I primordi

7. L'arte che il cristianesimo incontrò ai suoi inizi era il frutto maturo del mondo classico, ne esprimeva i canoni estetici e al tempo stesso ne veicolava i valori. La fede imponeva ai cristiani, come nel campo della vita e del pensiero, anche in quello dell'arte, un discernimento che non consentiva la ricezione automatica di questo patrimonio. L'arte di ispirazione cristiana cominciò così in sordina, strettamente legata al bisogno dei credenti di elaborare dei segni con cui esprimere, sulla base della Scrittura, i misteri della fede e insieme un «codice simbolico», attraverso cui riconoscersi e identificarsi specie nei tempi difficili delle persecuzioni. Chi non ricorda quei simboli che furono anche i primi accenni di un'arte pittorica e plastica? Il pesce, i pani, il pastore, evocavano il mistero diventando, quasi insensibilmente, abbozzi di un'arte nuova.

Quando ai cristiani, con l'editto di Costantino, fu concesso di esprimersi in piena libertà, l'arte divenne un canale privilegiato di manifestazione della fede. Lo spazio cominciò a fiorire di maestose basiliche, in cui i canoni architettonici dell'antico paganesimo venivano ripresi e insieme piegati alle esigenze del nuovo culto. Come non ricordare almeno l'antica Basilica di San Pietro e quella di San Giovanni in Laterano, costruite a spese dello stesso Costantino? O, per gli splendori dell'arte bizantina, la *Hagia Sophia* di Costantinopoli voluta da Giustiniano?

Mentre l'architettura disegnava lo spazio sacro, progressivamente il bisogno di contemplare il mistero e di proporlo in modo immediato ai semplici spinse alle iniziali espressioni dell'arte pittorica e scultorea. Insieme sorsero i primi abbozzi di un'arte della parola e del suono, e se Agostino, fra i tanti temi della sua produzione, includeva anche un *De musica*, Ilario, Ambrogio, Prudenzio, Efrem il Siro, Gregorio di Nazianzo, Paolino di Nola, per non citare che alcuni nomi, si facevano promotori di una poesia cristiana che spesso raggiunge un alto valore non solo teologico ma anche letterario. Il loro programma poetico valorizzava forme ereditate dai classici, ma attingeva alla pura linfa del Vangelo, come efficacemente sentenziava il santo poeta nolano: «La nostra unica arte è la fede e Cristo è il nostro canto».<sup>12</sup> Gregorio Magno, per parte sua, qualche tempo più tardi poneva con la compilazione dell'*Antiphonarium* la premessa per lo sviluppo orga-

<sup>12</sup> «At nobis ars una fides et musica Christus»: *Carmen* 20, 31: CCL 203, 144.

nico di quella musica sacra così originale che da lui ha preso nome. Con le sue ispirate modulazioni il Canto gregoriano diverrà nei secoli la tipica espressione melodica della fede della Chiesa durante la celebrazione liturgica dei sacri misteri. Il «bello» si coniugava così col «vero», perché anche attraverso le vie dell'arte gli animi fossero rapiti dal sensibile all'eterno.

In questo cammino non mancarono momenti difficili. Proprio sul tema della rappresentazione del mistero cristiano l'antichità conobbe un'aspra controversia passata alla storia col nome di «lotta iconoclasta». Le immagini sacre, ormai diffuse nella devozione del popolo di Dio, furono fatte oggetto di una violenta contestazione. Il Concilio celebrato a Nicea nel 787, che stabilì la liceità delle immagini e del loro culto, fu un avvenimento storico non solo per la fede, ma per la stessa cultura. L'argomento decisivo a cui i vescovi si appellarono per dirimere la controversia fu il mistero dell'incarnazione: se il Figlio di Dio è entrato nel mondo delle realtà visibili, gettando un ponte mediante la sua umanità tra il visibile e l'invisibile, analogamente si può pensare che una rappresentazione del mistero possa essere usata, nella logica del segno, come evocazione sensibile del mistero. L'icona non è venerata per se stessa, ma rinvia al soggetto che rappresenta.<sup>13</sup>

## Il Medioevo

8. I secoli che seguirono furono testimoni di un grande sviluppo dell'arte cristiana. In Oriente continuò a fiorire l'arte delle icone, legata a significativi canoni teologici ed estetici e sorretta dalla convinzione che, in un certo senso, l'icona è un sacramento: analogamente, infatti, a quanto avviene nei sacramenti, essa rende presente il mistero dell'incarnazione nell'uno o nell'altro suo aspetto. Proprio per questo la bellezza dell'icona può essere soprattutto gustata all'interno di un tempio con lampade che ardono e suscitano nella penombra infiniti riflessi di luce. Scrive in proposito Pavel Florenskij: «Loro, barbaro, pesante, futile nella luce diffusa del giorno, con la luce tremolante di una lampada o di una candela si ravviva, poiché sfavilla di miriadi di scintille, ora qui ora là, facendo presentire altre luci non terrestri che riempiono lo spazio celeste».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Duodecimum saeculum* (4 dicembre 1987), 8-9: AAS 80 (1988) 247-249.

<sup>14</sup> *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, Roma 1984, p. 63.

In Occidente i punti di vista da cui partono gli artisti sono i più vari, in dipendenza anche dalle convinzioni di fondo presenti nell'ambiente culturale del loro tempo. Il patrimonio artistico che s'è venuto accumulando nel corso dei secoli annovera una vastissima fioritura di opere sacre altamente ispirate, che lasciano anche l'osservatore di oggi colmo di ammirazione. Restano in primo piano le grandi costruzioni del culto, in cui la funzionalità si sposa sempre all'estro, e quest'ultimo si lascia ispirare dal senso del bello e dall'intuizione del mistero. Ne nascono gli stili ben noti alla storia dell'arte. La forza e la semplicità del romanico, espressa nelle cattedrali o nei complessi abbaziali, si va gradatamente sviluppando negli slanci e negli splendori del gotico. Dentro queste forme, non c'è solo il genio di un artista, ma l'animo di un popolo. Nei giochi delle luci e delle ombre, nelle forme ora massicce ora slanciate, intervengono certo considerazioni di tecnica strutturale, ma anche tensioni proprie dell'esperienza di Dio, mistero «tremendo» e «fascinoso». Come sintetizzare in pochi cenni, e per le diverse espressioni dell'arte, la potenza creativa dei lunghi secoli del medioevo cristiano? Un'intera cultura, pur nei limiti sempre presenti dell'umano, si era impregnata di Vangelo, e dove il pensiero teologico realizzava la *Summa* di S. Tommaso, l'arte delle chiese piegava la materia all'adorazione del mistero, mentre un mirabile poeta come Dante Alighieri poteva comporre «il poema sacro, al quale ha posto mano e cielo e terra»,<sup>15</sup> come egli stesso qualifica la *Divina Commedia*.

### Umanesimo e Rinascimento

9. La felice temperie culturale, da cui germoglia la straordinaria fioritura artistica dell'Umanesimo e del Rinascimento, ha riflessi significativi anche sul modo in cui gli artisti di questo periodo si rapportano al tema religioso. Naturalmente le ispirazioni sono variegate quanto lo sono i loro stili, o almeno quelli dei più grandi tra essi. Ma non è nelle mie intenzioni richiamare cose che voi, artisti, ben conoscete. Vorrei piuttosto, scrivendovi da questo Palazzo Apostolico, che è anche uno scrigno di capolavori forse unico al mondo, farmi voce dei sommi artisti che qui hanno riversato le ricchezze del loro genio, intriso spesso di grande profondità spirituale. Da qui parla Michelangelo, che nella Cappella Sistina ha come raccolto, dalla

<sup>15</sup> *Paradiso* XXV, 1-2.

Creazione al Giudizio Universale, il dramma e il mistero del mondo, dando volto a Dio Padre, a Cristo giudice, all'uomo nel suo faticoso cammino dalle origini al traguardo della storia. Da qui parla il genio delicato e profondo di Raffaello, additando nella varietà dei suoi dipinti, e specie nella «Disputa» della Stanza della Segnatura, il mistero della rivelazione del Dio trinitario, che nell'Eucaristia si fa compagnia dell'uomo, e proietta luce sulle domande e le attese dell'intelligenza umana. Da qui, dalla maestosa Basilica dedicata al Principe degli Apostoli, dal colonnato che da essa si diparte come due braccia aperte ad accogliere l'umanità, parlano ancora un Bramante, un Bernini, un Borromini, un Maderno, per non citare che i maggiori, dando plasticamente il senso del mistero che fa della Chiesa una comunità universale, ospitale, madre e compagna di viaggio per ogni uomo alla ricerca di Dio.

L'arte sacra ha trovato, in questo complesso straordinario, un'espressione di eccezionale potenza, raggiungendo livelli di imperituro valore insieme estetico e religioso. Ciò che sempre di più la caratterizza, sotto l'impulso dell'Umanesimo e del Rinascimento, e poi delle successive tendenze della cultura e della scienza, è un interesse crescente per l'uomo, il mondo, la realtà della storia. Questa attenzione, di per sé, non è affatto un pericolo per la fede cristiana, centrata sul mistero dell'incarnazione, e dunque sulla valorizzazione dell'uomo da parte di Dio. Proprio i sommi artisti su menzionati ce lo dimostrano. Basterebbe pensare al modo con cui Michelangelo esprime, nelle sue pitture e sculture, la bellezza del corpo umano.<sup>16</sup>

Del resto, anche nel nuovo clima degli ultimi secoli, in cui parte della società sembra divenuta indifferente alla fede, l'arte religiosa non ha interrotto il suo cammino. La constatazione si amplia, se dal versante delle arti figurative, passiamo a considerare il grande sviluppo che, proprio nello stesso arco di tempo, ha avuto la musica sacra, composta per le esigenze liturgiche, o anche solo legata a temi religiosi. A parte i tanti artisti che si sono dedicati principalmente ad essa – come non ricordare almeno un Pier Luigi da Palestrina, un Orlando di Lasso, un Tomás Luis de Victoria? – è noto che molti grandi compositori – da Handel a Bach, da Mozart a Schubert, da Beethoven a Berlioz, da Liszt a Verdi – ci hanno dato opere di grandissima ispirazione anche in questo campo.

<sup>16</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* alla Messa per la conclusione dei restauri degli affreschi di Michelangelo nella Cappella Sistina (8 aprile 1994): *Insegnamenti* 171 (1994) 899-904.



### Verso un rinnovato dialogo

10. E vero però che nell'età moderna, accanto a questo umanesimo cristiano che ha continuato a produrre significative espressioni di cultura e di arte, si è progressivamente affermata anche una forma di umanesimo caratterizzato dall'assenza di Dio e spesso dall'opposizione a lui. Questo clima ha portato talvolta a un certo distacco tra il mondo dell'arte e quello della fede, almeno nel senso di un diminuito interesse di molti artisti per i temi religiosi.

Voi sapete tuttavia che la Chiesa ha continuato a nutrire un grande apprezzamento per il valore dell'arte come tale. Questa, infatti, anche al di là delle sue espressioni più tipicamente religiose, quando è autentica, ha un'intima affinità con il mondo della fede, sicché, persino nelle condizioni di maggior distacco della cultura dalla Chiesa, proprio l'arte continua a costituire una sorta di ponte gettato verso l'esperienza religiosa. In quanto ricerca del bello, frutto di un'immaginazione che va al di là del quotidiano, essa è, per sua natura, una sorta di appello al mistero. Persino quando scruta le profondità più oscure dell'anima o gli aspetti più sconvolgenti del male, l'artista si fa in qualche modo voce dell'universale attesa di redenzione.

Si comprende, dunque, perché al dialogo con l'arte la Chiesa tenga in modo speciale e desideri che nella nostra età si realizzi una nuova alleanza con gli artisti, come auspicava il mio venerato predecessore Paolo VI nel vibrante discorso rivolto agli artisti durante lo speciale incontro nella Cappella Sistina, il 7 maggio 1964.<sup>17</sup> Da tale collaborazione la Chiesa si augura una rinnovata «epifania» di bellezza per il nostro tempo e adeguate risposte alle esigenze proprie della comunità cristiana.

### Nello spirito del Concilio Vaticano II

11. Il Concilio Vaticano II ha gettato le basi di un rinnovato rapporto fra la Chiesa e la cultura, con immediati riflessi anche per il mondo dell'arte. E un rapporto che si propone nel segno dell'amicizia, dell'apertura e del dialogo. Nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* i Padri conciliari hanno sottolineato la «grande importanza» della letteratura e delle arti

<sup>17</sup> Cf. AAS 56 (1964) 438-444.

nella vita dell'uomo: «Esse si sforzano, infatti, di conoscere l'indole propria dell'uomo, i suoi problemi e la sua esperienza, nello sforzo di conoscere e perfezionare se stesso e il mondo; si preoccupano di scoprire la sua situazione nella storia e nell'universo, di illustrare le sue miserie e le sue gioie, i suoi bisogni e le sue capacità, e di prospettare una migliore condizione dell'uomo».<sup>18</sup>

Su questa base, a conclusione del Concilio, i Padri hanno rivolto agli artisti un saluto e un appello: «Questo mondo – hanno detto – nel quale noi viviamo ha bisogno di bellezza, per non cadere nella disperazione. La bellezza, come la verità, mette la gioia nel cuore degli uomini ed è un frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione».<sup>19</sup> Appunto in questo spirito di profonda stima per la bellezza, la Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium* aveva ricordato la storica amicizia della Chiesa per l'arte, e parlando più specificamente dell'arte sacra, «vertice» dell'arte religiosa, non aveva esitato a considerare «nobile ministero» quello degli artisti quando le loro opere sono capaci di riflettere, in qualche modo, l'infinita bellezza di Dio, e indirizzare a lui le menti degli uomini.<sup>20</sup> Anche grazie al loro contributo «la conoscenza di Dio viene meglio manifestata e la predicazione evangelica si rende più trasparente all'intelligenza degli uomini».<sup>21</sup> Alla luce di ciò, non sorprende l'affermazione del P. Marie-Dominique Chenu, secondo cui lo stesso storico della teologia farebbe opera incompleta, se non riservasse la dovuta attenzione alle realizzazioni artistiche, sia letterarie che plastiche, che costituiscono, a loro modo, «non soltanto delle illustrazioni estetiche, ma dei veri “luoghi” teologici».<sup>22</sup>

### La Chiesa ha bisogno dell'arte

12. Per trasmettere il messaggio affidatole da Cristo, la Chiesa ha bisogno dell'arte. Essa deve, infatti, rendere percepibile e, anzi, per quanto possibile, affascinante il mondo dello spirito, dell'invisibile, di Dio. Deve dunque trasferire in formule significative ciò che è in se stesso ineffabile.

<sup>18</sup> CONC. ECUM. VAT. II, *Gaudium et spes*, 62.

<sup>19</sup> PAOLO VI, *Messaggio agli artisti* (8 dicembre 1965): AAS 58 (1966) 13.

<sup>20</sup> Cf. CONC. ECUM. VAT. II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 122.

<sup>21</sup> CONC. ECUM. VAT. II, *Gaudium et spes*, 62.

<sup>22</sup> *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992, p. 9.

Ora, l'arte ha una capacità tutta sua di cogliere l'uno o l'altro aspetto del messaggio traducendolo in colori, forme, suoni che assecondano l'intuizione di chi guarda o ascolta. E questo senza privare il messaggio stesso del suo valore trascendente e del suo alone di mistero.

La Chiesa ha bisogno, in particolare, di chi sappia realizzare tutto ciò sul piano letterario e figurativo, operando con le infinite possibilità delle immagini e delle loro valenze simboliche. Cristo stesso ha utilizzato ampiamente le immagini nella sua predicazione, in piena coerenza con la scelta di diventare egli stesso, nell'incarnazione, icona del Dio invisibile.

La Chiesa ha bisogno, altresì, dei musicisti. Quante composizioni sacre sono state elaborate nel corso dei secoli da persone profondamente imbevute del senso del mistero! Innumerevoli credenti hanno alimentato la loro fede alle melodie sbocciate dal cuore di altri credenti e divenute parte della liturgia o almeno aiuto validissimo al suo decoroso svolgimento. Nel canto la fede si sperimenta come esuberanza di gioia, di amore, di fiduciosa attesa dell'intervento salvifico di Dio.

La Chiesa ha bisogno di architetti, perché ha bisogno di spazi per riunire il popolo cristiano e per celebrare i misteri della salvezza. Dopo le terribili distruzioni dell'ultima guerra mondiale e l'espansione delle metropoli, una nuova generazione di architetti si è cimentata con le istanze del culto cristiano, confermando la capacità di ispirazione che il tema religioso possiede anche rispetto ai criteri architettonici del nostro tempo. Non di rado, infatti, si sono costruiti templi che sono, insieme, luoghi di preghiera e autentiche opere d'arte.

### **L'arte ha bisogno della Chiesa?**

13. La Chiesa, dunque, ha bisogno dell'arte. Si può dire anche che l'arte abbia bisogno della Chiesa? La domanda può apparire provocatoria. In realtà, se intesa nel giusto senso, ha una sua motivazione legittima e profonda. L'artista è sempre alla ricerca del senso recondito delle cose, il suo tormento è di riuscire a esprimere il mondo dell'ineffabile. Come non vedere allora quale grande sorgente di ispirazione possa essere per lui quella sorta di patria dell'anima che è la religione? Non è forse nell'ambito religioso che si pongono le domande personali più importanti e si cercano le risposte esistenziali definitive?

Di fatto, il soggetto religioso è fra i più trattati dagli artisti di ogni epoca. La Chiesa ha fatto sempre appello alle loro capacità creative per interpretare il messaggio evangelico e la sua concreta applicazione nella vita della comunità cristiana. Questa collaborazione è stata fonte di reciproco arricchimento spirituale. In definitiva ne ha tratto vantaggio la comprensione dell'uomo, della sua autentica immagine, della sua verità. È emerso anche il peculiare legame esistente tra l'arte e la rivelazione cristiana. Ciò non vuol dire che il genio umano non abbia trovato suggestioni stimolanti anche in altri contesti religiosi. Basti ricordare l'arte antica, specialmente quella greca e romana, e quella ancora fiorente delle antichissime civiltà dell'Oriente. Resta vero, tuttavia, che il cristianesimo, in virtù del dogma centrale dell'incarnazione del Verbo di Dio, offre all'artista un orizzonte particolarmente ricco di motivi di ispirazione. Quale impoverimento sarebbe per l'arte l'abbandono del filone inesauribile del Vangelo!

### Appello agli artisti

14. Con questa Lettera mi rivolgo a voi, artisti del mondo intero, per confermarvi la mia stima e per contribuire al riannodarsi di una più proficua cooperazione tra l'arte e la Chiesa. Il mio è un invito a riscoprire la profondità della dimensione spirituale e religiosa che ha caratterizzato in ogni tempo l'arte nelle sue più nobili forme espressive. E in questa prospettiva che io faccio appello a voi, artisti della parola scritta e orale, del teatro e della musica, delle arti plastiche e delle più moderne tecnologie di comunicazione. Faccio appello specialmente a voi, artisti cristiani: a ciascuno vorrei ricordare che l'alleanza stretta da sempre tra Vangelo e arte, al di là delle esigenze funzionali, implica l'invito a penetrare con intuizione creativa nel mistero del Dio incarnato e, al contempo, nel mistero dell'uomo.

Ogni essere umano, in un certo senso, è sconosciuto a se stesso. Gesù Cristo non soltanto rivela Dio, ma «svela pienamente l'uomo all'uomo».<sup>23</sup> In Cristo Dio ha riconciliato a sé il mondo. Tutti i credenti sono chiamati a rendere questa testimonianza; ma tocca a voi, uomini e donne che avete dedicato all'arte la vostra vita, dire con la ricchezza della vostra genialità

<sup>23</sup> CONC. ECUM. VAT. II, *Gaudium et spes*, 22.

che in Cristo il mondo è redento: è redento l'uomo, è redento il corpo umano, è redenta l'intera creazione, di cui san Paolo ha scritto che «attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» (Rm 8,19). Essa aspetta la rivelazione dei figli di Dio anche mediante l'arte e nell'arte. E questo il vostro compito. A contatto con le opere d'arte, l'umanità di tutti i tempi – anche quella di oggi – aspetta di essere illuminata sul proprio cammino e sul proprio destino.

### **Spirito creatore e ispirazione artistica**

15. Nella Chiesa risuona spesso l'invocazione allo Spirito Santo: *Veni, Creator Spiritus...* «Vieni, o Spirito creatore, visita le nostre menti, riempi della tua grazia i cuori che hai creato».<sup>24</sup>

Lo Spirito Santo, «il Soffio» (*ruah*), è Colui a cui fa cenno già il libro della Genesi: «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque» (1,2). Quanta affinità esiste tra le parole «soffio - spirazione» e «ispirazione»! Lo Spirito è il misterioso artista dell'universo. Nella prospettiva del terzo millennio, vorrei augurare a tutti gli artisti di poter ricevere in abbondanza il dono di quelle ispirazioni creative da cui prende inizio ogni autentica opera d'arte.

Cari artisti, voi ben lo sapete, molti sono gli stimoli, interiori ed esteriori, che possono ispirare il vostro talento. Ogni autentica ispirazione, tuttavia, racchiude in sé qualche fremito di quel «soffio» con cui lo Spirito creatore pervadeva sin dall'inizio l'opera della creazione. Presiedendo alle misteriose leggi che governano l'universo, il divino soffio dello Spirito creatore s'incontra con il genio dell'uomo e ne stimola la capacità creativa. Lo raggiunge con una sorta di illuminazione interiore, che unisce insieme l'indicazione del bene e del bello, e risveglia in lui le energie della mente e del cuore rendendolo atto a concepire l'idea e a darle forma nell'opera d'arte. Si parla allora giustamente, se pure analogicamente, di «momenti di grazia», perché l'essere umano ha la possibilità di fare una qualche esperienza dell'Assoluto che lo trascende.

<sup>24</sup> Inno ai Vespri di Pentecoste.

### La «Bellezza» che salva

16. Sulla soglia ormai del terzo millennio, auguro a tutti voi, artisti carissimi, di essere raggiunti da queste ispirazioni creative con intensità particolare. La bellezza che trasmetterete alle generazioni di domani sia tale da destare in esse lo stupore! Di fronte alla sacralità della vita e dell'essere umano, di fronte alle meraviglie dell'universo, l'unico atteggiamento adeguato è quello dello stupore.

Da qui, dallo stupore, potrà scaturire quell'entusiasmo di cui parla Norwid nella poesia a cui mi riferivo all'inizio. Di questo entusiasmo hanno bisogno gli uomini di oggi e di domani per affrontare e superare le sfide cruciali che si annunciano all'orizzonte. Grazie ad esso l'umanità, dopo ogni smarrimento, potrà ancora rialzarsi e riprendere il suo cammino. In questo senso è stato detto con profonda intuizione che «la bellezza salverà il mondo».<sup>25</sup>

La bellezza è cifra del mistero e richiamo al trascendente. E invito a gustare la vita e a sognare il futuro. Per questo la bellezza delle cose create non può appagare, e suscita quell'arcana nostalgia di Dio che un innamorato del bello come sant'Agostino ha saputo interpretare con accenti ineguagliabili: «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato!».<sup>26</sup>

I vostri molteplici sentieri, artisti del mondo, possano condurre tutti a quell'Oceano infinito di bellezza dove lo stupore si fa ammirazione, ebbrezza, indicibile gioia.

Vi orienti e ispiri il mistero del Cristo risorto, della cui contemplazione gioisce in questi giorni la Chiesa.

Vi accompagni la Vergine Santa, la «tutta bella» che innumerevoli artisti hanno effigiato e il sommo Dante contempla negli splendori del Paradiso come «bellezza, che letizia era ne li occhi a tutti li altri santi».<sup>27</sup>

«Emerge dal caos il mondo dello spirito!» Dalle parole che Adam Mickiewicz scriveva in un momento di grande travaglio per la patria polacca<sup>28</sup> traggio un auspicio per voi: la vostra arte contribuisca all'affermarsi di

<sup>25</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota*, P. III, cap. V, Milano 1998, p. 645.

<sup>26</sup> «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!»: *Confessiones* 10, 27: CCL 27,251.

<sup>27</sup> *Paradiso* XXXI, 134-135.

<sup>28</sup> *Oda do mlodosci*, v. 69: *Wybór poezji*, Wrocław 1986, vol. I, p. 63.

una bellezza autentica che, quasi riverbero dello Spirito di Dio, trasfiguri la materia, aprendo gli animi al senso dell'eterno.

Con i miei auguri più cordiali!

Dal Vaticano, 4 aprile 1999, Pasqua di Risurrezione.

IOANNES PAULUS PP. II

\* \* \*

#### 4. DISCORSO DI BENEDETTO XVI AGLI ARTISTI

*Signori Cardinali,  
venerati fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio,  
illustri Artisti,  
Signore e Signori!*

Con grande gioia vi accolgo in questo luogo solenne e ricco di arte e di memorie. Rivolgo a tutti e a ciascuno il mio cordiale saluto, e vi ringrazio per aver accolto il mio invito. Con questo incontro desidero esprimere e rinnovare l'amicizia della Chiesa con il mondo dell'arte, un'amicizia consolidata nel tempo, poiché il cristianesimo, fin dalle sue origini, ha ben compreso il valore delle arti e ne ha utilizzato sapientemente i multiformi linguaggi per comunicare il suo immutabile messaggio di salvezza. Questa amicizia va continuamente promossa e sostenuta, affinché sia autentica e feconda, adeguata ai tempi e tenga conto delle situazioni e dei cambiamenti sociali e culturali. Ecco il motivo di questo nostro appuntamento. Ringrazio di cuore Mons. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura e della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, per averlo promosso e preparato, con i suoi collaboratori, come pure per le parole che mi ha poc'anzi rivolto. Saluto i Signori Cardinali, i Vescovi, i Sacerdoti e le distinte personalità presenti. Ringrazio anche la Cappella Musicale Pontificia Sistina che accompagna questo significativo momento. Protagonisti di questo incontro siete voi, cari e illustri artisti, appartenenti a Paesi, culture e religioni diverse, forse anche lontani da esperienze religiose, ma desiderosi di mantenere viva una comunicazione con la Chiesa cattolica e di non restringere gli orizzonti dell'esistenza alla mera materialità, a una visione riduttiva e banalizzante. Voi rappresentate il variegato

mondo delle arti e, proprio per questo, attraverso di voi vorrei far giungere a tutti gli artisti il mio invito all'amicizia, al dialogo, alla collaborazione.

Alcune significative circostanze arricchiscono questo momento. Ricordiamo il decennale della *Lettera agli Artisti* del mio venerato predecessore, il Servo di Dio Giovanni Paolo II. Per la prima volta, alla vigilia del Grande Giubileo dell'Anno 2000, questo Pontefice, anch'egli artista, scrisse direttamente agli artisti con la solennità di un documento papale e il tono amichevole di una conversazione tra «quanti – come recita l'indirizzo –, con appassionata dedizione, cercano nuove “epifanie” della bellezza». Lo stesso Papa, venticinque anni or sono, aveva proclamato patrono degli artisti il Beato Angelico, indicando in lui un modello di perfetta sintonia tra fede e arte. Il mio pensiero va, poi, al 7 maggio del 1964, quarantacinque anni fa, quando, in questo stesso luogo, si realizzava uno storico evento, fortemente voluto dal Papa Paolo VI per riaffermare l'amicizia tra la Chiesa e le arti. Le parole che ebbe a pronunciare in quella circostanza risuonano ancor oggi sotto la volta di questa Cappella Sistina, toccando il cuore e l'intelletto. «Noi abbiamo bisogno di voi – egli disse –. Il Nostro ministero ha bisogno della vostra collaborazione. Perché, come sapete, il Nostro ministero è quello di predicare e di rendere accessibile e comprensibile, anzi commovente, il mondo dello spirito, dell'invisibile, dell'ineffabile, di Dio. E in questa operazione... voi siete maestri. È il vostro mestiere, la vostra missione; e la vostra arte è quella di carpire dal cielo dello spirito i suoi tesori e rivestirli di parola, di colori, di forme, di accessibilità» (*Insegnamenti* II, [1964], 313). Tanta era la stima di Paolo VI per gli artisti, da spingerlo a formulare espressioni davvero ardite: «E se Noi mancassimo del vostro ausilio – proseguiva –, il ministero diventerebbe balbettante e incerto e avrebbe bisogno di fare uno sforzo, diremmo, di diventare esso stesso artistico, anzi di diventare profetico. Per assurgere alla forza di espressione lirica della bellezza intuitiva, avrebbe bisogno di far coincidere il sacerdozio con l'arte» (*ibid.*, 314). In quella circostanza, Paolo VI assunse l'impegno di «ristabilire l'amicizia tra la Chiesa e gli artisti», e chiese loro di farlo proprio e di dividerlo, analizzando con serietà e obiettività i motivi che avevano turbato tale rapporto e assumendosi ciascuno con coraggio e passione la responsabilità di un rinnovato, approfondito itinerario di conoscenza e di dialogo, in vista di un'autentica «rinascita» dell'arte, nel contesto di un nuovo umanesimo.



Quello storico incontro, come dicevo, avvenne qui, in questo santuario di fede e di creatività umana. Non è dunque casuale il nostro ritrovarci proprio in questo luogo, prezioso per la sua architettura e per le sue simboliche dimensioni, ma ancora di più per gli affreschi che lo rendono inconfondibile, a iniziare dai capolavori di Perugino e Botticelli, Ghirlandaio e Cosimo Rosselli, Luca Signorelli e altri, per giungere alle *Storie della Genesi* e al *Giudizio Universale*, opere eccelse di Michelangelo Buonarroti, che qui ha lasciato una delle creazioni più straordinarie di tutta la storia dell'arte. Qui è anche risuonato spesso il linguaggio universale della musica, grazie al genio di grandi musicisti, che hanno posto la loro arte al servizio della liturgia, aiutando l'anima a elevarsi a Dio. Al tempo stesso, la Cappella Sistina è uno scrigno singolare di memorie, giacché costituisce lo scenario, solenne e austero, di eventi che segnano la storia della Chiesa e dell'umanità. Qui, come sapete, il Collegio dei Cardinali elegge il Papa; qui ho vissuto anch'io, con trepidazione e assoluta fiducia nel Signore, il momento indimenticabile della mia elezione a Successore dell'apostolo Pietro.

Cari amici, lasciamo che questi affreschi ci parlino oggi, attirandoci verso la meta ultima della storia umana. Il *Giudizio Universale*, che campeggia alle mie spalle, ricorda che la storia dell'umanità è movimento e ascensione, è inesausta tensione verso la pienezza, verso la felicità ultima, verso un orizzonte che sempre eccede il presente mentre lo attraversa. Nella sua drammaticità, però, questo affresco pone davanti ai nostri occhi anche il pericolo della caduta definitiva dell'uomo, minaccia che incombe sull'umanità quando si lascia sedurre dalle forze del male. L'affresco lancia perciò un forte grido profetico contro il male; contro ogni forma di ingiustizia. Ma per i credenti il Cristo risorto è la Via, la Verità e la Vita. Per chi fedelmente lo segue è la Porta che introduce in quel «faccia a faccia», in quella visione di Dio da cui scaturisce senza più limitazioni la felicità piena e definitiva. Michelangelo offre così alla nostra visione l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine della storia, e ci invita a percorrere con gioia, coraggio e speranza l'itinerario della vita. La drammatica bellezza della pittura michelangelolesca, con i suoi colori e le sue forme, si fa dunque annuncio di speranza, invito potente a elevare lo sguardo verso l'orizzonte ultimo. Il legame profondo tra bellezza e speranza costituiva anche il nucleo essenziale del suggestivo *Messaggio* che Paolo VI indirizzò agli artisti alla chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II, l'8 dicembre 1965: «A voi tutti – egli

proclamò solennemente – la Chiesa del Concilio dice con la nostra voce: se voi siete gli amici della vera arte, voi siete nostri amici!» (*Enchiridion Vaticanum*, 1, p. 305). Ed aggiunse: «Questo mondo nel quale viviamo ha bisogno di bellezza per non sprofondare nella disperazione. La bellezza, come la verità, è ciò che infonde gioia al cuore degli uomini, è quel frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione. E questo grazie alle vostre mani... Ricordatevi che siete i custodi della bellezza nel mondo» (*ibid.*).

Il momento attuale è purtroppo segnato, oltre che da fenomeni negativi a livello sociale ed economico, anche da un affievolirsi della speranza, da una certa sfiducia nelle relazioni umane, per cui crescono i segni di rassegnazione, di aggressività, di disperazione. Il mondo in cui viviamo, poi, rischia di cambiare il suo volto a causa dell'opera non sempre saggia dell'uomo il quale, anziché coltivarne la bellezza, sfrutta senza coscienza le risorse del pianeta a vantaggio di pochi e non di rado ne sfregia le meraviglie naturali. Che cosa può ridare entusiasmo e fiducia, che cosa può incoraggiare l'animo umano a ritrovare il cammino, ad alzare lo sguardo sull'orizzonte, a sognare una vita degna della sua vocazione se non la bellezza? Voi sapete bene, cari artisti, che l'esperienza del bello, del bello autentico, non effimero né superficiale, non è qualcosa di accessorio o di secondario nella ricerca del senso e della felicità, perché tale esperienza non allontana dalla realtà, ma, al contrario, porta a un confronto serrato con il vissuto quotidiano, per liberarlo dall'oscurità e trasfigurarlo, per renderlo luminoso, bello.

Una funzione essenziale della vera bellezza, infatti, già evidenziata da Platone, consiste nel comunicare all'uomo una salutare "scossa", che lo fa uscire da se stesso, lo strappa alla rassegnazione, all'accomodamento del quotidiano, lo fa anche soffrire, come un dardo che lo ferisce, ma proprio in questo modo lo "risveglia" aprendogli nuovamente gli occhi del cuore e della mente, mettendogli le ali, sospingendolo verso l'alto. L'espressione di Dostoevskij che sto per citare è senz'altro ardita e paradossale, ma invita a riflettere: «L'umanità può vivere – egli dice – senza la scienza, può vivere senza pane, ma soltanto senza la bellezza non potrebbe più vivere, perché non ci sarebbe più nulla da fare al mondo. Tutto il segreto è qui, tutta la storia è qui». Gli fa eco il pittore Georges Braque: «L'arte è fatta per turbare, mentre la scienza rassicura». La bellezza colpisce, ma proprio così

richiama l'uomo al suo destino ultimo, lo rimette in marcia, lo riempie di nuova speranza, gli dona il coraggio di vivere fino in fondo il dono unico dell'esistenza. La ricerca della bellezza di cui parlo, evidentemente, non consiste in alcuna fuga nell'irrazionale o nel mero estetismo.

Troppo spesso, però, la bellezza che viene propagandata è illusoria e mendace, superficiale e abbagliante fino allo stordimento e, invece di far uscire gli uomini da sé e aprirli a orizzonti di vera libertà attirandoli verso l'alto, li imprigiona in se stessi e li rende ancor più schiavi, privi di speranza e di gioia. Si tratta di una seducente ma ipocrita bellezza, che ridesta la brama, la volontà di potere, di possesso, di sopraffazione sull'altro e che si trasforma, ben presto, nel suo contrario, assumendo i volti dell'oscenità, della trasgressione o della provocazione fine a se stessa. L'autentica bellezza, invece, schiude il cuore umano alla nostalgia, al desiderio profondo di conoscere, di amare, di andare verso l'Altro, verso l'Oltre da sé. Se accettiamo che la bellezza ci tocchi intimamente, ci ferisca, ci apra gli occhi, allora riscopriamo la gioia della visione, della capacità di cogliere il senso profondo del nostro esistere, il mistero di cui siamo parte e da cui possiamo attingere la pienezza, la felicità, la passione dell'impegno quotidiano. Giovanni Paolo II, nella *Lettera agli Artisti*, cita, a tale proposito, questo verso di un poeta polacco, Cyprian Norwid: «La bellezza è per entusiasmare al lavoro, / il lavoro è per risorgere» (n. 3). E più avanti aggiunge: «In quanto ricerca del bello, frutto di un'immaginazione che va al di là del quotidiano, l'arte è, per sua natura, una sorta di appello al mistero. Persino quando scruta le profondità più oscure dell'anima o gli aspetti più sconvolgenti del male, l'artista si fa in qualche modo voce dell'universale attesa di redenzione» (n. 10). E nella conclusione afferma: «La bellezza è cifra del mistero e richiamo al trascendente» (n. 16).

Queste ultime espressioni ci spingono a fare un passo in avanti nella nostra riflessione. La bellezza, da quella che si manifesta nel cosmo e nella natura a quella che si esprime attraverso le creazioni artistiche, proprio per la sua caratteristica di aprire e allargare gli orizzonti della coscienza umana, di rimandarla oltre se stessa, di affacciarla sull'abisso dell'Infinito, può diventare una via verso il Trascendente, verso il mistero ultimo, verso Dio. L'arte, in tutte le sue espressioni, nel momento in cui si confronta con i grandi interrogativi dell'esistenza, con i temi fondamentali da cui deriva il senso del vivere, può assumere una valenza religiosa e trasformarsi in un percor-

so di profonda riflessione interiore e di spiritualità. Questa affinità, questa sintonia tra percorso di fede e itinerario artistico, l'attesta un incalcolabile numero di opere d'arte che hanno come protagonisti i personaggi, le storie, i simboli di quell'immenso deposito di "figure" – in senso lato – che è la Bibbia, la Sacra Scrittura. Le grandi narrazioni bibliche, i temi, le immagini, le parabole hanno ispirato innumerevoli capolavori in ogni settore delle arti, come pure hanno parlato al cuore di ogni generazione di credenti mediante le opere dell'artigianato e dell'arte locale, non meno eloquenti e coinvolgenti.

Si parla, in proposito, di una *via pulchritudinis*, una via della bellezza che costituisce al tempo stesso un percorso artistico, estetico, e un itinerario di fede, di ricerca teologica. Il teologo Hans Urs von Balthasar apre la sua grande opera intitolata *Gloria. Un'estetica teologica* con queste suggestive espressioni: «La nostra parola iniziale si chiama bellezza. La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare di pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto». Osserva poi: «Essa è la bellezza disinteressata senza la quale il vecchio mondo era incapace di intendersi, ma che ha preso congedo in punta di piedi dal moderno mondo degli interessi, per abbandonarlo alla sua cupidità e alla sua tristezza. Essa è la bellezza che non è più amata e custodita nemmeno dalla religione». E conclude: «Chi, al suo nome, increspa al sorriso le labbra, giudicandola come il ninnolo esotico di un passato borghese, di costui si può essere sicuri che – segretamente o apertamente – non è più capace di pregare e, presto, nemmeno di amare». La via della bellezza ci conduce, dunque, a cogliere il Tutto nel frammento, l'Infinito nel finito, Dio nella storia dell'umanità. Simone Weil scriveva a tal proposito: «In tutto quel che suscita in noi il sentimento puro e autentico del bello, c'è realmente la presenza di Dio. C'è quasi una specie di incarnazione di Dio nel mondo, di cui la bellezza è il segno. Il bello è la prova sperimentale che l'incarnazione è possibile. Per questo ogni arte di prim'ordine è, per sua essenza, religiosa». Ancora più icastica l'affermazione di Hermann Hesse: «Arte significa: dentro a ogni cosa mostrare Dio». Facendo eco alle parole del Papa Paolo VI, il Servo di Dio Giovanni Paolo II ha riaffermato il desiderio della Chiesa di rinnovare il dialogo e la collaborazione con gli artisti: «Per trasmettere il messaggio affidatole da Cristo, la Chiesa ha bisogno dell'arte» (*Lettera agli Artisti*, n. 12); ma domandava subito dopo: «L'arte ha bisogno della

Chiesa?», sollecitando così gli artisti a ritrovare nella esperienza religiosa, nella rivelazione cristiana e nel «grande codice» che è la Bibbia una sorgente di rinnovata e motivata ispirazione.

Cari artisti, avviandomi alla conclusione, vorrei rivolgermi anch'io, come già fece il mio predecessore, un cordiale, amichevole e appassionato appello. Voi siete custodi della bellezza; voi avete, grazie al vostro talento, la possibilità di parlare al cuore dell'umanità, di toccare la sensibilità individuale e collettiva, di suscitare sogni e speranze, di ampliare gli orizzonti della conoscenza e dell'impegno umano. Siate perciò grati dei doni ricevuti e pienamente consapevoli della grande responsabilità di comunicare la bellezza, di far comunicare nella bellezza e attraverso la bellezza! Siate anche voi, attraverso la vostra arte, annunciatori e testimoni di speranza per l'umanità! E non abbiate paura di confrontarvi con la sorgente prima e ultima della bellezza, di dialogare con i credenti, con chi, come voi, si sente pellegrino nel mondo e nella storia verso la Bellezza infinita! La fede non toglie nulla al vostro genio, alla vostra arte, anzi li esalta e li nutre, li incoraggia a varcare la soglia e a contemplare con occhi affascinati e commossi la meta ultima e definitiva, il sole senza tramonto che illumina e fa bello il presente.

Sant'Agostino, cantore innamorato della bellezza, riflettendo sul destino ultimo dell'uomo e quasi commentando *ante litteram* la scena del *Giudizio* che avete oggi davanti ai vostri occhi, così scriveva: «Godremo, dunque di una visione, o fratelli, mai contemplata dagli occhi, mai udita dalle orecchie, mai immaginata dalla fantasia: una visione che supera tutte le bellezze terrene, quella dell'oro, dell'argento, dei boschi e dei campi, del mare e del cielo, del sole e della luna, delle stelle e degli angeli; la ragione è questa: che essa è la fonte di ogni altra bellezza» (*In Ep. Jo. Tr.* 4,5: PL 35, 2008).

Auguro a tutti voi, cari artisti, di portare nei vostri occhi, nelle vostre mani, nel vostro cuore questa visione, perché vi dia gioia e ispiri sempre le vostre opere belle. Mentre di cuore vi benedico, vi saluto, come già fece Paolo VI, con una sola parola: arrivederci!

21 novembre 2009

\* \* \*

## 5. LETTERA DI SANDRO VERONESI A PAPA FRANCESCO

*Nel saluto al X Forum abbiamo richiamato l'invito di papa Francesco nell'Esortazione apostolica Evangelii Gaudium a inserire la formazione nella via pulchritudinis nella trasmissione della fede: «È auspicabile che ogni Chiesa particolare promuova l'uso delle arti nella sua opera evangelizzatrice, in continuità con la ricchezza del passato, ma anche nella vastità delle sue molteplici espressioni attuali, al fine di trasmettere la fede in un nuovo "linguaggio parabolico". Bisogna avere il coraggio di trovare i nuovi segni, i nuovi simboli, una nuova carne per la trasmissione della Parola, le diverse forme di bellezza che si manifestano in vari ambiti culturali, e comprese quelle modalità non convenzionali di bellezza, che possono essere poco significative per gli evangelizzatori, ma che sono diventate particolarmente attraenti per gli altri» (EG 167). Alla luce di questo invito, nella Messa celebrata a Santa Marta il 27 aprile 2020, il Papa ha pregato per gli artisti, che con la loro opera rendono bello l'annuncio del Vangelo. A questa preghiera gli artisti hanno risposto con la Lettera che riportiamo, apparsa sul quotidiano milanese «Il Corriere della Sera» (28 aprile 2020), in cui si esprime il ringraziamento e lo stupore per il suo ricordo.*

*Caro Francesco,  
Santo Padre.*

Ti scrivo per rappresentarti la commozione di tanti miei amici artisti per la preghiera con la quale, lunedì mattina, prima della Messa delle sette, li hai rammentati. Ma come? Proprio il Papa ci raccomanda a Dio, dopo che per secoli la Chiesa ha imposto agli artisti la sepoltura fuori dalle mura, cioè fuori dalla terra consacrata, insieme con i suicidi e i non cattolici?

Proprio lui si è ricordato di noi, si è preoccupato per noi, ha pregato per noi? Non riuscivano a crederci, capito? Si erano già abituati al fatto che in questo momento nessuno abbia un pensiero per loro, e anzi emerga, come sempre nei tempi di restrizioni, quell'avversione piccolo-borghese nei confronti degli irregolari.

Ne è nato un gran subbuglio, caro Francesco, perché i miei amici artisti hanno desiderato fin da subito farti toccare la loro gratitudine, e sono per lo più attori, commedianti, parecchio sanguigni e inclini alla teatralità ma anche, purtroppo, quasi tutti pazzi, ignoranti, arruffoni, sfacciati, litigiosi, insolenti, maleducati, viziosi, incapaci di comunicare degnamente un proprio stato d'animo se non per il tramite di un grande poeta che metta loro in bocca, una a una, le parole.

Allora diventano delicati, immensi, sublimi – ma stavolta non avevano Shakespeare sotto mano, non avevano Eduardo, Molière, Cechov o

Pirandello: avevano solo me; e questa è la ragione per cui tanto indegnamente ti sto scrivendo. Però, anche se ti sto scrivendo per conto degli amici che mi hanno chiesto di farlo, e cioè Picchio, Sergio, Margherita, Rosario, Carlo, Carla, Rocco, Leonardo, Alfredo, Marco, Fabrizia, Roberto, Diego, Stefano, Ferzan, Giovanni, Valeria, Valerio, Giuliano, Alessandro, Anna, Gabriele, Francesco, la tua preghiera di lunedì, così semplice, così universale, autorizza a credere che anche tutti gli altri artisti del mondo siano in questo momento colmi di riconoscenza nei tuoi confronti, compresi quelli che vivono in Paesi i cui governi abbiano dato segno di avere a cuore, tra le tante, anche le loro tribolazioni.

E non solo: sempre per il tramite dei miei amici, sono a rappresentarti la riconoscenza anche dei loro amici invisibili, i comprimari, gli assistenti, i tecnici, i lavoratori in genere che danno il loro necessario contributo affinché gli artisti possano indicare, come tu hai detto, la strada per la bellezza.

E questi sono tanti, caro Francesco, e tu lo sai – migliaia, e non hanno la minima idea di quando potranno tornare a lavorare. Tribolano, e più sono invisibili più tribolano, e i miei amici mi hanno pregato di ringraziarti anche da parte loro.

Ce n'è poi uno, tra questi amici, Mimmo, che mi ha chiesto di allegare a questa lettera anche un suo piccolo omaggio. È il ritratto di un altro amico – amico tuo, certo, soprattutto, ma anche nostro, amico di tutti –, che da venti secoli indica la strada della salvezza, raffigurato nella postura che lo ha reso così amato, potente e necessario.

Ecco, caro Francesco, ho compiuto il mio dovere. Permettimi ora di unirmi ai miei amici nel ringraziamento e soprattutto nel saluto finale, che ripesco proprio da quel repertorio di bellezza e genialità che deve tornare al più presto ad arricchirsi: ed è anche il modo di porgerti il mio rispetto dopo essermi rivolto a te con un tono così sfrontatamente confidenziale.

«Ti salutiamo con la nostra faccia sotto i tuoi piedi, senza chiederti nemmeno di stare fermo. Puoi muoverti quanto ti pare e piace, e noi zitti, sotto».

Cordialmente,

*Gli amici artisti che hanno chiesto a Sandro Veronesi di scrivere la lettera al Santo Padre sono: Diego Abatantuono, Stefano Accorsi, Roberto Andò, Alfredo Balsamo, Marco Balsamo, Margherita Buy, Carla Cavalluzzi, Francesco*

*De Gregori, Pierfrancesco «Picchio» Favino, Anna Ferzetti, Giuseppe Fiorello, Rosario Fiorello, Alessandro Haber, Valerio Mastandrea, Ferzan Ozpetek, Mimmo Paladino, Rocco Papaleo, Leonardo Pieraccioni, Fabrizia Pompilio, Sergio Rubini, Gabriele Salvatores, Giuliano Sangiorgi, Valeria Solarino, Carlo Verdone, Giovanni Veronesi.*

*Segue un commento alla lettera degli artisti al Papa di Don Giuliano Zanchi, teologo e segretario generale della «Fondazione Bernareggi» di Bergamo, ripresa da «SettimanaNews» del 30 aprile 2020:*

Acquisita la natura di autentico evento, quel discorso ha generato un precedente che ogni suo successore si è sentito in dovere di rinnovare. Tra i Pontefici succeduti al «Papa degli artisti» per antonomasia, Francesco sembra quello che meno di tutti nutra particolari interessi per le arti, più incline a orientare le sue passioni apostoliche verso altre preoccupazioni, soprattutto di portata sociale, cosa che gli costa la riprovazione di molti.

Eppure, gli sono bastate poche parole, molto semplici e dette al momento giusto, pronunciate nel contesto della consueta liturgia quotidiana a Santa Marta, per suscitare con una spontaneità inedita il controgenere della *Risposta degli artisti al Papa*, pubblicata sul «Corriere della Sera» del 28 aprile.

Essa arriva tramite una lettera che alcuni «amici artisti» hanno affidato a un latore prescelto e incaricato di mettere per scritto la loro emozionata meraviglia per una citazione tanto naturale quanto straordinaria. Questo improvvisato ambasciatore, che è il noto scrittore Sandro Veronesi, fratello del regista Giovanni, ha redatto un breve messaggio che ha soprattutto il merito di evitare quella tronfia retorica di cui spesso si ammantano molti discorsi sull'arte, per affidarsi a una schiettezza colloquiale che ha nei suoi toni sobri il sigillo migliore della sincerità.

Sarà che, come si scopre desumendo dai nomi di battesimo elencati nella lettera, si tratta soprattutto di gente di teatro e di cinema, di musica e di televisione, che, per quanto famosa e nota, quindi anche privilegiata, non ha come naturale propensione quella di apparire nella luce numinosa di cui spesso si ammantano gli artisti strettamente intesi.

Il loro *plateau* estetico concerne un'industria popolare che in questo momento, come tanti altri settori della nostra economia, vive particolari difficoltà. Rispondere al Papa ha forse anche avuto l'intenzione di attirare



l'attenzione su quei disagi che, assieme alla loro, toccano anche la vita di lavoratori anonimi che agiscono sullo sfondo. Ma resta rimarchevole che abbiano pensato di poter affidare tali preoccupazioni a un Papa che ha parlato di loro durante la Messa del mattino.

Le doti dello scrittore hanno del resto conferito alla lettera un tono di rispettosa informalità che senza essere vanamente cerimonioso appare manifestamente affettuoso. Solo le mirabili dotazioni antiretoriche di gente di spettacolo poteva concepire un saluto pieno di quella ironia che ci si può permettere verso qualcuno che si rispetta molto: «Ti salutiamo con la nostra faccia sotto i tuoi piedi, senza chiederti nemmeno di stare fermo. Puoi muoverti quanto ti pare e piace, e noi zitti, sotto».

I cinefili riconosceranno subito il finale della lettera che, in *Non ci resta che piangere*, Massimo Troisi e Roberto Benigni scrivono a Savonarola. Un colpo di genio sardonico che ognuno vorrebbe avere come segno dell'amicizia più complice. Mentre qualcuno nella Chiesa lavora per ricreare un clima da *Non expedit*, papa Francesco usa parole che riportano molti a sentirsi, persino con la Chiesa, in una cordialità che può ospitare tutti.

\* \* \*

## 6. CATECHESI DI FRANCESCO SULLA BELLEZZA DEL CREATO

*Sul tema della bellezza papa Francesco è ritornato in una delle catechesi dedicate alla preghiera (20 maggio 2020: Catechesi 3: Il mistero della creazione), quella che innalza la lode a Dio per la bellezza delle sue opere.*

*Cari fratelli e sorelle,  
buongiorno!*

Proseguiamo la catechesi sulla preghiera, meditando sul mistero della creazione. La vita, il semplice fatto che esistiamo, apre il cuore dell'uomo alla preghiera.

La prima pagina della Bibbia assomiglia a un grande inno di ringraziamento. Il racconto della creazione è ritmato da ritornelli, dove viene continuamente ribadita la bontà e la bellezza di ogni cosa che esiste. Dio, con la sua parola, chiama alla vita, e ogni cosa accede all'esistenza. Con la parola, separa la luce dalle tenebre, alterna il giorno e la notte, avvicenda le stagioni, apre una tavolozza di colori con la varietà delle piante e degli animali.

In questa foresta straripante che rapidamente sconfigge il caos, per ultimo appare l'uomo. E questa apparizione provoca un eccesso di esultanza che amplifica la soddisfazione e la gioia: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31). Cosa buona, ma anche bella: si vede la bellezza di tutto il creato!

La bellezza e il mistero della creazione generano nel cuore dell'uomo il primo moto che suscita la preghiera (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2566). Così recita il Salmo ottavo, che abbiamo sentito all'inizio: «Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissato, che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi?» (vv. 4-5). L'orante contempla il mistero dell'esistenza intorno a sé, vede il cielo stellato che lo sovrasta – e che l'astrofisica ci mostra oggi in tutta la sua immensità – e si domanda quale disegno d'amore dev'esserci dietro un'opera così poderosa!... E, in questa sconfinata vastità, che cosa è l'uomo? «Quasi un nulla», dice un altro Salmo (cf. 89,48): un essere che nasce, un essere che muore, una creatura fragilissima. Eppure, in tutto l'universo, l'essere umano è l'unica creatura consapevole di tanta profusione di bellezza. Un essere piccolo che nasce, muore, oggi c'è e domani non c'è, è l'unico consapevole di questa bellezza. Noi siamo consapevoli di questa bellezza!

La preghiera dell'uomo è strettamente legata con il sentimento dello stupore. La grandezza dell'uomo è infinitesimale se rapportata alle dimensioni dell'universo. Le sue più grandi conquiste sembrano ben poca cosa... Però l'uomo non è nulla. Nella preghiera si afferma prepotente un sentimento di misericordia. Niente esiste per caso: il segreto dell'universo sta in uno sguardo benevolo che qualcuno incrocia nei nostri occhi. Il Salmo afferma che siamo fatti poco meno di un Dio, di gloria e di onore siamo coronati (cf. 8,6). La relazione con Dio è la grandezza dell'uomo: la sua intronizzazione. Per natura siamo quasi nulla, piccoli ma per vocazione, per chiamata siamo i figli del grande Re!

È un'esperienza che molti di noi hanno fatto. Se la vicenda della vita, con tutte le sue amarezze, rischia talvolta di soffocare in noi il dono della preghiera, basta la contemplazione di un cielo stellato, di un tramonto, di un fiore..., per riaccendere la scintilla del ringraziamento. Questa esperienza è forse alla base della prima pagina della Bibbia.

Quando viene redatto il grande racconto biblico della creazione, il popolo d'Israele non sta attraversando dei giorni felici. Una potenza nemi-

ca aveva occupato la terra; molti erano stati deportati, e ora si trovavano schiavi in Mesopotamia. Non c'era più patria, né tempio, né vita sociale e religiosa, nulla.

Eppure, proprio partendo dal grande racconto della creazione, qualcuno comincia a ritrovare motivi di ringraziamento, a lodare Dio per l'esistenza. La preghiera è la prima forza della speranza. Tu preghi e la speranza cresce, va avanti. Io direi che la preghiera apre la porta alla speranza. La speranza c'è, ma con la mia preghiera apro la porta. Perché gli uomini di preghiera custodiscono le verità basilari; sono quelli che ripetono, anzitutto a se stessi e poi a tutti gli altri, che questa vita, nonostante tutte le sue fatiche e le sue prove, nonostante i suoi giorni difficili, è colma di una grazia per cui meravigliarsi. E in quanto tale va sempre difesa e protetta.

Gli uomini e le donne che pregano sanno che la speranza è più forte dello scoraggiamento. Credono che l'amore è più potente della morte, e che di certo un giorno trionferà, anche se in tempi e modi che noi non conosciamo. Gli uomini e le donne di preghiera portano riflessi sul volto bagliori di luce: perché, anche nei giorni più bui, il sole non smette di illuminarli. La preghiera ti illumina: ti illumina l'anima, ti illumina il cuore e ti illumina il viso. Anche nei tempi più bui, anche nei tempi di maggior dolore.

Tutti siamo portatori di gioia. Avete pensato questo? Che tu sei un portatore di gioia? O tu preferisci portare notizie brutte, cose che rattristano? Tutti siamo capaci di portare gioia. Questa vita è il dono che Dio ci ha fatto: ed è troppo breve per consumarla nella tristezza, nell'amarezza. Lodiamo Dio, contenti semplicemente di esistere. Guardiamo l'universo, guardiamo le bellezze e guardiamo anche le nostre croci e diciamo: «Ma, tu esisti, tu ci hai fatto così, per te». È necessario sentire quella inquietudine del cuore che porta a ringraziare e a lodare Dio. Siamo i figli del grande Re, del Creatore, capaci di leggere la sua firma in tutto il creato; quel creato che oggi noi non custodiamo, ma in quel creato c'è la firma di Dio che lo ha fatto per amore.

Il Signore ci faccia capire sempre più profondamente questo e ci porti a dire «grazie»; e quel «grazie» è una bella preghiera.

20 maggio 2020

\* \* \*

## 7. A DIECI ANNI DALLA «LETTERA AGLI ARTISTI» DI GIOVANNI PAOLO II

*Il Cardinale Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, ha pubblicato sul sito del Pontificio Consiglio un importante ricordo del discorso di san Giovanni Paolo II (<http://www.cultura.va/content/cultura/it/dipartimenti/arte-e-fede/testi-e-documenti/ravasiart/a-dieci-anni-dalla-lettera-agli-artisti-di-giovanni-paolo-ii.html> [18.8.2020]).*

Recava la data del 4 aprile 1999, il giorno di Pasqua dell'anno che stava affacciandosi sul terzo millennio. Con quella *Lettera* destinata a tutti coloro che operano nell'orizzonte molto variegato dell'arte e indirettamente a tutti quanti sono convinti che la bellezza sia «un invito a gustare la vita e a sognare il futuro», Giovanni Paolo II entrava in un territorio ideale che da secoli custodiva l'impronta del messaggio cristiano attraverso il suo apparato folgorante di simboli, figure, narrazioni, segni e colori.

A distanza di un decennio è significativo riprendere tra le mani quello scritto, mentre si tenta di riannodare il filo interrotto del dialogo tra arte e fede, dopo tante degenerazioni, provocazioni, incomprensioni. Si pensi, ad esempio, all'attuale fecondo – anche se non sempre facile – incontro con l'architettura nell'edificare nuovi templi o al ventilato progetto di una presenza della Santa Sede, attraverso la Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, alla Biennale di Venezia nella futura edizione 2011.

Ma se ritorniamo al testo di Giovanni Paolo II, ci imbattiamo subito in un primo elemento piuttosto inatteso per un documento pontificio: è la sorpresa di scoprire nel tessuto di quelle pagine la presenza di Dante e di Dostoevskij, di Claudel e di quel grande cantore della bellezza delle icone che è stato Pavel Florenskij e di tanti altri personaggi della cultura. Sorprende anche veder accostati alle rarefatte intuizioni di Nicolò Cusano gli impasti cromatici sontuosi di Chagall. Che a scrivere questa *Lettera agli artisti* sia un Papa che è stato drammaturgo, poeta, scrittore e, per certi versi, una voce che canta lo si vede da questi riferimenti e da quelli legati anche alla cultura della sua terra. Da un lato, infatti, nello scritto appare una citazione di Adam Mickiewicz (1798-1855), il bardo del popolo polacco, e, d'altro lato, si evoca la figura di Cyprian K. Norwid (1821-1883), amico di Chopin, divenuto celebre per la poesia *Il pianoforte di Chopin*, che è una specie di emblema nazionale polacco. Era stato lui a cantare l'arte come il fiore dell'amore che affonda le sue radici nel terreno della libertà.

Ovviamente la *Lettera* di un Papa ha sempre una finalità ulteriore, teologica e spirituale, pastorale ed ecclesiale. La base, però, di questo documento intenso e suggestivo è storica, si annoda cioè a quel filo d'oro che ha sempre unito attraverso i secoli fede e arte. Non aveva esitazioni il critico canadese Northrop Frye quando nel suo famoso saggio *Il grande codice* scriveva che «la Bibbia è l'universo entro cui la letteratura e l'arte occidentale hanno operato sino al XVIII secolo e stanno ancora in larga misura operando». Lo stesso Nietzsche – che pure si batteva per l'abbandono della cultura ebraico-cristiana – era costretto a riconoscere, nei materiali preparatori alla stesura dell'opera *Laurora*, che «per noi Abramo è più di ogni altra persona della storia greca o tedesca. Tra ciò che sentiamo alla lettura dei Salmi e ciò che proviamo alla lettura di Pindaro o Petrarca c'è la stessa differenza tra la patria e la terra straniera».

Questo connubio, s'era, però, come dicevamo, negli ultimi tempi incrinato e forse spezzato. È per questo che Giovanni Paolo II rilanciava agli artisti il messaggio del Concilio, quel testo bellissimo che ebbi anch'io la fortuna di ascoltare dal vivo la mattina dell'8 dicembre 1965 in Piazza S. Pietro: «A voi tutti, artisti che siete innamorati della bellezza e che per essa lavorate... Oggi come ieri la Chiesa ha bisogno di voi, si rivolge a voi. Essa vi dice con la nostra voce: non lasciate interrompere un'alleanza fra tutte!». Paolo VI, un Pontefice tanto sensibile all'arte, alla poesia, alla musica, al pensiero, aveva ripetutamente ribadito durante il suo grande e profondo magistero questo tema dell'«alleanza» da ritessere tra arte e fede.

Anche la *Lettera* di Giovanni Paolo II lo fa con insistenza, non solo ripercorrendo l'arco glorioso del passato quando dall'artista «la materia era piegata all'adorazione del mistero» e l'icona diveniva «in un certo senso sacramento» della presenza divina, ma anche con la convinzione – espressa sottovoce e sotto il velo di una domanda – che «l'arte ha bisogno della Chiesa». Ha bisogno perché la Bibbia – come si ricorda nel documento papale – è «il grande lessico» iconografico dell'arte (Claudel), è «l'alfabeto colorato della speranza in cui hanno intinto il loro pennello gli artisti di tutti i secoli» (Chagall). L'arte ha bisogno della fede cristiana anche perché «il dogma centrale dell'incarnazione del Verbo di Dio offre all'artista un orizzonte particolarmente ricco di motivi di ispirazione».

Ma dalla storia la riflessione del Papa si protendeva – com'era naturale – lungo una traiettoria squisitamente teologica. L'arte è un'epifania

della bellezza divina ed è perciò generazione di grazia e di illuminazione; è, per usare una celebre locuzione dantesca, «a Dio nepote». La lettura di questa dimensione trascendente dell'arte è condotta da Giovanni Paolo II in chiave trinitaria. L'artista partecipa all'opera creatrice del Padre: «Dio ha chiamato all'esistenza l'uomo trasmettendogli il compito d'essere artefice..., chiamandolo a condividere la sua potenza creatrice». L'incarnazione del Figlio ha irradiato di luce, verità e bellezza la storia e il mondo, rendendoli disponibili all'occhio, alla mente e al cuore dell'artista: «Facendosi uomo, il Figlio di Dio ha introdotto nella storia dell'umanità tutta la ricchezza evangelica della verità e del bene, e con essa ha svelato anche una nuova dimensione della bellezza: il messaggio evangelico ne è colmo fino all'orlo».

E, infine, lo Spirito Santo, «misterioso artista dell'universo», che «pervade sin dall'inizio l'opera della creazione», trasfigura ogni creazione artistica «con una sorta di illuminazione interiore che unisce insieme l'indicazione del bene e del bello», offrendo così «la possibilità di fare una qualche esperienza dell'Assoluto che lo trascende». Se, quindi, l'arte ha alla sua radice quest'illuminazione divina, essa diventa a sua volta segno del divino: «L'arte deve rendere percepibile e affascinante il mondo dello spirito, dell'invisibile, di Dio». È quella *via pulchritudinis* che la tradizione cristiana ha sempre percorso, che è stata formalizzata ulteriormente dal pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar; è quell'intenzione che era nel cuore degli stessi artisti del passato, se è vero che negli *Statuti d'arte* dei pittori senesi del Trecento si leggeva: «Noi siamo manifestatori, agli uomini che non sanno leggere, delle cose miracolose operate per virtù della fede» (e il pensiero qui corre spontaneamente alla *Biblia pauperum...*). E in tempi più vicini ai nostri il poeta francese Jules Laforgue esclamava: «L'Arte c'est l'Inconnu», l'arte è epifania dell'Ignoto, con la maiuscola, ossia del mistero, del trascendente, del divino.

Tuttavia, c'era nelle parole del Papa anche una sottile ansia che potremmo chiamare “esistenziale”, pur essendo di sua natura pastorale. Infatti, l'arte è necessaria in un mondo che sta ingrigendo, che si scolora nella superficialità, che perde l'energia dello spirito, che procede a tentoni senza una rotta e una meta. Giovanni Paolo II ricorreva a un poeta amato, il citato Mickiewicz il quale era convinto che «emerge dal caos il mondo dello spirito». Il Papa era certo che «l'umanità di tutti i tempi – anche quella di oggi – aspetta di essere illuminata sul proprio cammino e sul proprio

destino». In questa prospettiva bello, vero e bene s'intrecciano spontaneamente nell'arte autentica. In questa luce è comprensibile il celebre asserto di Dostoevskij secondo cui «l'umanità senza la bellezza non potrebbe più vivere». In questa linea è da riascoltare il citato *Messaggio* del Concilio agli artisti: «Questo mondo in cui viviamo ha bisogno di bellezza per non oscurarsi nella disperazione. La bellezza, come la verità, è ciò che mette la gioia nel cuore degli uomini, è il frutto prezioso che resiste all'usura del tempo, che unisce le generazioni e le congiunge nell'ammirazione. E ciò grazie alle vostre mani».

22 maggio 2020

S.EM.R. CARD. GIANFRANCO RAVASI





## COLLECTANEA

### PAROLA DI DIO ED EUCARISTIA

RIFLESSIONI SULL'ESORTAZIONE APOSTOLICA POSTSINODALE *VERBUM DOMINI*  
NEL DECIMO ANNIVERSARIO DELLA PUBBLICAZIONE

ROBERTO NARDIN

PATH 19 (2020) 359-379

L'Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*<sup>1</sup> è la sedicesima Esortazione apostolica postsinodale, di cui dieci a seguito delle Assemblee generali ordinarie e sei di Assemblee speciali.<sup>2</sup> È anche la seconda di papa Benedetto XVI, dopo *Sacramentum caritatis*, pubblicata al termine dell'XI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sul tema *L'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa*<sup>3</sup> ed è tra i più ampi testi del magistero pontificio. Costituisce, inoltre, l'ultimo importante documento papale sulla parola di Dio. Occorre ricordare che papa Francesco, pur non emanando un documento specifico sulla parola di Dio, ha sottolineato la sua fondamentale importanza per la vita della Chiesa attraverso la Lettera apostolica *Aperuit illis*<sup>4</sup> con la quale viene istituita la «Domenica della parola di Dio» alla III Domenica del tempo ordinario. Lo stesso Pontefice pone la propria

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* (30 ottobre 2010) (VD), in «Acta Apostolicae Sedis» 102 (2010) 681-787 e *Enchiridion Vaticanum* (EV), EDB, Bologna 2012, vol. 26/2218-2433 per la tr. in italiano.

<sup>2</sup> Un elenco di tutte le Assemblee sinodali fino al 2005 (ossia a quella che precede l'Assemblea da cui nasce l'Esortazione *Verbum Domini*) indicante il tema, il numero dei padri sinodali e il titolo della corrispondente Esortazione apostolica si trova in N. ETEROVIĆ (ed.), *Il Sinodo dei vescovi. 40 anni di storia 1965-2005*, LUP, Città del Vaticano 2005, 113-116.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007) (SaC), in AAS 99 (2007) 105-180.

<sup>4</sup> FRANCESCO, Lettera apostolica «Motu Proprio» *Aperuit illis* (30 settembre 2019) (AI), in «Il Regno-Documenti» 19 (2019) 592-597.

iniziativa non solo quale «conclusione del Giubileo straordinario della misericordia» (AI 2) ma con il riferimento fondativo dato esplicitamente, oltre ovviamente alla costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II, all'Esortazione *Verbum Domini* vista in continuità con la Costituzione conciliare e descritta come «un insegnamento imprescindibile per le nostre comunità» (AI 2). Datata 30 settembre 2010, memoria di san Girolamo, ma pubblicata l'11 novembre successivo, fa seguito alla XII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi (5-26 ottobre 2008)<sup>5</sup> che ha trattato del tema *La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*.<sup>6</sup> L'Esortazione riprende tutte le tematiche trattate nell'assemblea sinodale e tutte le cinquantacinque *Propositiones*, rivelandosi, quindi, non solo particolarmente ricca e poliedrica,<sup>7</sup> ma soprattutto come un

<sup>5</sup> È opportuno ricordare che nella Lettera apostolica per l'erezione del Sinodo dei vescovi, *Apostolica sollicitudo*, papa Paolo VI risalta l'importanza dall'assise sinodale ponendola come continuazione dello stesso concilio: «Il concilio ecumenico è stato anche la causa che ci ha fatto concepire l'idea di costituire uno speciale consiglio permanente di sacri pastori, e ciò affinché anche dopo il concilio continuasse a giungere al popolo cristiano quella larga abbondanza di benefici, che durante il concilio felicemente si ebbe dalla viva unione nostra con i vescovi» (PAOLO VI, Lettera apostolica «Motu Proprio» *Apostolica sollicitudo* [15 settembre 1965], in EV 2/ 444-457, qui 444).

<sup>6</sup> Hanno partecipato alla XII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi 253 padri sinodali, dei quali 183 eletti, 38 partecipanti *ex officio* e 32 di nomina pontificia. La provenienza era così distribuita: 51 dall'Africa, 62 dall'America, 41 dall'Asia, 90 dall'Europa e 9 dall'Oceania. Oltre i padri sinodali hanno partecipato: 41 esperti, 37 uditori e alcuni delegati fraterni rappresentanti di 10 Chiese e comunità ecclesiali (tra i quali il patriarca ecumenico Bartolomeo I, citato esplicitamente in una proposizione intitolata al suo nome, cf. *Proposizione*, 37, in EV 25/ 1854) e 3 invitati speciali di papa Benedetto XVI: il rabbino capo di Haifa Shear-Yashyn Cohen (primo non cristiano a intervenire in un'assemblea sinodale), il segretario generale dell'«United Bible Societies» Archibald Miller Milloy e il priore della comunità di Taizé fr. Alois. Il relatore generale è stato il card. Marc Ouellet. Tutti i dati e i documenti della XII Assemblea sinodale sono pubblicati in N. ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei vescovi*, LUP, Città del Vaticano 2011, volume a cui si farà riferimento costante nelle citazioni dei documenti dell'Assemblea sinodale il cui elenco completo dei partecipanti si trova alle pp. 1069-1101.

<sup>7</sup> Per un primo commento alla *Verbum Domini* si vedano le presentazioni avvenute lo stesso giorno della pubblicazione dell'Esortazione da parte del card. Marc Ouellet, Relatore generale della XII Assemblea sinodale, del card. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, di Nikola Eterović e di Fortunato Frezza rispettivamente Segretario generale e Sotto-segretario del Sinodo dei vescovi, pubblicate su «L'Osservatore Romano» del 12 novembre 2010, 4-5 e ripubblicate in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 870-903. Per un'ampia bibliografia di commenti e introduzioni alla *Verbum Domini* e alla XII Assemblea sinodale cf. G. DEODATO, *Nota bibliografica*, in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 1107-1110, a cui si devono aggiungere altri due significativi commenti dell'Esortazione: P. MERLO - P. PULCINELLI (edd.), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale*

documento pontificio realmente postsinodale nella forma e nel contenuto, come del resto afferma lo stesso papa Benedetto all'inizio del documento magisteriale:

Con questa Esortazione apostolica postsinodale accolgo volentieri la richiesta dei Padri di far conoscere a tutto il popolo di Dio la ricchezza emersa nell'assise vaticana e le indicazioni espresse dal lavoro comune. In questa prospettiva intendo riprendere quanto elaborato dal Sinodo, tenendo conto dei documenti presentati: i *Lineamenta*, l'*Instrumentum laboris*, le Relazioni *ante* e *post disceptationem* e i testi degli interventi, sia quelli letti in aula sia quelli *in scriptis*, le Relazioni dei Circoli Minori e le loro discussioni, il Messaggio finale al popolo di Dio e soprattutto alcune proposte specifiche (*Propositiones*), che i Padri hanno ritenuto di particolare rilievo. In tal modo desidero indicare alcune linee fondamentali per una riscoperta, nella vita della Chiesa, della divina Parola, sorgente di costante rinnovamento, auspicando al contempo che essa diventi sempre più il cuore di ogni attività ecclesiale (VD 1).

Nel presente lavoro, dopo aver rilevato gli elementi costitutivi della parola di Dio in base a quanto ci è offerto dalla *Verbum Domini* si cercherà di evidenziare il rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia nell'Esortazione a partire dalle sue fonti dirette, ossia dai documenti della XII Assemblea sinodale. Infine, si cercheranno di cogliere sinteticamente gli elementi centrali sulla tematica in esame emersi dall'Esortazione, vedendone alcune implicazioni teologiche.

## 1. La parola di Dio: una prospettiva analogica (*analogia Verbi Dei*)

Uno dei punti salienti della *Verbum Domini* è offerto dalla trattazione con cui il documento pontificio descrive la parola di Dio come «un canto a più voci»,<sup>8</sup> richiamando quanto detto nell'*Instrumentum laboris*,<sup>9</sup> ossia l'osservazione dell'«uso analogico del linguaggio umano in riferimento

*di Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2011 e C. APARICIO VALLS - S. PIÉ NINOT (edd.), *Commento alla Verbum Domini. In memoria di P. Donath Hercsik, S.I.*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.

<sup>8</sup> «Si è giustamente parlato di una sinfonia della Parola, di una Parola unica che si esprime in diversi modi: «un canto a più voci»» (VD 7).

<sup>9</sup> «La parola di Dio è come un canto a più voci, in quanto Dio la pronuncia in molte forme e in diversi modi (cf. Eb 1,1), entro una lunga storia e con diversità di annunciatori, ma dove appare una gerarchia di significati e di funzioni» (*Instrumentum laboris*, 9, in ETEROVIĆ [ed.], *La parola di Dio*, 988).

alla parola di Dio», sviluppato nel n. 7 dell'Esortazione e che riprende, anche nel titolo, il n. 3 delle *Propositiones* in cui si afferma l'*analogia Verbi Dei*.<sup>10</sup> Il testo dell'Esortazione apostolica segnalato elenca una ad una le varie "voci" con cui si esprime il "canto" della parola di Dio.

- La prima voce è data dalla parola di Dio che è il Verbo eterno, ma questo stesso Verbo si «fece carne» (Gv 1,14); pertanto "parola di Dio" qui indica la persona di Gesù Cristo, l'eterno Figlio del Padre, fatto uomo.
- La seconda voce è data dalla parola di Dio che si esprime nel *liber naturæ*, nella creazione.
- La terza voce è data dalla parola di Dio che si rivela attraverso i profeti, mediante i quali, per la potenza dello Spirito Santo, Dio ha comunicato la sua Parola lungo tutta la storia della salvezza raggiungendo la pienezza nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Signore.
- La quarta voce è data dalla parola di Dio che si manifesta attraverso gli apostoli e, da loro, trasmessa nella tradizione viva della Chiesa.
- La quinta voce è data dalla parola di Dio contenuta nella sacra Scrittura.

Questo importante n. 7, dopo aver elencato le cinque modalità con le quali si deve intendere, in modo analogico, la parola di Dio, ribadisce che «dal punto di vista teologico è necessario che si approfondisca l'articolazione dei differenti significati di questa espressione perché risplenda meglio l'unità del piano divino e la centralità in esso della persona di Cristo», riprendendo ancora la *Propositio* n. 3.

Importante risulta la valenza pneumatologia, che riprenderemo più avanti, evidenziata dall'Esortazione nella rivelazione/accoglienza della parola di Dio in quanto essa «viene a noi nel corpo di Cristo, nel corpo eucaristico e nel corpo delle Scritture mediante l'azione dello Spirito Santo, così può essere accolta e compresa veramente solo grazie al medesimo Spirito» (VD 16a). L'azione dello Spirito Santo, sottolinea l'Esortazione, agisce in modo peculiare in ambito liturgico e segna il cuore dei fedeli,<sup>11</sup> per cui *Verbum Domini* può affermare che

<sup>10</sup> Cf. *Propositio*, 3, in EV 25/ 1797 e ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 628-629.

<sup>11</sup> «La Chiesa, infatti, ha sempre mostrato la consapevolezza che nell'azione liturgica la parola di Dio si accompagna all'intima azione dello Spirito Santo che la rende operante nel cuore dei fedeli. In realtà è grazie al Paraclito che "la Parola di Dio diventa fondamento dell'azione liturgica, norma e sostegno di tutta la vita. L'azione dello Spirito Santo [...] a ciascuno suggerisce nel cuore tutto ciò che nella proclamazione della parola di Dio viene detto

per questo nella lettura orante della sacra Scrittura *il luogo privilegiato è la liturgia*, in particolare l'Eucaristia, nella quale, celebrando il corpo e il sangue di Cristo nel sacramento, si attualizza in noi la Parola stessa. In un certo senso la lettura orante, personale e comunitaria, deve essere sempre vissuta in relazione alla celebrazione eucaristica.<sup>12</sup>

Quindi, in estrema sintesi, per *Verbum Domini* la parola di Dio si esprime in cinque modalità le quali devono essere comprese attraverso tre fondamentali principi ermeneutici: l'unità del piano di Dio, la centralità della persona di Cristo e l'azione dello Spirito Santo; in altri termini, una prospettiva ermeneutica che potremmo chiamare trinitaria.<sup>13</sup> Ed è proprio l'orizzonte trinitario che la stessa *Verbum Domini*, facendo propria la *Propositio 2* del Sinodo, pone quale prima acquisizione recente, frutto della Costituzione conciliare *Dei Verbum*.<sup>14</sup>

## 2. Parola di Dio ed Eucaristia

### 2.1. I documenti della XII Assemblea generale del Sinodo dei vescovi

#### 2.1.1. I *Lineamenta*<sup>15</sup>

L'Esortazione apostolica *Verbum Domini* tratta in modo specifico della tematica del rapporto tra la parola di Dio e l'Eucaristia ai nn. 54-55. Da

per l'intera assemblea dei fedeli"» (VD 52). Nella seconda parte del testo rilevato, l'Esortazione cita l'*Ordinamento delle letture della Messa*, 4.

<sup>12</sup> VD 86c. L'Esortazione prosegue riprendendo *Sacramentum caritatis* mostrando, ancora una volta, il legame e la continuità con la precedente Esortazione apostolica. Si tratta del parallelismo, che merita di essere citato, tra adorazione eucaristica e *lectio divina*: «Come l'adorazione eucaristica prepara, accompagna e prosegue la liturgia eucaristica (cf. *Sacramentum caritatis*, 66) così la lettura orante personale e comunitaria prepara, accompagna e approfondisce quanto la Chiesa celebra con la proclamazione della Parola nell'ambito liturgico» (*ivi*).

<sup>13</sup> Su questo tema si veda, per esempio: M. FONTANA, *La Parola nella Chiesa. Fondazione trinitaria della sua efficacia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007.

<sup>14</sup> «Essa [la costituzione conciliare *Dei Verbum*] rappresenta una pietra miliare nel cammino ecclesiale: "I padri sinodali [...] riconoscono con animo grato i grandi benefici apportati da questo documento alla vita della Chiesa, a livello esegetico, teologico, spirituale, pastorale ed ecumenico" (*Propositio 2*). In particolare è cresciuta in questi anni la consapevolezza dell'"orizzonte trinitario e storico salvifico della rivelazione" (*ibid.*) in cui riconoscere Gesù Cristo, quale "mediatore e pienezza di tutta intera la rivelazione" (DV 2)» (VD 3).

<sup>15</sup> I *Lineamenta* sono stati preparati dal Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo con l'aiuto di alcuni esperti e diffusi il 25 marzo 2007 previa approvazione. Sono pubblicati in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 907-969 a cui faremo riferimento.

uno sguardo diacronico rispetto ai documenti del Sinodo, i quali costituiscono la prima prospettiva ermeneutica dell'Esortazione e che è il taglio del presente contributo, notiamo che nei *Lineamenta* la tematica del rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia non è presente in un paragrafo specifico. Tuttavia, già nell'introduzione, dopo aver ribadito l'importanza della parola di Dio evidenziata sin dall'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, fino ad arrivare alla Costituzione conciliare *Dei Verbum* e aver sottolineato lo stretto legame con i precedenti sinodi, così si esprime:

Più specificamente questo Sinodo, in continuità con il precedente, vuole mettere in luce l'intrinseco nesso tra l'Eucaristia e la parola di Dio, giacché la Chiesa deve nutrirsi dell'unico "Pane della vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo" (DV 21). Questa la motivazione profonda e insieme il fine primario del Sinodo: incontrare compiutamente la parola di Dio in Gesù Signore, presente nella Scrittura e nell'Eucaristia. Afferma san Girolamo: "La carne del Signore vero cibo e il suo sangue vera bevanda; quello il vero bene che ci è riservato nella vita presente, nutrirsi della sua carne e bere il suo sangue, non solo nell'Eucaristia, ma anche nella lettura della sacra Scrittura. Infatti vero cibo e vera bevanda la parola di Dio che si attinge dalla conoscenza delle Scritture" (S. Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*, 313).<sup>16</sup>

Vi sono altri due riferimenti al rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia nei *Lineamenta*: al n. 6 e al n. 22. Nel primo si tratta del paragrafo sulla rivelazione di Dio come Parola, e si afferma:

Quando si legge, e soprattutto si proclama la parola di Dio, come avviene nella Eucaristia «sacramento per eccellenza» e negli altri sacramenti, il Signore stesso ci invita a «realizzare» un evento interpersonale, singolare e profondo, di comunione tra Lui e noi, e tra di noi.<sup>17</sup>

Nel secondo, ossia al paragrafo *La Chiesa si alimenta della Parola in vari modi*, si ricorda che

il primo posto spetta all'Eucaristia, in quanto «mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo» (DV 21) intimamente uniti, segnatamente nel Giorno del Signore: «Essa è il luogo privilegiato dove la comunione è

<sup>16</sup> *Lineamenta*, 4, in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 915.

<sup>17</sup> *Lineamenta*, 6, in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 919.

costantemente annunciata e coltivata» (Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, 36).<sup>18</sup>

Il rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia, quindi, è presente già nel primo documento sinodale, anche se una semplice lettura dell'indice dei *Lineamenta* ci porterebbe all'erronea conclusione che tale rapporto non sia evocato in quanto non risulterebbe trattato in uno specifico paragrafo. I *Lineamenta*, da quanto visto, declinano il rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia nell'orizzonte dell'inscindibile alimento di cui si nutre la Chiesa e per il quale si realizza la comunione,<sup>19</sup> tuttavia la densità poliedrica della parola di Dio, in rapporto all'Eucaristia, sembra ridotta alla sacra Scrittura.

### 2.1.2. *L'Instrumentum laboris*<sup>20</sup>

Diversamente dai *Lineamenta* nell'*Instrumentum laboris* il tema ha un proprio specifico numero, il 35 (*Parola di Dio ed Eucaristia*), nella seconda parte del documento dal titolo *La parola di Dio nella vita della Chiesa*. Questo significa, stante l'iter consueto dei lavori che precedono le Assemblee generali sinodali, che le risposte giunte alla Segreteria generale del Sinodo a seguito della pubblicazione dei *Lineamenta*, hanno sollecitato un numero specifico sul nostro tema, che quindi esprime un esplicito sentire ecclesiale. *L'Instrumentum laboris*, nel numero indicato, ribadisce in sintesi che

<sup>18</sup> *Lineamenta*, 22, in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 943.

<sup>19</sup> È significativo che i *Lineamenta* citino la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001) in cui si pone l'Eucaristia, celebrata il «giorno del Signore», quale alimento «principale» per la comunione. La *Novo millennio ineunte* è, infatti, uno dei documenti magisteriali in cui maggiormente è risaltata la *communio*, soprattutto nella quarta parte. L'articolazione della Lettera apostolica, infatti, dapprima coglie l'uomo nuovo che, generato dal battesimo, è reso santo (terza parte) per poi sviluppare il comandamento nuovo, l'amore, base della *koinonia* (quarta parte). Nella *Verbum Domini* questo riferimento specifico alla *Novo millennio ineunte* scomparirà, ma la significativa Lettera apostolica di Giovanni Paolo II sarà citata due volte: in riferimento alla «misura alta della vita cristiana ordinaria» [...] che si alimenta costantemente nell'ascolto della parola di Dio» (VD 72 che cita *Novo millennio ineunte*, 31) e «alla necessità di una nuova stagione missionaria per tutto il popolo di Dio» (VD 96 che cita *Novo millennio ineunte*, 40).

<sup>20</sup> *L'Instrumentum laboris* è stato preparato dal Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo con l'aiuto di alcuni esperti ed è pubblicato in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 971-1059.

l'intima unità fra Parola ed Eucaristia è radicata nella testimonianza scritturistica (cf. Gv 6), attestata dai Padri della Chiesa e riaffermata dal concilio Vaticano II (cf. SC 48; 51; 56; DV 21; 26; AG 6; 15; PO 18; PC 6).<sup>21</sup>

I riferimenti e le citazioni patristiche annotate nell'*Instrumentum laboris* confluiranno quasi integralmente nella *Verbum Domini* (cf. VD 54) che vedremo di seguito, per cui possiamo affermare che questa istanza del sentire ecclesiale notata sopra è entrata nell'Esortazione apostolica.

### 2.1.3. Il *Nuntius* (Messaggio del Sinodo)<sup>22</sup>

Il Messaggio (*Nuntius*) del Sinodo al popolo di Dio, dopo aver articolato *La voce della Parola: la rivelazione* (nn. 1-3), che avviene nella creazione e nella storia fino ad assumere la forma scritta, e *Il volto della Parola: Gesù Cristo* (nn. 4-6), si sofferma sul *La casa della Parola: la Chiesa* (nn. 7-10). Si tratta di una casa con quattro colonne portanti (l'annuncio-insegnamento, l'Eucaristia, le preghiere e la comunione-carità) che traggono ispirazione dall'identità della primitiva comunità cristiana: «Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli, nella comunione fraterna, nello spezzare il pane e nelle preghiere» (At 2,42). Dopo aver descritto la prima colonna, ossia l'annuncio, il *kerygma*, il Messaggio si concentra sulla seconda, la frazione del pane, focalizzando la scena di Emmaus (cf. Lc 24,13-35) quale esemplare «che riproduce quanto accade ogni giorno nelle nostre chiese [...]. La narrazione evangelica dell'ultima cena, memoriale del sacrificio di Cristo, quando è proclamata nella celebrazione eucaristica, nell'invocazione dello Spirito Santo diventa evento e sacramento. È per questo che il concilio Vaticano II, in un passo di forte intensità, dichiarava: "La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso di Cristo" (DV 21)»,<sup>23</sup> ponendo in risalto – prosegue il Messaggio del Sinodo –, che tra liturgia della parola e liturgia eucaristica vi è un'intrinseca unità

<sup>21</sup> *Instrumentum laboris*, 35, in *ibid.*, 1024.

<sup>22</sup> Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio del Sinodo sulla parola di Dio*, in EV 25/ 1731-1777 e ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 669-687. Il Messaggio del Sinodo è stato redatto dall'apposita Commissione (i cui membri sono pubblicati in ETEROVIĆ [ed.], *La parola di Dio*, 1103) e approvato dall'Assemblea sinodale, dopo averne discusso la bozza, alla XXI Congregazione generale (cf. *ibid.*, 604; 616-617).

<sup>23</sup> *Messaggio del Sinodo sulla parola di Dio*, 8, in EV 25/ 1749 e ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 676-677.



da formare un unico atto di culto (cf. SC 56), tematiche, queste, riprese esplicitamente nella *Verbum Domini* (n. 55), anche nel riferimento all'evento di Emmaus, come vedremo.

#### 2.1.4. Le *Propositiones*<sup>24</sup>

Nelle *Propositiones* la nostra tematica ha un suo numero specifico dal titolo eloquente: *Unità tra parola di Dio ed Eucaristia* ed è collocato nella prima parte, teologica (*La parola di Dio nella fede della Chiesa*) nell'insieme delle *Propositiones*, differenziandosi, così, dall'*Instrumentum laboris* per il quale il tema *Parola di Dio ed Eucaristia* era stata posta nella seconda parte ecclesiologico-liturgica. La *Propositio* 7 afferma che

è importante considerare la profonda unità tra la parola di Dio e l'Eucaristia (cf. DV 21), come viene espressa da alcuni testi particolari quali Gv 6,35-58; Lc 24,13-35, in modo tale da superare la dicotomia tra le due realtà, che spesso è presente nella riflessione teologica e nella pastorale.<sup>25</sup>

Si nota che rispetto all'*Instrumentum laboris* il riferimento biblico non è più solo Gv 6, ma anche Lc 24, ed entrambi saranno le due linee bibliche che ispireranno il tema «parola di Dio ed Eucaristia» in *Verbum Domini* (VD 54-55), come vedremo. La prima parte della *Propositio* 7 conclude affermando che proprio dall'unità tra parola di Dio ed Eucaristia «diventerà più evidente il legame con il Sinodo precedente sull'Eucaristia». Nella seconda parte della stessa *Propositio* 7 viene proposta una significativa doppia ermeneutica:

La parola di Dio si fa carne sacramentale nell'evento eucaristico e porta al suo compimento la sacra Scrittura. L'Eucaristia è un principio ermeneutico della sacra Scrittura, così come la sacra Scrittura illumina e spiega il mistero eucaristico.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> La prima stesura delle *Propositiones* del Sinodo, risultato dal lavoro di unificazione delle *Proposizioni* preparate dai Circoli minori, è stata presentata durante la XX Congregazione generale (cf. ETEROVIĆ [ed.], *La parola di Dio*, 605-606). La presentazione del nuovo elenco corretto dalle osservazioni dei Padri sinodali e la successiva approvazione del testo definitivo occuperà la XXII e la XXIII Congregazione generale (cf. *ibid.*, 621-624). Le *Propositiones* sono pubblicate in EV 25/ 1792-1888 e in ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 624-661.

<sup>25</sup> *Propositio*, 7, in EV 25/ 1802 e ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 630.

<sup>26</sup> *Propositio*, 7, in EV 25/ 1803 e ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 630.

Si tratta di un testo che verrà ripreso quasi letteralmente in VD 55. La stessa *Propositio* termina auspicando «che possa essere promossa una riflessione teologica sulla sacramentalità della parola di Dio»,<sup>27</sup> individuando, così, nella sacramentalità della Parola uno dei nuclei teologici di maggiore interesse per un nuovo filone di ricerca. L'espressione «sacramentalità della Parola» entrerà nella *Verbum Domini* (n. 56) costituendo un *novum* nel magistero in continuità con la «sacramentalità della rivelazione» indicata dall'Enciclica *Fides et ratio* (n. 13) a sua volta fondata nel sintagma *gestis verbisque* della Costituzione *Dei Verbum* (n. 2) del Vaticano II.<sup>28</sup>

Le *Propositiones* riaffermano ancora il tema «parola di Dio ed Eucaristia» nella *Propositio* 14 (*Parola di Dio e liturgia*) e nella 22 (*Parola di Dio e lettura orante*), entrambe riprese da *Verbum Domini* (cf. VD 52; 86-87). Nella prima si afferma che «la liturgia costituisce il luogo privilegiato in cui la parola di Dio si esprime pienamente [...] soprattutto nell'Eucaristia».<sup>29</sup> Nella seconda si incoraggia «la prassi della lettura orante fatta con i testi liturgici che la Chiesa propone per la celebrazione eucaristica domenicale e quotidiana, per meglio capire il rapporto tra Parola e Eucaristia».<sup>30</sup> L'ambito liturgico, quindi, non solo costituisce il “luogo” privilegiato in cui la Parola è proclamata, ma orienta a un'ermeneutica biblica che deve essere orante.

<sup>27</sup> Già la *Relatio post disceptationem* del relatore generale, card. Marc Ouellet, aveva posto in rilievo che nell'Assemblea sinodale «a proposito del rapporto parola di Dio ed Eucaristia, qualche intervento ha messo in risalto la necessità di parlare di un carattere sacramentale della parola di Dio e della sacra Scrittura» (ETEROVIĆ [ed.], *La parola di Dio*, 548).

<sup>28</sup> Per un confronto tra *Dei Verbum*, *Fides et ratio* e *Verbum Domini* sulla «sacramentalità della Parola», cf. G. LORIZIO, *La sacramentalità della Parola dalla Dei Verbum alla Verbum Domini*, in E. HERMS - L. ŽÁK (edd.), *Sacramento e Parola nel fondamento e contenuto della fede. Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, LUP-Mohr Siebeck, Città del Vaticano-Tübingen 2011, 153-189 (con ampia bibliografia sulla *Dei Verbum* alla nota 3). Sulla sacramentalità della rivelazione, in cui si riprende anche la sacramentalità della Parola, cf. R. NARDIN, *L'orizzonte sacramentale della rivelazione*, in A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia 2020, 79-91.

<sup>29</sup> *Propositio*, 14, in EV 25/ 1814 e ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 635.

<sup>30</sup> *Propositio*, 22, in EV 25/ 1829 e ETEROVIĆ (ed.), *La parola di Dio*, 640.

## 2.2. Parola di Dio ed Eucaristia in Verbum Domini

### 2.2.1. Il contesto

Come già rilevato, la nostra tematica è trattata in VD 54-55, ossia nella seconda parte del documento: *La parola di Dio e la Chiesa*, e più specificamente nella sezione *Liturgia, luogo privilegiato della parola di Dio*. La collocazione del tema *Parola di Dio ed Eucaristia* nella seconda parte dell'Esortazione rivela una scelta operata da papa Benedetto il quale, su questo tema, si è pertanto distanziato dalla struttura delle *Propositiones* preferendo quella dell'*Instrumentum laboris*. Questa diversa collocazione rispetto alle *Propositiones* porta a considerare la tematica soprattutto all'interno della *celebratio* e non della *revelatio*, della *lex orandi* e non della *lex credendi* (potremmo dire della sacramentaria e della liturgia e non della teologia fondamentale). Del resto, anche la precedente Esortazione, *Sacramentum caritatis*, ha posto il rapporto Parola - Eucaristia non nella prima parte (*Eucaristia mistero da credere*), riservata alla *lex credendi*, ma alla seconda (*Eucaristia mistero da celebrare*) in cui si è trattato della *lex orandi*.<sup>31</sup>

L'Esortazione apostolica in questa seconda parte, *Verbum in Ecclesia*, dopo aver riflettuto sulla Chiesa che accoglie la Parola (cf. VD 50) e la contemporaneità di Cristo nella vita della Chiesa (cf. VD 51), affronta il tema della parola di Dio nella liturgia (cf. VD 52) e della sacra Scrittura nei sacramenti (cf. VD 53) che costituiscono il contesto prossimo della tematica «Parola di Dio ed Eucaristia» (cf. VD 54-55) a cui segue la sacramentalità della Parola (cf. VD 56).

Senza voler presentare troppo il contesto di VD 54-55, già offerto dai vari commentari all'Esortazione citati in precedenza,<sup>32</sup> notiamo, tuttavia, che all'inizio di VD 56 il riferimento alla sacramentalità della Parola è posto in relazione non solo al carattere performativo della parola di Dio<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Si tratta SaC 44-45, rispettivamente: *L'unità intrinseca dell'azione liturgica e La liturgia della Parola*.

<sup>32</sup> Cf. *supra* nota 7.

<sup>33</sup> Sulla dimensione performativa dello stesso annuncio cristiano papa Benedetto si era già molto chiaramente espresso in un autorevole documento magisteriale: «Il messaggio cristiano non era solo “informativo”, ma “performativo”. Ciò significa: il vangelo non è soltanto comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive

nell'azione sacramentale, ma anche all'approfondimento della relazione tra Parola ed Eucaristia. Infatti:

la sacramentalità della Parola si lascia così comprendere in analogia alla presenza reale di Cristo sotto le specie del pane e del vino consacrati. Accostandoci all'altare e prendendo parte al banchetto eucaristico noi comunichiamo realmente al corpo e al sangue di Cristo. La proclamazione della parola di Dio nella celebrazione comporta il riconoscere che sia Cristo stesso a essere presente e a rivolgersi a noi (cf. SC 7) per essere accolto. [...] Cristo, realmente presente nelle specie del pane e del vino, è presente, in modo analogo, anche nella Parola proclamata nella liturgia (VD 56).

Il carattere performativo e la sacramentalità della Parola sono, tra l'altro, proprio gli elementi qualificanti dell'Esortazione *Verbum Domini* posti in rilievo da papa Francesco nella Lettera apostolica *Aperuit illis* a cui si è fatto riferimento all'inizio.<sup>34</sup>

È opportuno notare, inoltre, che l'intera *Verbum Domini* approfondisce i risultati del Sinodo «facendo riferimento costante al Prologo del Vangelo di Giovanni» (VD 5) e che «all'origine della sacramentalità della parola di Dio sta propriamente il mistero dell'incarnazione: «Il Verbo si fece carne» (Gv 1,14)» (VD 56). Inoltre, l'orizzonte della seconda parte di *Verbum Domini* è dato da Gv 1,12: «A quanti però lo hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio». Si tratta della nuova creazione in cui nasce il nuovo popolo di Dio in quanto «accogliere il Verbo vuol dire lasciarsi plasmare da Lui, così da essere, per la potenza dello Spirito Santo, resi conformi a Cristo» (VD 50). In rapporto alla parola di Dio si ribadisce, da un lato, che «Cristo stesso è presente nella sua parola, giacché è Lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura» (VD 52, cf. SC 24) e, dall'altro, che «nell'azione liturgica la parola di Dio si accompagna all'intima azione dello Spirito Santo che la rende operante nel cuore dei fedeli» (*ivi*). La parola di Dio, quindi, assume una duplice dimensione, cristologica e pneumatologica, in cui, nell'*hodie* liturgico, da una parte, Cristo è reso contemporaneo nella vita della Chiesa (la cristologia implica l'ecclesiologia) e, dall'altra, il soggetto credente viene intimamente coinvolto (la pneumatologia implica l'antropologia).

diversamente; gli è stata donata una vita nuova» (BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe Salvi* [30 novembre 2007], n. 2, in EV 24/ 1440).

<sup>34</sup> Cf. AI 2, che alla nota n. 2 cita lo stesso ampio passo di *Verbum Domini* riportato sopra.

Le ultime osservazioni che precedono i rilievi sul rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia, l'Esortazione le riserva all'unità tra gesto e parola nei sacramenti e al carattere performativo della Parola «che realizza ciò che dice» (VD 53), considerazione ripresa, come visto, riflettendo sulla sacramentalità della Parola (cf. VD 56).

Il contesto in cui *Verbum Domini* colloca il rapporto tra «parola di Dio ed Eucaristia» in definitiva, rivela un orizzonte non solo prettamente teologico (cristologico-pneumatico) e unitario, come si è rilevato per i principi ermeneutici della comprensione analogica della Parola, ma anche sacramentario-liturgico.

### 2.2.2. Il testo

L'Esortazione ribadisce la continuità tra parola di Dio ed Eucaristia e Parola e sacramenti, fondando l'unità tra Parola ed Eucaristia in due filoni biblici Gv 6,22-69 e Lc 24,13-35 oltre al riconoscimento dell'attestazione patristica e dei documenti del concilio Vaticano II (cf. VD 54),<sup>35</sup> tra i quali emerge la costituzione *Dei Verbum*.<sup>36</sup>

Guardando più da vicino i due riferimenti della Scrittura che sostengono il rapporto tra «parola di Dio ed Eucaristia» in *Verbum Domini*, si evidenzia il confronto con l'Antico Testamento in quanto il discorso sul pane della vita nella sinagoga di Cafarnao di Gv 6,22-69, richiama al dono di Dio che Mosè ottenne per il popolo d'Israele, la manna, la quale, annota *Verbum Domini*: «In realtà è la Torah, la parola di Dio che fa vivere (cf. Sal 119; Pr 9,5). Gesù porta a compimento in se stesso la figura antica» (VD 54) in quanto è davvero il pane della vita disceso dal cielo (cf. Gv 6,33-35). Per *Verbum Domini* il discorso di Cafarnao sul pane della vita, descritto in Gv 6, costituisce un approfondimento del Prologo di Giovanni, chiave ermeneutica, come già detto, di tutta l'Esortazione. Infatti, mentre nel Prologo giovanneo il *Logos* diventa carne, nel discorso di Cafarnao quella carne diventa pane. Non si tratta di un pane qualsiasi, ma del pane donato per la vita del mondo «alludendo così al dono che Gesù farà di se stesso nel

<sup>35</sup> I documenti del Vaticano II a cui si riferisce VD 54, sono: DV 21.26; AG 6.15; PO 18; PC 6.

<sup>36</sup> L'importante richiamo a *Dei Verbum* citata una ventina di volte da *Verbum Domini*, definita sin dall'inizio del documento «pietra miliare nel cammino ecclesiale» (VD 3) costituisce un punto di riferimento imprescindibile.

mistero della croce» (VD 54). La conclusione di *Verbum Domini* in questa prima parte del n. 54, in cui focalizza il discorso di Cafarnao, sottolinea che «il mistero dell'Eucaristia si mostra quale sia la vera manna, il vero pane del cielo: è il *Logos* di Dio fattosi carne, che ha donato se stesso per noi nel mistero pasquale».

Da quanto rilevato sinora, quindi, *Verbum Domini* pone una strettissima unità intrinseca tra Parola (*Logos*) di Dio ed Eucaristia, unità fondata nel Vangelo di Giovanni dal cui Prologo il *Logos* diventa carne (di Gesù) e nel discorso di Cafarnao in cui la stessa carne (di Gesù) diventa pane donato per la vita del mondo. Se il Prologo giovanneo pone in rilievo l'unità tra *Logos* e Gesù, il discorso di Cafarnao pone in risalto l'unità tra Gesù e l'Eucaristia. Se la Parola diventa carne e questa diventa pane «ci nutriamo, per così dire, dello stesso Dio vivente» (VD 54).

Questa prima parte di VD 54 diventa, allora, un approfondimento del n. 7 (*Il pane disceso dal cielo*) dell'Esortazione *Sacramentum caritatis*, ponendosi in continuità con essa.<sup>37</sup> D'altra parte, il nostro tema è già presente in *Sacramentum caritatis* (cf. nn. 44-45) segno ulteriore del legame tra le due esortazioni.

Il secondo filone biblico su cui *Verbum Domini* fonda il rapporto tra Parola ed Eucaristia, come già rilevato, è offerto da Lc 24,13-35, nel quale si sottolinea il legame tra l'ascolto della Parola e lo spezzare il pane. *Verbum Domini* del racconto sui discepoli di Emmaus, pone subito in rilievo che «Gesù si fece loro incontro nel giorno dopo il sabato», sottolineando così l'importanza del *dies Domini*<sup>38</sup> e, facendosi loro compagno di viaggio, ne ascoltò la loro delusione per la croce, per poi spiegare loro «in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). L'Esortazione evidenzia che è la nuova ermeneutica offerta da Gesù che permette di «guardare in modo nuovo le Scritture insieme a questo viandante» per cui «ciò che è accaduto in quei giorni non appare più come fallimento, ma come compimento e

<sup>37</sup> La XII Assemblea generale del Sinodo dei vescovi è del resto «in continuità con la precedente Assemblea sinodale sull'Eucaristia» (VD 3), per cui anche l'Esortazione apostolica *Verbum Domini* è in continuità con l'Esortazione *Sacramentum caritatis*.

<sup>38</sup> Sull'importanza del *dies Domini* si ha un altro punto in continuità con l'Esortazione *Sacramentum caritatis* di cui si possono vedere i nn. 72-73. Si veda anche A. MASTANTUONO, *Il giorno del Signore*, in R. NARDIN - G. TANGORRA (edd.), *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2008, 629-650.

nuovo inizio» (VD 54). Non si tratta, però, solo di una nuova ermeneutica biblica, seppur cristologica, e nemmeno di una semplice nuova lettura, anche se compiuta ed esaustiva, degli eventi «di quei giorni», della croce. Si tratta, invece, come sottolinea opportunamente *Verbum Domini*, del riconoscimento della presenza del Signore (cf. Lc 24,31) che avvenne «solo quando Gesù prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro, mentre prima i loro occhi erano impediti a riconoscerlo» (VD 54). È questa presenza che costituisce il *novum* radicale che fonda la nuova ermeneutica biblica. Cristo risorto, per suo dono, è riconosciuto presente nello spezzare il pane e nelle Scritture che si riferivano a lui, per cui lo spezzare il pane e le Scritture sono due ambiti in cui è riconosciuta la presenza del Signore. L'Esortazione, quindi, rileva che «da questi racconti emerge come la Scrittura stessa orienti a cogliere il suo nesso indissolubile con l'Eucaristia», questo perché, prosegue l'Esortazione, «Parola ed Eucaristia si appartengono così intimamente da non poter essere comprese l'una senza l'altra» (VD 55).

«Questi racconti» a cui fa riferimento *Verbum Domini* sono, come visto, il discorso di Gesù a Cafarnao (Gv 6) e l'esperienza dei discepoli di Emmanus (Lc 24). Nel primo si pone in rilievo il movimento dalla Parola (*Logos*) di Dio alla carne di Gesù e dalla carne di Gesù al pane di vita, donato con il sangue da bere (croce), come evento sacramentale. Si tratta del movimento dalla Parola (*Logos*) di Dio all'Eucaristia. Nel secondo, nel testo lucano, si sottolinea il movimento dalla Parola (sacra Scrittura) interpretata da Gesù, alla luce dei fatti «di quei giorni» (croce), che trova la sua pienezza nel gesto eucaristico dello spezzare il pane. È quel «gesto» sacramentale, in cui lo stesso Gesù è riconosciuto presente, che diventa la chiave ermeneutica più profonda della Parola (sacra Scrittura), come *Verbum Domini* rileva citando il passo di Luca: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?» (Lc 24,32). Il movimento lucano, allora, è dato dall'Eucaristia (spezzare il pane) alla Parola (ermeneutica cristologica della Scrittura).

I due movimenti, giovanneo e lucano, sono complementari. Il primo evidenzia il passaggio dalla Parola come *Logos* di Dio, increato, che diviene Parola incarnata (carne) e questa diventa Eucaristia (pane) quale complemento (*culmen*). Il secondo coglie l'Eucaristia non solo come *culmen* di una dinamica che dalla Parola (della croce e biblica) giunge al riconoscimento

della presenza di Cristo nello spezzare il pane, quanto, soprattutto come *fons* in cui è l'Eucaristia che permette di ricomprendere in senso compiuto la Parola (della croce e biblica).

VD 55 termina riaffermando l'intrinseca unità tra parola di Dio ed Eucaristia. Infatti esse «si appartengono così intimamente da non poter essere comprese l'una senza l'altra: la parola di Dio si fa carne sacramentalmente nell'evento eucaristico. L'Eucaristia si apre all'intelligenza della sacra Scrittura, così come la sacra Scrittura a sua volta illumina e spiega il mistero eucaristico» (VD 55). Si tratta di una doppia corrispondenza: una ermeneutica, in cui la Parola illumina e spiega l'evento eucaristico, e l'altra ontologica, nella quale la Parola si fa carne sacramentale. *Verbum Domini* termina, quindi, il paragrafo *Parola di Dio ed Eucaristia* fondando la doppia corrispondenza, sopra menzionata, mediante una significativa considerazione dalle svariate implicazioni teologiche:

Alla parola di Dio e al mistero eucaristico la Chiesa ha tributato e sempre e dappertutto ha voluto e stabilito che si tributasse la stessa venerazione, anche se non lo stesso culto. Mossa dall'esempio del suo fondatore, essa non ha mai cessato di celebrare il mistero pasquale, riunendosi insieme per leggere «in tutte la Scritture ciò che a lui si riferiva» (Lc 24,27), e attualizzare, con il memoriale del Signore e i sacramenti, l'opera della salvezza (VD 55).

L'ampia citazione di *Verbum Domini* sopra evidenziata è integralmente ripresa dai *Prænotanda* dell'*Ordinamento delle letture della Messa*<sup>39</sup> e pone in rilievo quanto stabilito dalla Costituzione conciliare *Dei Verbum* in cui compare l'incisiva espressione: «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore» (DV 21), evidenziando non solo l'intrinseca unità tra Scrittura ed Eucaristia,<sup>40</sup> ma elevando la prima al livello della seconda, pur nella precisazione della stessa venerazione ma non dello stesso culto.<sup>41</sup> Le condizioni ormai sono poste per

<sup>39</sup> Cf. *Ordo lectionum missæ*, 10, in EV 7/ 1010.

<sup>40</sup> Come del resto ricordava già la *Sacrosanctum concilium*: «La liturgia della Parola e la liturgia eucaristica, sono congiunte tra loro così strettamente da formare un solo atto di culto» (SC 56).

<sup>41</sup> Ancora la Costituzione *Sacrosanctum concilium*, descrivendo le varie presenze di Cristo nella liturgia, pone in risalto che Cristo è presente «soprattutto (*maxime*) sotto le specie eucaristiche» (SC 7), quindi non com'è presente nella sua parola, nonostante sia «lui che parla quando nella Chiesa si legge la scrittura» (SC 7). Del resto Paolo VI nell'Enciclica *Mysterium fidei*, che vide la luce prima ancora che venisse chiuso il Vaticano II (8 dicembre 1965) e pri-



poter affermare, nel successivo n. 56, la sacramentalità della Parola. Il testo dell'*Ordinamento delle letture della Messa* con cui si chiude VD 55, e che è stato citato sopra, pone in rilievo non solo lo stretto intrinseco legame tra Parola ed Eucaristia, ponendole allo stesso livello di venerazione, ma si afferma che la Chiesa non ha mai cessato di celebrare il mistero pasquale sia scoprendo presente nella Scrittura in ciò che si riferiva a Cristo, sia attualizzando l'opera della salvezza «con il memoriale del Signore e i sacramenti».<sup>42</sup> *Verbum Domini* afferma che la Chiesa «non ha mai cessato di celebrare il mistero pasquale», ponendo in questo modo rilievo, anche se implicito, l'assoluta importanza di questa celebrazione che non è mai stata tralasciata in quanto costitutiva della stessa Chiesa, come afferma poco dopo, perché l'opera della salvezza è attualizzata nell'*hodie* liturgico del memoriale del Signore e dei sacramenti.

La Costituzione conciliare *Dei Verbum* al passo sopra citato aggiunge di seguito la pregnante indicazione «non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo» (DV 21). L'immagine della *doppia mensa* è ripresa da *Verbum Domini*, anche se non cita la costituzione conciliare, a proposito della Parola nel tempio cristiano in cui si sottolinea l'importanza dell'ambone,<sup>43</sup> per cui esso «deve essere collocato in un luogo ben visibile [...]. È

ma che venissero approvate le due importanti Costituzioni *Dei Verbum* (18 novembre 1965) e *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), riprendendo le varie presenze di Cristo nella Chiesa ribadite in sede conciliare (cf. SC 7), afferma che «ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel sacramento dell'Eucaristia [...] contiene, infatti lo stesso Cristo [...]. Tale presenza si dice "reale" non per esclusione, quasi che le altre non siano "reali", ma per antonomasia perché è anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente» (PAOLO VI, Lettera enciclica *Mysterium fidei* [3 settembre 1965], EV 2/ 423-424). Sempre nella stessa Enciclica si ribadisce che è all'Eucaristia che «la Chiesa cattolica non solo ha sempre insegnato ma ha anche vissuto la fede nella presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucaristia, adorando sempre con culto latreutico, che compete solo a Dio» (*ibid.*, in EV 2/ 432).

<sup>42</sup> *Verbum Domini* rimanda ancora all'*Ordinamento delle letture della Messa* (cf. *Ordo lectionum missæ*, 10, in EV 7/ 1010), che a sua volta ha una fondazione conciliare, anche se l'*Ordinamento* non la esplicita (cf. SC 6).

<sup>43</sup> Occorre ricordare che l'ambone e quindi la Parola che dall'ambone viene proclamata, non sempre ha avuto il necessario risalto. La storia della liturgia ci indica che «mentre nella Chiesa del primo millennio i tre segni sacrali di prima grandezza, cioè la cattedra, l'ambone e l'altare, erano percepiti nel loro naturale ordine gerarchico, successivamente, forse a causa dell'impiego di una lingua sempre meno compresa, forse in seguito a un'inadente clericalizzazione dei ruoli, forse in conseguenza del fatto che l'altare finì per imporsi come polo

bene che esso sia fisso, costituito come elemento scultoreo in armonia estetica con l'*altare*, così da rappresentare anche visivamente il senso teologico della *duplice mensa della Parola e dell'Eucaristia*» (VD 68).<sup>44</sup>

Riprendendo quanto detto all'inizio sulla parola di Dio, si può affermare che il rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia focalizzato nello specifico paragrafo dell'Esortazione (ossia VD 54-55) riconsidera tutte le "voci" con cui è declinata la parola di Dio in VD 7, ossia nello specifico numero in cui si comprende in modo analogico la Parola. Infatti, in quelle che abbiamo chiamato la prima, la terza e la quinta "voce", ossia, rispettivamente: (a) la parola di Dio che è il Verbo eterno il quale si fece carne (prima "voce"), nonché (b) la parola di Dio che si rivela attraverso i profeti (terza "voce"), e la parola di Dio contenuta nella sacra Scrittura (quinta "voce"); costituiscono i due filoni biblici di VD 54, ossia (a) quello giovanneo e (b) quello lucano.

Il rapporto parola di Dio ed Eucaristia è presente anche in riferimento a quella che abbiamo descritto come la quarta "voce" della parola di Dio, che si manifesta attraverso gli apostoli e, da loro, trasmessa nella tradizione viva della Chiesa. Si tratta del rapporto intrinseco tra Parola ed Eucaristia presente nei Padri e che giunge sino al Vaticano II per cui, come visto, alla

d'attrazione unico, le funzioni sacrali della cattedra e dell'ambone risultarono drasticamente ridimensionate. In particolare, l'ambone si vide privato della prima delle sue due finalità. Infatti, pur mantenendosi come ambone della predicazione nel pulpito, invece come ambone della proclamazione della Parola migrò sull'altare, fino a identificarsi con il piccolo leggìo. Privato del suo naturale supporto, pure il Lezionario migrò sull'altare, anzi dentro il Messale, fino a fondersi nel Messale plenario» (C. GIRAUDO, *La parola di Dio risuona nella liturgia: un bilancio*, in «Lateranum» 74 [2008] 91-114, qui 100). «Oggi, con il Messale di Paolo VI, la parola di Dio risuona di nuovo in comprensione, in ampiezza e, perlomeno idealmente, in profondità. Infatti, per l'Antico Testamento, siamo passati dal precedente 1% al 14% e, per il Nuovo, dal precedente 17% al 71%. [...] Pertanto il Lezionario, estrapolato dal Messale plenario, è ridiventato un libro proprio, che ha la funzione di contenere tutte le pericopi scritturistiche destinate alla proclamazione liturgica. Così pure, abbandonando la mensa dell'altare e tornando al suo posto, l'ambone è stato ripristinato nella sua prerogativa originaria, quella cioè di fungere da supporto sacrale stabile al libro della Parola» (*ibid.*, 103). Si segnala che è tutto il fascicolo di «Lateranum» 1 (2008), in cui è pubblicato il contributo di Giraudo sopra citato, presenta gli Atti del Convegno di studio *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* svoltosi presso la Pontificia Università Lateranense, dal 4 al 5 dicembre 2007, in preparazione del Sinodo che poi portò alla *Verbum Domini*.

<sup>44</sup> *Verbum Domini* si fonda esplicitamente su quanto affermato nei *Prænotanda al Messale Romano* (cf. *Institutio generalis Missalis romani*, n. 309, in EV 19/ 541), ma ne allarga la visione con uno sguardo teologico attraverso il riferimento all'immagine della *duplice mensa* di ispirazione conciliare di DV 21 sopra evidenziata (immagine ripresa anche da PO 18).

parola di Dio e all'Eucaristia si offre la stessa venerazione, anche se non lo stesso culto.

L'unica "voce" della parola di Dio che sembrerebbe mancante in VD 54-55, ma descritta in VD 7, risulterebbe quella che abbiamo chiamato la seconda, ossia il *liber naturæ*: la Parola presente nella creazione. In effetti, nella linea giovannea di Gv 6, evocata dall'Esortazione, è presente la manna e poi il pane di vita, entrambi doni di Dio, "del cielo", quindi non direttamente riferibili al *liber naturæ*. Nella linea lucana di Lc 24, invece, la presenza del pane precede il gesto di Gesù dello spezzare, per cui è la creazione che nel pane (e nel vino) viene offerta e che il Signore trasformerà in pane vivo. Ancora una volta le due linee bibliche giovannea e lucana, citate da *Verbum Domini*, sono complementari in rapporto alla parola di Dio presente nella creazione. La prospettiva giovannea sottolinea l'indisponibilità del pane del cielo a qualsiasi riduzionismo creazionale in quanto assoluto dono di Dio. La linea lucana, invece, evidenzia l'intervento divino sulla creazione («prese il pane») che dopo essere stata trasformata («recitò la benedizione») nell'orizzonte pasquale («lo spezzò») è donata ai discepoli («e lo diede loro»). In entrambe le prospettive emerge l'Eucaristia come dono di Dio, ma in Giovanni quale pane che proviene «dal cielo», in Luca quale pane che proviene «dalla terra», ma trasfigurato dall'azione del Signore.

### 3. Rilievi conclusivi e implicazioni teologiche

Possiamo ricomprendere in forma sintetica e conclusiva il rapporto tra parola di Dio ed Eucaristia nell'Esortazione *Verbum Domini* attraverso tre elementi centrali e un rilievo generale.

Il primo elemento è dato dalla descrizione analogica con cui l'Esortazione presenta il *Verbum Dei*. Questa consente una comprensione del rapporto parola di Dio - Eucaristia ad ampio raggio, superando l'orizzonte in cui, riducendo la Parola alla sacra Scrittura, ha talvolta identificato e ristretto la correlazione tra parola di Dio ed Eucaristia al rapporto liturgia della Parola e liturgia eucaristica, intendendo la prima come una semplice lettura pubblica del testo biblico e non, invece, come una ripresentazione «quasi sacramentale».<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Cf. C. GIRAUDO, *La liturgia della Parola come ripresentazione «quasi-sacramentale» dell'assemblea radunata all'eterno presente di Dio che ci parla*, in «Rivista Liturgica» 94 (2007) 491-511.

Il secondo elemento centrale discende in qualche modo dal precedente. Se la parola di Dio è soprattutto il *Logos* che poi, nella pienezza dei tempi, diventa carne e questa, nella *celebratio*, diviene pane di vita, allora, come ci ricorda *Sacramentum caritatis*, «la liturgia eucaristica è essenzialmente *actio Dei* che ci coinvolge in Gesù per mezzo dello Spirito» (SaC 37), ossia assume una determinazione teologica (cristologico-pneumatica) pur nell'orizzonte antropologico. In questa prospettiva si comprende come la celebrazione non possa essere riducibile a semplice esperienza (simbolica) dell'esistenza umana, come talvolta è stata intesa, ma si ponga all'interno dell'ineducibile *actio Dei*, assumendo, tuttavia, le necessarie coordinate di ordine antropologico per essere accolta. Inoltre, una comprensione dell'*actio hominis* fondata nell'*actio Dei* si pone in continuità con *Sacramentum caritatis* – per la quale «noi non riceviamo in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione» (SaC 11) – e con il magistero di Benedetto XVI.<sup>46</sup>

Il terzo elemento centrale discende dai primi due. La comprensione della parola di Dio in senso analogico (*Verbum Dei* quale *Logos* “polifonico”), quindi non riducibile alla sola *Scriptura* e la visione della liturgia quale *actio Dei* (*actio Verbi*), quindi non riducibile alla sola *experientia hominis*, imprimono un'accentuazione teologica (*Verbum “Dei”*) e dinamica (“*actio Dei*”) per le quali risulta necessaria un'intelligenza dell'Eucaristia quale attualizzazione del mistero pasquale, intesa non solo come apice del *Verbum Dei* ma quale *actio Dei*, quindi non identificabile con la sola «presenza reale», di sapore preconciliare, perché renderebbe ragione della *præsentia* sostanziale e oggettiva del *Verbum Dei* ma non della *celebratio* dinamica dell'*actio Dei*, che costituisce il vero *culmen* del *Verbum Dei*.

I due riduzionismi da evitare, quindi, sono da un lato quello di appiattare il *culmen* della *revelatio* del *Verbum Dei* alla sua sola *præsentia* sostanziale e oggettiva in una *celebratio* riduttiva e statica e, dall'altro, di appiattare l'*actio Dei* alla sola *experientia hominis* in una *celebratio* dinamica ma vuota perché non coglierebbe fino in fondo il *propter salutem hominis*.

<sup>46</sup> Basti ricordare l'Enciclica *Deus caritas est*, in cui afferma che «l'amore può essere “comandato” perché prima è donato» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* [25 dicembre 2005], n. 14, in EV 23/ 1563). Del resto, la citazione del n. 11 di *Sacramentum caritatis* riprende ancora la *Deus caritas est* al n. 14, mostrando, quindi, come questo dinamismo donativo ed eucaristico sia presente nel magistero di papa Benedetto XVI sin dall'inizio.

Potremmo dire che questi tre punti centrali rimandano al rapporto tra *revelatio* e *celebratio* e, se vogliamo, tra sacramentaria e liturgia,<sup>47</sup> e anche tra *lex credendi* e *lex orandi*.<sup>48</sup>

Infine, si può notare un importante rilievo generale di tutta l'Esortazione *Verbum Domini*, presente anche nel rapporto parola di Dio - Eucaristia, come riscontrato nel corso del presente lavoro. Si tratta dell'«unità del disegno divino nel Verbo incarnato» (VD 13), per cui in rapporto alla parola di Dio «occorre che i fedeli vengano maggiormente educati a cogliere i suoi diversi significati e a comprenderli in senso unitario» (VD 7). Vi è, quindi, una visione per la quale «possiamo così contemplare la profonda unità tra creazione e nuova creazione e di tutta la storia della salvezza in Cristo» (VD 13). L'unità tra parola di Dio ed Eucaristia si colloca, pertanto, in una visione unitaria che caratterizza l'intero “disegno divino” e, quindi, la stessa rivelazione di Dio.

<sup>47</sup> Cf. A. LAMERI, *Il rapporto tra teologia liturgica e teologia dei sacramenti*, in R. NARDIN (ed.), «*Ecclesia Mater et Magistra*». *Tra lex orandi ed ecclesiae ordo*, LUP, Città del Vaticano 2013, 125-136 (monografia di «Lateranum» 79 [1/2013]).

<sup>48</sup> Cf. R. NARDIN, *La sacramentaria nella circolarità dinamica tra fede celebrata, professata e confessata*, in LAMERI - NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, 29-50.



«CRISTO VIVE».  
L'ANNUNCIO PASQUALE DEI GIOVANI  
A TUTTO IL POPOLO DI DIO

RICCARDO PALTRINIERI

PATH 19 (2020) 381-406

## 1. Il linguaggio pasquale

«Cristo Vive». Queste sono le parole che aprono e intitolano l'Esortazione apostolica della XV Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Queste sono le parole identificate come quelle che meglio sintetizzano ed esprimono tutto il processo sinodale. Con queste parole si esprime un forte annuncio pasquale. E sono le prime parole che papa Francesco rivolge a ogni singolo giovane: «Cristo vive [...] e ti vuole vivo! [Lui] è la nostra speranza e la più bella giovinezza» del mondo;<sup>1</sup> anche se ti allontani, il Risorto rimane sempre accanto a te e ti aspetta, ti chiama, per aiutarti a ricominciare. «Lui è in te, lui è con te» e ti dona «la forza e la speranza» per affrontare ogni difficoltà (CV 2). In tal modo, queste parole invitano a porre tutta l'Esortazione sotto la luce del Risorto, dando così un'indicazione chiara: ogni argomento e trattazione trovano nella Pasqua di Gesù il giusto senso e l'adeguata interpretazione.

È da questa consapevolezza che prende spunto l'intuizione del presente articolo, che ha l'obiettivo di scrivere un breve commento della *Christus vivit* alla luce dal mistero pasquale. Pertanto, con questo sintetico studio, si cercherà di comprendere in che modo il linguaggio pasquale è entrato nell'Esortazione, quindi qual è il posto, il valore e il significato che gli è

<sup>1</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit* (25 marzo 2019) (CV), n. 1

stato dato, in relazione ai giovani, alla fede e al discernimento vocazionale. Per fare ciò, l'analisi verterà soprattutto sui passi che presentano i vocaboli principali, come «morte», «croce», «risurrezione»... A seguire saranno considerati anche i termini più affini, come «dono», «sacrificio», «sangue», «martirio»... Inoltre, essendo il Sinodo un processo ecclesiale, sarà importante tracciare lo sviluppo del tema nell'intero percorso, attraverso l'analisi e il confronto di quei documenti che ne scandiscono le tappe principali. Così sarà più semplice ed efficace comprendere i richiami e le novità introdotte nell'Esortazione apostolica.

Chiaramente, con questo articolo non si ha la pretesa di un'analisi soteriologica esaustiva dei documenti. Si ha solo l'intenzione di offrire una possibile chiave interpretativa del percorso sinodale, nella speranza di fornire uno studio che sia utile a comprendere i testi e il messaggio finale rivolto da papa Francesco ai giovani e a tutto il popolo di Dio.

### 1.1. *Le tappe principali del percorso sinodale*

Per iniziare, conviene ripercorrere brevemente le tappe principali del Sinodo, così da identificare i documenti da prendere in esame.

Il punto di inizio del percorso sinodale è stato segnato da un attento ascolto dei giovani, che è avvenuto innanzitutto con la redazione (13 gennaio 2017) e diffusione capillare del *Documento preparatorio*.<sup>2</sup> A ciò sono state aggiunte altre iniziative che hanno arricchito la base di partenza: un *Seminario internazionale sulla condizione giovanile* (11-15 settembre 2017), tenuto da esperti e da giovani, che ha aiutato a comprendere la situazione attuale del mondo giovanile da un punto di vista scientifico; un *Questionario online* tradotto in diverse lingue, che ha permesso la partecipazione di oltre centomila giovani; la *Riunione presinodale* (19-24 marzo 2018) a cui hanno preso parte circa trecento giovani dai cinque continenti e quindicimila giovani attraverso i *social media*, che si è conclusa con la consegna al Santo Padre di un *Documento finale presinodale*.

<sup>2</sup> Tutti i corsivi presenti nell'articolo sono inseriti volutamente.



Da questo insieme di fonti, a cui si aggiungono le varie osservazioni liberamente inviate da singoli o gruppi di tutto il mondo, è stato elaborato l'*Instrumentum laboris*, testo base che ha animato il dibattito sinodale.<sup>3</sup>

La conclusione del sinodo è stata sancita con l'elaborazione del *Documento finale*, che ha raccolto e rilanciato i risultati del percorso.<sup>4</sup> Un testo che è stato, poi, offerto all'attenzione di papa Francesco, affinché ne elaborasse appunto l'Esortazione apostolica.

Pertanto, considerando le tappe delineate, lo sviluppo del linguaggio pasquale sarà analizzato nei seguenti documenti: il *Documento preparatorio* (DP), l'*Instrumentum laboris* (IL), il *Documento finale* (DF) e, infine, l'Esortazione apostolica *Christus vivit*.<sup>5</sup>

## 2. Il *Documento preparatorio*

L'elemento caratteristico del *Documento preparatorio* è la proposta dell'apostolo Giovanni, «il discepolo che Gesù amava»,<sup>6</sup> come icona evangelica iniziale per ispirare il percorso sinodale. Infatti, è alla luce di questa figura che il documento presenta una riflessione articolata in tre passaggi: *a*) «I giovani nel mondo di oggi»;<sup>7</sup> *b*) «Fede, discernimento, vocazione»;<sup>8</sup> *c*) «L'azione pastorale».<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Cf. L. BALDISSERI, *Conferenza stampa per la presentazione dell'Instrumentum laboris* (19 giugno 2018).

<sup>4</sup> Cf. l'*Introduzione* del *Documento finale*.

<sup>5</sup> Non sarà preso in esame il *Documento finale presinodale*, sebbene sia riconosciuto come fonte importante per l'*Instrumentum laboris*, per il semplice fatto che non si riscontrano in esso termini espliciti riferiti alla Pasqua di Gesù.

<sup>6</sup> Le citazioni, se non vengono indicate in altro modo, sono prese dal *Documento preparatorio*.

<sup>7</sup> Vengono delineate sommariamente alcune dinamiche socioculturali del mondo attuale, che determinano la vita, la crescita e le scelte dei giovani.

<sup>8</sup> È il cuore del documento. Viene espresso il forte desiderio della Chiesa di «incontrare, accompagnare, prendersi cura di ogni giovane», per non «abbandonarli alle solitudini e alle esclusioni a cui il mondo li espone». In tal senso la fede e la vocazione sono ciò che anima la vita della comunità ecclesiale, perché sono il segno della cura e affidabilità di Dio per ciascuno di noi. Per scegliere «la forma concreta» di quell'amore a cui Dio personalmente ci chiama, è necessario l'esercizio del discernimento, inteso come percorso di accompagnamento scandito in tre tappe: riconoscere, interpretare e scegliere (cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013] [EG], n. 51). Questo ci aiuta a cogliere «la presenza e l'azione dello Spirito nella storia» e a distinguere «ciò che è bene da ciò che è male», per procedere «sulla via della pienezza di vita».

<sup>9</sup> Si vuole indicare una possibile e concreta direzione di marcia, per poter rendere efficace il discernimento vocazionale. Per fare questo vengono messi a fuoco gli atteggiamenti

Il linguaggio pasquale è presente in *cinque* paragrafi.

La prima volta all'inizio del documento, quando si introduce la figura dell'apostolo Giovanni. Infatti, la scelta del «discepolo amato», come guida del percorso sinodale, è motivata proprio dal ruolo che egli ha avuto durante la Pasqua di Gesù: l'evangelista, in virtù della sua disponibilità radicale alla sequela, fin sotto la croce e all'incontro con il Risorto, «sarà chiamato a essere testimone della passione e risurrezione del suo Maestro»; questo fa di lui una fonte di ispirazione e di luce per il discernimento vocazionale.

Tale icona evangelica fa da sfondo al secondo riferimento pasquale, presente nell'argomento «fede e vocazione». Qui la Pasqua di Gesù tocca la *concretezza della quotidianità* e richiama una sfida che costantemente «interpella la comunità cristiana e ogni singolo credente»: quella di «mettersi in ascolto dello Spirito e in dialogo con la Parola», per «imparare a darle fiducia» e renderla presente «nei momenti in cui la croce si fa vicina e in quelli in cui si sperimenta la gioia di fronte ai segni di risurrezione, proprio come ha fatto il “discepolo amato”».

Sempre nello stesso capitolo, viene richiamata nuovamente la croce, ma questa volta in *un'accezione missionaria*, come dono di sé:

Accogliere la missione implica la disponibilità di rischiare la propria vita e percorrere la via della croce, sulle orme di Gesù, che con decisione si mise in cammino verso Gerusalemme (cf. Lc 9,51) per offrire la propria vita per l'umanità. Solo se la persona rinuncia a occupare il centro della scena con i propri bisogni si apre lo spazio per accogliere il progetto di Dio.

Come si può notare, se prima la croce simboleggiava le difficoltà che si possono incontrare nella vita quotidiana, ora identifica quello slancio missionario di rinnegamento di sé, che apre al progetto di Dio e trasforma la propria esistenza in un dono offerto per l'umanità.

Il linguaggio pasquale viene usato, poi, una quarta volta all'interno del terzo capitolo, dove si parla dell'importanza che la Chiesa accompagni i giovani nel discernimento vocazionale. Questo serve anche per approfondire *la vita sacramentale*, poiché «ogni domenica i cristiani tengono viva la memoria di Gesù morto e risorto, incontrandolo nella celebrazione dell'Eucaristia».

(uscire, vedere e chiamare), i soggetti (i singoli giovani, la comunità cristiana, le figure di riferimento), i luoghi (la quotidianità, alcuni ambiti specifici, il mondo digitale) e gli strumenti a disposizione (i linguaggi della pastorale, la cura, l'evangelizzazione e la preghiera).

L'ultima menzione riguarda *la Vergine Maria*, la quale «di fronte alla croce del Figlio, unita al “discepolo amato”, accoglie nuovamente la chiamata a essere feconda e a generare vita nella storia degli uomini». In questo caso la croce diventa luogo e strumento di unità feconda della Chiesa, poiché questa è l'ora in cui Maria riceve un nuovo appello, dal suo Figlio crocifisso, a diventare Madre della comunità ecclesiale.

Il lessico pasquale risulta usato, quindi, solo alcune volte: nel richiamo alla figura del discepolo amato, come modello di ispirazione; a riguardo delle fatiche e gioie quotidiane; in riferimento al rinnegamento di sé per uno slancio missionario; infine alla celebrazione eucaristica e alla Vergine Maria. Quindi non è assente all'interno del *Documento preparatorio*. È presente in alcuni passaggi, anche importanti. Tuttavia, passa quasi inosservato in mezzo alle altre questioni, volte a incalzare il percorso sinodale.

### 3. *L'Instrumentum laboris*

Passando ora al documento che ha alimentato più direttamente il dibattito sinodale, si può notare, a un primo sguardo, una sostanziale differenza nella struttura rispetto al *Documento preparatorio*.

Il testo vede nel «discernimento» l'approccio, il metodo di lavoro più adeguato, per organizzare il materiale raccolto dall'ascolto del mondo giovanile e offrirlo alla riflessione sinodale.<sup>10</sup> La rielaborazione e il rilancio delle tematiche emerse dal lavoro presinodale avviene, infatti, in uno schema tripartito, che ricalca l'articolazione del «processo del discernimento», scandita da papa Francesco in EG 51 e ripresa anche nel *Documento preparatorio*: riconoscere, interpretare e scegliere.

All'interno di questa struttura, le espressioni pasquali compaiono in quattro i paragrafi.

La prima menzione avviene nella sezione dell'«interpretare», quando si parla della «vocazione a seguire Gesù». Qui si vuole precisare che *la chiamata alla sequela*, sebbene non abbia una meta già definita (cf. IL 92), non può prescindere da un «cammino pasquale, che implica l'impegno a rinnegare se stessi e a perdere la vita, per riceverla rinnovata» (IL 93). Questo perché seguiamo il Cristo, il quale «di fronte alla gioia che gli era

<sup>10</sup> Cf. SINODO DEI VESCOVI. XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*. *Instrumentum laboris*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2018, 30.

posta dinanzi, si sottopose alla croce, disprezzando il disonore, e siede alla destra del trono di Dio» (Eb 12,2).

Nella sezione riguardante lo “scegliere”, il linguaggio pasquale serve innanzitutto per illuminare i giovani *davanti alla morte*, un evento che li riguarda in vari modi: chi ha commesso omicidi; a conseguenza di una cultura dello scarto; per la sconvolgente esperienza del suicidio; a causa della malattia; oppure a causa della fede. «Per la Chiesa questa esperienza è sempre motivo per un rinnovato confronto con la morte e la risurrezione di Gesù» (IL 171), al fine di trasformare tale evento drammatico in un motivo di annuncio di speranza. Inoltre, si richiama l'importanza di *accompagnare i giovani*, che è «un modo di proporre la chiamata alla gioia e può così diventare il terreno adatto per annunciare la buona notizia della Pasqua e favorire l'incontro con Gesù morto e risorto» (IL 173).

L'ultimo richiamo pasquale avviene nella conclusione del documento, dove si ricorda il valore della *chiamata alla santità*:

Gesù invita ogni suo discepolo al dono totale della vita, senza calcolo e tornaconto umano. I santi accolgono quest'invito esigente e si mettono con umile docilità alla sequela di Cristo crocifisso e risorto. La Chiesa contempla nel cielo della santità una costellazione sempre più numerosa e luminosa di ragazzi, adolescenti e giovani santi e beati che dai tempi delle prime comunità cristiane giungono fino a noi. Nell'invocarli come protettori, li indica ai giovani come riferimenti per la loro esistenza (IL 214).

Si può notare, in sintesi, come ci sia stata una leggera riduzione nell'utilizzo del linguaggio pasquale rispetto al *Documento preparatorio*. In tutto il documento si contano, infatti, solo quattro passaggi, che riguardano le seguenti tematiche: la vocazione, il dolore della morte, l'accompagnamento e il cammino di santità.

Viene omissa anche il riferimento a un'icona biblica. E la figura evangelica del «discepolo amato», che aveva un ruolo di riferimento nel *Documento preparatorio*, viene richiamata solo due volte: al n. 93 e nella preghiera conclusiva per il Sinodo.

Di fatto l'*Instrumentum laboris* recepisce e rilancia, in particolar modo, il metodo del discernimento, visto come l'approccio più adeguato, per strutturare il cammino sinodale.

#### 4. Il *Documento finale*

Innanzitutto, è interessante notare come questo documento mantenga la stessa tripartizione dell'*Instrumentum laboris*, dettata dal metodo del discernimento: *riconoscere*, *scegliere* e *interpretare*. In questo senso si nota molto bene come i contenuti del *Documento finale* siano di fatto le tematiche offerte dall'*Instrumentum laboris*, approfondite e arricchite dal dibattito sinodale. Ma a differenza dell'*Instrumentum laboris*, e molto di più rispetto al *Documento preparatorio*, il *Documento finale* sceglie un'icona evangelica, che diventa l'anima di tutto il testo: l'episodio dei discepoli di Emmaus (cf. Lc 24,13-35). Infatti, i tre passaggi che scandiscono il *Documento finale*, non solo richiamano i tre verbi del discernimento, ma si basano su tre momenti del cammino di Gesù risorto con i due discepoli:

La prima parte è intitolata «Camminava con loro» (Lc 24,15) e cerca di illuminare ciò che i Padri sinodali hanno *ricosciuto* del contesto in cui i giovani sono inseriti, evidenziandone i punti di forza e le sfide. La seconda parte, «Si aprirono loro gli occhi» (Lc 24,31), è *interpretativa* e fornisce alcune chiavi di lettura fondamentali del tema sinodale. La terza parte, intitolata «Partirono senza indugio» (Lc 24,33), raccoglie le *scelte* per una conversione spirituale, pastorale e missionaria (DF 4).

L'identificazione di questo brano evangelico come «paradigmatico per comprendere la missione ecclesiale in relazioni alle giovani generazioni» (DF 4) è certamente interessante ai fini del presente articolo. Difatti si nota con una certa facilità che la diffusione del linguaggio pasquale nel *Documento finale*, proprio in virtù della scelta del racconto di Emmaus come testo di riferimento, è certamente *maggior*e rispetto ai documenti precedenti: non è più utilizzato solo alcune volte all'interno del documento, ma è assunto a punto di riferimento per illuminare tutto il cammino. Si può dire, in altre parole, che Gesù risorto non compare solo in alcuni momenti della riflessione, ma piuttosto *si affianca in tutto il percorso sinodale, al fine di educare allo stile del discernimento*.

Ora, entrando più direttamente nel testo, oltre ai commenti al brano evangelico posti all'inizio di ogni sezione, il linguaggio pasquale compare in tutte e tre le parti del documento.

#### 4.1. «*Camminava con loro*»

Nella prima parte, quella sul “riconoscere”, è utilizzato tre volte.

La prima sul tema dell’«ascolto nella Chiesa» (DF 8), in forma di autocritica. Si richiama il fatto che «non sempre la comunità ecclesiale sa rendere evidente l’atteggiamento che il Risorto ha avuto verso i discepoli di Emmaus» (DF 8), quando si affianca ai giovani. Talvolta, infatti, prevale «la tendenza a fornire risposte preconfezionate e ricette pronte, senza lasciar emergere le domande giovanili» (DF 8). Per cui, in questo caso, Gesù risorto è colui che ci dà l’esempio, e ci insegna a camminare con gli altri.

Il lessico pasquale è usato, poi, una seconda volta sul tema: «Violenza e persecuzioni» (DF 41). Qui ci si riferisce direttamente alla vita dei giovani, per ricordare che a causa della loro fede talvolta «faticano a trovare un posto nelle loro società e subiscono vari tipi di persecuzioni, fino alla morte» (DF 41).

Infine, è utilizzato un’ultima volta per esprimere il desiderio dei giovani di sperimentare una *liturgia viva* (cf. DF 51). Anche qua, però, mantenendo un’accezione autocritica: mentre i giovani chiedono di vivere momenti di preghiera «capaci di intercettare la loro vita quotidiana, in una liturgia fresca, autentica e gioiosa», purtroppo «invece si assiste a un certo allontanamento dai sacramenti e dall’Eucaristia domenicale, percepita più come precetto morale che come felice incontro con il Signore risorto e con la comunità» (DF 51). Per cui, sono i giovani stessi che ci richiamano all’importanza di vivere l’essenza della liturgia: un’occasione di incontro gioioso con Gesù risorto mediante la comunità cristiana.

#### 4.2. «*Si aprirono loro gli occhi*»

Passando ora alla seconda parte del *Documento finale*, si riscontra un utilizzo più diffuso del lessico pasquale.

Dopo aver richiamato l’importanza dell’azione dello Spirito Santo nella vita di ogni credente (cf. DF 59-61), il documento chiarisce che un discernimento vocazionale nello Spirito necessita di «un’autentica esperienza di fede nel Cristo morto e risorto» (DF 62), anche per il fatto che Gesù stesso si è rivelato come «giovane tra i giovani» (cf. DF 63-67). Attraverso la sua vita, infatti, è possibile scorgere «la benedizione della giovinezza»:

Gesù ha avuto una incondizionata fiducia nel Padre, ha curato l'amicizia con i suoi discepoli, e persino nei momenti di crisi vi è rimasto fedele. Ha manifestato una profonda compassione nei confronti dei più deboli, specialmente i poveri, gli ammalati, i peccatori e gli esclusi. Ha avuto il coraggio di affrontare le autorità religiose e politiche del suo tempo; ha fatto l'esperienza di sentirsi incompreso e scartato; ha provato la paura della sofferenza e conosciuto la fragilità della passione; ha rivolto il proprio sguardo verso il futuro affidandosi alle mani sicure del Padre e alla forza dello Spirito (DF 63).

Quindi, per come Gesù ha vissuto, in particolar modo per la sua Pasqua, *ciascun giovane ha la possibilità di ritrovarsi in lui e affidargli la propria vita*, per come essa è, con le proprie paure, incertezze e speranze (cf. DF 63).

Tale consapevolezza porta i padri sinodali a vedere nei giovani dei veri e propri «*luoghi teologici*» di rivelazione, attraverso cui Dio parla sia alla Chiesa sia al mondo: grazie alla loro creatività, all'impegno, come anche alle loro sofferenze e richieste di aiuto, ci è data la possibilità di leggere più profeticamente la nostra epoca e riconoscere i segni dei tempi (cf. DF 64). Per questo, richiamando la figura del discepolo amato, il quale al mattino di Pasqua arrivò per primo al sepolcro (cf. Gv 20,1-10), si vuole riconoscere che «i giovani, per certi aspetti, possono essere più avanti dei pastori» (DF 66). Infatti, il mondo giovanile produce una vera e propria «energia rinnovatrice per la Chiesa», che «la aiuta a scrollarsi di dosso pesantezze e lentezze e ad aprirsi al Risorto» (DF 66).

Ancora una volta viene ricordato che la vita dei giovani è segnata da ferite del corpo e della psiche, causate «delle sconfitte della propria storia, dei desideri frustrati, delle discriminazioni e ingiustizie subite, del non essersi sentiti amati o riconosciuti» (DF 67). In questi momenti bisogna tenere presente che Cristo è un vero compagno di viaggio, poiché accettando «di attraversare la passione e la morte, attraverso la sua croce si fa prossimo di tutti i giovani che soffrono» (DF 67).

Papa Francesco invita, poi, i giovani a *pensare alla vita nell'orizzonte della missione* (cf. DF 69), intesa non come un navigatore che mostra da principio tutto, ma come una bussola sicura per il proprio cammino. La libertà comporta dei rischi, ma non bisogna avere paura, occorre invece affrontarli con coraggio, gradualità e sapienza (cf. DF 70). Gesù, infatti, ci «invita a osare, a prendere il largo, a passare dalla logica dell'osservanza

dei precetti a quella del dono generoso e incondizionato, senza nascondere l'esigenza di prendere su di sé la propria croce (cf. Mt 16,24)» (DF 70).

Per tale ragione, poco più avanti nel documento, si riconosce che la Pasqua di Gesù, raccontata attraverso la vita dei giovani, è segno evidente di una fede che genera autentica libertà:

La testimonianza di tanti giovani martiri del passato e del presente, risuonata con forza al Sinodo, è la prova più convincente che la fede rende liberi nei confronti delle potenze del mondo, delle sue ingiustizie e perfino di fronte alla morte (DF 62).

Talvolta però la libertà può rimanere segnata dal peccato, perciò

è importante aiutare i giovani a non scoraggiarsi di fronte a errori e fallimenti, seppure umilianti, perché fanno parte integrante del cammino verso una libertà più matura, cosciente della propria grandezza e debolezza. Il male non ha però l'ultima parola: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16). Egli ci ha amato fino alla fine e ha così riscattato la nostra libertà. Morendo per noi sulla croce ha effuso lo Spirito, e «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2Cor 3,17): una libertà nuova, pasquale, che si compie nel dono quotidiano di sé (DF 76).

Torna centrale, con il secondo capitolo, il «mistero della vocazione» (cf. DF 77-90), quindi «la vocazione a seguire Gesù» (DF 81-83). Le donne e gli uomini, che lo hanno incontrato, hanno riconosciuto in lui l'agire di Dio, così hanno lasciato tutto e lo hanno seguito. Ma a chi ha voluto diventare suo discepolo, Gesù non ha nascosto «l'esigenza di prendere la propria croce ogni giorno e di seguirlo in un cammino pasquale di morte e di risurrezione» (DF 82). Nella consapevolezza però che accanto a noi c'è sempre colei che, per il suo «sì»,

rimane la prima discepola di Gesù e il modello di ogni discepolato. Nel suo pellegrinaggio di fede, Maria ha seguito suo Figlio fino ai piedi della croce, e, dopo la Resurrezione, ha accompagnato la Chiesa nascente a Pentecoste. Come madre e maestra misericordiosa continua ad accompagnare la Chiesa e a implorare lo Spirito che vivifica ogni vocazione (DF 83).

*Maria è il modello della Chiesa* che accompagna i suoi figli in ogni momento della vita, affinché compiano scelte valide, stabili e ben fondate. L'accompagnamento è un servizio molto prezioso, di cui si percepisce diffusamente la necessità (cf. DF 91). È per la Chiesa un'espressione dell'eserci-



zio della sua maternità, poiché di fatto è «la continuazione del modo in cui il Dio di Gesù Cristo agisce nei confronti del suo popolo» (DF 91).

Come mostra Gesù risorto nel brano di Emmaus,

accompagnare richiede la disponibilità a fare insieme un tratto di strada, stabilendo una relazione significativa. L'origine del termine «accompagnare» rinvia al pane spezzato e condiviso (*cum pane*), con tutta la ricchezza simbolica umana e sacramentale di questo rimando (DF 92).

È quindi la comunità ecclesiale il soggetto principale dell'accompagnamento, ed è proprio attraverso questo atteggiamento che la Chiesa «si mostra capace di rinnovarsi e di rinnovare il mondo» (DF 92). Ciò avviene in special modo attraverso *l'Eucaristia*

memoria viva dell'evento pasquale, luogo privilegiato dell'evangelizzazione e della trasmissione della fede in vista della missione. Nell'assemblea raccolta nella celebrazione eucaristica, l'esperienza di essere personalmente toccati, istruiti e guariti da Gesù accompagna ciascuno nel suo percorso di crescita personale (DF 92).

#### 4.3. «Partirono senza indugio»

L'aspetto interessante della terza parte del documento è che, «in continuità con l'ispirazione pasquale di Emmaus» (DF 115), viene proposta la figura di *Maria Maddalena* (cf. Gv 20,1-18) come «icona della risurrezione» (DF 115). Infatti, lei, avendo incontrato il Risorto all'alba del primo giorno della settimana, «diventa la prima discepola missionaria, l'apostola degli apostoli. Guarita dalle sue ferite (cf. Lc 8,2) e testimone della risurrezione, è l'immagine della Chiesa giovane che sogniamo» (DF 115). Perciò Maria Maddalena, con la sua testimonianza, «illumina il cammino che la Chiesa vuole compiere con e per i giovani come frutto di questo Sinodo: un cammino di risurrezione che conduce all'annuncio e alla missione» (DF 115).

Questo permette di ribadire che *la Chiesa, in quanto generata dalla risurrezione, è essenzialmente missionaria:*

I giovani, aperti allo Spirito, possono aiutare la Chiesa a compiere il passaggio pasquale di uscita dall'«io» individualisticamente inteso al «noi» ecclesiale, dove ogni «io», essendo rivestito di Cristo (cf. Gal 2,20), vive e cammina con i fratelli e le sorelle come soggetto responsabile e attivo nell'unica missione del popolo di Dio (DF 125).

Tale missione ecclesiale si concretizza con l'annuncio e la catechesi, che è il modo immediato con cui i giovani vengono invitati «a riconoscere nella loro vita i segni dell'amore di Dio e a scoprire la comunità come luogo di incontro con Cristo» (DF 133). Infatti, «l'annuncio di Gesù Cristo, morto e risorto, che ci ha rivelato il Padre e donato lo Spirito, è vocazione fondamentale della comunità cristiana» e «costituisce il fondamento, sempre da ravvivare, della catechesi dei giovani» (DF 133).

In questa spinta missionaria la liturgia è sempre il centro e il culmine. Occorre perciò considerare la celebrazione eucaristica come

il luogo di trasmissione della fede e di formazione alla missione, in cui si rende evidente che la comunità cristiana vive di grazia e non dell'opera delle proprie mani. Con le parole della tradizione orientale possiamo affermare che la liturgia è incontro con il divino Servitore che fascia le nostre ferite e prepara per noi il banchetto pasquale, inviandoci a fare lo stesso con i nostri fratelli e sorelle (DF 134).

Il *Documento finale*, quindi, sebbene ricalchi la struttura dell'*Instrumentum laboris* privilegiando il tema del discernimento, a differenza dei documenti precedenti mostra certamente un maggiore utilizzo del lessico pasquale. Esso, infatti, non solo viene utilizzato ogni tanto all'interno del testo, ma in virtù dell'assunzione dell'icona biblica dei discepoli di Emmaus e alla fine di Maria Maddalena, viene mostrato come *ciò che aiuta tutta la riflessione sinodale*.

Insieme a questo si può notare più ricchezza di contenuti rispetto ai documenti precedenti. Nel *Documento finale* è più chiaro che la Pasqua di Gesù, in virtù del rapporto di sequela, mentre riguarda la vita del Maestro tocca anche la vita della Chiesa nel suo complesso: dalla liturgia all'accompagnamento pastorale, fino a esprimersi efficacemente nella vita dei giovani, attraverso la loro crescita umana e la testimonianza di fede.

## 5. La *Christus vivit*

Un commento pasquale alla *Christus vivit* è certamente molto più complicato rispetto ai documenti precedenti, sia per la lunghezza del testo, sia per la maggiore varietà e diffusione del lessico preso in esame. Infatti, oltre ai termini più evidenti, come «croce», «morte» e «risurrezione», sono da annoverare altri vocaboli importanti, come «consegna», «donazione»,

«offerta», «redenzione», «salvezza», «sangue», «sacrificio»; e altri che si aggiungono, come «luce», «speranza», «vita»... i quali, venendo affiancati a quelli precedenti, acquistano valore sinonimico. Dunque, per semplificare l'analisi, si darà più attenzione a passi in cui sono presenti i termini principali, poi, a seguire, gli altri. Si cercherà comunque di elaborare un commento il più possibile organico al documento.

### 5.1. *Gesù risorto: vera giovinezza del mondo*

Certamente uno dei passi principali è l'*incipit*, che dà la chiave di lettura all'intera Esortazione. L'aspetto interessante di questi primi numeri è proprio il modo in cui la risurrezione viene intesa, ovvero *in stretta associazione con la vita di Gesù e dei giovani*: «Cristo vive. [...] Tutto ciò che lui tocca diventa giovane, diventa nuovo, si riempie di vita» (CV 1). Da subito, la risurrezione è compresa come la vita di Cristo che rende viva e giovanile la vita dei giovani. Infatti, proprio perché Gesù è risorto, «lui vive e ti vuole vivo! Lui è in te, lui è con te e non se ne va mai» (CV 1-2). La vita di Gesù Cristo, in virtù della risurrezione, si unisce e anima la vita di ogni giovane, la quale in tal modo diventa essa stessa segno della risurrezione. Anche nei momenti di difficoltà e di tristezza «lui sarà lì per ridarti la forza e la speranza» (CV 2; cf. CV 20).

Da ciò si evince un tratto inedito del mistero pasquale: *esso è un mistero di salvezza perché ci fa partecipi della giovinezza di Cristo, la quale rende sempre giovane la nostra vita*. Questo emerge già nella vita di Gesù.

La giovinezza di Gesù è determinata non tanto dalla sua età, ma piuttosto da ciò che ha vissuto a quell'età, ovvero dall'evento pasquale. Infatti, per rispondere alla domanda «che cosa ci racconta il Vangelo della giovinezza di Gesù» (CV 22), l'Esortazione non comincia ad argomentare dagli inizi del ministero, bensì proprio dal mistero pasquale:

Il Signore «emise lo spirito» (Mt 27,50) su una croce quando aveva poco più di trent'anni (cf. Lc 3,23). [...] Ha dato la sua vita in una fase che oggi è definita come quella di un giovane-adulto (CV 23).

Questa particolare lettura degli eventi esprime un messaggio importante. La giovinezza di Gesù non è da intendere come quello stato di vita che si attraversa prima di diventare adulti. È invece *la vita nella sua pienezza, quando essa diventa dono di sé*. Per tale ragione la morte in croce non si può intendere come un finale improvvisato:

Tutta la sua giovinezza è stata una preparazione preziosa, in ognuno dei suoi momenti, perché tutto nella vita di Gesù è segno del suo mistero e tutta la vita di Cristo è mistero di redenzione (CV 23).

Parlare della giovinezza di Gesù significa, allora, non tanto entrare in questioni biografiche, ma riconoscere che *in quell'età è avvenuto il compimento del progetto di salvezza*. In tal senso si può asserire che la giovinezza diventa, con Gesù, *l'espressione autenticamente umana della nostra redenzione*. Per cui si può dire che, in forza della croce e della risurrezione, *il mistero salvifico acquista tratti spiccatamente giovanili*; ed è questo ciò a cui Gesù ci rende partecipi:

Gesù è risorto e vuole farci partecipare alla novità della sua risurrezione. Egli è la vera giovinezza di un mondo invecchiato ed è anche la giovinezza di un universo che attende con «le doglie del parto» (Rm 8,22) di essere rivestito della sua luce e della sua vita. Vicino a lui possiamo bere dalla vera sorgente, che mantiene vivi i nostri sogni, i nostri progetti, i nostri grandi ideali, e che ci lancia nell'annuncio della vita che vale la pena vivere. In due curiosi dettagli del Vangelo di Marco possiamo vedere la chiamata alla vera giovinezza dei risorti. Da una parte, nella passione del Signore appare un giovane timoroso che cercava di seguire Gesù ma che fuggì via nudo (cf. 14,51-52), un giovane che non ebbe la forza di rischiare tutto per seguire il Signore. Invece, vicino al sepolcro vuoto, vediamo un giovane «vestito di una veste bianca» (16,5) che invitava a vincere la paura e annunciava la gioia della risurrezione (cf. 16,6-7) (CV 32).

Tale passaggio è molto significativo perché spiega e fonda ancora meglio, sul piano cristologico, lo stretto *legame esistente tra evento pasquale, mistero salvifico e giovinezza*: l'evento pasquale è salvifico perché con esso ci rende partecipi della vita di Cristo, vera giovinezza del mondo, la quale trasforma la nostra vita rendendola sempre nuova, vitale e giovanile. La giovinezza, pertanto, non è solo una questione di età. È piuttosto una qualità del cuore (cf. CV 34); di un cuore che vive della vita del Risorto.

## 5.2. La giovinezza della Chiesa

Questo porta a comprendere in che senso la Chiesa è e deve rimanere giovane. Non perché rincorre le mode del momento. Ma perché è nata dal Crocifisso risorto, è animata dal suo Spirito ed è radicata in Cristo, nella sua Parola e nell'Eucaristia. E così da lui rimane sempre vivificata.

Chiediamo al Signore che liberi la Chiesa da coloro che vogliono invecchiarla, fissarla sul passato, frenarla, renderla immobile. Chiediamo anche che la liberi da un'altra tentazione: credere che è giovane perché cede a tutto ciò che il mondo le offre, credere che si rinnova perché nasconde il suo messaggio e si mimetizza con gli altri. No. È giovane quando è sé stessa, quando riceve la forza sempre nuova della parola di Dio, dell'Eucaristia, della presenza di Cristo e della forza del suo Spirito ogni giorno. È giovane quando è capace di ritornare continuamente alla sua fonte (CV 35).

Al cuore della comunità ecclesiale risplende Maria, «il grande modello per una Chiesa giovane che vuole seguire Cristo con freschezza e docilità» (CV 43). La Vergine viene riconosciuta come esempio di giovinezza innanzitutto per il suo «eccomi» detto all'angelo, in giovane età. Poi perché ha saputo «accompagnare il dolore di suo Figlio, [...] sostenerlo con lo sguardo e proteggerlo con il cuore. Dolore che soffrì, ma che non la piegò» (CV 45). Infine, perché «rimase in mezzo ai discepoli riuniti in preghiera in attesa dello Spirito Santo (cf. At 1,14). Così, con la sua presenza, è nata una Chiesa giovane, con i suoi apostoli in uscita per far nascere un mondo nuovo» (CV 47).

Ma chi mantiene giovane la Chiesa sono anche i molti «giovani santi», *coloro che hanno reso la loro vita un dono per gli altri*, che «hanno dato la loro vita per Cristo, molti di loro fino al martirio» (CV 49). Di questi giovani, il cuore della comunità ecclesiale ne è pieno. Loro sono «preziosi riflessi di Cristo giovane» (CV 49), che risplendono continuamente nella storia dell'umanità, per aiutarci a mantenere viva, sempre giovane, la nostra vita, legata a quella del Signore Gesù. Non si possono dimenticare, perciò, i tanti giovani che ancor oggi

vivono in contesti di guerra e subiscono la violenza in una innumerevole varietà di forme [...]. E altri giovani che, a causa della loro fede, faticano a trovare un posto nelle loro società e subiscono vari tipi di persecuzioni, fino alla morte (CV 72; cf. DF 41).

Questo è una ferita profonda nella Chiesa, un dolore che rimane e ci accompagna in ogni passo: «Non possiamo essere una Chiesa che non piange di fronte a questi drammi dei suoi figli giovani» (CV 75). A tal proposito papa Francesco rimarca un punto fondamentale:

Essere giovani non significa solo cercare piaceri passeggeri e successi superficiali. Affinché la giovinezza realizzi la sua finalità nel percorso della

tua vita, dev'essere un tempo di donazione generosa, di offerta sincera, di sacrifici che costano ma ci rendono fecondi (CV 108).

Ancora una volta si specifica che *la nostra vita diventa giovane nella misura in cui acquista autentici tratti pasquali*. Quando cioè partecipa e diventa testimonianza della giovinezza di Cristo, nostra Pasqua.

Tuttavia, questo non si può fare da soli. Ciascuno, per conto suo, non riesce ad avere la forza e la perseveranza di trasformare la propria vita in un'offerta sincera, fatta di sacrifici. È possibile realizzarlo solo dentro un cammino comunitario, ecclesiale. Anche perché testimoniare la giovinezza pasquale della vita non è il compito di un singolo credente, ma è *la missione di tutta la Chiesa*. È una testimonianza da vivere insieme, da condividere in una dimensione comunitaria. Infatti, è proprio grazie al cammino fatto insieme che i giovani si entusiasmano e diventano capaci di grandi sacrifici per il bene degli altri (cf. CV 110).

### 5.3. Tre grandi verità da ascoltare

A questo punto, papa Francesco trova necessario rimettere al centro dell'attenzione la cosa «più importante, la prima cosa, quella che non dovrebbe essere mai taciuta» (CV 111); l'annuncio che tutti noi abbiamo bisogno di ascoltare, sempre e comunque, e che include tre grandi verità (cf. CV 111).

La prima grande verità è che «Dio è amore»: egli ci ama e cerca costantemente di mostrarcelo, in vari modi; attraverso l'esperienza della sua cura amorevole, ci racconta quanto siamo preziosi ai suoi occhi; e si rivela a ciascuno di noi come il «Salvatore potente» (Sof 3,17) (cf. CV 114).

La seconda verità è che questo amore è rivelato compiutamente in Cristo, il quale ha dato sé stesso, fino alla fine, per salvarci (cf. CV 118).

Le sue braccia aperte sulla croce sono il segno più prezioso di un amico capace di arrivare fino all'estremo: «Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Gv 13,1) (CV 118).

Per tale ragione «san Paolo affermava di vivere affidato a quell'amore che ha dato tutto: "Questa vita, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato sé stesso per me" (Gal 2,20)» (CV 118). Quel Cristo, che ci ha salvato sulla croce dai nostri peccati, con lo stesso potere

del suo totale dono di sé continua a salvarci e redimerci anche oggi. Per questo il Pontefice sollecita a guardare la sua croce, ad aggrapparsi a lui, perché «coloro che si lasciano salvare da Lui sono liberati dal peccato, dalla tristezza, dal vuoto interiore, dall'isolamento» (EG 1). E se per caso si cade nel peccato, o ci allontaniamo da lui, egli di nuovo ci rialza con il potere della sua croce (cf. CV 119). La croce e la risurrezione rivelano che l'amore del Signore è più grande di tutte le nostre contraddizioni, fragilità e meschinità. Ma ancora di più: è precisamente attraverso le nostre contraddizioni, fragilità e meschinità che lui vuole scrivere una storia d'amore e di salvezza. Ha abbracciato il figlio prodigo e anche Pietro dopo i suoi rinnegamenti, così abbraccia anche noi, sempre, dopo le nostre cadute, aiutandoci ad alzarci e a rimetterci in piedi (cf. CV 120). È importante considerare, inoltre, che il suo perdono e la sua salvezza non sono qualcosa che abbiamo comprato, o che dobbiamo ottenere con i nostri sforzi, sono invece un dono di grazia:

Egli ci perdona e ci libera gratuitamente. Il suo donarsi sulla croce è qualcosa di così grande che noi non possiamo né dobbiamo pagarlo, dobbiamo soltanto accoglierlo con immensa gratitudine e con la gioia di essere amati così tanto prima di poterlo immaginare (CV 121).

Giovani amati dal Signore, quanto valetе voi se siete stati redenti dal sangue prezioso di Cristo! Cari giovani, voi non avete prezzo! [...] Voi non avete prezzo: dovete sempre ripetervelo: non sono all'asta, non ho prezzo. Sono libero, sono libero! Innamoratevi di questa libertà, che è quella che offre Gesù. Guarda le braccia aperte di Cristo crocifisso, lasciati salvare sempre nuovamente. E quando ti avvicini per confessare i tuoi peccati, credi fermamente nella sua misericordia che ti libera dalla colpa. Contempla il suo sangue versato con tanto affetto e lasciati purificare da esso. Così potrai rinascere sempre di nuovo (CV 122-123).

Dunque, se la seconda verità è la salvezza della croce, la terza verità è inseparabile ad essa: è *la vittoria della risurrezione*. Infatti, Gesù non può essere il Salvatore se rimane solo un buon esempio del passato. La sua salvezza, invece, ci raggiunge anche oggi perché egli vive! Infatti,

Colui che ci colma della sua grazia, colui che ci libera, colui che ci trasforma, colui che ci guarisce e ci conforta è qualcuno che vive. È Cristo risorto, pieno di vitalità soprannaturale, rivestito di luce infinita. Per questo san Paolo affermava: «Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede» (1Cor 15,17) (CV 124).

Il santo, il giusto, l'innocente è stato ucciso, ma egli ha vinto. Il male non ha l'ultima parola sulla nostra vita, perché è stato vinto col bene. Il tuo Amico, colui che ti ama, ha trionfato e vuole trionfare in te. Il nostro Salvatore vive, perciò può essere davvero presente in ogni momento della nostra vita, per riempirla di luce. Non ci saranno più momenti di solitudine e di abbandono, perché Gesù sarà lì presente, come aveva promesso: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20) (cf. CV 125-126). Allora, non c'è da temere, perché se ci aggrappiamo a lui «vivremo e attraverseremo indenni tutte le forme di morte e di violenza che si nascondono lungo il cammino» (CV 127).

Di fronte a queste difficoltà, qualsiasi altra soluzione non è veramente efficace; risulterà sempre e comunque debole e temporanea.

Con lui, invece, il cuore è radicato in una sicurezza di fondo, che permane al di là di tutto. San Paolo dice di voler essere unito a Cristo per «conoscere lui, la potenza della sua risurrezione» (Fil 3,10). È il potere che si manifesterà molte volte anche nella tua esistenza, perché egli è venuto per darti la vita, «e la vita in abbondanza» (Gv 10,10) (CV 128).

Quindi, queste sono le tre grandi verità: Dio ti ama, Cristo è il tuo salvatore, egli vive. Ma chi prepara e apre i cuori, affinché tale annuncio possa essere accolto, è *lo Spirito Santo*. È lui che mantiene viva questa esperienza di salvezza, che ci fa partecipi della giovinezza di Cristo:

Lo Spirito Santo riempie il cuore di Cristo risorto e da lì si riversa nella tua vita come una sorgente. E quando lo accogli, lo Spirito Santo ti fa entrare sempre più nel cuore di Cristo, affinché tu sia sempre più colmo del suo amore, della sua luce e della sua forza (CV 130).

#### 5.4. *Il linguaggio dell'amicizia*

Il documento, poi, ribadisce che la giovinezza non è un vanto o una fase di passaggio nella vita. È invece una grazia, un dono di Dio da riconoscere e apprezzare, una benedizione per ogni giovane, per la Chiesa e per il mondo (cf. CV 134-135). Perciò, affinché sia vissuta in pienezza, dev'essere costruita in costante rapporto di amicizia con Gesù (cf. CV 150).

È proprio *il linguaggio dell'amicizia* quello che l'Esortazione apostolica sceglie per descrivere il tipo di rapporto che i giovani devono vivere con Cristo. Questo perché Gesù stesso si è definito in questi termini (cf. Gv



15,15); da ciò si capisce quanto sia importante per lui l'amicizia. Così, per la grazia che egli ci dona, possiamo dirci veramente suoi amici e costruire con lui un'amicizia indissolubile. Possiamo amarlo con lo stesso amore che riversa in noi ed estendere tale amore agli altri, nella speranza che anche loro possano trovare spazio in questa comunità di amici fondata da Gesù. In virtù della sua risurrezione, che rende vivo e vero questo rapporto amicale, è possibile per noi farci strumenti del suo messaggio, della sua luce e del suo amore verso tutti, e contribuire così alla costruzione del regno di Dio in questo mondo (cf. Gv 15,16) (cf. CV 153-154).

Questo è il sogno in cui Gesù può unire e coinvolgere tutti i giovani della Chiesa. È il sogno per il quale

Gesù ha dato la vita sulla croce e lo Spirito Santo si è riversato e ha marchiato a fuoco il giorno di Pentecoste nel cuore di ogni uomo e di ogni donna, nel cuore di ciascuno, [...] lo ha impresso nella speranza che trovi spazio per crescere e svilupparsi (CV 157).

Ma tale sogno non è un'idea, un progetto, bensì è un volto concreto: è il Figlio di Dio, che il Padre ha inviato per mezzo dello Spirito, con la fiducia che crescerà e vivrà nella vita di tutte le persone (cf. CV 157).

Certamente l'edificazione di questo sogno universale di salvezza, che si realizza in concreti impegni sociali per il bene comune (cf. CV 168-172), è «un compito immenso e difficile» (CV 173) per dei giovani. Ma non c'è da spaventarsi, perché non bisogna fare i conti solo sulle proprie forze:

Come nel miracolo di Gesù, i pani e i pesci dei giovani possono moltiplicarsi (cf. Gv 6,4-13). [...] Tutto questo a partire dalla sorgente viva dell'Eucaristia, in cui il nostro pane e il nostro vino sono trasfigurati per darci la vita eterna (CV 173).

È un compito che i giovani «con la fede nel Risorto, potranno affrontarlo con creatività e speranza, ponendosi sempre nella posizione del servizio, come i servitori di quella festa nuziale, stupefatti collaboratori del primo segno di Gesù, che seguirono soltanto la consegna di sua Madre: "Qualsiasi cosa vi dica, fatela" (Gv 2,5). Misericordia, creatività e speranza fanno crescere la vita» (CV 173).

### 5.5. *La vocazione missionaria*

È su questo punto che si inserisce la coraggiosa vocazione missionaria dei giovani (cf. CV 175). È una *missione aperta a tutti*, non rivolta solo ad alcuni, ai più vicini, ai più accoglienti e ricettivi, ma è per tutti. A tutti il Signore ci invia (cf. CV 177). Non si può, pertanto, pensare che sia una missione facile e comoda. Occorre sempre ricordare che

alcuni giovani hanno dato la vita pur di non frenare il loro impulso missionario. I Vescovi della Corea si sono espressi così: «Speriamo di poter essere chicchi di grano e strumenti per la salvezza dell'umanità, seguendo l'esempio dei martiri. Anche se la nostra fede è piccola come un granello di senape, Dio la farà crescere e la utilizzerà come strumento per la sua opera di salvezza» (CV 177).

L'importanza di questa missione ne spiega l'urgenza. Secondo papa Francesco, infatti, i giovani non sono il domani, ma l'adesso di Dio. È oggi che Dio li vuole fecondi, non c'è da aspettare domani: «È dando che si riceve e il modo migliore di preparare un buon futuro è vivere bene il presente con dedizione e generosità» (CV 178).

Tuttavia, per fare questo occorre piantare bene le proprie radici in profondità nel terreno. Altrimenti basterebbe una rapida tempesta per essere spazzati via e cadere senza vita (cf. CV 179). Da qui l'appello del Papa a non permettere di usare la giovinezza «per favorire una vita superficiale, che confonde la bellezza con l'apparenza» (CV 183). L'apparenza non regge di fronte alle sfide di questo mondo. Occorre, invece, riconoscere che c'è una bellezza autentica in tutti quei gesti quotidiani, che esprimono la semplicità del volersi bene:

C'è una bellezza che va al di là dell'apparenza o dell'estetica di moda in ogni uomo e ogni donna che vivono con amore la loro vocazione personale, nel servizio disinteressato per la comunità, per la patria, nel lavoro generoso per la felicità della famiglia, impegnati nell'arduo lavoro anonimo e gratuito di ripristinare l'amicizia sociale. Scoprire, mostrare e mettere in risalto questa bellezza, che ricorda quella di Cristo sulla croce, significa mettere le basi della vera solidarietà sociale e della cultura dell'incontro (CV 183).

L'aspetto interessante di questo passo è il significato che assume la croce. In questo caso, infatti, non viene associata direttamente alle sofferenze, ma alla bellezza che traspare dal vivere le gioie e le fatiche quotidiane. Diventa chiaro,

quindi, che la croce non rappresenta solo un segno doloroso, ma esprime piuttosto *la bellezza dell'amore di Dio, che rilancia la vita di ogni uomo.*

### 5.6. *La formazione dei giovani e la pastorale giovanile*

Non bisogna però pensare che questi valori siano immediatamente acquisiti e conosciuti dai giovani. Non è di certo la vita stessa, con le sue contraddizioni, che riesce a indicare la giusta direzione da intraprendere. Per cui, affinché i giovani possano fare un adeguato discernimento, per sentirsi partecipi di questa missione salvifica e così accogliere la bellezza del messaggio evangelico, bisogna che la Chiesa si prenda cura della loro *formazione*. La pastorale dei giovani, in questo senso, assume un ruolo molto prezioso.

A tal proposito, papa Francesco suggerisce due grandi linee di azione per la pastorale giovanile, affinché svolga al meglio il suo compito: *a)* la ricerca, per attirare nuovi giovani nella Chiesa, e rendere più efficace l'esperienza del Signore; *b)* la crescita, dare la possibilità di approfondire questa esperienza attraverso autentici percorsi di formazione (cf. CV 209).

A riguardo della *ricerca*, si ha piena fiducia nella capacità dei giovani stessi di trovare le modalità utili a invitare i loro coetanei (cf. CV 210). È bene proporre iniziative che privilegino il linguaggio della vicinanza, dell'amore disinteressato, capaci di toccare il cuore, di raggiungere la vita, di risvegliare la speranza e i desideri (cf. CV 211).

Bisogna avvicinarsi ai giovani con la grammatica dell'amore, non con il proselitismo. Il linguaggio che i giovani comprendono è quello di coloro che danno la vita, che sono lì a causa loro e per loro, e di coloro che, nonostante i propri limiti e le proprie debolezze, si sforzano di vivere la fede in modo coerente (CV 211).

Invece, sui percorsi di *crescita*, certamente devono includere aspetti dottrinali e morali. Ma non fermarsi lì, altrimenti diventano aridi o noiosi, con il rischio di far perdere nei giovani il fuoco dell'incontro con Cristo e la gioia di seguirlo (cf. CV 212-213). È, infatti, importante che i cammini formativi siano centrati su due assi portanti:

Uno è l'approfondimento del kerygma, l'esperienza fondante dell'incontro con Dio attraverso Cristo morto e risorto. L'altro è la crescita nell'amore fraterno, nella vita comunitaria, nel servizio (CV 213).

D'altronde, se è il Crocifisso risorto che ci salva, poiché infonde in noi la giovinezza della sua vita, la formazione dei giovani non può che essere incentrata sull'approfondimento di questo annuncio, e non può che avvenire nel luogo principe, in cui questa verità è sperimentata, conosciuta e sviluppata: *la comunità cristiana*.

Affinché tale "esperienza kerigmatica" sia autentica, la comunità cristiana non può essere selettiva, chiusa, rivolta a pochi. Bensì aperta, dinamica che sappia coinvolgere tutti, soprattutto quelli con un passo più lento. Perciò la pastorale giovanile dev'essere popolare, ampia e flessibile, in grado di stimolare quei carismi che lo Spirito Santo ha seminato nei giovani (cf. CV 230). Di conseguenza occorre formare guide realmente popolari, non elitarie; capaci di dar vita a una pastorale vicina al mondo dei giovani, di tutti i giovani, in particolare gli ultimi, «i più poveri, deboli, limitati e feriti» (cf. CV 231). Senza provare disagio, né lasciarsi spaventare «dai giovani piagati e crocifissi» (cf. CV 231).

Un'icona evangelica che può servire da modello per una pastorale non elitaria, ma popolare, che sa mettersi accanto alle persone e si rende disponibile a un «processo lento, rispettoso, paziente, fiducioso, instancabile, compassionevole» (CV 236) è l'esempio, ripreso anche nel percorso sinodale, dei discepoli di Emmaus (cf. Lc 24,13-35):

Gesù cammina con i due discepoli che non hanno compreso il senso della sua vicenda e si stanno allontanando da Gerusalemme e dalla comunità. Per stare in loro compagnia, percorre la strada con loro. Li interroga e si mette in paziente ascolto della loro versione dei fatti per aiutarli a *riconoscere* quanto stanno vivendo. Poi, con affetto ed energia, annuncia loro la Parola, conducendoli a *interpretare* alla luce delle Scritture gli eventi che hanno vissuto. Accetta l'invito a fermarsi presso di loro al calar della sera: entra nella loro notte. Nell'ascolto il loro cuore si riscalda e la loro mente si illumina, nella frazione del pane i loro occhi si aprono. Sono loro stessi a *scegliere* di riprendere senza indugio il cammino in direzione opposta, per ritornare alla comunità, condividendo l'esperienza dell'incontro con il Risorto (CV 237; DF 4).

### 5.7. *La vocazione*

Alla base di tutto rimane, comunque, *la chiamata di Dio*. Questa è la cosa fondamentale, perché ci aiuta a collocare tutta la nostra vita «di fronte a quel Dio che ci ama e ci permette di capire che nulla è frutto di un caos senza senso, ma al contrario tutto può essere inserito in un cammino di risposta al

Signore, che ha un progetto stupendo per noi» (CV 248). E quello che Gesù vuole da ogni giovane è innanzitutto la sua amicizia. Gesù ci chiama per costruire un rapporto amicale con lui; questa è la cosa importante da discernere e scoprire. Questo è quello che avvenne «nel dialogo tra il Signore risorto con il suo amico Pietro» (CV 250), quando Gesù gli chiese: «Simone, figlio di Giovanni, mi ami?» (Gv 21,16). Tali parole, che Gesù rivolse a Pietro, esprimono la richiesta di ristabilire il rapporto di amicizia, ora fondato sulla fedeltà e sulla vita del Risorto (cf. CV 250). Infatti, mai bisogna dimenticare che

la vita che Gesù ci dona è una storia d'amore, una storia di vita che desidera mescolarsi con la nostra e mettere radici nella terra di ognuno. [...] La salvezza che Dio ci dona è un invito a far parte di una storia d'amore che si intreccia con le nostre storie; che vive e vuole nascere tra noi perché possiamo dare frutto lì dove siamo, come siamo e con chi siamo. Lì viene il Signore a piantare e a piantarsi (CV 252).

### 5.8. *Ascolto e accompagnamento*

L'ultimo esplicito riferimento pasquale è inserito nell'ultimo punto dell'Esortazione, dedicato *all'ascolto e all'accompagnamento*.

Se l'aspetto fondamentale è la chiamata di Dio, per partecipare alla vita del Risorto in un rapporto di amicizia con lui, di conseguenza la Chiesa assume un ruolo altamente prezioso: accompagnare i giovani in questo cammino vocazionale. Ciò avviene attraverso sacerdoti, religiosi e laici, disposti a mettersi accanto ai giovani, a fare un tratto di strada insieme con loro, per ascoltarli e aiutarli a individuare la giusta direzione del proprio cammino (cf. CV 291).

Poi, quando succede che l'altro trova la via che deve seguire, bisogna avere il coraggio di scomparire.

Come scompare il Signore dalla vista dei suoi discepoli, lasciandoli soli con l'ardore del cuore, che si trasforma in impulso irresistibile a mettersi in cammino (cf. Lc 24,31-33). Al loro ritorno nella comunità, i discepoli di Emmaus riceveranno la conferma che il Signore è veramente risorto (cf. Lc 24,34) (CV 296).

Quindi, affinché l'esperienza del Risorto sia autentica, occorre anche il tempo del distacco, per lasciare spazio alla responsabilità personale e al cammino ecclesiale.

Inoltre, per riuscire ad accompagnare bene gli altri, è necessario anzitutto che ciascuno di noi lo faccia in prima persona. E «Maria lo ha fatto, affrontando le proprie domande e le proprie difficoltà quando era molto giovane» (CV 298). Perciò, il Papa conclude invocando la sua materna intercessione: «Possa ella rinnovare la tua giovinezza con la forza della sua preghiera e accompagnarti sempre con la sua presenza di Madre» (CV 298).

### 5.9. *La scelta di uno stile pasquale*

L'Esortazione apostolica, rispetto ai documenti precedenti, mostra ingenti novità, sia per quanto riguarda la quantità e varietà dei vocaboli pasquali utilizzati, sia per il senso che la Pasqua di Cristo assume.

Innanzitutto, è da sottolineare come il mistero pasquale sia posto all'inizio del documento, fino a diventarne il titolo generale. Più precisamente, è la risurrezione che fornisce la chiave di lettura, l'approccio ermeneutico all'intero testo. Per cui si può dire, in altri termini, che il documento sceglie proprio uno *stile pasquale* per affrontare le tematiche. Ciò è confermato anche dall'ampio utilizzo dei termini, che di fatto coprono quasi tutti gli argomenti trattati. Infatti, come si può evincere, elaborare un commento di questo tipo della *Christus vivit* significa, in pratica, analizzarla integralmente, non solo fermarsi a qualche numero sporadico.

Inoltre, a differenza del *Documento finale* o del *Documento preparatorio*, non viene scelta un'icona specifica. Questo può significare che l'assunzione di tale approccio è motivato da un'esigenza strutturale per la trattazione, non contingente a delle tematiche o motivata da un brano del Vangelo.

La cosa più interessante, a mio avviso, è il *significato* sostanziale che la Pasqua assume. Nel documento non viene soltanto presentata in legame a qualche momento, seppur importante, della vita di un giovane; come non riguarda solo la tappa conclusiva del cammino di Gesù. Bensì riguarda *la vita stessa*: il Risorto vive e ti vuole vivo; lui è la più bella giovinezza del mondo (cf. CV 1). È Cristo, nostra Pasqua, pertanto, che rende giovane la nostra vita. In questo senso si potrebbe dire che i giovani, per la loro età, vivono in una condizione avvantaggiata: *la loro esistenza può diventare segno evidente della vitalità del mistero pasquale*. In altri termini, i giovani, più di altri, con la loro stessa vita, possono testimoniare che *l'evento pasquale è un mistero di salvezza perché infonde giovinezza*. Loro, infatti, sono «l'adesso di

Dio». In questo quadro si inserisce la giovinezza della Chiesa e il cammino dei giovani in essa, che riguarda i sacramenti, la pastorale, la formazione, la missione e, non da ultimo, la vocazione. Sono tutte occasioni di incontro con Cristo, morto e risorto per noi, che diventano, nel loro specifico, possibilità di ringiovanimento per la comunità ecclesiale e la vita personale.

Occorre annotare, però, che questo miglioramento nell'utilizzo del lessico pasquale non tocca, allo stesso modo, la figura di Maria. La quale riceve più spazio, rispetto ai documenti precedenti.<sup>11</sup> Tuttavia, le ragioni che vengono individuate per riconoscerla come «il grande modello per una Chiesa giovane» (CV 43) sono più legate a ciò che avvenne nella sua giovane età, piuttosto che sotto la croce e dopo la risurrezione, di cui si fa solo qualche breve cenno.<sup>12</sup>

## 6. «Christus vivit»: l'annuncio pasquale dei giovani

L'utilizzo del lessico pasquale all'interno del processo sinodale mostra un notevole sviluppo. Da un uso sporadico e puntuale, la Pasqua viene assunta gradualmente a prospettiva, punto di partenza e di osservazione, per affrontare le tematiche.

Provando a ripercorre brevemente l'intero percorso, nel primo documento (*Documento preparatorio*) solo alcuni passaggi assumono tonalità pasquali: l'introduzione con l'icona evangelica, le fatiche e le gioie del vivere quotidiano, la missione che rende la propria vita un dono per l'umanità, il memoriale della celebrazione eucaristica e la fecondità della Vergine Maria per la vita della Chiesa.

L'*Instrumentum laboris*, invece, non presenta un'icona biblica, si struttura secondo il metodo del discernimento e fa entrare i riferimenti pasquali nei seguenti ambiti: la chiamata a seguire Gesù, il dolore della morte, l'accompagnamento e il cammino di santità.

Il *Documento finale* mantiene la strutturazione del "discernimento", ma la arricchisce col brano dei discepoli di Emmaus. E questo porta a un sostanziale cambiamento: il linguaggio pasquale passa dal comparire alcu-

<sup>11</sup> Non solo qualche passaggio, ma un paragrafo intero (cf. CV 43-48).

<sup>12</sup> Si può dire che, considerando lo spazio dato, c'è una maggiore attenzione pasquale alla figura di Maria nel *Documento preparatorio* (cf. «Maria di Nazareth») e nel *Documento finale* (cf. DF 83).

ne volte, al supportare tutta la riflessione sinodale. La cosa interessante è che arriva a coinvolgere direttamente la vita dei giovani, nella loro crescita umana e testimonianza di fede.

Infine, la *Christus vivit* rinnova e amplifica ciò che il *Documento finale* ha introdotto: la Pasqua di Cristo, in particolare la sua risurrezione, viene assunta a chiave di lettura di tutto il testo, suggerendo uno “stile pasquale” per la trattazione. Questo viene confermato sia dalla varietà e diffusione dei vocaboli all’interno del testo, sia dall’importante significato che il mistero pasquale assume: i giovani con la loro stessa vita ci testimoniano che è il Signore Risorto la più bella giovinezza del mondo.

Perciò, parafrasando il titolo originale dell’Esortazione apostolica, penso proprio si possa dire che: «Cristo vive» è l’annuncio pasquale dei giovani a tutto il popolo di Dio.



## VITA ACADEMIAE 2019-2020

RICCARDO FERRI

*Prelato Segretario*

PATH 19 (2020) 407-418

L'anno accademico 2019-2020 è stato segnato da molteplici iniziative e attività, sotto l'impulso e la guida del Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, al primo anno del suo mandato. Prima di segnalare i singoli eventi celebrati e i progetti realizzati, cominciamo con l'indicare i cambiamenti avvenuti all'interno del corpo accademico.

Tre Accademici Ordinari, nel corso del 2019, sono diventati Emeriti: si tratta della Prof.ssa Angela Ales Bello, del Prof. Mons. Czesław Rychlicki e del Prof. Fr. Pietro Sorci, O.F.M. Nel marzo 2020 il Presidente ha nominato un nuovo Socio Corrispondente, il Prof. Paul van Geest. Il 20 marzo 2020 è tornato alla casa del Padre il nostro Accademico Emerito P. Tarcisio Stramare. Nell'assemblea dei soci ordinari, svoltasi a margine del *Forum* il 28 gennaio 2020, sono stati eletti per un quinquennio tre membri del Consiglio Accademico: sono stati confermati i Proff. Paul O'Callaghan e Giuseppe Marco Salvati ed è stato nominato il Prof. Roberto Nardin, che succede al Prof. Manlio Sodi come responsabile del settore editoriale.

Un sentito ringraziamento al Prof. Sodi per l'attività svolta all'interno del Consiglio negli ultimi vent'anni: a partire dalla riforma dell'Accademia voluta da papa San Giovanni Paolo II, D. Manlio ha contribuito in modo determinante a delineare il volto dell'Accademia così come appare tutt'oggi. Ha fondato, insieme all'allora Prelato Segretario il Card. Angelo Amato, la rivista «Path» e, durante il periodo della sua presidenza ha dato inizio alla collana «Itineraria», giunta al suo quattordicesimo volume; ogni fascicolo

di «Path» è stato il frutto del suo lavoro alacre e competente, svolto con una dedizione assoluta e disinteressata, pur fra i molteplici impegni da cui era, ed è, gravato. L'augurio è che D. Sodi possa continuare a dare il suo autorevole contributo sia alla rivista sia alle iniziative accademiche.

A proposito delle pubblicazioni, la rivista «Path» è uscita col secondo fascicolo del 2019, dedicato all'escatologia, dal titolo: «*Semper cum Domino erimus*». *Ricerche di escatologia* (curato dai Proff. Giulio Maspero e Robert J. Woźniak), e col primo fascicolo del 2020, contenente gli atti del primo dei «Dialoghi dell'Accademia», intitolato: *L'inculturazione liturgica all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia* (curato dal Prof. Manlio Sodi). Per la collana «Itineraria» è stato pubblicato il quattordicesimo volume: M. SODI (ed.), *Sufficit gratia mea. Cristologia - Mariologia - Ecclesiologia - Liturgia - Agiologia - Cultura. Miscellanea di Studi offerti a Sua Em.za il Card. Angelo Amato in occasione del suo ottantesimo genetliaco*, Presentazione di Papa Francesco e di Benedetto XVI, LEV, Città del Vaticano 2019.

Riguardo agli eventi, tre sono stati i momenti che hanno caratterizzato l'anno trascorso: la «Seduta Pubblica» dell'Accademia per l'emeritato del Card. Angelo Amato, il primo incontro dei «Dialoghi dell'Accademia» e il *Forum Internazionale*.

Il 23 ottobre 2019 presso l'Istituto Patristico Augustinianum si è tenuta la «Seduta Pubblica» dell'Accademia in cui è stato conferito l'emeritato al Card. Angelo Amato ed è stata presentata la miscellanea *Sufficit gratia mea*, a lui dedicata. Il pomeriggio è cominciato con il saluto del Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, che qui riportiamo:

*Abbiamo il dono e il dovere di vivere i giorni e non accontentarci di avere giorni da vivere.* Potrebbe essere questa indicazione sapienziale la chiave di lettura che descrive il senso del nostro atto accademico in onore di S.E. il Card. Angelo Amato. Vostra Eminenza ha certamente *vissuto* i giorni della vita donatale dal Buon Dio, e può con piena riconoscenza pregare con il Salmo 89: «Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore». Vostra Eminenza finora ha contato il numero di anni che la Bibbia attribuisce all'uomo robusto. Questa è la certificazione dell'anagrafe celeste d'aver conservato la salute del corpo, pur avendo lavorato nella Curia Romana, dove, secondo l'ironia intelligente di un bravo gesuita, ci sono molti misteri e nessun segreto. Se poi aggiunge la protezione della schiera dei servi di Dio che ha proclamato «beati», tra cui la mia conterranea Elisabetta Sanna, ha garantita anche la salvezza dell'anima in cielo. Dunque, stando bene sulla terra e avendo la prenotazione per stare bene

anche in cielo, Vostra Eminenza ha tanti motivi per lodare il Signore che le ha voluto particolarmente bene. Noi ci uniamo volentieri alla Sua lode e, se permette, le diciamo di volerle bene anche noi, ognuno secondo il grado di amicizia personale o di discepolato accademico. Sono molti, infatti, coloro che hanno avuto modo di apprezzare le sue doti di mente e di cuore. Per quanto mi riguarda, io ho nel mio *curriculum* di docente un suo giudizio nel concorso per il passaggio allo «straordinariato» nella cattedra di Antropologia teologica dell'Università Lateranense, qui rappresentata dal suo Magnifico Rettore, nonché dal nostro Prelato Segretario. Assolto questo mio compito di salute istituzionale, il programma della serata prevede, ora, secondo la tradizione dell'Accademia Teologica, la *laudatio* dell'Eminentissimo Accademico e la solenne proclamazione del suo Emeritato, con la consegna da parte del Presidente della pergamena ricordo, cui seguirà la *lectio magistralis* di Sua Eminenza, tanto per dire che la raggiunta sapienza del cuore può dare ancora voce e significati alla sapienza di Dio. Il Prof. Manlio Sodi presenterà, infine, la miscellanea di studi *Sufficit Gratia Mea*, predisposta in occasione dell'ottantesimo genetliaco di Sua Eminenza.

Di seguito è stata data lettura della biografia del Card. Amato da parte del Prelato Segretario:

Il Cardinale Angelo Amato, S.D.B., Prefetto Emerito della Congregazione delle Cause dei Santi, è nato a Molfetta (Bari, Italia), l'8 giugno 1938, primo di quattro figli – la sua era una famiglia di costruttori navali – e ha frequentato le scuole elementari presso le suore alcantarine e le suore salesiane dei Sacri Cuori. Dopo le medie, è passato all'Istituto nautico di Bari, nella sezione dei capitani di lungo corso. All'inizio del terzo anno di studi, nell'ottobre 1953, ha deciso di abbandonare una promettente carriera ed è entrato nell'aspirantato salesiano di Torre Annunziata. Trascorso il periodo di prova, ha compiuto il noviziato a Portici Bellavista dal 1955 al 1956, anno in cui, il 16 agosto, ha emesso la prima professione religiosa. È passato poi allo studentato filosofico di San Gregorio di Catania, dove ha frequentato i tre anni di liceo classico, conseguendo la maturità nel luglio 1959. Poi, fino al 1962, ha studiato a Roma, presso l'allora Pontificio Ateneo Salesiano (oggi Università Pontificia Salesiana), e ha ottenuto la licenza in filosofia. Nel frattempo, giunto a termine il periodo di formazione all'interno della congregazione salesiana, ha emesso la professione religiosa perpetua il 28 giugno. Ha quindi svolto due anni di tirocinio pratico al Collegio salesiano di Cisternino (Brindisi), dove ha insegnato lettere nella scuola media. Dopo aver ottenuto la licenza in teologia presso la Facoltà di Teologia dell'Università salesiana, a Roma, è stato ordinato sacerdote il 22 dicembre 1967. Iscrittosi alla Pontificia Università Gregoriana, nel 1974 ha conseguito il dottorato in teologia ed è stato subito chiamato all'insegnamento della materia. Nel 1977 è stato inviato

in Grecia dall'allora Segretariato per l'Unità dei Cristiani, trascorrendo quattro mesi nella residenza ateniese dei gesuiti per la preparazione linguistica in vista dell'iscrizione all'Università. Superato l'esame di ammissione (greco moderno scritto e parlato), è passato a Salonicco, come borsista del Patriarcato di Costantinopoli. La sua residenza è stata il *Monì Vlatádon* («Vlatádon Monastery»), sede del convento dei monaci ortodossi e dell'*Idrima ton Paterikon Meleton* (Istituto di Studi Patristici), con una biblioteca specializzata in teologia ortodossa e una preziosa collezione di microfilm dei manoscritti del Monte Athos. Era allora direttore dell'*Idrima* il noto patrologo greco Konstantinos Christou, che è stato anche Ministro della Pubblica Istruzione dello Stato greco. Iscritto alla Facoltà di teologia dell'Università di Salonicco, ha seguito le lezioni di storia dei dogmi di Jannis Kaloghirou e quelle di dogmatica sistematica di Jannis Romanidis. Nel contempo ha condotto una ricerca sul sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa, pubblicato con il titolo: *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici (sec. XVI-XX)* testo che Christou ha voluto che fosse pubblicato nella collana «Análekta Vlatádon» (1982). Tornato a Roma, ha insegnato cristologia presso la Facoltà di teologia della Pontificia Università Salesiana, della quale è stato Decano dal 1981 al 1987 e dal 1994 al 1999. Negli anni 1997-2000 è stato anche Vicerettore della medesima Università. Nel 1988 è stato inviato a Washington per studi sulla teologia delle religioni e per completare il manuale di cristologia. Intanto è divenuto Consulatore della Congregazione per la Dottrina della Fede, dei Pontifici Consigli per la promozione dell'Unità dei Cristiani e per il Dialogo Interreligioso, e Consigliere della Pontificia Accademia Mariana Internazionale. Nel 1999 è stato nominato Prelato Segretario della rinnovata «Pontificia Accademia di Teologia», guidando l'Accademia, insieme all'allora Presidente, l'indimenticabile Mons. Marcello Bordoni, con grande prudenza e singolari capacità nella delicata transizione tra la sua secolare strutturazione e il nuovo indirizzo datole da San Giovanni Paolo II; tra i frutti, tuttora vivi e fecondi dell'opera del Card. Amato in Accademia la rivista «Path», uscita a partire dal 2002. Dal 1996 al 2000 ha fatto parte della Commissione storico-teologica del grande Giubileo dell'Anno Duemila. Nominato il 19 dicembre 2002 Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede ed eletto alla Sede titolare di Sila con il titolo personale di Arcivescovo, ha ricevuto la consacrazione episcopale il 6 gennaio 2003 da San Giovanni Paolo II nella Basilica Vaticana. Il 9 luglio 2008 Benedetto XVI lo ha chiamato a succedere al Cardinale José Saraiva Martins come Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi. Da Benedetto XVI creato e pubblicato Cardinale nel Concistoro del 20 novembre 2010, della Diaconia di Santa Maria in Aquiro. Ha partecipato al Conclave del marzo 2013 che ha eletto papa Francesco. Il 19 dicembre 2013 papa Francesco lo ha confermato *donec aliter provideatur* nell'incarico

di Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, incarico che ricopre fino al 31 agosto 2018. Vasta la produzione del Cardinale, che conta più di cinquanta titoli di opere di cui è autore o curatore, oltre ad articoli e saggi su riviste e dizionari teologici: spiccano le opere di cristologia e mariologia (oltre a interessarsi del dialogo interreligioso e dell'inculturazione): *Gesù, il Signore. Saggio di cristologia* (2012<sup>8</sup>, 1988<sup>1</sup>) e tradotto in più lingue; *Il Vangelo del Padre* (1999); *Gesù, identità del cristianesimo* (2008); *Il celibato di Gesù* (2010); *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana* (2000) e tradotto in più lingue; *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza* (2011); *I santi nella Chiesa* (2010); *Catholicism and Secularism in Contemporary Europe* (2010); *I santi, testimoni della fede* (2012); *Santa Ildegarda di Bingen* (2012) e tradotto in più lingue; *I santi e la Madre di Dio* (LEV 2018).

La *laudatio* del Cardinale, tenuta da S.E. Mons. Enrico dal Covolo, e la *lectio magistralis* del Card. Amato sono già state pubblicate sul primo fascicolo di «Path» 2020.

Da quest'anno l'Accademia, su impulso del Presidente e con l'adesione unanime di tutto il Consiglio, ha dato vita a una nuova iniziativa: i *Dialoghi dell'Accademia*, con cui si vogliono studiare temi di urgente attualità in collaborazione con altre istituzioni accademiche e culturali. Il primo di questi momenti, in «dialogo» con la Pontificia Università Urbaniana, si è lì svolto il 6 novembre 2019 sul tema: *Inculturazione delle celebrazioni liturgiche: attualità e prospettive all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia*. Dopo i saluti istituzionali del Decano della Facoltà di Teologia dell'Urbaniana, il Prof. Pierangelo Muroni e del Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, sono state tenute quattro relazioni (dei Proff. José Luis Gutiérrez, Maurizio Gronchi, Damásio Medeiros, Markus Tymister) con la moderazione del Prof. Manlio Sodi e il saluto conclusivo di Mons. Corrado Maggioni. Gli Atti del «dialogo», insieme ad altri interventi, sono stati pubblicati sul primo fascicolo di «Path» 2020.

Il 27-28 gennaio 2020, presso la Pontificia Università Lateranense, si è tenuto il *X Forum Internazionale*, dal titolo: *Lo Spirito, artista divino, all'opera...* Dopo la prolusione di S.Em. il Card. Gianfranco Ravasi su *Il cosmo, profusione di bellezza in cielo e sulla terra*, il *Forum* ha sviluppato il tema della bellezza in prospettiva cristologico-trinitaria (S.E. Mons. Bruno Forte), antropologico-morale (Stefano Zamboni), in ambito artistico (Andrea Dall'Asta) e architettonico-culturale (Pasquale Iacobone), per poi volgersi alla dimensione ecclesiologico-agiografica (S.Em. il Card. Angelo

Amato) ed escatologica (i Proff. Giuseppe Marco Salvati e Réal Tremblay), con le conclusioni del Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna. Gli Atti sono pubblicati su questo secondo fascicolo di «Path» 2020.

Le attività dell'Accademia non sarebbero state possibili senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, i Consiglieri: Prof. Giulio Maspero (Economo), Prof. Paul O'Callaghan, Prof. Giuseppe Marco Salvati, Prof. Manlio Sodi (fino a gennaio 2020) e Prof. Roberto Nardin (da febbraio 2020). Si riportano di seguito i principali contenuti delle singole riunioni.

– 23 settembre 2019. Il Presidente ha cominciato il suo mandato proponendo una serie di iniziative per dare maggiore visibilità all'Accademia. In primo luogo ha incoraggiato l'apertura della pagina *facebook* dell'Accademia, in cui tenere aggiornate le attività accademiche, inserire foto, segnalare convegni e pubblicazioni di notevole interesse; ha suggerito poi di inserire ogni settimana un *post* di mille caratteri scritto a turno da un socio (a cominciare da quelli Ordinari) su tematiche teologiche. Il Prelato Segretario si è impegnato a comunicare l'iniziativa a tutti i soci, che dovranno spedire il *post* al Presidente. Il Consiglio ha approvato, impegnandosi a vigilare sui contenuti dei *post*. In secondo luogo, S.E. Mons. Sanna ha lanciato l'idea di iniziare i «Dialoghi della Pontificia Accademia di Teologia»: una serie di incontri pomeridiani in collaborazione con altre istituzioni universitarie su tematiche di rilevante attualità. Un primo evento, maturato nell'estate in accordo col Prelato Segretario e approvato dal Consiglio, è stato previsto il 6 novembre 2019 presso la Pontificia Università Urbaniana sul tema: *Inculturazione delle celebrazioni liturgiche. Attualità e prospettive future all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia* (relatori: Proff. Gronchi, Medeiros, Tymister, Gutiérrez; moderatore; Prof. Sodi; saluto conclusivo, mons. Maggioni). Per individuare ulteriori momenti dei «Dialoghi», il Presidente ha ricordato le tre «conversioni» indicate da papa Francesco: quella pastorale, quella ecologica e quella sinodale. È seguito un vivace dibattito tra i membri del Consiglio, il cui esito ha fatto emergere la convergenza sulle prime due; si è quindi deliberato di prendere contatti con l'Associazione Teologica Italiana (ATI) per un evento nell'ottobre del 2020. Per quanto riguarda la «Seduta Pubblica» in onore di S.Em. il Card. Angelo Amato,

D. Sodi ha fatto sapere che il volume è in stampa, così come l'invito per l'evento. A proposito del *Forum*, il Prelato Segretario ha comunicato che verrà approntato, insieme al Presidente, il programma dettagliato delle giornate. D. Maspero ha presentato, poi, l'articolazione definitiva del secondo fascicolo di «Path» del 2019 dedicato all'escatologia. Il Consiglio ha approvato.

– 21 ottobre 2019. A proposito della «Seduta Pubblica» del 23 ottobre, il Presidente ha riferito della necessità di apportare alcuni aggiustamenti all'evento. Dopo breve discussione, è stato stabilito che la *laudatio*, concernente la biografia del Card. Amato, sia tenuta dal Prelato Segretario. Il volume in onore del Cardinale verrà distribuito presso l'Augustinianum dalla LEV, con la consegna degli omaggi agli autori presenti. Per quanto riguarda i «Dialoghi della Pontificia Accademia di Teologia», S.E. Mons. Sanna ha confermato l'evento del 6 novembre 2020 presso la Pontificia Università Urbaniana. Ha chiesto, inoltre, che sia preparato un invito *ad hoc*, separato rispetto a quello del 23 ottobre. Per gli incontri successivi, il Presidente ha proposto di prendere in considerazione ulteriori tematiche a partire dal Sinodo sull'Amazzonia, come quella sulla ministerialità allargata; ha informato che incontrerà il Presidente dell'ATI, nonché neo-Rettore del Collegio Capranica, e il Presidente del Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane (CATI), per concordare iniziative comuni. A proposito del *Forum*, il Prelato Segretario ha presentato il programma dettagliato delle giornate, pur attendendo ancora la risposta dai tre Accademici invitati per l'Emeritato. Infine, l'Economo ha presentato il *budget* per i prossimi anni; la Segreteria per l'Economia (SPE) ha infatti chiesto che sia approntato un *budget* triennale, in cui le spese risultino ridotte rispetto a quelle presentate per il 2019. Il Consiglio ha approvato. Il Presidente si è impegnato a contattare il Presidente dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica (APSA) per un colloquio sulla situazione economica dell'Accademia.

– 18 novembre 2019. Tra le sue comunicazioni, il Presidente ha riferito, in primo luogo, del colloquio col Presidente dell'APSA sulla situazione economica dell'Accademia. Questi ha confermato che l'APSA eroga esclusivamente quanto disposto dalla Segreteria di Stato, e dunque è necessario prendere contatti con quest'ultima. In secondo luogo, il Presidente ha comunicato l'esito della prima seduta (6 novembre 2019) dei «Dialoghi

dell'Accademia»: la risposta è stata molto positiva in termini di partecipazione. Buona la qualità della quasi totalità degli interventi. In terzo luogo, S.E. Mons. Sanna ha annunciato che prossimamente incontrerà D. Riccardo Battocchio, Presidente dell'ATI, per progettare ulteriori iniziative dei «Dialoghi», possibilmente in primavera. In quarto luogo, riguardo alla necessità di rinnovare alcuni membri del Consiglio, ha ribadito quanto stabilito dagli Statuti e cioè che i membri siano eletti dall'Assemblea dei soci. Infine, S.E. Mons. Sanna ha presentato alcune statistiche sulle visualizzazioni dei *post* degli Accademici sulla pagina *facebook* dell'Accademia, evidenziando alcuni problemi di gestione della stessa. Il Consiglio ha deliberato di sospendere la pubblicazione di *post*. Passando al *Forum Internazionale*, il Prelato Segretario ha proposto di affidare la moderazione delle sessioni ai membri del Consiglio: per la prima sessione modererà lui stesso; la seconda sarà moderata da D. O'Callaghan e la terza da D. Maspero. È stato poi deciso di invitare i relatori a inviare uno schema del loro intervento da distribuire ai partecipanti. Per gli inviti si è deliberato di prepararne uno sullo stile dell'evento del 23 ottobre (trecento copie cartacee e il *pdf* da spedire via *email*); la scadenza per la consegna del testo da pubblicare è stata fissata a fine marzo. Per quanto riguarda il secondo numero di «Path» del 2019, D. Sodi ha presentato l'indice e ha comunicato che alcuni autori hanno sfiorato i limiti di spazio per i loro contributi: ha proposto di spostarne alcuni nei successivi fascicoli; è stato così deliberato di dedicare il primo numero di «Path» del 2020 agli Atti dei «Dialoghi» più i contributi degli Accademici Carlos M. Galli, Luigi Borriello e Tarcisio Stramare; sul secondo numero del 2020 di «Path» saranno pubblicati gli Atti del *Forum*.

A proposito della miscellanea dedicata a S.Em. il Card. Angelo Amato è stato disposto che sia inviata una copia agli autori che non l'hanno ritirata durante la presentazione, nonché ad alcune riviste per recensioni e a qualche biblioteca. Il Card. Amato provvederà generosamente alle spese.

– 9 dicembre 2019. Il Presidente e il Prelato Segretario hanno dato comunicazione dell'incontro avvenuto qualche giorno prima con D. Riccardo Battocchio, Presidente dell'ATI, riguardo al prossimo incontro dei «Dialoghi dell'Accademia». È stato concordato di centrarlo sul tema della «ministerialità allargata», articolandolo in tre relazioni: la prima, affidata a un socio dell'ATI, per delineare lo *status quaestionis* sul magistero concernente la ministerialità; la seconda sull'esercizio del potere nella Chiesa



e i ministeri (chiedendo la disponibilità a P. Agostino Montan) e la terza su prospettive pastorali (affidandola a S.E. Mons. Marcello Semeraro). Si è pensato di coinvolgere anche D. Dario Vitali e quindi di tenere il «Dialogo» presso la Pontificia Università Gregoriana, il 26 marzo 2020. D. Battocchio si è impegnato a informare il Direttivo dell'ATI e a tenere i contatti col Prelato Segretario. Il Presidente ha fatto poi sapere di aver fatto richiesta al Direttore della Sala Stampa Vaticana perché un nostro delegato abbia l'accredito presso di essa. A proposito del *Forum*, il Prelato Segretario ha comunicato che è ormai tutto pronto per l'evento imminente. D. Maspero e D. O'Callaghan modereranno le sessioni. I programmi e le locandine stanno per andare in stampa.

– 21 febbraio 2020. S.E. Mons. Sanna ha comunicato che Marco Piras è stato designato addetto stampa dell'Accademia, accreditato presso la Sala Stampa Vaticana. A proposito dei «Dialoghi dell'Accademia», di cui è stato presentato il testo della locandina della seduta del 26 marzo 2020, P. Salvati ha suggerito che in futuro sia sempre coinvolto tra i relatori almeno un membro dell'Accademia. Il «Dialogo» del 26 marzo si svolgerà nel seguente modo: dopo il saluto del Rettore della Gregoriana e l'introduzione del Prof. Dario Vitali, seguiranno le relazioni dei Proff. Serena Noceti, Agostino Montan e di S.E. Mons. Marcello Semeraro con la conclusione di S.E. Mons. Ignazio Sanna e D. Riccardo Battocchio. Il Presidente ha proposto che per il prossimo incontro di ottobre si scelga come tema l'«anateismo». Di seguito è stato preso in esame l'organico dell'Accademia: tra il 2019 e il 2020 cinque Accademici sono diventati Emeriti. Dopo l'estate si dovrà provvedere ad avviare la procedura per cinque nuovi Ordinari. Frattanto il Presidente ha ricevuto un'autorevole indicazione per la nomina di un nuovo socio Corrispondente: il Prof. Paul van Geest dell'Università di Tilburg, già conosciuto in occasione dell'ultimo *Forum*. Il Consiglio ha approvato la nomina.

– 20 marzo 2020. A causa dell'emergenza sanitaria dovuta alla pandemia di coronavirus (Covid-19), questa riunione e le successive si sono svolte *on-line*. Per lo stesso motivo, il Prelato Segretario ha proposto di spostare il «Dialogo» previsto per il 26 marzo in ottobre 2020 e quello sull'«anateismo» nell'ottobre del 2021. Il Consiglio ha approvato. Il Presidente ha mostrato, poi, la nomina del Prof. Paul van Geest come socio Corrispondente, nomina che verrà inviata via *email* e successivamente per posta. Il Consiglio

ha ribadito l'importanza di nominare i soci *ad triennium*. Infine, l'Economo ha presentato il bilancio consuntivo 2019: grazie al pagamento da parte della LEV di diritti arretrati, le spese del 2019 sono state inferiori rispetto a quelle del 2018. In questo modo l'Accademia è in linea con le direttive della SPE. Il Consiglio ha approvato. S.E. Mons. Sanna ha concluso comunicando che gli è giunto l'invito di partecipare alla riunione del Comitato di Sicurezza Finanziaria (CoSiFi) rivolto alle autorità della Santa Sede. Sebbene l'incontro sia stato rimandato per l'emergenza sanitaria, l'invito costituisce prova che l'Accademia è riconosciuta come ente della Santa Sede e della Città del Vaticano. In futuro il Presidente designerà D. Maspero come suo delegato nel CoSiFi.

– 22 maggio 2020. il Presidente ha informato che a metà maggio ha ricevuto lettera in cui viene riferito che S.Em. il Card. Ravasi, in qualità di Presidente del Comitato di Coordinamento delle Accademie Pontificie, ha fatto richiesta alla Segreteria di Stato per il contributo annuale all'Accademia e tale contributo è stato erogato; anche in futuro il contributo dovrà essere richiesto dal Presidente del Comitato di Coordinamento. Il Consiglio si è congratulato con S.E. Mons. Sanna per l'esito positivo dell'annosa vicenda e lo ha ringraziato per l'impegno personale profuso. Un'altra lettera ricevuta da parte della SPE ha chiesto, invece, di verificare sempre la fonte di eventuali donazioni. Infine, il Presidente ha comunicato che la nomina del Prof. van Geest come socio Collaboratore è stata spedita al destinatario. Riguardo alla rivista «Path», il Prelato Segretario ha riferito che la bozza del primo numero del 2020 è stata approntata da D. Sodi e già inviata ai membri del Consiglio; il secondo numero del 2020 della rivista conterrà gli Atti del *Forum* (poiché i contributi non sono molti il Presidente ha consigliato di aggiungere un'*Appendice documentaria* dei recenti interventi magisteriali sul tema della bellezza). Si è deciso poi di affidare il primo numero di «Path» del 2021 a P. Giuseppe Marco Salvati: il fascicolo conterrà gli Atti del «Dialogo» dell'Accademia sulle nuove forme di ministerialità; andrà integrato con altri contributi; si è chiesto l'impegno dei membri del Consiglio a proporre nella prossima seduta temi e autori. Il secondo numero di «Path» del 2021 sarà, invece, dedicato alla teologia negativa: la tematica è stata proposta dal Prof. van Geest per un eventuale Simposio. D. Maspero sarà il coordinatore del fascicolo. Il primo numero di «Path» del 2022 conterrà gli Atti del *Forum Internazionale*, che verterà sui

nuovi paradigmi della teologia. Il secondo numero di «Path» del 2022 sarà, invece, dedicato a S.Em. il Card. Gianfranco Ravasi, in occasione del suo ottantesimo compleanno. il Cardinale, informato dal Presidente, ha gradito l'iniziativa e suggerito di focalizzare il fascicolo sul tema dell'«anateismo» (oggetto di un prossimo «Dialogo» dell'Accademia); lo stesso Presidente si è assunto il compito del coordinamento, con l'impegno di individuare anche qualche intellettuale "laico" con cui entrare in comunicazione. Di seguito si è presa in considerazione la possibile ripresa delle attività pubbliche dell'Accademia: il «Dialogo» sulla ministerialità potrebbe essere fissato a novembre 2020, tra il 23 e il 27 del mese. Andrà contattato D. Battocchio per sondare la disponibilità della Pontificia Università Gregoriana. A marzo 2021 è prevedibile tenere il Simposio sulla teologia negativa presso la Pontificia Università della Santa Croce. D. Maspero è stato invitato a tenere i contatti col Prof. Paul van Geest: il Simposio potrebbe considerare i contributi dei Padri greci (lo stesso D. Maspero), dei Padri latini (il Prof. van Geest) della teologia medievale e di quella contemporanea. D. Paul O'Callaghan ha ricordato, poi, l'importanza di coinvolgere gli Accademici per gli articoli della rivista «Path». In autunno il Presidente invierà loro una lettera per sollecitare la partecipazione e l'invio di contributi, indicando i temi dei prossimi numeri.

– 12 giugno 2020. il Presidente, dopo i contatti con D. Battocchio, ha saputo che la Pontificia Università Gregoriana ha eliminato gli eventi per il 2020. La prima data disponibile per il «Dialogo» sulla ministerialità sarà il 25 febbraio 2021; perciò il Simposio sulla teologia negativa andrà spostato dopo Pasqua 2021. Ha raccontato, poi, dell'udienza concessagli dal Santo Padre poche settimane prima: il Papa ha apprezzato le attività dell'Accademia e ha incoraggiato ad andare avanti. Infine, ha chiesto che vengano eliminati tra gli Accademici emeriti cinque defunti. Il Prelato Segretario ha aggiunto che, in vista del rinnovo del contratto con l'editrice «If-Press», si tenga un incontro *on-line* col Direttore, Dr. Angelo Marocco, entro la fine di giugno. P. Salvati ha presentato, poi, la struttura del primo numero di «Path» del 2021: conterrà gli Atti del «Dialogo» sulla ministerialità con l'aggiunta di alcune declinazioni speciali della stessa (dalle Chiese locali ai contesti continentali, dall'aspetto femminile a quello del matrimonio e della vita religiosa, all'ecumenismo). Riguardo al Simposio di aprile 2021, D. Giulio Maspero, in contatto col Prof. van Geest, ha proposto che si svol-

ga in due giorni (il primo di taglio più storico e il secondo ecumenico-pastorale) il pomeriggio del 22 e la mattina del 23 aprile presso la Pontificia Università della Santa Croce. Verrà predisposta al più presto una bozza con tematiche e possibili relatori. Il Presidente ha comunicato, invece, che manderà al più presto la bozza del secondo numero di «Path» del 2022 sull'anateismo. Il Prelato Segretario, infine, ha invitato i membri del Consiglio a incontrarsi entro la fine di giugno per un momento di convivialità in modo da salutare P. Réal Tremblay prima del suo ritorno in Canada.

– 26 giugno 2020. Riunione del Consiglio col Direttore di «If-Press», Dr. Angelo Marocco. Il Prelato Segretario ha introdotto la riunione, motivata dalla necessità che il Dr. Marocco conosca i nuovi membri del Consiglio, a cominciare dal Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna, in vista del rinnovo del contratto, in scadenza alla fine del 2020. Il Presidente ha elencato alcuni refusi e inesattezze presenti nell'attuale contratto e alcune inadempienze. Il Dr. Marocco ha riferito sull'andamento degli abbonamenti (in calo dal 2017: per il 2020 risultano al momento sessantaquattro rinnovi) e sui problemi con le distribuzioni Dehoniane (con una trentina di abbonamenti fatturati ma non pagati). Per quanto riguarda la promozione, il mercato italiano (biblioteche di Università e Seminari) è esaurito; bisogna tentare all'estero, ma con abbonamenti *on-line*. Il Dr. Marocco ha, poi, presentato la possibilità di un accordo con «Casalini Libri» (il Consiglio lo ha invitato a esplorare la fattibilità), mentre il contratto con ATLA non è andato in porto. Ha inoltre chiesto al MIUR di inserire «Path» tra le riviste di valore scientifico. Dopo breve confronto, si è deliberato di proporre agli Accademici l'invio della rivista *on-line* e di mantenere la spedizione della versione cartacea solo su richiesta. Infine, quanto al contratto, si è deliberato di riformularlo con i dati aggiornati e di dargli una validità triennale e non quinquennale.

ACADEMICORUM OPERA  
ANNO MMXIX EDITA

PATH 19 (2020) 419-422

- ALES BELLO Angela (ed.), *Edith Stein. Tra passato e presente*, Castelvechi, Roma 2019; E. HUSSERL, *Il bambino. La genesi del sentire e conoscere l'altro. Testo a fronte*, Traduzione, prefazione, analisi e commento di A. Ales Bello, Fattore Umano Edizioni, Roma 2019.
- ALETTI Jean-Noël, *Le Messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des synoptiques*, Lessius, Bruxelles 2019; *Senza tipologia, nessun Vangelo. Interpretazione delle Scritture e cristologia nei Vangeli di Matteo, Marco e Luca*, San Paolo - GB Press, Cinisello B. (MI) - Roma 2019.
- BARRAJÓN Amador-Pedro, *Un Vangelo di grazia e di misericordia. Meditando con San Luca, Effatà*, Cantalupa 2019.
- BORDONI Marcello, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*. Tomo 2, a cura di N. Ciola - A. Sabetta - P. Sguazzardo, EDB, Bologna 2019, 376 p.
- CAVALCOLI Giovanni, *Gesù Cristo fondamento del mondo. Inizio, centro e fine ultimo del nostro umanesimo integrale*, L'Isola di Patmos, Roma 2019.
- CODA Piero, «*Biserica este Evanghelia*». *La izvoarele teologice Papei Francisc*, [tr. rom. di «“La Chiesa è il Vangelo”. Alle sorgenti della teologia di papa Francesco»], Editura Arhiepiscopia Romano-Catolică, București 2019; P. CODA - R. REPOLE (edd.), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione Teologica Internazionale*, EDB, Bologna 2019; P. CODA - F. SCARDIGLI - G. 'T HOOFT - E. SEVERINO, *Determinism and Free Will. New Insights from Physics, Philosophy, and Theology*, Springer, Cham (CH) 2019.

- DAL COVOLO Enrico, *Dante, Celestino, Bonifacio. L'indulgenza del Giubileo è ancora di moda?*, La Bonificiana, Anagni 2019.
- FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE Samuel José: ORIGENE, *I princìpi*, Introduzione, testo e note a cura di S. Fernández, traduzione di M. Simonetti (†), Città Nuova, Roma 2019, 645 p.; HILARIO DE POITIERS, *Sobre los sínodos. La fe de los orientales*, edición preparada por S. Fernández, BAC, Madrid 2019, 296 p.; ATANASIO, *Sobre los sínodos*, Introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Fernández, Ciudad Nueva, Madrid 2019, 308 p.
- GIERTYCH Wojciech, *Wiara a uczucia* [«La fede e le passioni»], Giertych, Kórnik 2019, 120 p.
- KAMYKOWSKI Łukasz, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Część II - perspektywy* («The image of Israel and the Jews in Christian Thought. Part 2- Perspectives»), Wydawnictwo Wam, Kraków 2019.
- LIEGGI Jean Paul, *Teologia trinitaria*, EDB, Bologna 2019.
- MASPERO Giulio: DONATI P. - MALO A. - MASPERO G. (eds.), *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*, Routledge, London 2019, 200 p.
- MAZZINGHI Luca, *Wisdom*, Kohlhammer, Stuttgart 2019; SACCHI P., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI sec. a.C. e I sec. d.C.*, Nuova edizione a cura di L. Mazzinghi, Claudiana, Torino 2019.
- MELINA Livio, *Il discernimento nella morale coniugale*, Cantagalli, Siena 2019, 200 p.; *Conciencia y prudencia. La reconstrucción del sujeto moral cristiano*, Didaskalos, Madrid 2019, 212 p.
- O'CALLAGHAN Paul: O'CALLAGHAN P. - TOUZE L., «*Gaudete et exsultate*» *Chiamati alla santità sempre e dovunque*, in «Path» 18 (1/2019) 216 p.
- OUELLET Marc, *Amici dello Sposo. Per una visione rinnovata del celibato sacerdotale*, Cantagalli, Siena 2019 (tr. in italiano, spagnolo, francese, tedesco, portoghese, sloveno); *Il les aime jusqu'à l'extreme*, Parole et Silence, Paris 2019.
- PENNA Romano, *Amore sconfinato. Il Nuovo Testamento sul suo sfondo greco ed ebraico*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2019, 239 p.
- RAMONAS Arvydas (ed.), *Mokslo Ir Tikėjimo Dialogai - Dialogues Between Science and Faith 2019*, Klaipėdos Universiteto Leidykla, Klaipėda 2019.

- RAVASI Gianfranco, *Il libro della Genesi*, vol. I, Mondadori, Milano 2019, 140 p.; *Il libro della Genesi*, vol. II, Mondadori, Milano 2019, 128 p.; *Il Vangelo di Marco*, Mondadori, Milano 2019, 136 p.; *Il Vangelo di Matteo*, Mondadori, Milano 2019, 163 p.; *Il Vangelo di Luca*, Mondadori, Milano 2019, 134 p.; *Le sette parole di Gesù in croce*, Queriniana, Brescia 2019, 278 p.; *La santa violenza*, Il Mulino, Bologna 2019, 164 p.; *Piccolo dizionario dei sentimenti. Amore, nostalgia e altre emozioni*, Il Saggiatore, Milano 2019, 125 p.; *Via Crucis al Colosseo*, Circolo San Pietro, Anfiteatro Flavio 12 aprile 2019, 72 p.; edizione romena dei volumi *Qobelet e le sette malattie dell'esistenza*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005; *La Bibbia secondo Borges*, EDB, Bologna 2017; *La voce del silenzio*, EDB, Bologna 2018.
- ROSSI Tedora: ROSSI M.M. - ROSSI T., *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino. 2. Il Prologo alla Secunda Pars alla luce del «metodo ambi(m)entale»*, Angelicum University Press, Roma 2019, 480 p.
- SALVATI Giuseppe Marco: C. COSTA - M. IVALDO - G.M. SALVATI (edd.), *Educare alla responsabilità*, Angelicum University Press, Roma 2019.
- SEQUERI Pierangelo, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della fede cristiana*, Cantagalli, Siena 2019.
- SODI Manlio: SODI M. - SUSKI A.W., *Messali manoscritti pretridentini (secc. VIII-XVI)*, LEV, Città del Vaticano 2019, 561 p.; SODI M. - SUSKI A.W. - TONIOLO A., *Pontificali pretridentini (secc. IX-XVI)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Miłolaja Kopernika, Toruń 2019, 732 p.; SODI M. (ed.), *«Sufficit gratia mea». Cristologia - Mariologia - Ecclesiologia - Liturgia - Agiologia - Cultura. Miscellanea di studi offerta a Sua Em. Il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco*. Presentazione di papa Francesco e Benedetto XVI, LEV, Città del Vaticano 2019, 737 p.
- SORRENTINO Antonio, *Zreformować reformę?*, [tr. pol. di «Riforma della riforma?»], Jedność, Kielce 2019.
- STAGLIANÒ Antonio, *Oltre il cattolicesimo convenzionale. L'umanità di Gesù, verità, senso, libertà per tutti*, Elledici, Torino 2019; *@Epistole. Oltre il solipsismo per generare e custodire nuova umanità*, Elledici, Torino 2019; *Più veri, più umani, più cristiani. Il servizio al Vangelo della Pop-Theology*, Elledici, Torino 2019; *Apologia dell'idea. Ritornare*

*a pensare per ricominciare a credere e credere veramente per pensare nella verità*, Santocono, Rosolini (SR) 2019; *Mediterraneo. Crocevia di culture e spazio d'incontro tra le religioni, per una fraternità di popoli diversi nella pace*, Santocono, Rosolini (SR) 2019.

VIGANÒ Dario Edoardo, *Il cinema dei Papi. Documenti inediti dalla Filmoteca vaticana*, Marietti 1820, Bologna 2019, *Manuale del FilmMaker. Scrivere, produrre, distribuire*, Morcelliana, Brescia 2019.

ZAMBONI Stefano, *Desiderio e sequela. Breve introduzione alla vita morale*, EDB, Bologna 2019.



## RECENSIONES

PATH 19 (2020) 423-431



LUCA MANTOVANI - GIANLUIGI PASQUALE, *Maria, ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale* (= Teologia. Strumenti), Cittadella, Assisi (PG) 2018, 194 pp., [ISBN 978-88-308-1627-5], € 14,90.

Tra le riscoperte più significative del Vaticano II è certamente da annoverarsi la riflessione mariologica all'interno del doppio quadro cristologico ed ecclesiologicalo. Il concilio, infatti, ha trattato della Vergine Maria nella Costituzione *Lumen gentium*, sulla Chiesa, nell'ottavo capitolo programmaticamente intitolato: *La beata Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero*

*di Cristo e della Chiesa*. Il volume che presentiamo si colloca nella linea conciliare in cui le due prospettive cristologica ed ecclesiologicala, sopra evocate, assumono i caratteri portanti della ricerca (rispettivamente il secondo e terzo capitolo), dopo l'indagine biblica (primo capitolo).

Gli autori del volume sono due frati cappuccini: Luca Mantovani, laureato in giurisprudenza, giornalista e pubblicitista e Gianluigi Pasquale, professore di Teologia presso la Pontificia Università Lateranense e a Milano presso lo Studio Teologico dell'Ordine, nonché autore di numerose pubblicazioni teologiche.

È l'introduzione a rivelarci il motivo ispiratore di questo libro mediante il quale si intende proporre una riflessione sulla beata Vergine Maria a partire

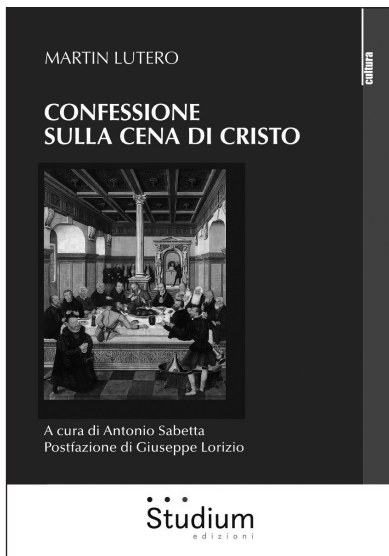
dal XXX Anniversario della Lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987) e in dialogo con la riflessione teologica che da quell'enciclica prende spunto (cf. p. 7). Il volume, del resto, non solo si ispira alla sopra ricordata enciclica, ma mantiene quale costante punto di riferimento il magistero mariano dell'autore di quel documento pontificio, san Giovanni Paolo II.

Il lavoro si articola in tre capitoli. Nel primo, dal titolo: *Il pensiero della beata Vergine Maria e la parola di Dio* (pp. 17-82), si pone l'attenzione alla dimensione biblica nella prospettiva veterotestamentaria nell'orizzonte della speranza messianica. Maria risulta essere *s<sup>e</sup>gullâ* («proprietà particolare») di Yhwh e *kecharitôménē* («piena di grazia»). Le tematiche che emergono sono la fede e la ragione di Maria in rapporto alla parola di Dio, il suo essere plasmata dallo Spirito Santo, il pensiero simbolico-orante di Maria e la sua verginità perpetua. Nel secondo capitolo, dal titolo: *Il pensiero cristologico della beata Vergine Maria* (pp. 83-139), emerge la fede certa di Maria in Gesù Cristo unico salvatore del mondo e nella duplice declinazione relativa alla questione del senso e in rapporto alla croce e risurrezione di Gesù. Viene indagata la dimensione cristologica dell'esperienza credente di Maria, sempre nella dinamica del rapporto tra fede e ragione. Il terzo capitolo: *Il pensiero «ecclesioforme» della beata Vergine Maria* (pp. 141-166), tratta del vissuto ecclesiale della mariologia. Anche in questo capitolo emerge il rapporto tra la fede e la ragione qui colto in chiave ecclesiologicala, ma in uno sfondo cristologico e pneumatologico. Nel volume è presente anche una ricca bibliografia e il sempre utile indice dei nomi.

Le conclusioni evidenziano con precisione i punti salienti del lavoro, che elenchiamo. *In primis* la sottolineatura dello stretto rapporto tra mariologia e cristologia, per cui un'indagine sul mistero di Maria rende possibile una più profonda comprensione del mistero di Cristo. Un guadagno della ricerca è dato dall'evidenziare l'appartenenza di Maria al popolo d'Israele, ponendo in risalto il rapporto peculiare della Madre col Figlio di Dio, nonché l'importanza della rivelazione divina, la profonda comunione di Maria con Dio e la fede in lui. Un ulteriore guadagno è offerto dalla sottolineatura del rapporto tra lo Spirito Santo e la ragione in Maria in cui l'azione dello Spirito nella Vergine illumina la sua ragione permettendole di comprendere la parola di Dio e gli avvenimenti, cui assiste, nella loro valenza salvifica, ossia nella loro portata veritativa, "vedendo" la presenza di Dio nella storia. Si tratta di una conoscenza che deriva dall'amore (lo Spirito Santo) e per connaturalità.

Come considerazione conclusiva possiamo affermare che gli stimoli offerti dalla ricerca che abbiamo brevemente presentato superano lo studio della mariologia, collocandosi, soprattutto a livello metodologico, sul “come si fa teologia”. In questo orizzonte si possono evidenziare almeno due sottolineature. La necessità di una *ratio* teologica in cui l'*intellectus* sia permeabile all'azione illuminante dello Spirito Santo, che è il soggetto principale dell'*intellectus fidei*, e la necessità che la riflessione teologica sia compiuta, quindi, per connaturalità. Inoltre, il teologo è invitato a compiere un'indagine in cui la *ratio* sia sempre collocata nell'orizzonte della storia garantendo un dinamico rapporto circolare tra *fides*, *ratio* e *historia*.

ROBERTO NARDIN



MARTIN LUTERO, *Confessione sulla Cena di Cristo*, a cura di A. SABETTA. Postfazione di G. LORIZIO (= *Cultura Studium*. Nuova serie, 160), Studium, Roma 2019, 294 pp. [ISBN 978-88-382-4778-1], € 28,50.

Il libro che segnaliamo presenta come parte centrale la prima traduzione italiana della *Confessione sulla Cena di Cristo*, l'ultimo importante trattato di Martin Lutero sull'Eucaristia, a cui si precede un'articolata e approfondita introduzione del curatore del volume, Antonio Sabetta. Chiude l'opera la postfazione di Giuseppe Lorizio. Il curatore del volume e l'autore della postfazione fanno parte del gruppo

di docenti appartenenti all'area internazionale di ricerca *Temi di Teologia fondamentale in prospettiva ecumenica* attiva dal 2001 presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense in stretta collaborazione con alcuni docenti luterani delle Università di Tubinga e Heidelberg e che ha al proprio attivo diverse e importanti pubblicazioni. Il presente volume, pertanto, si colloca nell'orizzonte della ricerca condotta dal curatore.

La *Confessione sulla Cena di Cristo* (1528) costituisce il compimento della riflessione di Lutero sull'Eucaristia – tema su cui maggiormente vertono gli scritti del Riformatore – nel contesto della doppia controversia caratterizzata dal dibattito sia con i cattolici (chiamati «papisti»), sia con i membri dell'ala radicale della Riforma (detti «fanatici»). Com'è noto dagli studi di Paul Althaus, fino alla pubblicazione de *La cattività babilonese della Chiesa* (1520) la polemica è con i primi e riguarda il rifiuto della concezione della Messa come sacrificio e opera buona (concezione definita da Lutero, in più occasioni, anche nelle *Confessioni*, come vedremo, «abominevole errore»), mentre, successivamente, lo scontro è soprattutto con i secondi e verte sulla presenza reale. È proprio a questi ultimi che si rivolge questo significativo testo di Lutero, il quale intende offrire la parola decisiva sulla questione più dibattuta nella controversia sorta all'interno della stessa Riforma, ossia il realismo della presenza del corpo e sangue di Cristo nel pane e nel vino della Cena, la cui negazione, sempre secondo la tesi del Riformatore, avrebbe come grave conseguenza un significativo riduzionismo della rivelazione biblica e della fede.

L'ampia introduzione di A. Sabetta (cf. pp. 7-73) mette bene in rilievo la storia della controversia sull'Eucaristia attraverso una scansione in tre momenti. Nel primo si descrive il senso del sacramento e il rapporto sacramento e parola in Lutero; segue un'utile rassegna diacronica dei principali testi eucaristici luterani, per concludere con una sintetica presentazione dei contenuti della *Confessione sulla Cena di Cristo*. A. Sabetta rileva subito, e giustamente, che Lutero, criticando la definizione tradizionale di sacramento quale «segno efficace della grazia», poneva in rilievo la necessaria sottolineatura della fede che crede alle promesse offerte e ricevute dal sacramento, concetto ripreso nell'*Apologia della Confessione di Augusta* di Filippo Melantone (cf. pp. 12-13). È soprattutto ne *La cattività babilonese della Chiesa*, sopra evocata, in cui si osserva come non sia sufficiente l'opinione degli scolastici per la quale basta non frapporre ostacolo (*obex*) perché il sacramento conferisca la grazia *ex opere operato*, ossia non basta la celebrazione *l'opus operatum*, ma è necessario il coinvolgimento del cuore, il «culto interiore» (p. 34), ossia la fede (cf. pp. 12-13.25.31), *l'opus operantis*; anche se la fede concerne non la validità ma l'efficacia dei sacramenti in quanto essi si fondano (validità) non sulla santità degli uomini, né sulle loro opere o meriti (cf. p. 27), ma sulla parola di Dio (cf. pp. 16-17). La dinamica

sacramentale, allora, si gioca nel nesso *promissio-fides*, tra *promessa* (della parola di Dio) e *fede* (dell'uomo).

Un particolare significativo è sottolineato diverse volte nell'introduzione, ossia il legame tra la dottrina dell'incarnazione e l'Eucaristia. Infatti, per Lutero, da un lato, come in Cristo l'umanità e la divinità sono entrambe presenti nell'unità dell'unica persona, così nel sacramento dell'altare entrambe le nature, pane / vino e corpo / sangue di Cristo permangono insieme senza ricorso all'aristotelica e non biblica transustanziazione, opponendosi ai cattolici (cf. p. 30). Dall'altro lato, il mistero dell'incarnazione rivela anche la possibilità reale del paradosso della presenza di Dio nella carne, non rendendo assurda e impossibile, quindi, quella nel sacramento dell'altare, contro la linea radicale della Riforma (cf. p. 42). Del resto, rileva ancora giustamente Sabetta, la cristologia di Lutero è di ispirazione alessandrina mentre quella di Ulrico Zwingli è antiochena (cf. p. 61), ed è in questa linea cristologica della paradossale compresenza della divinità e dell'umanità che si comprende come la prospettiva eucaristica di Lutero intenda evitare di eliminare sia la sostanza del pane e del vino nella transustanziazione (come per i cattolici), sia la presenza del corpo e sangue di Cristo (come per i membri dall'ala radicale della Riforma) (cf. p. 67). Ciò che in particolare preoccupa Lutero, però, è che «la negazione della carne di Cristo realmente presente nel sacramento dell'altare non solo conduce al docetismo e al dualismo, ma soprattutto mette in serio pericolo il senso stesso dell'incarnazione e della salvezza cristiana» (pp. 64-65, cf. p. 156).

Un altro elemento centrale e decisivo, giustamente rilevato in più punti dell'introduzione (cf. pp. 29; 32; 39-40; 52; 66; 69-70), è la diversa prospettiva di ermeneutica biblica tra Lutero e i riformatori più radicali. Se per il primo è letterale, per cui il senso del testo è dato da ciò che le parole esprimono naturalmente (tranne se si oppongono altri brani della Scrittura o un articolo di fede), per i secondi è soprattutto allegorico (Zwingli) e soggettivo (Carlostadio). Questo comporta che l'affermazione di Gesù «questo è il mio corpo», per Lutero si debba intendere in senso reale e non figurato e simbolico, come sostenevano, invece, i riformatori radicali.

L'opera di Lutero la *Confessione sulla Cena di Cristo*, la cui traduzione, come già riferito, costituisce la sezione centrale del volume che presentiamo, si presenta articolata in tre parti.

La *prima* (cf. pp. 77-206) si apre con un durissimo attacco contro Zwingli e coloro che lo seguono: «In primo luogo ogni devoto cristiano sia messo in guardia contro i nemici del sacramento, per il fatto che questa setta [l'ala radicale della Riforma] ha avuto fin dall'inizio così tante fazioni e guide che sono divisi tra di loro su questo testo: "Questo è il mio corpo dato per voi". Infatti un tale disaccordo e una tale divisione non possono né devono provenire dallo Spirito Santo; questo sicuramente proviene dall'increscioso Satana» (p. 79). Lutero, quindi, sembra offrirci un'attualizzazione di un evangelico principio ermeneutico, ossia «dai frutti li riconoscerete» e la divisione non proviene certo dallo Spirito Santo. Subito dopo questo esordio, il Riformatore contesta l'interpretazione allegorica delle parole di Cristo nella cena affermando che questa posizione non solo esprime un'ermeneutica biblica errata, ma contraddice la fede e anche le regole basilari della grammatica e della retorica (cf. p. 87). Infatti «i grammatici e tutti i maestri cristiani vietano che si abbandoni il significato abituale antico di una parola e si proponga un nuovo significato, a meno che non ci costringano il testo e la sua interpretazione, o sia dimostrato in modo inconfutabile mediante altri passi» (p. 91). Questo implica che «non è dimostrata alcuna metafora [...] dal momento che queste parole sono pronunciate completamente nel suo [di Cristo] nome e come sue proprie parole [...] allora certamente il suo corpo è nella cena non in forza del nostro parlare, ma in forza del suo ordinare, comandare e agire» (p. 98). Inoltre, «essi [Zwingli e i riformatori radicali] dicono che è contraddittorio che il corpo di Cristo sia presente tanto nel cielo quanto nella cena, ma non lo dimostrano; noi, invece, diciamo che tra queste due affermazioni non c'è contraddizione, perché la Scrittura sostiene l'una e l'altra [...]. Da più di mille anni si sa che Cristo è salito al cielo [...] e tuttavia nessuno per questa ragione ha mai negato che il corpo di Cristo sia presente nella cena» (p. 117). Dopo aver confutato Zwingli, Lutero disputa con Giovanni Ecolampadio approfondendo il problema ermeneutico innanzitutto non confondendo l'essenza con il significato, per cui l'interpretazione tropologica di Ecolampadio è insostenibile, in quanto non si può applicare un senso allegorico quando quello letterale è chiaro. Infatti, «in tutte le lingue, quando si usa la parola "è" in un discorso, si parla dell'essenza della cosa in questione e non del suo significato» (p. 164), per cui «"questo è il mio corpo" e "questo è l'immagine del mio corpo" [...] [non] hanno lo stesso senso [...] in quanto la prima frase

afferma che cosa l'immagine sia, ciò che essa "è" [...] la parolina "è" parla dell'essenza [...] se continuo chiedendomi che cosa significa, allora si arriva a un'altra espressione dove non si parla dell'essenza ma del significato» (p. 165) e ribadendo l'ermeneutica biblica letterale: «Poiché le parole "questo è il mio corpo", secondo lo stile e il suono di tutte le lingue, non significano pane o segno del corpo, ma il corpo di Cristo, allora bisogna lasciarle così come sono e non attribuire loro un altro significato a meno che la Scrittura non ci obblighi a farlo» (p. 177). In sostanza, la disputa è data, da un punto di vista ermeneutico, dall'interpretazione delle parole dell'istituzione dell'Eucaristia: «Hoc est corpus meum». Lutero si oppone a Zwingli e a Ecolampadio perché interpretano «est» con «significat».

Nella *seconda parte* della *Confessione* (cf. pp. 207-257), Lutero esamina le quattro pericopi bibliche che costituiscono i racconti dell'istituzione dell'Eucaristia (Mt 26,38; Mc 14,22-24; Lc 22,9s; 1Cor 11,23-25), in particolare quelle paoline nelle quali vede in 1Cor 10,16 il testo della Scrittura che maggiormente conferma la propria tesi. In questa seconda sezione della *Confessione* vengono riprese, in parte, tematiche trattate nella prima parte, in particolare l'ermeneutica di tipo letterale e la necessità dell'obbedienza della fede alla Parola.

Infine la *terza parte* (cf. pp. 258-267), la più breve, l'unica che era già stata tradotta in italiano da Paolo Ricca e pubblicata col titolo *Confessione di fede* come appendice nel volume F. MELANTONE, *La confessione augustana*, a cura di P. RICCA, Claudiana, Torino 2011, 241-271. In quest'ultima sezione Lutero offre una confessione di fede che è una sorta di testamento spirituale e una sintesi della sua teologia. Come rileva Ricca nell'introduzione alla prima edizione italiana sopra citata, ripresa nell'introduzione al nostro volume, si tratta di un testo che ha avuto un'ampia diffusione svolgendo un ruolo significativo nella formazione dei testi confessionali luterani (cf. 271). Riguardo all'Eucaristia in questa terza parte Lutero riprende le due sottolineature della sua dottrina, ossia dapprima la presenza reale e poi la non accettazione della Messa come sacrificio o opera buona. Infatti, dopo aver rilevato che il Battesimo è di istituzione divina, ribadisce: «Allo stesso modo io affermo e confesso il sacramento dell'altare, nel quale il vero corpo nel pane è mangiato con la bocca e il vero sangue è bevuto nel vino, anche se i sacerdoti che li offrono o coloro che li ricevono non credono o ne abusano in altro modo» (p. 263). Lo stesso Lutero rileva anche che:

«Ritengo la Messa l'abominio più grande di tutti, Messa che è predicata e venduta come un sacrificio o un'opera buona» (p. 266).

Conclude il volume la postfazione di G. Lorizio dal titolo: *Teologia e spiritualità eucaristica in Martin Lutero* (cf. pp. 269-294). In questo contributo si segnala la felice intuizione di esprimere la teologia cattolica sull'Eucaristia del Cinquecento attraverso due affreschi presenti in Vaticano dello stesso autore, Raffaello Sanzio, contemporaneo di Lutero (scelta più che mai opportuna anche per il centenario della morte del grande artista urbinato). Si tratta della famosissima *Disputa del Sacramento* (stanza della Segnatura, 1509) da cui emerge l'Eucaristia non nella celebrazione, ma nell'adorazione fuori dalla Messa, e la *Messa di Bolsena* (stanza di Eliodoro, 1512) in cui l'ostia sanguinante pone in rilievo la dimensione sacrificare del sacramento dell'altare (cf. pp. 269-272) e, potremmo aggiungere ancora, dell'adorazione, visto che l'ostia è contemplata durante l'elevazione, per cui questo secondo affresco sembra essere più completo del precedente, anche se manca l'importante dimensione trinitaria, molto evidenziata nella *Disputa*. Lorizio riprende in forma sintetica la teologia eucaristica di Lutero ripercorrendo i suoi scritti e, notando la duplice polemica, di cui si è già detto più volte, con i cattolici e con l'ala radicale della Riforma, rileva che «da un lato, nella crisi *ad extra*, di un'accentuazione oggettivante e ritualistica, che rischia, a suo modo di vedere, di generare un esilio della Parola evangelica e di seppellire il sacramento in una ritualità tendenzialmente idolatrica e cosificante [...]. Dall'altro, nella crisi *ad intra*, di un atteggiamento e di una *forma mentis* tendente a produrre una evaporazione della *res* del sacramento in una rarefazione simbolica» (p. 279). Sempre la postfazione di G. Lorizio ci offre anche una significativa indicazione metodologica e speculativa attraverso due domande nell'osservare il pericolo di riduzionismo nel dinamico rapporto tra Vangelo e dottrina, tra evento e messaggio: «Ogni categorizzazione del mistero sembra comportare un decadimento al livello ontico di quanto invece dovrebbe restare sul piano propriamente ontologico: non si tratta forse di una sorta di *kenosi*, di cui dovremmo tener conto nella nostra teologia? E, tornare al livello ontologico non ci indurrebbe alla necessità di elaborare una ontologia della persona, nel quadro di una "metafisica del Vangelo", ossia una filosofia – come diceva Rosmini – "cavata dalle viscere della cristiana religione", attraverso un'operazione maieutica, tale da impedirci di soggiacere a ogni compromesso con prospettive altre rispetto a quella della fede, la cui forma è la carità?» (p. 283).



La parola decisiva e netta sulla presenza reale nella *Confessione* di Lutero confermò il forte contrasto con i riformatori svizzeri. Il consenso di fede con i «Colloqui di Marburg», che avvenne nel 1529, l'anno successivo alla pubblicazione della *Confessione*, non comprese la presenza reale di Cristo nel pane e nel vino, sancendo la spaccatura, che sarà a breve definitiva, con la «Confessione augustana» di Melantone (1530).

Lutero, dopo la *Confessione*, non smise di scrivere sulla santa Cena, e la sua ultima opera sarà la *Breve confessione sul santo sacramento* (1544) composta solo due anni prima della sua morte.

In conclusione, la *Confessione* di Lutero esprime un testo significativo e importante non solo per comprendere la dottrina eucaristica del Riformatore, ma anche per le conseguenze che ebbe all'interno della Riforma. La prima edizione italiana, quindi, copre un'evidente mancanza data la necessità di accedere sempre alle fonti, seppur in traduzione, per tentare di comprendere in profondità il pensiero di un autore.

ROBERTO NARDIN

**RICCARDO FERRI**

**PERSONA E RELAZIONE**

**Un percorso storico-ermeneutico**

**prospettive | 15**



LATERAN UNIVERSITY PRESS

## INDEX TOTIUS VOLUMINIS 19 (2020)

### Editoriales

MURONI P., <i>L'inculturazione liturgica all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia</i> .....	3-8
FERRI R., <i>Lo Spirito, artista divino, all'opera</i> .....	201-202
SANNA I., <i>Saluto ai partecipanti al X Forum Internazionale</i> .....	203-204

### Studia

AMATO A., <i>La Chiesa santa, madre dei santi</i> .....	259-269
DALL'ASTA A., <i>Bellezza di Dio, bellezza dell'arte</i> .....	249-258
FORTE B., <i>L'opera più alta e meravigliosa dello Spirito del Padre: il Figlio risorto</i> .....	221-234
GRONCHI M., <i>Una teologia inculturata per una inculturazione liturgica. Il caso dell'Amazzonia</i> .....	29-34
GUTIÉRREZ-MARTÍN, J.L., <i>Echi dal Sinodo sull'Amazzonia. La «culturazione» del rito romano: principi teologico-liturgici</i> .....	9-28
IACOBONE P., <i>Il culto della Chiesa e i luoghi del suo compimento. Raggi di bellezza eterna nello spazio e nel tempo</i> .....	271-286
RAVASI G., <i>Il cosmo, profusione di bellezza in cielo e sulla terra</i> .	205-220
SALVATI G.M., <i>La bellezza invisibile e compiuta: le creature angeliche</i> .....	287-304
SANNA I., <i>La multiforme opera dello Spirito. Conclusione del Forum</i>	311-316
TREMBLAY R., <i>L'opera dello Spirito all'ultima tappa dell'istoria salutis. Visio Dei e compiersi dell'uomo. Un testo di Ireneo di Lione</i> .....	305-309
TYMISTER M., <i>Le Assemblee domenicali in assenza del presbitero</i>	35-48
ZAMBONI S., <i>L'uomo «disegnato» a immagine del Figlio</i> .....	235-247

**Appendice Documentaria**

*I messaggi dei Papi agli artisti* ..... 317-357

**Collectanea**

BORRIELLO L., *Tommaso Álvarez e Teresa di Gesù* ..... 49-79

DE VIRGILIO G., *Intervista a Padre Tarcisio Stramare* ..... 163-171

GALLI C.M., *La figura sinodale de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional* ..... 107-124

NARDIN R., *Parola di Dio ed Eucaristia. Riflessioni sull'Esortazione apostolica postsinodale Verbum Domini nel decimo anniversario della pubblicazione* ..... 359-379

PALTRINIERI R., «Cristo vive». *L'annuncio pasquale dei giovani a tutto il popolo di Dio* ..... 381-406

SALVARANI R., *Studi storico-religiosi e Digital Humanities: implicazioni critiche e metodologiche* ..... 125-137

SODI M., *Angeli e arcangeli. Pagine di teologia liturgico-spirituale nel Lezionario e nel Messale Romano* ..... 139-148

STRAMARE T., *Le due scomode clausole matteane: eccetto il caso di fornicazione - se non per fornicazione. Il test della ragionevolezza* ..... 81-106

STRAMARE T., *Da dove viene il Messia? «Quis et unde»* ..... 149-162

**Vita Academiae**

AMATO A., *L'approdo. Lectio magistralis* ..... 179-183

DAL COVOLO E., *Laudatio di S.E. Rev.ma il Sig. Card. Angelo Amato* ..... 175-178

*Diploma dell'Emeritato* ..... 173

FERRI R., *Vita Academiae 2019-2020* ..... 407-418

*Academicorum Opera anno MMXIX edita* ..... 419-422

**Recensiones**

MARCELLO BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa.*

<i>Tomo 2</i> , a cura di N. Ciola - A. Sabetta - P. Sguazzardo (Nuovi saggi teologici, Series maior), EDB, Bologna 2019, 376 p., ( <i>Manlio SODI</i> ).....	195-196
ANDREW BRIAN MCGOWAN, <i>Il culto cristiano dei primi secoli.</i> <i>Uno sguardo sociale, storico e teologico</i> , a cura di F. Pieri (Studi e ricerche di liturgia), EDB, Bologna 2019, 398 p. (con ill. a colori) ( <i>Manlio SODI</i> ) .....	188-190
PAOLO CARLOTTI, <i>Confessori e penitenti oggi. Elementi di teolo-</i> <i>gia morale e pastorale</i> (Saggi e proposte, 34), LAS, Roma 2019, 153 p., ( <i>Manlio SODI</i> ) .....	191-192
MARIO FLORIO, <i>Sacramento</i> (Le parole della fede), Cittadella, Assisi 2019, 145 p., ( <i>Manlio SODI</i> ) .....	185-186
MARTIN LUTERO, <i>Confessione sulla Cena di Cristo</i> , a cura di A. Sabetta. Postfazione di G. Lorizio (Cultura Studium. Nuova serie, 160), Studium, Roma 2019, 294 p. ( <i>Roberto</i> <i>NARDIN</i> ).....	425-431
LUCA MANTOVANI - GIANLUIGI PASQUALE, <i>Maria, ragione creden-</i> <i>te del cristianesimo. Mariologia fondamentale</i> (Teologia. Strumenti), Cittadella, Assisi (PG) 2018, 194 p. ( <i>Roberto</i> <i>NARDIN</i> ).....	423-425
PILAR RÍO, <i>Chiesa e liturgia. Apporti del movimento liturgico</i> <i>al rinnovamento ecclesiologico della prima metà del XX</i> <i>secolo</i> (Biblioteca di Iniziazione alla Liturgia, 6), Edizioni Santa Croce, Roma 2020, 268 p., ( <i>Manlio SODI</i> ) .....	193-194
PAOLO SCARAFONI - FILOMENA RIZZO, <i>L'egoismo non è un attribu-</i> <i>to di Dio</i> , Prefazione di D. Vitali, Cantagalli, Siena 2018, 94 p. ( <i>Giuseppe RUPPI</i> ).....	190-191
GIULIO TRETTEL, <i>San Cromazio e la liturgia di Aquileia.</i> Presentazione di M. Sodi. Postfazione di G. Cuscito (Sapientia ineffabilis, 21), IF Press, Roma 2019, 203 p. ...	186-188
<b>Index totius voluminis 19 (2020)</b> .....	433-435

NUOVO CORSO DI TEOLOGIA SISTEMATICA

6

Angelo Lameri – Roberto Nardin

# SACRAMENTARIA FONDAMENTALE

Queriniana