

**GESÙ CRISTO
SALVATORE
ED EVANGELIZZATORE**

1997

Editoriale

Questo numero di «Quaderni Carmelitani» esce dopo la pubblicazione della Bolla d'indizione del grande Giubileo¹. In tal modo i contributi su Gesù Cristo, Salvatore ed Evangelizzatore, pensati per l'anno preparatorio 1997, si presentano ancora più attuali. La Bolla, infatti, chiede alla Chiesa di mantenere «lo sguardo fisso sul mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio»².

È in Gesù Cristo che la storia della salvezza trova il suo punto culminante e il suo significato supremo. La venuta del Figlio di Dio fra gli uomini non è un evento mitologico, né la proiezione delle fantasie e dei desideri umani che riconoscono in Gesù Cristo la loro «cifra», ma una reale presenza nella storia, la cui memoria, per l'azione dello Spirito Santo, è custodita dalla Chiesa. Questo è così vero che la stessa concezione che noi oggi abbiamo di storia è fondata su Cristo e sul suo Vangelo. Infatti – dice il Papa – «la nascita di Gesù a Betlemme non è un fatto che si possa relegare nel passato. Dinanzi a lui... si pone l'intera storia umana: il nostro oggi e il futuro del mondo sono illuminati dalla sua presenza (...). Di fronte a lui deve piegarsi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra e sottoterra, e ogni lingua proclamare che egli è il Signore (cf. Fil 2,10-11)»³.

Il riverbero più significativo di tale illuminazione è quello derivante dalla santità, la cui storia può in un certo qual senso sovrapporsi alla stessa storia della Chiesa. «Questa santità si manifesta nelle vicende di tanti Santi e Beati, riconosciuti dalla Chiesa, come anche in quelle di un'immensa moltitudine di uomini e donne sconosciuti il cui numero è impossibile calcolare (cf. Ap 7,9). La loro vita attesta la verità del Vangelo e offre al mondo il segno visibile della possibilità della perfezione»⁴. Tra di essi abbiamo scelto una figura notissima, quella di Francesco d'Assisi, *alter*

¹ GIOVANNI PAOLO II, «*Incarnationis mysterium*». Bolla d'indizione del grande Giubileo dell'anno 2000 (29.11.1998).

² *Ivi*, n. 1.

³ *Ivi*.

⁴ *Ivi*, n. 11.

Christus per antonomasia, perché nessuno meglio del discepolo che gli è diventato conforme nel corpo e nello spirito può parlarci del maestro.

«La Chiesa annunciando Gesù di Nazareth, vero Dio e Uomo perfetto, apre ad ogni essere umano la prospettiva di essere “divinizzato” e così diventare più uomo»⁵. Proprio per questo il cristianesimo è il luogo dove i fatti acquistano senso per l'uomo. È quanto ci viene documentato rivisitando l'opera di Pasternak, *Il dottor Zivago*, a quarant'anni dal conferimento del Premio Nobel al grande autore russo. Questo processo di divinizzazione richiede una pedagogia, cristianamente una “conversione”, che consiste nella recezione della differenza fra l'«essere abbandonati» e l'«abbandonarsi». È ancora una parabola letteraria a documentarcelo. Quella espressa da Roth e conclusa nella *Leggenda del santo bevitore*.

Tra gli elementi caratteristici del Giubileo grande attenzione ha avuto da parte dei mass-media l'indulgenza⁶. Non è nostra intenzione qui esplorare le radici storiche di questa espressione di fede volta ad annunciare la pienezza della misericordia del Padre. Ma non possiamo trascurare l'evento fondativo, collocato nel mistero della croce di Cristo. Certamente, Chagall ce lo ricorda, la croce è simbolo della sofferenza umana, ma è anche la risposta colma di compassione all'invocazione del *Misere-re* che sgorga dall'uomo peccatore e dolente. Qui è l'arte di Rouault che ce ne dà testimonianza: le sue tele, soprattutto quelle del periodo successivo alla seconda guerra mondiale – ha recentemente sostenuto P. Pfeiffer, storico dell'arte cristiana – «rivelano il contatto con le vetrate medievali e irradiano una luce indicibile che nessun altro ha saputo rendere».

«Il Volto dei volti», così è stato definito quello del nostro Salvatore. Come allora non ricordare uno degli eventi ecclesiali più significativi del 1998, vale a dire la solenne ostensione della Sindone? Ci facciamo aiutare dalle riflessioni di chi ha collaborato all'organizzazione di tale manifestazione religiosa e dalla testimonianza del pellegrino più illustre, Giovanni Paolo II.

La trasmissione del volto di Cristo, della parola fatta carne nella sua integrità avviene nella memoria ecclesiale: per questo anche il Crocifisso di fronte al quale i padri conciliari del Tridentino hanno riaffermato la fede cattolica, può trovare la sua chiave di comprensione all'interno della

⁵ *Ivi*, n. 2.

⁶ Cf. *ivi*, n. 9. Su questo tema si veda l'interessante articolo di R. FISICHELLA, *L'indulgenza e la misericordia di Dio*, in «Communio» n. 160-161 (1998) 28-37.

storia sacra raccontata nell'architettura e nei dipinti della cappella del Crocifisso del Duomo di Trento.

Questo Giubileo è grande, anche perché con esso la Chiesa vuole aprire le braccia a tutti gli uomini. A questa grande festa «sono cordialmente invitati a gioire della nostra gioia anche i seguaci di altre religioni, come pure quanti sono lontani dalla fede in Dio»⁷. Già la *Tertio millennio adveniente* aveva esortato al dialogo con le altre religioni. In questo numero di Q.C. presentiamo un tentativo interessante, seppur discutibile, di approccio alla teologia delle religioni.

Infine, l'attenzione alla storia particolare della «Provincia Veneta dei Carmelitani Scalzi», intitolata a san Giovanni della Croce: nel 1996 si è celebrato il centenario della restaurazione: è stata l'occasione per rivisitare le vicende di questa famiglia carmelitana, dalle origini, nel 1677, fin quasi ai nostri giorni.

⁷ *Ivi*, n. 6.

Giuseppe Furioni ocd

Gesù Cristo Salvatore ed Evangelizzatore

«*Incipiendum est a medio, quod est Christus*»¹. Una riflessione sul Giubileo del 2000 prende luce e significato solo a partire dal mistero di Gesù Cristo, senza dimenticare quella operazione di carattere culturale che ha tradotto nel conteggio del tempo una convinzione di fede.

È noto che il computo di duemila anni dell'era cristiana è strettamente legato al sistema di datazione introdotto da Dionigi il Piccolo nel 532. Rifiutando di collocare la sua tavola dei cicli pasquali nell'era dell'imperatore Diocleziano – come era uso in quel tempo – egli preferì contare gli anni a partire dall'incarnazione del Figlio di Dio: «*sed magis elegimus ab Incarnatione Domini nostri Iesu Christi annorum tempora prae-notare*». Dionigi inoltre considerava il 25 marzo non solo data dell'Annunciazione, ma anche della passione del Signore e della fondazione del mondo. In tal modo la creazione veniva strettamente legata con l'inizio e il compimento della redenzione. Si esprimeva così simbolicamente l'unità del disegno divino e il costante riferimento a Gesù Cristo, "centro del cosmo e della storia". Questo sistema si diffuse rapidamente in Europa, così che già Beda il Venerabile († 735), nella sua storia degli Angli, narrava che Cesare aveva invaso la Britannia «*ante vero Incarnationis Dominicae tempus anno sexagesimo*». Così *anno Domini, anno salutis, anno gratiae, anno orbis redempti* sono divenuti i termini con i quali si conteggia il tempo.

¹ S. BONAVENTURA, *In Hex I*, 10.

1. Dalla Chiesa a Cristo

Anche il secolo XX si conclude con il riferimento al Figlio di Dio fatto uomo: "Gesù Cristo, Salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre" (cf. Eb 13, 8). Questo è il tema del Giubileo dell'anno 2000, offerto alla riflessione dei credenti in particolare nell'anno 1997. La centratura "cristologica" non corrisponde solo ad una scelta pastorale contingente; essa obbedisce ad una evoluzione che ha caratterizzato sia l'azione del magistero sia la riflessione teologica.

Esiste in proposito una "sequenza" ormai diffusa per caratterizzare il cammino della teologia: gli anni '60 mostrano un interesse per l'ecclesiologia; gli anni '70, per la cristologia; gli anni '80, per il mistero di Dio; gli anni '90, per la rivelazione, in particolare per il Rivelatore. Anche il magistero pontificio sembra muoversi coerentemente su questa linea: *Ecclesiam suam* di Paolo VI (6.8.1964); *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II (4.3.1979); *Dives in misericordia* (30.11.1980); *Dominum et vivificantem* (18.5.1986); ed infine *Redemptoris missio* (7.12.1990), dove la necessità dell'annuncio missionario si fonda sulla pretesa di Gesù di essere l'unico rivelatore del Padre.

Tali passaggi presentano una loro coerenza. Il Vaticano II aveva dedicato la sua attenzione all' "aggiornamento" della Chiesa in vista di un rinnovato dialogo con il mondo moderno. Sotto questo profilo e sotto questo aspetto fu un concilio indubbiamente ecclesiologico. C'erano problemi concreti, un'ampia ricerca storica da valorizzare, e, ancor più, ci si incontrava con l'interesse dell'uomo d'oggi per i problemi della comunità e il suo ordinamento. Tuttavia, già nel 1942, H. de Lubac aveva indicato energicamente il pericolo che stava in agguato.² Un pericolo peraltro già enucleato da A. Comte, quando egli credette di individuare nella storia dei dogmi una evoluzione dell'interesse che – attraverso la cristologia – passava dalla dottrina trinitaria alla ecclesiologia, ed espresse la convinzione che la Chiesa (proprio la Chiesa cattolica, e non le altre confessioni cristiane) su questa strada, silenziosamente, senza accorgersi sarebbe alla fine sfociata nel positivismo: essa non si sarebbe occupata più di Dio, ma dell'uomo; non più dell'insondabile verità stessa, ma dei dati positivi della propria organizzazione.

² Cf. Prefazione a *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium*, a cura di G. BARAÚNA, Firenze, Vallecchi, 1965, 1-7.

Se il pericolo o la tentazione è rimasta, se la profezia in qualche caso si è realizzata, nondimeno l'esperienza conciliare ha indicato un'altra direzione. Per aggiornarsi veramente la Chiesa non può prendere altro punto di riferimento se non il Cristo, *lumen gentium*. La Chiesa esiste non per se stessa, ma per annunciare al mondo il Signore Gesù Cristo, unico Salvatore. La *Lumen Gentium* e la *Gaudium et Spes*, nel momento in cui cercavano di dire ciò che la Chiesa aveva di *diverso* rispetto al mondo, dovettero superare l'ambito dell'ecclesiologia. Il rimando al *mistero*, che caratterizza il primo capitolo della costituzione sulla Chiesa, e l'altra costituzione dogmatica *Dei Verbum* dovrebbero già costituire una lezione.

La radicalizzazione dell'ecclesiologia – a partire dalla semplice domanda: a che serve la Chiesa? – ha poi ricondotto alla *teologia* nel senso strettissimo della parola. Gesù è Salvatore in quanto Figlio del Padre, generato per opera dello Spirito Santo e divenuto nella risurrezione “spirito vivificante”: in Lui si attua definitivamente quel disegno di salvezza che ha la sua origine nel Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, il suo centro nell'unico Signore Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, e il suo compimento nello Spirito santificatore.

Dunque dalla Chiesa a Cristo alla Trinità: non solo il passaggio da un argomento all'altro, ma nella linea di un approfondimento, di un collegamento interiore. Il problema di Dio, però, in ultima analisi, pone a sua volta il problema della verità in generale. C'è la verità? Può essere conosciuta dall'uomo? Esiste come possibilità per l'uomo? Che cosa è propriamente l'essere, la realtà? Messo a tema il discorso su Dio, così come è considerato nella fede cristiana, cioè nel suo essere trinitario, si tratta di comprendere il modo della conoscenza. E dunque il problema della rivelazione: ritorna qui centrale il mistero di Gesù Cristo, unico “esegeta” (Gv 1,18), annunciatore e rivelatore del mistero divino. Dio nessuno lo ha mai visto: solo colui che da sempre è nel seno del Padre, ce lo può rivelare.

Il confronto si svolge a diversi livelli:

- Con il pensiero contemporaneo, per il quale la verità cade sotto la categoria dell'indicibile o dell'irraggiungibile e quindi fuori dall'ambito della scienza; cosicché il problema di Dio nel suo insieme diventa un questione non scientifica e perciò non incidente.

- Con tutte quelle forme di ricerca della salvezza determinate dalle scienze umane: o “sociologicamente”, dove all'antica idea di Dio si sostituisce la speranza nel futuro (le diverse utopie), che diventa il suo successore realistico-umano; o “psicologicamente”, dove Dio viene sostituito con un senso di sicurezza o di benessere interiore. Sotto questo profilo si pos-

sono collocare tutti quei movimenti religiosi contemporanei per i quali la salvezza e la rivelazione non sono percepite come esterne all'uomo, ma come realtà già presenti nel proprio io e che, mediante opportune tecniche, conducono l'uomo verso un'illuminazione definitiva (*autosoteria*).

- Con il problema del dialogo con le altre religioni, in particolare mettendo a tema il rapporto tra il valore soteriologico di ogni esperienza religiosa e il necessario riferimento alla verità assoluta.

- Con la questione ecumenica. Non si tratta tanto della questione in generale, che deve essere mantenuta viva per una proficua celebrazione del Giubileo.³ E nemmeno delle tradizionali controversie cristologiche, anche se a questo livello «i contatti ecumenici hanno reso... possibili chiarimenti essenziali tanto da permetterci di confessare insieme quella fede che ci è comune».⁴ E ancor meno dei rapporti con il mondo della riforma protestante, anche se «oggi pare che le chiese sperimentino che le loro separazioni riguardano meno le confessioni di fede del secolo XVI e più invece l'interpretazione della fede dei secoli IV e V».⁵ Semmai di quel livello più profondo di comprensione del dato rivelato a cui allude il patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo I, quando pone questi interrogativi fondamentali: «qual è il senso cristiano primitivo e greco-patristico del termine *Logos* e qual è il senso posteriore del termine *Ratio*? Qual è il senso del termine *Aletheia* e quale quello del termine *Veritas*?».⁶

Tutto questo rimette a tema la questione della rivelazione di Dio in Cristo Gesù, e rinnova quella sfida già ben evidenziata da Paolo VI: «Ieri quel Gesù di Betlem, di Nazareth, di Gerusalemme illuminò e riempì di Sé il pensiero dei secoli a lui successivi, ed avemmo la Teologia; riempì di Sé la vita delle generazioni che gli furono seguaci, ed avemmo la Cristianità; non potrebbe quello stesso Gesù riempire di Sé il nostro mondo scientifico, industriale e tecnico, e darci un nuovo cristianesimo vivo, ad esempio, la Chiesa del Concilio?».⁷

³ «Proprio sotto il profilo ecumenico, questo [il 1997] sarà un anno molto importante per volgere insieme lo sguardo a Cristo unico Signore nell'impegno a diventare in lui una cosa sola, secondo la preghiera del Padre» (GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica «Tertio millennio adveniente»*, n. 40).

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Ut unum sint»*, n. 63. Alludiamo alle dichiarazioni comuni fra la Chiesa cattolica e le Chiese siriana, copta, assira e armena proprio in materia cristologica.

⁵ P. DUPUY, «Istina» n. 27 (1982) 19.

⁶ G. VALENTE, *Bartolomeo I. La verità risiede nei fatti*, «30 Giorni» n. 9 (1994) 16-21: 20.

⁷ *Allocuzione*, 25.2.1964, in *Insegnamenti di Paolo VI*, II, 139-140.

2. Il 1997: l'anno di Gesù Cristo

Nell'anno dedicato a Gesù Cristo, la *Tertio millennio adveniente* richiama i titoli di "Salvatore" ed "Evangelizzatore".⁸ Il secondo titolo è piuttosto inusuale nel magistero di Giovanni Paolo II precedente l'esortazione per il Giubileo del Duemila. Indubbiamente vi possiamo riconoscere l'intenzione pastorale. Si tratta dell' «*evangelizzazione*, anzi della nuova evangelizzazione, le cui basi sono state poste dall'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, pubblicata nel 1975 dopo la terza assemblea generale del Sinodo dei vescovi».⁹ Con tale esortazione i presuli si aspettavano dal papa «uno slancio nuovo capace di creare, in una Chiesa ancor più radicata nella forza e nella potenza perenni della pentecoste, nuovi tempi d'evangelizzazione».¹⁰ Un ardore e un entusiasmo che non si possono che attingere alla fonte stessa del Vangelo: «Gesù medesimo, vangelo di Dio, è stato assolutamente il primo e il più grande evangelizzatore. Lo è stato fino alla fine: fino alla perfezione e fino al sacrificio della sua vita terrena».¹¹

Dunque il significato, i contenuti, le strade, i destinatari, il soggetto e lo spirito della evangelizzazione sono fondati a partire dallo stretto legame tra Cristo primo evangelizzatore e la Chiesa, comunità evangelizzata ed evangelizzatrice. Possiamo qui ritrovare una analogia con l'esortazione apostolica *Paterna cum benevolentia* (8.12.1974), dove Cristo riconciliatore e redentore viene posto a fondamento della Chiesa "mondo riconciliato e riconciliante". E, se vogliamo, anche con l'altra esortazione di quel periodo, la *Gaudete in Domino* (9.5.1975), dove la letizia di Gesù è quella che rifulge sul volto della santa Chiesa e risponde al desiderio di gioia presente nel cuore degli uomini del nostro tempo. Significativo di questi documenti è la riproposizione, sia pure con modalità diverse, dell'*intentio profundior* dell'*Ecclesiam Suam*, l'enciclica programmatica di inizio pontificato di Paolo VI (6.8.1964): la Chiesa può e deve incontrare il mondo e dialogare con esso, a qualunque livello e su qualsiasi tema (la pace, la gioia, l'unità...), purché mentre dialoga abbia la

⁸ *Tertio millennio adveniente*, n. 40.

⁹ *Ivi*, n. 21: il tema è affrontato nel contesto dei sinodi celebrati, ad ogni livello, dopo il Vaticano II, ma dal contesto risulta evidente che il tema della nuova evangelizzazione va ben oltre queste particolari manifestazioni della vita della Chiesa.

¹⁰ PAOLO VI, *Esortazione apostolica «Evangelii Nuntiandi»*, n. 2.

¹¹ *Ivi*, n. 7.

chiara coscienza della propria identità, di derivare cioè direttamente da Cristo. La Chiesa può essere tutta per il mondo, in quanto è tutta di Cristo. Con la chiara conseguenza pastorale inevitabile: se Cristo è l'evangelizzatore, per la Chiesa l'annuncio è un elemento imprescindibile del dialogo.

Tra le occasioni della promulgazione dell'*Evangelii Nuntiandi* Paolo VI richiamava il decimo anniversario della chiusura del Vaticano II, il cui obiettivo era «rendere la Chiesa del XX secolo sempre più idonea ad annunciare il vangelo all'umanità del XX secolo». ¹² Più precisa – dieci anni più tardi – la *Relatio finalis* del Sinodo straordinario del 1985: l'esortazione di Paolo VI ripropose “in modo più profondo e attuale” («*modo profundiore et omnino actuali iterum proposita est*») la costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, *Dei Verbum*. ¹³

La necessità di tale ripresa era dovuta al fatto che tra i documenti conciliari forse era stato il documento più trascurato. La constatazione è stata fatta più volte tanto da diventare un luogo comune. Forse è più giusto riconoscere che l'accento è stato posto maggiormente sulla seconda parte (nn. 14-26), che affronta i problemi relativi all'esegesi biblica e al posto che nella Chiesa deve avere il testo sacro: problemi che presentavano prospettive immediatamente più pastorali.

Fondamentale, e perciò da non perdere, la prima parte, chiaramente dottrinale. Anzitutto perché afferma che la rivelazione cristiana non è un insieme di notizie, ma è essenzialmente una persona, Gesù Cristo, che con la sua presenza, le sue parole e le sue opere mostra il volto paterno di Dio e rivela il mistero di ogni uomo, la sua dignità creaturale, la ferita del peccato e ancor più il destino di comunione cui viene continuamente chiamato. In secondo luogo la rivelazione cristiana (*Dei Verbum*) è presentata in stretta unità con la sua accoglienza nella fede e la sua trasmissione mediante la sacra Tradizione (nel cui ambito si colloca la peculiare funzione del magistero) e la sacra Scrittura divinamente ispirata. Non si può dunque separare il Dio che si manifesta in Gesù Cristo dal soggetto (ecclesiale) che lo accoglie e lo trasmette. Non si dà infatti una rivelazione “allo stato puro”, ma sempre e solo in quanto realtà

¹² *Ivi*, n. 2.

¹³ Dall'ampia bibliografia su questo documento conciliare, segnaliamo i fascicoli 2-3 della rivista «Lateranum» del 1995, pubblicati anche come volume autonomo, dal titolo *La «Dei Verbum» trent'anni dopo. Miscellanea in onore di P. Umberto Betti o.f.m.*, a cura di N. CIOLA, Roma, P.U.L., 1995.

“trasmessa”, perché già accolta nella fede e garantita nel suo nucleo essenziale dall’azione dello Spirito Santo.

Tale documento – in particolare se viene confrontato con i testi analoghi del Vaticano I – dimostra un mutamento di prospettiva nella riflessione cristiana in seguito alla “scoperta della storia”, caratteristica dell’età moderna. Prima di tale scoperta la rivelazione di Dio veniva compresa in termini di verità, come la comunicazione all’uomo di verità troppo alte e quindi per sé inaccessibili alla ragione umana, e dunque rivelabili e di fatto rivelate solo da Dio. Con la scoperta della storia la rivelazione mantiene il suo valore assoluto di verità inaccessibile all’uomo e comunicabile solo da parte di Dio, ma con la precisazione che tale comunicazione avviene nell’azione storica di Dio, e in modo decisivo nella realtà e vicenda storica, singolare e irripetibile di Gesù Cristo. Il rapporto con Gesù perciò non si istituisce sulla linea del mito, ma su quella della storia, che in quanto tale si precisa come “storia della salvezza”, poiché Gesù è un personaggio storicamente esistito *sub Pontio Pilato*. Occorre perciò verificare la storicità di Gesù e l’attendibilità delle fonti su di lui. Queste fonti si sono costituite come testimonianza della fede della Chiesa in Gesù Cristo. E perciò la fede della Chiesa costituisce logicamente il tramite per superare la distanza dei secoli e rincontrare Gesù: è questo il senso del rapporto istituito fra Gesù evangelizzatore e la Chiesa evangelizzatrice.

3. Il Salvatore e l’Evangelizzatore

«Per conoscere la vera identità di Cristo occorre che i cristiani, soprattutto nel corso di quest’anno, *tornino con rinnovato interesse alla Bibbia* (...). Nel testo rivelato infatti è lo stesso Padre celeste che ci si fa incontro amorevolmente e si intrattiene con noi manifestandoci la natura del Figlio unigenito e il suo disegno di salvezza per l’umanità».¹⁴ Alla luce di quanto osservato sopra, questa operazione esige il recupero anche del valore “biografico” dei Vangeli, dato che «il grande evento [quello dell’Incarnazione], che gli storici non cristiani si limitano a menzionare, acquista la sua luce piena negli scritti del Nuovo Testamento che, pur es-

¹⁴ *Tertio millennio adveniente*, n. 40.

sendo documenti di fede, non sono meno attendibili, nell'insieme dei loro riferimenti, anche come testimonianze storiche».¹⁵

È noto che l'età moderna è segnata dallo scetticismo, dalla sfiducia di poter incontrare veramente Gesù attraverso i Vangeli. Si è volentieri sottolineato che «i Vangeli non sono più oggi i testimoni della rivelazione, i segni di quella verità che è offerta con la fede, ma sono le rovine ammirevoli di una simbolica che apre a tutti la possibilità di un utilizzo volto ad esprimere e a manifestare se stessi» (M. de Certau). Già A. Schweitzer, critico della *Leben-Jesu-Forschung*, aveva rilevato che piegandosi sul pozzo della storia di Gesù, gli studiosi vi vedevano riflessa la propria immagine. Il cosiddetto "Gesù della storia", che i vari interpreti avevano delineato, non era altro che il riverbero delle idee dei singoli ricercatori. Ciascuno trovò quello che in realtà aveva già in testa: «I razionalisti rappresentano Gesù come un predicatore di morale, gli idealisti come la più alta manifestazione dell'umanità, gli esteti lo celebrano come il geniale artefice della parola, i socialisti come l'amico dei poveri e gli innumerevoli pseudoscienziati fanno di lui una figura da romanzo» (Jeremias). Questo è il risultato a cui pervenne la storiografia illuministica. Vi era giunta, da un lato staccando Gesù dal quadro del dogma, cioè, come aveva scritto Reimarus, lasciandosi dietro tutte le "rappresentazioni catechistiche sull'uomo-Dio", e dunque tutti gli elementi che insinuano una qualche soprannaturalità nella vita di Gesù (miracoli, risurrezione, ecc.). Dall'altro distinguendo tra ciò che nella sua vita Gesù aveva realmente fatto e insegnato e quanto gli apostoli invece avevano detto di lui. Questo lavoro di progressiva sottrazione aveva appiattito la figura di Gesù a quella di un maestro giudaico o di un messia nella prospettiva profetico-politica.

Di fatto questa «lotta così piena di dolori e di rinunce per la verità» (Schweitzer), quale difficilmente il mondo ha mai visto, si poteva reggere su due preconcetti: il razionalismo che nega la possibilità di miracoli e profezie; e una concezione della fede (luterana) tesa ad esprimersi più come fiducia che conoscenza, la quale si ritiene incompatibile con la ricerca storica.

Di segno opposto la corrente kerigmatica, che ha avuto in Bultmann il suo capofila; così chiamata perché il suo interesse non è tanto volto alla storia di Gesù, ma al suo annuncio (*kerigma*) da parte della comunità cristiana primitiva. Non interessa il Gesù della storia, ma il significato

¹⁵ *Ivi*, n. 5.

salvifico della vicenda di Gesù, che si trova esattamente nel Cristo predicato, nel Cristo del *kerigma*; nel Cristo della fede. Due sono i principi da cui mosse Bultmann:

- L'impossibilità di fatto di risalire al Gesù storico. Infatti per quanto risaliamo al passato, noi possiamo venire a contatto solo con il Gesù annunciato dai discepoli. La comunità primitiva infatti ha un interesse di fede, non storico, e perciò la sua testimonianza è per suscitare la fede. Come documenti storici, i vangeli non hanno alcun valore.¹⁶

- Il secondo principio è quello della irrilevanza della storicità di Gesù e della sua opera. Il vero Gesù, perennemente attuale, non è il Gesù storico – che appartiene al passato come ogni fatto storico – ma il Cristo del *kerigma*, cioè il suo significato esistenziale e salvifico: solo il “Cristo annunciato” è ancora significativo per noi, come nostra salvezza e perdono. E questo perché la fede che ci salva non è la *fides historica*, ma l'accoglienza fiduciale al Cristo predicato. Pretendere di risalire al Gesù storico è solo una vana curiosità e la perdita della purezza della fede.

Il rifiuto della storia e, di conseguenza, del valore “biografico” dei Vangeli durerà fino al 1953, con la reazione ad opera degli stessi discepoli di Bultmann, Käsemann e Bornkamm in particolare, che avviano la loro opposizione chiedendosi: «Perché allora sono stati scritti i Vangeli, se era importante solo il *kerigma*, il Cristo della fede?».¹⁷

La posizione della *Leben-Jesu-Forschung* e quella di Bultmann si reggono entrambe sulla netta contrapposizione tra fede e storia. Esattamente una storia che pregiudizialmente si nega al trascendente, rifiutando la possibilità del miracolo, e perciò sottoponendo i propri dati ad un processo di demitizzazione; ed una fede appiattita sulla concezione luterana della fiducia e dell'affidamento (o della decisione, per dirla con Bultmann), rifiutando di concepirsi anche come forma di conoscenza. L'esito

¹⁶ «Io sono indubbiamente del parere che noi non possiamo sapere più nulla della vita e della personalità di Gesù, poiché le fonti cristiane non si sono interessate al riguardo se non in modo molto frammentario e con taglio leggendario, e perché non esistono altre fonti su Gesù». Tutte le vite di Gesù scritte nell'ultimo secolo «sono frutto di fantasia e materiale da romanzo». Certamente il dubbio se Gesù sia esistito è assolutamente infondato, «ma è un'altra questione sapere fino a che punto la comunità primitiva ha conservato la sua persona storica». «Non esiste via per risalire al di là della predicazione ad un fatto salvifico separabile da questa (...). Gesù Cristo è accessibile solo nella predicazione» (*Gesù*, Brescia, Queriniana, 1972, 103. 107; *Crede e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1977, 193-194).

¹⁷ E. KÄSEMANN, *Il problema del Gesù storico*, in ID., *Saggi esegetici*, Casale M., Marietti, 1985, 41-42.

cui si giunse è così il seguente: da una parte abbiamo la storia che rifiuta la fede (ecclesiale), in quanto lente deformante che legge ideologicamente la realtà; dall'altra una fede che rifiuta la ragione storica, in quanto pretesa umana di sostenere ciò che solo Dio può assicurare.¹⁸

Possiamo riconoscere come punto di partenza di tale dissoluzione quell'esclusività luterana che afferma rigidamente la *sola fides* che non cerca la propria ragionevolezza, la *sola Scriptura* che non riconosce la Tradizione che l'ha generata, il *solus Christus* separato dalla Chiesa sposa, e ultimamente dalla propria stessa umanità.

È noto che la *sacra* Scrittura è definita tale in forza di un riconoscimento da parte della Tradizione ecclesiale, che, con atto dogmatico, ha sancito la distinzione tra i libri canonici e quelli detti apocrifi. Ma tale unità di Tradizione e Scrittura, Chiesa e Scrittura, avviene già all'interno della formazione dei vangeli. Certamente possiamo riconoscere diverse fasi nella redazione dei quattro vangeli, come la Chiesa ha ufficialmente riconosciuto.¹⁹ Tuttavia in nessuna fase è possibile separare Gesù di Nazaret dalla testimonianza resa a lui nella fede. Si potrà parlare di fede "implicita" nei primi testimoni²⁰; di fede "esplicita" nelle prime comunità e nei primi annunciatori di Gesù risorto; di fede "riflessa" e pedagogicamente trasmessa dagli evangelisti. Ma sempre di Gesù accolto nella fede. Dire "accoglienza nella fede" significa pregiudicare la verità storica solo se la fede viene vista come ideologia, come specchio deformante mediante il quale ci si accosta a Gesù. Questo non può essere, se si comprende

¹⁸ Cf. *Redemptoris missio*, n. 6.

¹⁹ Così l'istruzione della Pontificia Commissione Biblica, *Sancta Mater Ecclesia* del 21.4.1964, le cui indicazioni sono state riprese in *Dei Verbum*, n. 19: «La Santa Madre Chiesa ha ritenuto e ritiene con fermezza e costanza massima, che i quattro... Vangeli, di cui afferma senza alcuna esitazione la storicità, trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza, fino al giorno in cui fu assunto in cielo (cf. At 1,1-2): Gli Apostoli poi, dopo l'ascensione del Signore, trasmisero ai loro ascoltatori ciò che Egli aveva detto e fatto, con quella più completa intelligenza di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dallo Spirito di verità, godevano. E gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o anche in iscritto, alcune altre sintetizzando, altre spiegando con riguardo alla situazione delle chiese, conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo da riferire su Gesù con sincerità e verità».

²⁰ E questo va anche contro l'impostazione di J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1976, che pretende di arrivare alle *ipsissima Verba Jesu*. È merito invece di L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*, voll. I-II, Brescia, Morcelliana, 1982-3, aver evidenziato questo fatto.

che la fede, nella sua integralità di conoscenza-fiducia-amore, è esattamente l'atteggiamento adeguato per poter comprendere la persona di Gesù, è l'atteggiamento della Chiesa sposa di fronte al suo Signore.

A partire da questa convinzione si tratta poi di elaborare una adeguata metodologia storica. Tra l'altro oggi viene valorizzato quel tipo di ricerca, condotta per lo più in ambito angloamericano, che recupera il valore biografico dei Vangeli attraverso il confronto con testi letterari biografici contemporanei. Già nel 1915 Clyde Weber Votaw aveva posto i Vangeli a confronto con la letteratura biografica popolare greco-romana. Egli considerò le biografie di Socrate (nei *Dialoghi* di Platone e nei *Memorabilia* di Senofonte), del taumaturgo Apollonio di Tiana (vissuto tra il 10 e il 97 d.C.) ad opera di Filostrato, e del filosofo Epitteto (vissuto nel I secolo) scritta da Arriano di Nicomedia. I risultati vennero censurati dalla *Formgeschichte*, allora imperante, che considerava i Vangeli semplici racconti popolari e leggende culturali, senza alcuna base storica e senza contenuti biografici. Di questo genere di lavoro poca eco si è avuta anche in Italia, paese in genere editorialmente più attento alla produzione esegetica tedesca. In ogni caso gli studi sono proseguiti e la base del confronto è stata ampliata. Proprio il paragone con altre biografie dimostra che alcuni luoghi comuni sui vangeli non possono più essere usati come argomento contro il carattere biografico:

- La concentrazione degli evangelisti sulla passione e morte di Gesù (tra il 15 e il 19 % dell'intera narrazione).

- La mancanza di una qualsiasi presentazione fisica o psicologica del personaggio Gesù. Si tratta di una esigenza delle moderne biografie. In antico il carattere di un personaggio lo si ricava dai detti e dalle gesta. Evidentemente è una caratterizzazione indiretta, ma non per questo meno efficace e completa.

- Come gli autori delle vite anche gli evangelisti tendono a delineare il loro personaggio non offrendo una fotografia di Gesù, ma un ritratto, un'immagine interpretata e meditata. Si tratta di caratterizzazioni non astratte o stereotipe, bensì concrete e originali.²¹

²¹ Più ampia documentazione si può trovare in *Cristo Verbo del Padre*, a cura della Commissione Teologico-Storica del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, Cinisello B., San Paolo, 1996, 58-66.

4. Il legame fra Cristo e la Chiesa nell'annuncio del Vangelo

Lo stretto legame fra Cristo e la Chiesa mostra la sua importanza anche nel dibattito sulla questione della salvezza. Esso si è sempre svolto attorno a due poli in tensione fra loro: da un lato il disegno salvifico universale di Dio che vuole che tutti gli uomini giungano alla conoscenza della verità; dall'altro il fatto che tale salvezza non può avvenire al di fuori o senza la Chiesa intesa non solo come entità puramente spirituale, ma anche nella sua dimensione storica di popolo di Dio. Nella storia il dibattito oscilla tra un polo e l'altro. Oggi il movimento del pendolo va verso la sottolineatura della volontà divina dell'universale salvezza, con il rischio di porre in ombra la funzione diaconale della Chiesa che della salvezza è "sacramento universale". In tal modo rischia di rimanere in ombra la dimensione incarnatoria di Gesù Cristo, la sua realtà storica, la "santa Umanità" di Gesù, e quindi si attenda ad un vero cristocentrismo: l'incontro con Cristo rischia di divenire l'incontro, se tale ancora si può chiamare, con l'idea di Cristo, con la sua dottrina, ma non con la sua persona.

Si privilegia così la dimensione oggettiva della salvezza, a scapito della dimensione soggettiva e dialogale: la salvezza esige la conversione e la fede, e dunque un luogo dove questa conversione viene suscitata e la fede accolta e verificata.

Proprio il titolo di "evangelizzatore" ci dice che la salvezza dev'essere annunciata, come una lieta notizia, un "vangelo". Questo implica un soggetto capace di porre in atto tale annuncio, e questo è appunto la Chiesa. Concludendo il primo capitolo dell'*Evangelii Nuntiandi* dal titolo «Dal Cristo evangelizzatore alla Chiesa evangelizzatrice», Paolo VI scrive: «C'è dunque un legame profondo tra il Cristo, la Chiesa e l'evangelizzazione. Durante questo tempo della Chiesa è lei che ha il mandato di evangelizzare. Questo mandato non si adempie senza di essa, né, e ancor meno, contro di essa». E prosegue: «È bene accennare a un momento come questo, quando avviene di sentire, non senza dolore, persone... ripetere che esse desiderano amare il Cristo, ma non la Chiesa, ascoltare il Cristo, ma non la Chiesa, appartenere al Cristo, ma al di fuori della Chiesa. L'assurdo di questa dicotomia appare nettamente in queste parole del Vangelo: "Chi respinge voi, respinge me" (Lc 10,16). E come si può voler amare il Cristo senza amare la Chiesa, se la più bella testimonianza resa a Cristo

è quella di S. Paolo: “Egli ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei” (Ef 5,25)?». ²²

5. Salvezza e verità

Il valore e la necessità del legame fra salvezza e verità oggi si manifestano in modo significativo nel dialogo con le altre religioni. Infatti, di solito si pone in evidenza il valore salvifico, mentre viene emarginato il discorso sulla verità. Oppure, se si tratta solo di una nozione esistenziale, si evidenzia la condotta morale, senza dare importanza al fatto che le concezioni religiose possono esser condannate. Per fare l'esempio ormai abusato: quando un cannibale mangia i propri nemici è moralmente coerente con il “credo” della sua cultura ed esperienza religiosa, ma non per questo la sua cultura non è meno nella menzogna.

Oggi il dialogo con le altre religioni disattende proprio l'aspetto veritativo: si parla di pace, di ecologia, etc., ma si dimentica questo aspetto fondamentale. Quando lo si fa, allora si considera l'operazione come illecita e inammissibile. Basti qui ricordare le reazioni suscitate dal giudizio che il pontefice, in *Varcare la soglia della speranza*, dà del buddismo. ²³

Nella prospettiva cristiana verità e salvezza sono indissolubilmente congiunte. Il Salvatore Gesù Cristo è la Verità. Tralasciare questo discorso pone sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere, significa affermare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana.

A favorire questa posizione congiurano sia la distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno, sia la concezione orientale che separa radicalmente il Trascendente, il Mistero, l'Assoluto dalle sue rappresentazioni. Nel primo caso Dio o la realtà ultima, trascendente e inaccessibile all'uomo, potrà essere sperimentato solo come fenomeno, espresso con immagini e nozioni culturalmente condizionate; ne segue che rappresentazioni diverse della stessa realtà non si escludono necessariamente tra loro a priori. Nel secondo caso, essendo le rappresentazioni tutte relative, poi-

²² *Evangelii Nuntiandi*, n. 16; cf. *Redemptoris missio*, n. 29.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano, Mondadori, 1994, 93-99.

ché imperfette e inadeguate, esse non possono rivendicare l'esclusività nella questione della verità.

La conclusione è che questa posizione vuole eliminare dal cristianesimo qualunque pretesa di superiorità o esclusività rispetto alle altre religioni. Perciò si afferma che la realtà ultima delle diverse religioni è identica e, insieme, si relativizza la concezione cristiana di Dio, uno e trino. Così si distingue Dio in se stesso, inaccessibile all'uomo, e Dio manifestato nell'esperienza umana, togliendo unità tra *theologia* ed *oeconomia*. Le immagini di Dio sono costituite dall'esperienza della trascendenza e dal rispettivo contesto socioculturale; non sono Dio, però tendono correttamente verso di Lui. Posto che c'è un unico Dio e uno stesso piano di salvezza per tutti gli uomini, le espressioni religiose sono ordinate le une alle altre e sono complementari tra di loro. Poiché il mistero è universalmente attivo e presente, nessuna delle sue manifestazioni può pretendere di essere l'ultima e definitiva.

L'identificazione di una singola figura storica, Gesù di Nazaret, con la "realtà" stessa, ossia con il Dio vivente, viene respinta come una ricaduta nel mito; Gesù viene relativizzato come uno dei tanti geni religiosi. Ciò che è assoluto, oppure Colui che è l'assoluto, non può darsi nella storia, dove si hanno solo modelli, solo figure ideali che ci rinviano al totalmente altro. È chiaro che anche la Chiesa, il dogma, i sacramenti non possono più avere il valore di necessità assoluta. Attribuire a questi mezzi finiti un carattere assoluto, considerarli anzi come un incontro reale con la verità, valida per tutti, del Dio che si rivela, significherebbe collocare su un piano assoluto ciò che è particolare e travisare perciò l'infinità del Dio totalmente altro.

Ritenere che vi sia realmente una verità, una verità vincolante e valida nella storia stessa, nella figura di Gesù Cristo e della fede della Chiesa, viene ritenuto un fondamentalismo che si presenta come un autentico attentato contro lo spirito moderno e una minaccia multiforme contro il suo bene principale, la tolleranza e la libertà.

Conclusione

La riflessione su Gesù Cristo Salvatore ed Evangelizzatore, in occasione della circostanza giubilare, consente di rimettere a tema gli elementi fondamentali della fede cristiana.

Anzitutto il fatto che l'evento della rivelazione di Gesù Cristo affonda

la sua radice nel cuore trinitario di Dio, tre persone in unica natura, e si manifesta nella storia come dono del Verbo fatto carne, che nel tempo mostra il volto del Padre. Non solo Gesù Cristo è *totum Verbum*, ma è anche *totum Verbi* e perciò è la verità definitiva su Dio.

In secondo luogo viene richiamata la dimensione personale della salvezza e della verità: esse non sono concetti astratti o entità ideali cui faticosamente adeguarsi, ma sono espressi in modo compiuto dentro la storia nella persona di Gesù Cristo. Perciò l'uomo può incontrare questa verità e questa salvezza dentro il tempo, non al di fuori di esso.

Infine si indica la ragione d'essere della Chiesa, come soggetto storico: luogo dove questa salvezza e questa verità sono custodite, difese, annunciate e verificate in *personalità* rese sante.

*«Ipsa adiuvente Christo,
cuius pio sanguine universa terra purpurata est,
cuius victoriis caelum floret,
cuius mysteriis tempora insignita sunt,
cuius memoria dies et horae ornatae sunt».*²⁴

²⁴ RUPERTUS TUITIENSIS, *De divinis officiis*, pr., CCCM VII, 6.

Romano Gambalunga ocd .

Il mistero di Cristo in san Francesco d'Assisi

*Introduzione*¹

Una delle definizioni più correnti di S. Francesco d'Assisi è quella di *alter Christus*, da intendere nel senso paolino dell'«imitazione», del discepolo che ha seguito talmente da vicino le orme del maestro, che è diventato conforme a Lui tanto nello spirito quanto nel corpo. Al vertice di questa configurazione integrale troviamo, infatti, il miracolo delle stimmate, primo caso nella storia della Chiesa.

Le sottolineature dei biografi – da Tommaso da Celano a S. Bonaventura – si radicano sul punto centrale del carisma francescano: la sequela di Cristo e l'osservanza del suo Vangelo. Queste due dimensioni costituiscono la «forma di vita» rivelata da Dio a Francesco e proposta all'ordine dei Frati Minori all'inizio delle due Regole: la *Regola non bollata* del 1221 e la *Regola bollata* del 1223. Francesco nel suo *Testamento* dice:

«E dopo che il Signore mi dette dei frati, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo. Ed io la feci scrivere con poche parole e con semplicità, e il Signor Papa me la confermò»².

Similmente nella *Regola non bollata* dice:

¹ Le citazioni sono tratte dalle *Fonti francescane*, Assisi 1978, che indicheremo con la sigla FF seguita dal numero del paragrafo.

² FF 116.

«La regola e la vita dei frati è questa, vivere cioè in obbedienza, in castità e senza nulla di proprio, e seguire la dottrina e l'esempio del Signore nostro Gesù Cristo»³.

All'inizio di questa straordinaria esperienza carismatica, prima di ogni interpretazione agiografica e di ogni disposizione legislativa, c'è evidentemente l'incontro personale di Francesco con Cristo Signore. Questo incontro, anzi questo dialogo ininterrotto d'amore con Cristo, è descritto nella prima biografia del santo scritta da Tommaso da Celano:

«I frati che vissero con lui, inoltre, sanno molto bene come ogni giorno, anzi ogni momento affiorasse sulle sue labbra il ricordo di Cristo; con quanta soavità e dolcezza gli parlava, con quale tenero amore discorreva con Lui. *La bocca parlava per l'abbondanza dei santi affetti del cuore*, e quella sorgente di illuminato amore che lo riempiva dentro traboccava anche di fuori. Era davvero molto occupato con Gesù. Gesù portava sempre nel cuore, Gesù sulle labbra, Gesù nelle orecchie, Gesù negli occhi, Gesù nelle mani, Gesù in tutte le altre membra. Quante volte, mentre sedeva a pranzo, sentendo o pronunciando lui il nome di Gesù, dimenticava il cibo temporale e, come si legge di un santo, "guardando, non vedeva e ascoltando non udiva". C'è di più, molte volte, trovandosi in viaggio e meditando o cantando Gesù, scordava di essere in viaggio e si fermava a invitare tutte le creature alla lode di Gesù. Proprio perché portava e conservava sempre nel cuore con mirabile amore *Gesù Cristo, e questo crocifisso*, perciò fu insignito gloriosamente più di ogni altro della immagine di Lui, che egli aveva la grazia di contemplare, durante l'estasi, nella gloria indicibile e incomprensibile, seduto alla "destra del Padre", con il quale l'egualmente altissimo Figlio dell'Altissimo, assieme con lo Spirito Santo vive e regna, vince e impera, *Dio eternamente glorioso, per tutti i secoli. Amen!*»⁴.

Per illustrare il rapporto di Francesco con Cristo nella sua completezza, e delineare il quadro teologico e spirituale di quello che potremmo chiamare il «cristocentrismo trinitario» di Francesco – il quale non è un teologo sistematico, ma un *uomo di profonda esperienza spirituale* –, pren-

³ FF 4.

⁴ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 115 (FF 522).

deremo come testo esemplare i primi quattro paragrafi del rendimento di grazie, la lunga preghiera che conclude la *Regola non bollata*. Questo splendido testo è un chiaro esempio della teologia orante di S. Francesco, che contempla la Trinità soprattutto in chiave economica, con lo sguardo stupito per l'opera d'amore compiuta dal «Padre per mezzo di Cristo con lo Spirito Santo», dalla creazione alla redenzione.

1. *Il Verbo del Padre e la creazione*

«Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, *Padre santo* e giusto, *Signore Re del cielo e della terra*, per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio con lo Spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti *a tua immagine e somiglianza* hai posto in *Paradiso*. E noi per colpa nostra siamo caduti»⁵.

In questa prima sezione della preghiera possiamo individuare tre momenti: i titoli di Dio, il ringraziamento, la creazione e la caduta dell'uomo.

I titoli divini che aprono la preghiera sono equamente distribuiti fra quello che Dio è (santissimo, altissimo, sommo, Padre santo e giusto) e quello che Dio fa (onnipotente, Signore Re del cielo e della terra indicano l'attività creatrice di Dio).

È questa una costante della preghiera di Francesco, che oscilla continuamente fra la contemplazione del mistero di Dio uno e trino e la contemplazione delle sue opere: la creazione e la storia della salvezza.

Il Dio di Francesco è soprattutto il Dio che si rivela nei due grandi libri scritti dal suo amore e dalla sua sapienza: il libro della creazione dove «tutto porta significazione» di Lui e il libro della storia della salvezza, che è indivisibilmente quello scritto nei libri sacri e quello che lo Spirito sta scrivendo nel mistero di grazia della Chiesa⁶.

In Francesco d'Assisi, più che il sentimento del Dio che tace e si nasconde, è presente il sentimento gioioso del Dio che si manifesta attraverso le sue opere, la creazione e la redenzione, sentite anche come rivelazione del mistero intimo di Dio, della sua «Trinità perfetta e semplice unità».

⁵ FF 63.

⁶ A questo proposito si possono leggere le *Ammonizioni*.

L'oscillazione del pregare di Francesco tra l'essere di Dio e il suo operare *ad extra* si coglie anche nel secondo momento di questo esordio, il rendimento di grazie con cui il santo ringrazia Dio per quello che è, nonché per la volontà d'amore che vive nella sua comunione trinitaria e che si esprime in quello che ha creato:

«Per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio con lo Spirito Santo hai creato...»⁷.

Al centro del ringraziamento e della lode orante di Francesco c'è dunque Dio nel mistero della sua vita trinitaria che è comunione d'amore. Sia la creazione sia la storia della salvezza vengono lette e interpretate costantemente come manifestazione di questo mistero di amore⁸.

In queste affermazioni, con cui viene esaltata la positività della creazione visibile, possiamo leggere una risposta alle eresie catare che imperversavano in quel periodo, alle quali si era opposto il Concilio Lateranense IV con la costituzione *Sulla fede cattolica*.

Francesco non polemizza mai con gli eretici, preferisce l'apostolato del buon esempio, ma la sua esaltazione della positività della creazione visibile implica anche un richiamo alla sua origine divina, e la frase «per mezzo del tuo unico Figlio» riecheggia certamente il giovanneo «tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui» (Gv 1,3), o il liturgico «per mezzo di lui tutte le cose sono state fatte» del Credo.

Ora, proprio perché l'intera creazione è frutto della «santa volontà» d'amore del Padre, ed è nata per mezzo del Verbo che è «la sapienza del Padre», tutte le creature parlano del loro Creatore: manifestano il suo amore – «allumini noi per lui» – e dicono la sua verità – «porta significazione». Il mondo quindi è una specie di ordinatissimo vocabolario del Verbo di Dio.

L'ultimo momento di questa prima sezione della preghiera riguarda la creazione e la caduta dell'uomo: «Ti rendiamo grazie, perché... noi fat-

⁷ FF 63.

⁸ In questa prospettiva la migliore parafrasi di questa sezione della preghiera di ringraziamento la troviamo nell'ultimo paragrafo dell'intera preghiera: «E ovunque, noi tutti... rendiamo grazie all'altissimo e sommo eterno Dio, Trinità e Unità, Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutte le cose e Salvatore di tutti coloro che credono e sperano in Lui e amano Lui» (FF 71).

ti a tua immagine e somiglianza (Gen 1,26; 2,15) hai posto in Paradiso. E noi per colpa nostra siamo caduti».

Nella *Ammonizione V*, Francesco tiene presente questo stesso passo biblico interpretandolo alla luce dell'inno a Cristo Signore che apre la *lettera ai Colossesi*, dove il Figlio viene definito nell'ordine della creazione «immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura», e, nell'ordine della grazia «il principio, il Primogenito di coloro che risuscitano dai morti»:

«Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a immagine del suo Figlio diletto secondo il corpo e a similitudine di lui secondo lo spirito»⁹.

Qui la similitudine implica una graduazione nella somiglianza, secondo l'antropologia dei Padri greci di cui abbiamo un'eco.

A Dio, dunque, va il ringraziamento per averci fatti a immagine e somiglianza del Verbo, mentre a noi va la responsabilità di aver guastato l'immagine divina. Tutto questo, ancora una volta, è in linea con quanto viene affermato nel primo articolo della costituzione *Sulla fede cattolica* del Lateranense IV:

«Il diavolo, infatti, e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi (dunque non esiste un principio cattivo "per sé"). L'uomo poi ha peccato per suggestione del demonio»¹⁰.

Dopo il grazie al Padre per la creazione per mezzo del suo Figlio, Francesco continua ringraziando per l'opera dell'incarnazione e della redenzione per mezzo dello «stesso vero Dio e vero uomo».

2. *Il Verbo incarnato e la redenzione*

«E ti rendiamo grazie perché come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il santo tuo amore, *col quale ci hai amato*, hai fatto nascere lo

⁹ FF 154.

¹⁰ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991, 230.

stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre vergine beatissima santa Maria, e, per la croce, il sangue e la morte di Lui ci hai voluti redimere dalla schiavitù»¹¹.

La prima sottolineatura va ancora una volta alle motivazioni divine della creazione e della redenzione: la creazione è frutto della «santa volontà» d'amore del Padre che agisce «per mezzo del suo Figlio»; ma anche l'incarnazione e la redenzione nascono dal «santo tuo amore, col quale ci hai amato» (il riferimento qui è a Gv 17,26, nel punto in cui Gesù afferma essere scopo della sua rivelazione la comunicazione dell'amore eterno del Padre per Lui).

Così la considerazione del mistero cristiano non viene mai sganciata dalla sua dimensione trinitaria, come avremo ancora modo di osservare.

In questa seconda sezione della preghiera risulta anche con chiarezza quali aspetti del mistero di Cristo siano particolarmente vicini al cuore di Francesco, come osservava il primo dei suoi biografi, Tommaso da Celano:

«Meditava continuamente le parole del Signore e non perdeva mai di vista le sue opere, ma soprattutto l'umiltà dell'Incarnazione e la carità della passione aveva impresse così profondamente nella memoria, che difficilmente gli riusciva di pensare ad altro»¹².

È importante sottolineare che natività, passione e morte del Signore non sono per Francesco delle semplici «devozioni» ma costituiscono il cuore del mistero di Cristo nella sua duplice dimensione dinamica: come eventi che accolgono in sé e manifestano al massimo grado l'amore di Dio e la *kenosis* del Verbo, e come eventi che indicano e sollecitano al massimo grado la risposta d'amore dell'uomo e la via sulla quale seguire il Signore Gesù.

Questa duplice prospettiva la cogliamo nella seconda recensione della *Lettera ai fedeli*, nella quale Francesco, malato, dichiara di voler annunciare a tutti i cristiani e a tutti gli abitanti del mondo «le parole del Signore nostro Gesù Cristo, che è il Verbo del Padre, e le parole dello Spi-

¹¹ FF 64.

¹² FF 467.

rito Santo, che *sono spirito e vita*»¹³. Queste parole vengono subito dopo concentrate nei due eventi fondamentali: l'incarnazione del Verbo e la sua passione e morte. Leggiamo il primo punto:

«L'altissimo Padre celeste, per mezzo del santo suo angelo Gabriele, annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità. Lui, *che era ricco* sopra ogni altra cosa, volle scegliere in questo mondo, insieme alla beatissima Vergine, sua madre, la povertà»¹⁴.

Poi, con un salto sorprendente, aggiunge:

«E, prossimo alla passione, celebrò la pasqua con i suoi discepoli, e prendendo il pane...»¹⁵.

Ecco concentrati in poche righe quelli che Francesco considera gli aspetti fondamentali dell'incarnazione: i protagonisti (il Padre celeste, il Verbo del Padre, la Vergine Maria), l'assunzione della nostra vera carne da parte del Verbo, la scelta – con Maria – della povertà. La solennità dell'annuncio corrisponde a quello che risulta essere l'atteggiamento di Francesco verso il Natale, secondo la testimonianza unanime di tutte le biografie, le quali attestano che il santo considerava la nascita di Cristo «la festa delle feste», anzi la festa del mondo, tanto che nella sua visione doveva coinvolgere ugualmente uomini e animali.

La nascita del «Re dell'universo», dunque, è la festa del mondo; il Dio fatto piccolo infante scatena la tenerezza di Francesco, ma la povertà di Colui che è «ricco sopra ogni altra cosa» si trasforma subito in indicazioni di vita evangelica: la condivisione universale dei doni del Dio «ricco e povero», la scoperta della povertà come «via particolare di salvezza».

«Voleva che in questo giorno i poveri ed *i mendicanti fossero saziati* dai ricchi, e che i buoi e gli asini ricevessero una razione di cibo e di fieno più abbondante del solito. “Se potrò parlare all'imperatore – diceva – lo supplicherò di emanare un editto generale, per cui tutti quelli che ne hanno pos-

¹³ FF 180.

¹⁴ FF 181.

¹⁵ FF 182.

sibilità, debbano spargere per le vie frumento e granaglie, affinché in un giorno di tanta solennità gli uccellini, e particolarmente le sorelle allodole ne abbiano in abbondanza". Non poteva ripensare senza piangere in quanta penuria si era trovata in quel giorno la Vergine poverella. Una volta, mentre era seduto a pranzo, un frate gli ricordò la povertà della beata Vergine e l'indigenza di Cristo suo Figlio. Subito si alzò da mensa, scoppiò in singhiozzi di dolore, e col volto bagnato di lacrime mangiò il resto del pane sulla nuda terra. Per questo chiamava la *povertà virtù regale*, perché rifulse con tanto splendore nel Re e nella Regina. Infatti ai frati, che adunati a Capitolo gli avevano chiesto quale virtù rendesse una persona più amica a Cristo: "Sappiate – rispose, quasi aprendo il segreto del suo cuore – che la povertà è una *via particolare di salvezza*. Il suo frutto è molteplice, ma solo da pochi è ben conosciuto"»¹⁶.

Emerge con chiarezza come le preoccupazioni natalizie di Francesco per i poveri, i mendicanti, i buoi e gli asini, gli uccellini e le allodole non siano frutto di sentimentalismo: il Verbo del Padre, nel momento in cui da ricco si fa povero, non smette di essere il Signore di ogni cosa, anzi, riafferma il diritto di tutti i poveri a condividere i doni del Padre, il «Grande elemosiniere»¹⁷, che invita i suoi figli a fare altrettanto, perché il Signore Gesù «fu povero e ospite, e visse di elemosine, lui e la beata Vergine e i suoi discepoli... E l'elemosina è l'eredità e la giustizia dovuta ai poveri: l'ha conquistata per noi il Signore nostro Gesù Cristo»¹⁸.

Naturalmente, del Natale, a Francesco interessa soprattutto l'evento in sé: il Dio che si fa bambino, la povertà di Lui e della madre sua, il contrasto profondo tra l'umiltà degli aspetti colti dall'occhio fisico e la profondità altissima del mistero contemplato dalla fede.

È un contrasto che Francesco contemplava anche nel mistero dell'Eucaristia, che per lui – oltre che il rinnovarsi del sacrificio della croce – è il perpetuarsi nel tempo della Chiesa dell'incarnazione e dell'umiliazione del Figlio di Dio:

«Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dalla sede regale discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre sull'altare nelle mani del

¹⁶ TOMMASO DA CELANO, *Vita seconda*, 200 (FF 788).

¹⁷ *Leggenda*, 59 (FF 1609).

¹⁸ *Regola non bollata*, IX (FF 31).

sacerdote. E come ai santi apostoli si mostrò nella vera carne, così anche ora si mostra a noi nel pane consacrato. E come essi con gli occhi del loro corpo vedevano soltanto la carne di lui, ma, contemplandolo con gli occhi dello spirito, credevano che egli era lo stesso Dio, così anche noi, vedendo pane e vino con gli occhi del corpo, dobbiamo vedere e credere fermamente che questo è il suo santissimo corpo e sangue vivo e vero. E in tale maniera il Signore è sempre presente con i suoi fedeli, come egli stesso dice: "Ecco, io sono con voi sino alla fine del mondo"»¹⁹.

Ogni credente deve accogliere in sé questo Dio che viene; questa è la ragione per cui il Natale celebrato a Greccio nel 1223 prevede che «il sacerdote celebri solennemente l'Eucaristia sul presepio», e il diacono Francesco canti il Vangelo e proclami commosso l'omelia sul «neonato Re povero»²⁰. Il Natale di Cristo si ricollega con il Natale quotidiano del cristiano che rivive nel memoriale della Chiesa: l'Eucaristia diventa memoriale dell'intera redenzione operata da Cristo, dalla nascita a Betlemme fino alla sua morte e risurrezione gloriosa.

Il secondo punto nella *Lettera ai fedeli* riguarda la passione, comprensiva dell'ultima cena e del sacrificio sull'altare della croce:

«E, prossimo alla passione, celebrò la pasqua con i suoi discepoli, e prendendo il pane, rese grazie, lo benedisse e lo spezzò dicendo: "Prendete e mangiate, questo è il mio corpo". E prendendo il calice disse: "Questo è il mio sangue della nuova alleanza, che per voi e per molti sarà sparso in remissione dei peccati". Poi pregò il Padre dicendo: "Padre, se è possibile, passi da me questo calice". E il suo sudore divenne simile a gocce di sangue che scorre per terra. Depose tuttavia la sua volontà nella volontà del Padre dicendo: "Padre, sia fatta la tua volontà; non come voglio io, ma come vuoi tu". E la volontà di suo Padre fu questa, che il suo figlio benedetto e glorioso, che egli ci ha donato ed è nato per noi, offerisse se stesso, mediante il proprio sangue, come sacrificio e vittima sull'altare della croce, non per sé, poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, ma in espiazione dei nostri peccati, lasciando a noi l'esempio perché ne seguiamo le orme. E vuole che tutti siamo salvati per mezzo di lui e che lo riceviamo con cuore puro e col nostro corpo casto»²¹.

¹⁹ FF 144-145.

²⁰ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 84. 87 (FF 468. 471).

²¹ FF 183-185.

Francesco sottolinea l'armonia tra il sacrificio che si compie sulla mensa dell'ultima cena e quello che si compie «sull'altare della croce». L'Eucaristia per Francesco è il sacramento che celebra nella sua totalità il mistero di salvezza attuatosi in Cristo Signore, dalla nascita a Betlemme alla morte sulla croce.

Sprofondando ancora più oltre l'occhio nel mistero, siamo spinti a contemplare la perfetta armonia di volontà di salvezza che si realizza tra il Figlio, il quale «depose... la sua volontà nella volontà del Padre», e il Padre, la cui «volontà... fu questa, che il suo Figlio... offrisse se stesso, mediante il proprio sangue...». L'intreccio dei testi biblici e liturgici si organizza attorno ad un sicuro e preciso discorso teologico, nel quale il mistero di Cristo si dilata a congiungere l'eternità insondabile di Dio, la nascita, vita e morte del Figlio di Dio nel tempo e la sua presenza salvatrice nel tempo della Chiesa.

Ed è proprio quest'ultimo il terzo aspetto di unità sottolineato da Francesco nella sua ricostruzione della cena e della passione del Signore: come per i discepoli la comunione al suo corpo e al suo sangue è comunione al suo sacrificio «in remissione dei peccati», egli «vuole che tutti siamo salvati per mezzo di lui e che lo riceviamo col cuore puro e col nostro corpo casto».

Nella Chiesa riceviamo la partecipazione a Cristo e alla sua salvezza non soltanto attraverso l'accoglienza delle sue «parole che sono spirito e vita», ma anche e soprattutto attraverso l'accoglienza del segno sacramentale dell'Eucaristia, per mezzo della quale «il Signore è sempre presente con i suoi fedeli, come egli stesso dice: "Ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo"»²².

È impressionante a questo proposito vedere la forza con la quale Francesco nella *Ammonizione I* istituisce un parallelo tra la mancanza di fede di coloro che nell'umanità di Cristo non hanno riconosciuto che «egli è il vero Figlio di Dio», e l'analoga mancanza di fede di coloro che, vedendo le specie del pane e del vino, «non vedono e non credono» che sono corpo e sangue di Cristo, esponendosi così in uguale modo alla condanna²³.

²² FF 145.

²³ FF 142.

3. Cristo verità, vita, via al Padre

«E ti rendiamo grazie, perché lo stesso tuo Figlio ritornerà nella gloria della sua maestà per destinare i reprobì, che non fecero penitenza e non ti conobbero, al fuoco eterno, e per dire a tutti coloro che ti conobbero e ti adorarono e ti servirono nella penitenza: *Venite, benedetti dal Padre mio, entrate in possesso del regno, che vi è stato preparato fin dalle origini del mondo*»²⁴.

Colui per mezzo del quale sono state create tutte le cose e tutti siamo stati salvati, ritornerà alla fine dei tempi per giudicare tutte le genti. In questo breve paragrafo Francesco condensa la grande parabola del giudizio finale (Mt 25,31-46), introducendovi delle novità interpretative. Mentre, infatti, nella parabola la salvezza o la condanna dipende dall'aver o non avere riconosciuto il Figlio di Dio presente nei poveri e nei sofferenti, qui la salvezza dipende dall'aver conosciuto, adorato e servito il Padre. La ragione profonda di questo cambio di prospettiva si trova in una parola di Gesù citata all'inizio della importante *Ammonizione I*:

«Il Signore Gesù dice ai suoi discepoli: "Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per me. Se aveste conosciuto me, conoscereste anche il Padre mio; ma da ora in poi voi lo conoscete e lo avete veduto". Gli dice Filippo: "Signore, mostraci il Padre e ci basta". Gesù gli dice: "Da tanto tempo sono con voi e non mi avete conosciuto? Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio"»²⁵.

Dunque, il Signore Gesù è Colui nel quale si rivela la verità e l'amore del Padre, e per coloro che accolgono la sua testimonianza egli diventa la verità e la vita, cioè la «via» per ritornare al Padre.

Come insegna la grande parabola del giudizio, Francesco ha riconosciuto il volto di Gesù luce del mondo e «vera sapienza del Padre»²⁶ nel volto sofferente dei fratelli lebbrosi. Questo è stato il vero inizio della sua vita di «penitenza», cioè di uomo convertito all'amore evangelico. Ricordiamo l'inizio del suo *Testamento*:

²⁴ FF 65.

²⁵ FF 141.

²⁶ FF 203.

«Il Signore dette a me, frate Francesco, d'incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza d'animo e di corpo. E di poi, stetti un poco e uscii dal mondo»²⁷.

Il compimento di questa vita di penitenza si trova nell'amore verso Dio, espressione compiuta della conversione interiore che conduce il credente a vivere e perseverare «nella vera fede e nella penitenza»:

«E tutti coloro che vogliono servire al Signore Dio nella santa Chiesa cattolica e apostolica... e *tutti i popoli, genti, razze e lingue*, tutte le nazioni e tutti gli uomini d'ogni parte della terra, che sono e saranno, noi tutti frati minori, *servi inutili*, umilmente preghiamo e supplichiamo perché perseveriamo nella vera fede e nella penitenza, poiché nessuno può salvarsi in altro modo. Tutti *amiamo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, con tutta la capacità e la forza*, con tutta l'intelligenza, *con tutte le forze*, con tutto lo slancio, tutto l'affetto, tutti i sentimenti più profondi, tutti i desideri e la volontà il *Signore Iddio*, il quale a tutti noi ha dato e dà tutto il corpo, tutta l'anima e tutta la vita; che ci ha creati, redenti, e ci salverà per sua sola misericordia»²⁸.

«Perseverare nella vera fede e nella penitenza» significa dunque amare con tutte le fibre del proprio essere «il Signore Iddio», e questo amore non è altro che risposta all'amore di Gesù Cristo, che ci ha donato tutto se stesso. Qui Francesco abbraccia con un solo sguardo la realtà del Dio che ci ha amati e le manifestazioni del suo amore, ma sempre mantenendo gli occhi fissi sul Verbo incarnato nel quale siamo stati creati e redenti, nella speranza di giungere alla gloria. È in questa direzione di un amore totale e senza riserve e ostacoli, che corrisponde all'amore infinito di Dio, che andrà intesa l'espressione dell'apostolo Pietro «seguire le orme del Signore nostro Gesù Cristo» più volte citata da Francesco. Un testo splendido tra i tanti, nel quale troviamo questa citazione, è la preghiera conclusiva della *Lettera a tutto l'Ordine*, dove il santo propone una

²⁷ FF 110.

²⁸ FF 68-69.

straordinaria sintesi della vita cristiana, intesa come comunione nello Spirito, sulle orme del Figlio, verso il Padre:

«Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi miseri di fare per la forza del tuo amore ciò che sappiamo che tu vuoi, e di volere sempre ciò che a te piace, affinché, interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, e, con l'aiuto della tua sola grazia, giungere a te, o Altissimo, che nella Trinità perfetta e nella Unità semplice vivi e regni glorioso, Dio onnipotente per tutti i secoli dei secoli. Amen»²⁹.

È in questa sequela del Signore Gesù che si decide per il cristiano il grande evento della propria salvezza, e, dentro questo impegno di sequela, Gesù diventa concretamente «via» al Padre, «verità e vita» nel tempo e nell'eternità.

A partire da questo ideale, inteso in senso concretissimo, Francesco indica la strada percorsa dal Signore Gesù e sceglie non delle virtù generiche e astratte, ma la povertà e la mendicizia già fatte proprie dal Signore:

«Tutti i frati si impegnino a seguire l'umiltà e la povertà del Signore nostro Gesù Cristo, [...] quando sarà necessario, vadano per l'elemosina. E non si vergognino, ma si ricordino piuttosto che il Signor nostro Gesù Cristo, *Figlio del Dio vivo*, onnipotente, *rese la sua faccia come pietra durissima*, né si vergognò; e fu povero e ospite, e visse di elemosine, lui e la beata Vergine e i suoi discepoli. E quando gli uomini facessero loro vergogna e non volessero dare loro l'elemosina, ne ringrazino Iddio, poiché per tali umiliazioni riceveranno grande onore presso il tribunale del Signore nostro Gesù Cristo»³⁰.

Per concludere, c'è sicuramente l'esempio del «Signore nostro Gesù Cristo, di cui dobbiamo seguire le orme»³¹, nelle esortazioni che intessono la *Lettera a un Ministro*, dall'invito a «tutto ritenere come una grazia», anche ogni persona che potesse essere di ostacolo, perfino se ci «coprisse di battiture», alle mirabili considerazioni sul perdono verso chi pecca:

²⁹ FF 233.

³⁰ FF 29-31.

³¹ FF 56.

«E se, in seguito, mille volte peccasse davanti ai tuoi occhi, amalo più di me per questo: che tu possa attrarlo al Signore; e abbi sempre misericordia per tali fratelli»³².

4. *Per Cristo e nello Spirito, gloria al Padre*

«E poiché tutti noi, miseri e peccatori, non siamo degni di nominarti, supplici preghiamo che il Signore nostro Gesù Cristo *Figlio tuo diletto, nel quale ti sei compiaciuto*, insieme con lo Spirito Santo Paraclito ti renda grazie, così come a Te e a Lui piace, per ogni cosa, Lui che ti basta sempre in tutto e per il quale a noi hai fatto cose tanto grandi. Alleluia»³³.

Sempre la preghiera di Francesco d'Assisi nasce dalla contemplazione di Dio e delle grandi opere da Lui compiute, riconosce che queste opere appartengono al Signore di tutte le cose e le restituisce a Lui attraverso il gesto del rendimento di grazie e della lode. Ma dentro questo itinerario si insinua sempre un sentimento profondo della debolezza e della povertà dell'uomo, incapace di ringraziare degnamente il suo Signore. Basti pensare al *Cantico di frate Sole*, nel quale Francesco dice che «nullo homo ène dignu Te mentovare»³⁴.

È questa la ragione per la quale la preghiera di lode di Francesco, modellandosi su quella biblica e liturgica, assume dimensioni universali, facendo appello alla creazione perché aiuti la debole lode dell'uomo – «Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le Tue creature» –, ricorre alla Chiesa trionfante degli angeli e dei beati, oppure – come nel caso in esame – approda alla mediazione divino-umana di Cristo, che nello Spirito Santo è il solo capace di rendere grazie al Padre «come a Lui piace».

A conferma della sua visione fortemente unitaria del mistero salvifico di Dio realizzato in Gesù Cristo, Francesco vede in atto una mediazione analoga nel sacramento dell'Eucaristia, capace anch'esso di colmare l'indegnità dell'uomo. Solo chi guarda «secondo lo Spirito» vede nel pane e nel vino il santissimo corpo e il sangue del Signore³⁵; e proprio «lo Spirito del Signore, che abita nei suoi fedeli, è Lui che riceve il santissi-

³² FF 235.

³³ FF 66.

³⁴ FF 263.

³⁵ Cf. *Ammonizione I*, in particolare il secondo paragrafo.

mo corpo e il sangue del Signore. Tutti gli altri, che non partecipano dello stesso Spirito e presumono ricevere il santissimo corpo e il sangue del Signore, mangiano e bevono la loro condanna»³⁶.

La presenza vivificante e purificatrice dello Spirito è dunque decisiva, non soltanto nel rendere degna la nostra lode e il nostro ringraziamento dinanzi a Dio, ma anche nel renderci degni di comunicare al grande mistero del corpo e del sangue del Signore.

Da questi e altri testi di Francesco risulta chiaro che non si tratta di una richiesta di sostituzione, ma di una invocazione di comunione divina al Figlio di Dio incarnato, che vive nei credenti insieme al suo Spirito consolatore, come appare luminosamente da un passo della *Lettera ai fedeli*, nel quale Francesco ci ha fornito la sua più bella descrizione della vita cristiana come comunione trinitaria:

«E tutti quelli e quelle che si dipoteranno in questo modo, fino a quando faranno tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, *riposerà su* di essi *lo Spirito del Signore*, ed egli ne farà sua abitazione e *dimora*. E saranno figli del Padre celeste, di cui fanno le opere, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo. Siamo sposi, quando l'anima fedele si congiunge a Gesù Cristo per l'azione dello Spirito Santo. E siamo fratelli, quando facciamo la volontà del Padre suo, che è in cielo. Siamo madri, quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l'amore e la pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri»³⁷.

L'amore trinitario di Dio fa vibrare tutte le corde del cuore umano spiegandone appieno le potenzialità, rendendolo capace di esprimere tutte le sfumature dell'amore.

Con questa ultima sezione della preghiera «eucaristica» di Francesco, ritorniamo al punto da cui eravamo partiti in questa esplorazione, breve ma speriamo sufficientemente completa, del modo peculiare con cui il santo di Assisi contempla il mistero di Cristo; vale a dire, come avevamo notato all'inizio del rendimento di grazie, alla comunione trinitaria nella quale si è compiuta la creazione di «tutte le cose corporali e spirituali», si è attuata la redenzione e la salvezza, e gli uomini redenti e l'intera crea-

³⁶ FF 143.

³⁷ FF 200.

zione, nel tempo e nell'eternità, possono rendere grazie e lode al Padre «come a Lui piace».

Vivo e presente nell'eternità e nel tempo, «nella Trinità perfetta e nella Unità semplice» di Dio, nella persona e nella vita dei suoi «sposi e fratelli e madri», il Verbo incarnato è insieme destinatario e mediatore della lode per gli «infiniti secoli dei secoli»:

«A colui che tanto patì per noi, che tanti beni ha elargito e ci elargirà in futuro, a Dio, ogni creatura che vive nei cieli, sulla terra, nel mare e negli abissi, renda lode, gloria, onore e benedizione, poiché egli è la nostra virtù e la nostra fortezza. Egli che *solo è buono*, solo altissimo, solo onnipotente, ammirabile, glorioso e solo è santo, degno di lode e benedetto per gli infiniti secoli dei secoli. Amen»³⁸.

³⁸ FF 202.

Antonia Piva

Abbandonati o abbandonarsi?

Joseph Roth da Hiob a Thérèse

*«Seul l'Abandon me livre
En tes bras, ô Jésus.
C'est lui qui me fait vivre
De la vie des Elus»*

S. Teresa di G.B.¹

Lisieux, Cappella del Carmelo. Le lastre di marmo fittamente iscritte, in quel luogo angusto e, tutto sommato, modesto, dilatano lo spazio ed il tempo: dal finito all'Infinito, dall'espresso all'Ineffabile. Tra esse, un varco di mistero, cui è bello dedicare la nostra fantasia e la nostra pietà:

*Sœur Thérèse
a sauvé mon âme et mon honneur.
Un pauvre pécheur reconnoissant.
X.*

A chi Thérèse salvò onore ed anima? Chi fu l'oscuro Monsieur X? A tutti noi: a ciascuno di noi, verrebbe da dire. Concentriamoci, a titolo d'esempio, su una storia di abbandoni e di *abbandono*.

La Vistola e la Senna assommano e disperdono i destini di un uomo senza radici: a Vienna come a Parigi le aspirazioni di un ex-ufficiale asburgico s'affogano nell'aroma di un'*anissette*; dalla povera capanna rus-

¹ SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINT-FACE, *Poésie* 52, 7, in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Cerf - Desclée de Brouwer, 1996, 746.

sa ai miserabili giacigli new-yorkesi, viaggiano i pii scrupoli d'un vecchio ebreo: nella piana del Calvados, le guance d'una ragazza normanna s'arrossano tra i fiori d'un chiostro... Impercettibili riscontri governano le loro vicende, spostando l'abilità della scrittura alla sapienza delle Scritture.

Vogliamo provare a dare immaginaria voce a quella dedica con il percorso di un grande scrittore di lingua tedesca, Joseph Roth, che nelle peregrinazioni della propria ricerca letteraria, da Giobbe alla piccola Teresa, indagò e palesò il tema del miracoloso abbandonarsi.

Ebreo della Galizia asburgica, ove nacque nel 1894, Roth dipana le fila concettuali derivanti dalla duplicità del proprio status: l'essere israelita e l'essere suddito austriaco. Alla prima condizione fa capo la mobile sensibilità e quasi la fierezza del *déraciné* cosmopolita, alla seconda l'accorata percezione dell'impero dissolto. Mondi certo diversi, eppure simili nella consapevolezza della dispersione, quasi una *libido solvendi*.

In romanzi celebri come *La marcia di Radetzky*, *La Cripta dei Cappuccini*, *Giobbe*, Roth esamina sotto ogni angolatura, psicologica prima che storica, un'umanità ormai abbandonata, volta ora al ripiegamento, ora alla ribellione: sarà solo nell'opera uscita postuma nel 1939, il racconto *La leggenda del santo bevitore*, che lo scrittore perviene ad una levità ignota e luminosa, quasi l'approdo salvifico di un uomo giunto a Parigi con la disperazione dell'esule.

La prima opera citata, pubblicata nel 1932, percorre lo sterminato raggio dell'aquila bicipite, focalizzandolo in tre generazioni di una medesima famiglia slovena, i Trotta von Sipolje, dalla loro ascesa all'epoca della battaglia di Solferino al loro estinguersi con la Grande Guerra. Vero storico e verisimile poetico ritmano di concerto, con il percorso all'unisono, passo dopo passo, dei Trotta, sudditi devoti, e del loro imperatore, quasi schiacciato dal proprio ruolo, mentre spira confessando: "Sono stato troppo tempo imperatore! Tutti gli uomini devono morire. Anche l'imperatore muore".

Così, il tema dell'inettitudine, peculiare della letteratura mitteleuropea del Primo Novecento, da Musil a Svevo, si specializza in quello del desolato abbandono, che travolge la Storia e con essa l'individuo:

«Un vecchio votato alla morte, messo in pericolo da un qualsiasi raffreddore, conserva l'antico trono solo per il miracolo che riesce ancora a sedersi sopra. Per quanto, per quanto ancora? L'epoca non ci vuole più! Questa epoca vuole, in primo luogo, creare degli Stati nazionali indipendenti! La gente non crede più in Dio. La nuova religione è il nazionalismo. I popoli

non vanno più nelle chiese. Vanno nei circoli nazionalisti. La Monarchia, la nostra Monarchia, è fondata sulla religiosità: sulla credenza che Dio abbia eletto gli Absburgo a regnare su tali e tanti popoli cristiani. Il nostro Imperatore è un fratello temporale del papa, è Sua Imperiale e Regia Maestà Apostolica, nessun altro è apostolico come lui, nessun'altra maestà in Europa dipende a tal punto dalla grazia di Dio e dalla fede dei popoli nella grazia di Dio. L'imperatore tedesco, se Dio l'abbandona, continua pur sempre a regnare; almeno, per grazia della nazione. L'imperatore dell'Austria-Ungheria non può essere abbandonato da Dio. Ora invece Dio lo ha abbandonato»².

Un Dio relegato *ad instrumentum regni* aveva ripudiato una buona volta la Storia; la sua trascendenza negata dissolve la tracotanza dell'immanente, facendo piombare il silenzio dell'abbandono. Tace la marcia di Radetzky, rassicurante simbolo di vittoria e, di per sé, di vita; incombe l'assenza, là tra le tombe asburgiche, ultima certezza:

«La Cripta dei Cappuccini, dove giacciono i miei imperatori, sepolti in sarcofaghi di pietra, era chiusa. Il frate cappuccino mi venne incontro e chiese: "Che cosa desidera?". "Voglio visitare il sarcofago del mio imperatore Francesco Giuseppe" risposi. "Dio la benedica!" disse il frate, e fece sopra di me il segno della croce. "Dio conservi" gridai. "Zitto" disse il frate»³.

Scritto nel 1938, a Parigi, *La Cripta dei Cappuccini* conclude l'*epos* disperato dei Trotta e, con loro, della vecchia Mitteleuropa; un mondo sorridente e smemorato crollato sotto il peso della sua inadeguatezza e ormai preda di ogni totalitarismo. È davvero il silenzio a fare da protagonista nell'opera: glaciale e lugubre come nella conclusione citata o, ancora, surreale e lancinante:

«Mia madre posò le care vecchie mani bianche sui tasti. Io mi chinavo accanto a lei. Le sue dita scivolarono sui tasti, ma dallo strumento non venne alcun suono. Era ammutolito, morto. Non capivo, doveva essere uno strano fenomeno; di fisica non sapevo nulla. Premetti io stesso alcuni tasti. Non risposero. Era qualcosa di spettrale. Incuriosito alzai il coperchio del pianoforte. Lo strumento era vuoto: mancavano le corde. "Ma è vuoto, mam-

² La *Marcia di Radetzky*, cap. XI. Le citazioni da Roth poggiano sulla scorta delle traduzioni della casa editrice Adelphi, Milano.

³ È la conclusione del romanzo.

ma!” dissi. Lei chinò la testa. “Me n’ero completamente dimenticata” cominciò con un filo di voce. “Un paio di giorni dopo la tua partenza mi venne una strana idea. Volevo costringermi a non suonare. Ho fatto levare le corde. Non so che cosa mi sia passato per la testa, allora. Davvero non lo so più. Fu un momento di smarrimento. Forse addirittura un disturbo mentale. Mi è tornato alla memoria solo ora”⁴.

Il Medioevo, dopo Plotino, aveva delineato il canone dell’ineffabile: l’insufficienza dell’espressione per la *plenitudo* dei contenuti; il Novecento veniva con Montale ad implorarci, nel vuoto di certezze, *Non chiederci la parola...* e a definire, semmai, una teologia negativa. Veniva con Hofmannsthal a confessarci che non esisteva più il legame soprannaturale tra parola ed oggetto, scivolando in un abisso di irrealtà⁵. Il Novecento si materializzava, infine, nella metafora di quel pianoforte senza corde.

È la Vienna di Klimt, di Kokoschka e di Schiele, quella narrata da Roth, la città che si ubriaca con i calligrafismi dello *Jugendstil* per poi urlare nelle maschere illividite dell’Espressionismo; la città che, abbandonata da Dio e dal suo imperatore, venera l’onnipotenza dell’arte: *Der Zeit ihre Kunst, der Kunst ihre Freiheit*⁶.

La città che solo pochi decenni prima s’era realizzata in un *Herr Biedermeier* qualsiasi, e nel cui cimitero era ospitato un significativo epitaffio, quello dettato per se stesso da Ferdinand Sauter, un mite poeta ospite fisso delle osterie in collina:

«Aver molto sentito e non aver combinato niente
essere vissuto lietamente e morto lievemente
con leggerezza e facilità».

D’un tratto, quella *levitas in gravitate* era franata nella vacuità del *Mann ohne Eigenschaften*, l’uomo senza qualità di Musil, e le allucinazioni sostituivano gli storni sugli alberi dei Ring; il ritmo popolare del walzer trapassava con Mahler, Schönberg, Webern, Berg nell’emancipazione della dissonanza, mentre l’incontro tra Hugo von Hofmannsthal e

⁴ *La Cripta dei Cappuccini*, cap. XXIII.

⁵ Cf. H. VON HOFMANNSTHAL, *Ein Brief* (Una lettera), 1902: si tratta di un’epistola immaginaria scritta da lord Chandos al filosofo Bacone sulla insignificabilità della parola.

⁶ *Al Tempo la propria Arte, all’Arte la propria Libertà*: è il motto coniato per il fregio della Palazzina della Secessione Viennese.

Richard Strauss spezzava ogni acquisizione morale con le figure di Salomé ed Elektra⁷. Al silenzio di Dio, all'indecifrabilità della Storia, l'Europa rispondeva col culto geloso della malattia morale, con la morte come tentazione estetizzante⁸. Altre malattie, altre morti avrebbero spazzato via, di lì a pochi anni, ancora una volta, la vecchia Europa...

E, soprattutto, avrebbero richiesto l'orrido sacrificio espiatorio di milioni di ebrei, tanto simili, forse, al vecchio e pio Giobbe di Roth. *Roman eines einfachen Mannes*, romanzo d'un uomo semplice, così Roth volle sottotitolare l'opera pubblicata con grande successo nel 1930 a Berlino, e davvero egli si propose di cogliere caratteri di esemplarità quotidiana nella pagina biblica attualizzata.

Mendel Singer è devoto, timorato di Dio ed esercita con zelo ed umiltà la professione di maestro, trasmettendo a generazioni di miserevoli marmocchi le regole tassative – soprattutto divieti! – della Bibbia. Accanto a lui la moglie Deborah, concreta e laboriosa, i figli Jonas, Schemarjah e Mirjam e, infine, il piccolo e deforme Menuchim, teneramente amato eppure indizio certo dell'inesplicabile collera divina.

Chissà se Roth conobbe l'epistola di Paolo ai Romani: certo è che l'intero romanzo pare orchestrato sul tema della giustificazione per opere, così come la favola del barbone e della *petite Thérèse* svelerà poi il segreto della giustificazione per fede. Nasce Menuchim, la *pietra scartata*: un pio ebreo askenazita in cosa aveva, dunque, mancato? Perché Dio, il Dio dei suoi padri, il Dio temuto ed onorato in ogni opera, lo aveva d'un tratto abbandonato?

Com'era distante, poi, quel Dio di potenza agli occhi di una povera madre disperata!

«Per tutta la notte restò accoccolata vicino alla cesta di Menuchim nell'angolo, vicino al focolare; buia era la stanza e buio il suo cuore. Non osava più invocare Dio, le sembrava troppo alto, troppo grande, troppo lontano, infinito dietro cieli infiniti: una scala fatta di milioni di preghiere avrebbe dovuto avere, per arrivare a un lembo di Dio»⁹.

⁷ Le opere, rappresentate entrambe per la prima volta a Dresda, sono, rispettivamente, del 1905 e del 1909.

⁸ Basti pensare al romanzo breve di Thomas Mann, *La morte a Venezia*.

⁹ *Giobbe*, cap. I.

Che ne sapevano Deborah e Mendel di un Dio amorevole che ci accoglie sulle sue ginocchia, di un Dio compassionevole che si invera nelle nostre stesse sofferenze?

«Che vuoi Deborah – diceva Mendel Singer – i poveri sono impotenti, Dio non getta loro pietre d'oro dal cielo, alla lotteria non vincono e la loro sorte la devono portare con rassegnazione. All'uno Egli dà e all'altro toglie. Io non so di che cosa ci punisce, prima con la malattia di Menuchim e ora coi figlioli sani. Ah, al povero le cose vanno male se ha peccato, e gli vanno male se è malato. Bisogna sopportare il proprio destino!... Contro la volontà del cielo non c'è potenza che tenga. Esso tuona e fulmina, s'inarca su tutta la terra, dinanzi a lui non c'è scampo, così sta scritto»¹⁰.

Che ne sapevano, insomma, Deborah e Mendel, pii e timorati di Dio, della sofferenza come ineffabile *visita*¹¹?

«Anche chi ha disgrazie non crede ai miracoli. Miracoli accadevano in tempi antichissimi, quando gli ebrei vivevano ancora in Palestina. Da allora non ce ne sono più stati»¹².

Ed intrecciato di dolori continua l'*epos* del nuovo Giobbe: l'emigrazione in America, lasciando in patria il povero Menuchim, uno squarcio di tranquillità, e poi, da capo, la morte prematura dei figli sani e di Deborah, stremata dal dolore, la follia di Mirjam...

«È finita, finita, finita per Mendel Singer – egli grida e con gli stivali batte il tempo, così che le assi del pavimento rimbombano e le pentole alla parete cominciano a tintinnare –. Non ha figlio, non ha figlia, non ha moglie, non ha patria, non ha denaro. Dio dice: ho punito Mendel Singer; di che cosa lui, Dio, punisce? Perché non Lemmel, il macellaio? Perché non punisce Skowronnek? Perché non punisce Menkes? Solo Mendel punisce! Mendel ha

¹⁰ *Ivi*, cap. IV.

¹¹ Penso all'*incipit* del V capitolo dei *Promessi Sposi*, quando fra Cristoforo, dopo aver ascoltato da Agnese e Lucia i soprusi subiti ad opera di don Rodrigo, esclama: "Dio vi ha visitate!", richiamando sia Siracide (quelli che temono il Signore, avranno pazienza fino alla sua visita) che la lettera agli Ebrei (le tribolazioni testimoniano l'amore paterno di Dio).

¹² *Giobbe*, cap. VIII.

la morte, Mendel ha la pazzia, Mendel ha la fame, tutti i doni di Dio ha Mendel. È finita, finita, finita per Mendel Singer»¹³.

Quale opera aveva trascurato Mendel Singer, nel suo timor di Dio, abbandonato proprio dal suo sovrano e padrone? Perché quelle percosse inferte da Dio?

«Non bestemmiare, Mendel, – disse dopo un lungo silenzio Skowronnek – tu sai meglio di me, perché hai studiato molto di più, che i colpi di Dio hanno un senso nascosto. Non sappiamo per che cosa siamo puniti”. “Ma io lo so, Skowronnek – rispose Mendel – Dio è crudele, e più gli si ubbidisce, più ci tratta con severità. È più potente dei potenti, con l’unghia del suo dito mignolo può dare loro il colpo di grazia, ma non lo fa. Solo i deboli ama annientare. La debolezza di un uomo eccita la sua forza e l’ubbidienza risveglia la sua ira. È un grande e crudele commissario. Se tu osservi le leggi, allora dice che le hai osservate solo per tuo vantaggio. E se appena trasgredisci uno solo dei comandamenti, allora ti perseguita con cento castighi. Se vuoi corromperlo, ti fa un processo. E se ti comporti onestamente con lui, sta in agguato per corromperti. In tutta la Russia non esiste un commissario peggiore”»¹⁴.

C’è da chiedersi, allora: in cosa avrebbero mancato i milioni di innocenti scomparsi nei geli di Auschwitz e nelle brume di Mauthausen? E chi, allora, avrebbe mai potuto dirsi giusto per le sue opere o, addirittura, felice perché giusto?

«Rammentati di Giobbe... Che ne sappiamo noi, Mendel, di quello che succede lassù? Forse il maligno si è presentato a Dio e ha detto, come allora: Si deve tentare un giusto. E il Signore ha detto: Prova pure con Mendel, il mio servo»¹⁵.

La grandezza dispotica di Dio, infine, si placa e considera benevola Mendel il giusto, riconsegnandogli, risanato, saggio e famoso Menuchim:

¹³ *Ivi*, cap. XIII.

¹⁴ *Ivi*, cap. XIII; per inciso, ho semplificato col termine “commissario” l’originale *isprawnik*, indicante il capo distrettuale della polizia zarista.

¹⁵ *Giobbe*, cap. XIII.

«Mendel si addormentò. E si riposò del peso della felicità e della grandezza dei miracoli»¹⁶.

Era questa la vecchia Europa che la guerra, la bufera, avrebbe travolto: troppo poco coraggiosa per chiedere essa per prima i miracoli, così stanca da sentire la fatica anche della felicità. Una folla di esausti viandanti, che a furia di camminare avevano smarrito la meta, divenuti vagabondi, non più pellegrini. La Parigi degli anni Trenta ne rappresenta il crocevia: dalle risse dei polacchi a Port d'Italie, ai pianerottoli sovraffollati di ebrei del Marais, all'etere delle soffitte di Montmartre...

A Parigi era capitato, esule, Joseph Roth: l'ebreo Roth, l'ufficiale asburgico Roth, il raffinato intellettuale Roth. E più che esule, era capitato abbandonato. Allora, da abbandonato, in un qualche modo ignoto, aveva scoperto l'abbandonarsi, una dimensione di vaghezza e, forse, di gioia. Lo rivediamo nei suoi ultimi giorni attraverso la testimonianza di un amico:

«Con la sua incantevole e inappuntabile cortesia, Roth si alzò, mi accompagnò davanti alla porta del caffè ormai vuoto e mi tese la mano. La figura era un po' curva, un po' barcollante, il sorriso così pieno di malinconica intelligenza, e gli occhi azzurri stanchi e annebbiati, i piccoli baffi biondi e le belle mani, la voce già rauca e così cordiale... Il mio caro e vecchio amico Roth, a cui ho sempre voluto bene come a un fratello maggiore, sempre così vicino a me e così stranamente lontano, lo scrittore che amavo anche nelle sue cose più occasionali e la cui voce poetica conoscevo in ogni sua cadenza... Appariva così incrollabile, così durevolmente e affettuosamente abituale, nonostante tutte le tracce del dolore, come la stessa buona, dolce, cara vita, tanta era la tenerezza affettuosa con cui mi sorrideva»¹⁷.

Era stato abbandonato, Roth: la sua patria mai esistita, il suo onore d'ufficiale inutilizzabile, il suo popolo disperso, la sua fierezza di studioso decomposta. Chissà cosa aveva sperimentato, in quegli ultimi mesi a Parigi, tanto da sentire la volontà d'abbandono e, con essa, un'insueta serenità. Il suo *alter ego* letterario non era più un Trotta von Sipolje, educato e imbelles, né Mendel Singer, scrupoloso e fervido. Era diventato An-

¹⁶ È la conclusione del romanzo.

¹⁷ Pubblicata in appendice all'edizione italiana de *La leggenda*, la testimonianza è di Hermann Kesten, tratta dal suo volume *Meine Freunde die Poeten*, München, 1959.

dreas Kartak, un tempo minatore della Slesia ed ora *clochard* alcolizzato, certo non un giusto, né alla vista degli uomini né a quella di Dio. Così maledettamente abbandonato che scopriva il privilegio dell'abbandonarsi.

È una sera di primavera del 1934 che incontriamo Kartak; ed è un ponte sulla Senna, con la penombra delle sue arcate, ad ospitare le prime movenze di questo insolito *fioretto*, recitato da vagabondi ubriachi:

«Uno di tali vagabondi veniva per caso incontro al signore maturo che, del resto, era vestito bene e dava l'impressione di un viaggiatore curioso di visitare i luoghi caratteristici di una città straniera»¹⁸.

È facile riconoscere, in queste prime righe, uno sdoppiamento di Roth stesso, giunto vagabondo a Parigi, senza, cioè, nessuna meta di ricerca, e poi, misteriosamente, pervenuto alla dimensione del cammino nella vastità di una straordinaria *civitas Dei*.

«“Dove va, fratello?” chiese l'anziano signore ben vestito. L'altro lo guardò un momento, poi disse: “Non sapevo di avere un fratello, e non so dove la strada mi porta”. “Io cercherò di indicarle la strada”, disse il signore»¹⁹.

L'enigmatico viaggiatore offre a Kartak – perche proprio a lui? – duecento franchi, suggerendo di restituirli all'altare di Thérèse nella chiesa di Santa Maria di Batignolles. È una metafora di salvezza, questa, la salvezza offertaci non perché le nostre opere ci rendono giusti, ma perche la fede ci merita la giustificazione. I personaggi di Roth rischiano in questo patto con Dio la propria vita e il proprio onore, senza arrogarsi alcun merito personale:

«“Perché se c'è qualcuno a cui lei è debitore, non può essere altri che la piccola santa Teresa...””. “Vedo – disse a questo punto il vagabondo – che lei ha compreso benissimo me e la mia onorabilità. Le prometto che manterrò la parola”»²⁰.

¹⁸ *La leggenda del santo bevitore*, cap. 1.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *Ivi*.

Il misterioso benefattore, strumento e personificazione della Provvidenza, scompare, avvolto nel buio della notte parigina, e il vagabondo Kartak comincia il proprio pellegrinaggio: la meta gli è stata indicata, eppure le memorie del passato e le conseguenti abitudini continuano a tentare Andreas, allontanandolo dal suo proposito. Il lavoro, l'amore, l'amicizia gli scivolano accanto, per poi rotolare via, mentre ogni capitolo si conclude con la notte: il dubbio su verità mai vedute e comprese, ma anche la ricerca di un significato ultimo e risolutivo²¹.

Nel candido *ex-voto* di Roth si cela un monito di speranza: la santità è possibile per tutti, un dono che arriva anche ai reietti, forse soprattutto a loro, se solo come Andreas si riconoscano tali. Essa è una scommessa che noi facciamo, come voleva Pascal²², ma ancor più una scommessa che Dio fa su di noi, venendoci incontro, spalancando con la gratuità della sua misericordia²³ la nostra stanza buia:

«In quel momento si aprì la porta e, mentre avvertiva un terribile dolore al cuore e una grande debolezza al capo, Andreas vide che era entrata una ragazzina e che si sedeva proprio di fronte a lui, sul sedile imbottito. Era giovanissima, giovane come gli pareva non fosse mai stata nessuna ragazza veduta prima, ed era completamente vestita di colore blu cielo. Era blu come lo può essere solo il cielo in certi giorni e soltanto in quelli benedetti... Andreas le chiese: "Come si chiama?". "Teresa" rispose lei. "Ah, – esclamò Andreas – ma questo è bellissimo! Non avrei mai pensato che una così grande, così piccola santa, una così grande e così piccola creditrice mi concedesse l'onore di venirmi a cercare, dopo che io ho tardato tanto ad andare da lei"»²⁴.

Così, si rovescia la vicenda di Mendel Singer: per il pio ebreo la santità spetta al giusto laborioso, con Andreas Kartak raggiunge il peccatore

²¹ «Teresa sperimenta come Giovanni una notte che possiamo dire *notte del grembo*, dove il bambino nasce con fatica e insieme con naturalezza e spontaneità»: A.M. SICARI, *Missione di Giovanni e Missione del Carmelo*, in «Quaderni Carmelitani» n. 7 (1990), 143-160: 153.

²² I *Pensées* pascaliani dedicati alla fede come scommessa vanno dal n° 184 al n° 242 e riprendono un tema canonico già nell'apologetica, basti ricordare il *credo quia absurdum* di Tertulliano.

²³ Cf. R. MORETTI, *Nel mistero dell'Amore misericordioso*, «Rivista di Vita Spirituale» 50 (1996) 641-60.

²⁴ *La leggenda del santo bevitore*, cap. XV.

che riesce ad abbandonarsi e muore redento. Perché proprio lui? Già, ma proprio perché lui, solo lui, era Andreas, il rottame fallito ma privo di rancori, senza pretese e pieno di gratitudine.

La Parigi di Roth è davvero realistica, nei suoi scorci nebbiosi, ma è anche allegoria esistenziale di un'umanità disgregata e dolente e non di meno rischiarata da volontà purgatoriale. Lo scrittore presenta, in ultima analisi, una vicenda di quotidianità, ma anche di eccezionalità: giunge il miracolo, per chi sa riconoscerlo, ed allora il momento si assolutizza e l'attimo si infutura:

«Il nostro povero Andreas viene portato dunque nella sagrestia, e purtroppo non riesce più a parlare, fa solo un gesto come per toccarsi nella tasca sinistra interna della giacca, dove è il denaro che deve alla piccola creditrice e dice: "Signorina Teresa!", dà il suo ultimo sospiro e muore. Conceda Dio a tutti noi, a noi bevitori, una morte così lieve e bella!»²⁵.

Di là dalla magia compositiva, c'è da chiedersi perché mai Roth scelse la *petite sœur* di Lisieux per il suo ultimo racconto e, quindi, per una sorta di testamento morale più che letterario. D'accordo, l'adolescenza sorridente di Thérèse si prestava ad illuminare, per contrasto, la vita di un *clochard* arrugginito, ma Roth vi guarda con altre motivazioni: anzitutto la tenerezza dell'anti-giansenismo della santa, lontano, nella sua carità, sia dall'intolleranza bigotta di vasti gruppi cattolici sia dall'intellettualismo arido degli ebrei colti del Mitteleuropa.

A Roth, errante ed esule, non interessavano calligrafismi consolatori; piuttosto, gli si mostrava un percorso completamente diverso: la volontaria carcerazione claustrale, dove non c'è bisogno di muoversi per avanzare spiritualmente, dove addirittura si raggiunge la meta con un ascensore. La vita, a Roth, gli si era smarrita persino nel dovere e nell'onore, senza esiti; poi da un chiostro normanno giungeva, luminoso, un progetto di felicità: *Moi je veux te sourire m'endormant sur ton cœur...* Il nichilismo dell'uomo senza qualità, abbandonato a se stesso, si scontrava con la volontà ferma di abbandonarsi. Insomma, perché no?

²⁵ È la conclusione del romanzo. Vale la pena di notare l'attenzione con cui Roth varia i tempi verbali nel libro: il passato remoto dell'*incipit* segnala l'azzeramento della storia umana, l'imperfetto di gran parte della vicenda rende la stanca iterazione dell'uomo abbandonato a sé, il presente del finale ci solleva all'eternità.

Nello specifico del pensiero teresiano, del resto, l'abbandono è sempre fortemente voluto, una dimensione attiva e dinamica di scelta, non uno stato di carenza²⁶. La stessa etimologia del termine può chiarirci ciò: la parola "abbandono" deriva dall'antico termine francese *bandon*, che indica la disposizione libera, il potere libero, così come essere messo a *bandon* significa essere lasciato sotto il potere di qualcuno. Abbandonarsi significa dunque una rinuncia ad una proprietà, a un diritto; ma è una rinuncia condotta con piena libertà di disposizione, non la dimissione infantile dalla nostra responsabilità, anzi una crescita di partecipazione adulta e, pertanto, fortemente sorretta da un atto volitivo.

Questo Roth seppe comprenderlo e trasmetterlo nella sua Thérèse. E, soprattutto, seppe superare, lui scrittore colto e raffinato, il dualismo consueto con cui gli intellettuali oppongono fede a ragione:

«Ho la testa troppo piena di ragionamenti. L'esercizio della critica rende difficile avere i cuori liberi per l'eventuale chiamata. Sono i fanciulli che vanno a lui. E io un fanciullo, purtroppo, non lo sono più»²⁷.

Certo, i fanciulli: ma non si tratta d'ingenuità o fragilità. La parabola teresiana incarna piuttosto la saggezza adulta ed audace di chi si è reso bambino²⁸:

«Gesù aveva dodici anni quando confuse i dottori nel Tempio. Noi tutti, a dodici anni, abbiamo confuso i nostri insegnanti e dottori, eravamo più saggi di loro, più geniali di loro, più coraggiosi di loro»²⁹.

²⁶ Cf. G. BARTHE, *Solo l'abbandono*, in *L'infanzia spirituale di Teresa di Lisieux*, tr. it., Roma, Dehoniane, 1993, 53-59.

²⁷ L'affermazione è tratta dall'intervista concessa da Massimo Cacciari al «Corriere della Sera» del 25 agosto 1997, in occasione della XII Giornata Mondiale della Gioventù svoltasi a Parigi.

²⁸ Parlando di Thérèse, bisogna, infatti, chiarire: «Bambina nel senso del Vangelo, cioè di chi riceve tutto e non si appropria di niente» (A.M. SICARI, *Missione*, 153).

²⁹ H. HESSE, *Lecture da un minuto*, tr. it., Milano, B.U.R., 1990, 76. La rivalutazione dell'infanzia si fa strada con la dimensione a-logica del Decadentismo e in Italia è fortemente marcata dal *Fanciullino* di Giovanni Pascoli. Più consueto, a partire da Platone, cogliere nell'infanzia valenze negative di pochezza intellettuale e labilità psichica. Di ciò è esemplare l'accusa che Deborah rivolge al marito nel IV capitolo di *Giobbe*: «Sei diventato così stolto perché insegni ai bambini! Tu dai a loro il tuo po' d' intelligenza e loro ti lasciano tutta la loro stupidaggine».

Trasparente e misteriosa, la *legenda* di Roth motiva e conforta, dunque, i nostri strazi, riscalda i nostri inverni. E la sua Parigi diventa per sempre una patria dell'anima. In essa, come per le strade odierne, sentiamo riecheggiare – basta volerlo! – la domanda: *Maître et Seigneur, où demeures-tu?*

La risposta si fa strada nell'abbandonarsi fiducioso e lieto della *piccola via*, non dissimile a quella voce fanciulla che, secoli addietro, aveva persuaso l'intellettuale Agostino: *Tolle et lege!*³⁰

³⁰ *Confessiones*, VIII, 12.

Nello specifico del pensiero teresiano, del resto, l'abbandono è sempre fortemente voluto, una dimensione attiva e dinamica di scelta, non uno stato di carenza²⁶. La stessa etimologia del termine può chiarirci ciò: la parola "abbandono" deriva dall'antico termine francese *bandon*, che indica la disposizione libera, il potere libero, così come essere messo a *bandon* significa essere lasciato sotto il potere di qualcuno. Abbandonarsi significa dunque una rinuncia ad una proprietà, a un diritto; ma è una rinuncia condotta con piena libertà di disposizione, non la dimissione infantile dalla nostra responsabilità, anzi una crescita di partecipazione adulta e, pertanto, fortemente sorretta da un atto volitivo.

Questo Roth seppe comprenderlo e trasmetterlo nella sua Thérèse. E, soprattutto, seppe superare, lui scrittore colto e raffinato, il dualismo consueto con cui gli intellettuali oppongono fede a ragione:

«Ho la testa troppo piena di ragionamenti. L'esercizio della critica rende difficile avere i cuori liberi per l'eventuale chiamata. Sono i fanciulli che vanno a lui. E io un fanciullo, purtroppo, non lo sono più»²⁷.

Certo, i fanciulli: ma non si tratta d'ingenuità o fragilità. La parabola teresiana incarna piuttosto la saggezza adulta ed audace di chi si è reso bambino²⁸:

«Gesù aveva dodici anni quando confuse i dottori nel Tempio. Noi tutti, a dodici anni, abbiamo confuso i nostri insegnanti e dottori, eravamo più saggi di loro, più geniali di loro, più coraggiosi di loro»²⁹.

²⁶ Cf. G. BARTHE, *Solo l'abbandono*, in *L'infanzia spirituale di Teresa di Lisieux*, tr. it., Roma, Dehoniane, 1993, 53-59.

²⁷ L'affermazione è tratta dall'intervista concessa da Massimo Cacciari al «Corriere della Sera» del 25 agosto 1997, in occasione della XII Giornata Mondiale della Gioventù svoltasi a Parigi.

²⁸ Parlando di Thérèse, bisogna, infatti, chiarire: «Bambina nel senso del Vangelo, cioè di chi riceve tutto e non si appropria di niente» (A.M. SICARI, *Missione*, 153).

²⁹ H. HESSE, *Letture da un minuto*, tr. it., Milano, B.U.R., 1990, 76. La rivalutazione dell'infanzia si fa strada con la dimensione a-logica del Decadentismo e in Italia è fortemente marcata dal *Fanciullino* di Giovanni Pascoli. Più consueto, a partire da Platone, cogliere nell'infanzia valenze negative di pochezza intellettuale e labilità psichica. Di ciò è esemplare l'accusa che Deborah rivolge al marito nel IV capitolo di *Giobbe*: «Sei diventato così stolto perché insegni ai bambini! Tu dai a loro il tuo po' d' intelligenza e loro ti lasciano tutta la loro stupidaggine».

Trasparente e misteriosa, la *legenda* di Roth motiva e conforta, dunque, i nostri strazi, riscalda i nostri inverni. E la sua Parigi diventa per sempre una patria dell'anima. In essa, come per le strade odierne, sentiamo riecheggiare – basta volerlo! – la domanda: *Maitre et Seigneur, où demeures-tu?*

La risposta si fa strada nell'abbandonarsi fiducioso e lieto della *piccola via*, non dissimile a quella voce fanciulla che, secoli addietro, aveva persuaso l'intellettuale Agostino: *Tolle et lege!*³⁰

³⁰ *Confessiones*, VIII, 12.

Aldino Cazzago ocd

«Venne lui... ed ebbe inizio l'uomo»

Il concetto di storia e *Il dottor Zivago*

Il 40° anniversario del conferimento a Boris Pasternak del Premio Nobel (ottobre 1958) ci offre l'occasione per tornare a leggere ancora una volta alcune decisive pagine della sua più grande fatica letteraria: *Il dottor Zivago*¹. Ci soffermeremo in particolare su quei brani della parte in prosa che ci permetteranno di capire una delle idee chiave dell'intero romanzo: l'idea di storia e del suo umano e sociale compiersi attraverso i secoli e le epoche. Nel lungo romanzo il compito di spiegare questa grande concezione di storia è stato affidato a più personaggi; il suo contenuto è infatti così ricco e composito che uno solo non avrebbe potuto illustrarne tutta la ricchezza e le mille implicazioni individuali e sociali. Come un sapiente compositore, Pasternak ha assegnato ad ogni personaggio una specifica parte di un più vasto disegno e in ognuno di essi è lui stesso che al contempo si nasconde e si rivela permettendoci così di meglio conoscere la sua visione del mondo.

¹ Ricordiamo che la prima edizione in assoluto del romanzo è quella in lingua italiana nel novembre del 1957. In Russia il romanzo è stato ufficialmente pubblicato solo nel 1988. Nel 1991 il testo è stato ripubblicato nella raccolta completa delle *Opere* di Pasternak. La versione italiana che seguiamo tiene conto delle correzioni apportate dall'edizione critica russa del 1991 ed è pubblicata nel volume delle *Opere narrative* di Pasternak. Cf. B. PASTERNAK, *Il dottor Zivago*, (*Opere narrative*). Introduzione di Vittorio Strada, Cronologia di Evgenij Pasternak, Milano, Mondadori, 1994, IX-XLI + XLIII-LXXXIII + 1669. Citeremo sempre da questa edizione. I corsivi nelle citazioni sono di chi scrive.

1. «I fatti sono privi di senso se...»

Per ora accontentiamoci di una prima definizione; i testi che tra breve citeremo illustreranno poi il tema in modo più esaustivo. Per Pasternak la storia non è il risultato di una asettica successione di avvenimenti che per magia o in virtù di una forza della natura verrebbero a disporsi sotto gli occhi degli uomini, magari anche contro la loro stessa volontà. La storia prende invece significato quando l'uomo sa conferire senso ai fatti la compongono. Chi descrive un fatto non deve limitarsi a fare lo sterile elenco degli elementi che lo costituiscono, ma deve, in una armonica visione d'insieme, comunicare al lettore il senso della cosa accaduta. È questo il concetto che emerge da una lunga conversazione di Zivago con il suo amico ebreo Gordon. Uno degli spunti della conversazione era stato loro fornito dai monotoni e grigi articoli («Una giornata grigia come ieri. [...]. Un cannone spara. Spara di nuovo, oggi come ieri, domani come oggi e così ogni giorno e ogni ora...»²), con cui i vari corrispondenti dal fronte descrivevano l'evolversi degli eventi bellici durante il primo conflitto mondiale. Stizzito da tanta incapacità, Zivago commenta così: «Pensa un po' che acutezza, che perspicacia! Ma perché se la prende col cannone? [...]. Come fa a non capire che lui [il giornalista] e non il cannone deve esser nuovo e non ripetersi, che dall'accumulare su un taccuino una quantità di sciocchezze non potrà mai nascere qualcosa di sensato, *che non esistono i fatti finché l'uomo non ci mette dentro qualcosa di suo, un minimo di libero genio umano, di favoloso?*»³. Nella lunga e articolata risposta di Gordon e sulla quale torneremo più avanti, si attua quanto Zivago ha appena auspicato. «Tu hai detto – sono le parole di Gordon – che i fatti sono privi di senso se non se ne dà loro uno. *Il cristianesimo, il mistero dell'individuo è appunto ciò che si deve dare ai fatti, perché essi acquistino un senso per l'uomo*»⁴.

2. «E che cos'è la storia?»

Per Pasternak allora la storia prende forma e significato solo quando nei singoli fatti gli uomini fanno immettere – come sale nella pasta di

² *Il dottor Zivago*, 158-159.

³ *Ivi*, 159.

⁴ *Ivi*, 160.

evangelica memoria – il «cristianesimo» e il suo «mistero dell'individuo». Senza quest'anima i fatti resterebbero muti, incapaci di conferire alla storia stessa un senso appena compiuto.

Il tema della storia e del suo autentico e compiuto senso metafisico e religioso a partire dal Vangelo e dal mistero della persona, Pasternak l'ha affidato anche a un altro personaggio del suo romanzo: il saggio Nikolaj Nikolàevic Vedenjapin, zio spretato di Zivago che compare fin dalle prime pagine del racconto. Ecco come egli si esprime in una lunga conversazione con l'appassionato cultore di pedagogia Voskobochnikov: «Voi non capite che si può essere atei, si può non sapere se Dio esista e perché, e nello stesso tempo sapere che l'uomo non vive nella natura, ma nella storia, e che, nella concezione che oggi se ne ha, essa è stata fondata da Cristo, e il Vangelo ne è il fondamento. *E che cos'è la storia? E un dar principio a opere secolari per riuscire a poco a poco a risolvere il mistero della morte e a vincerla un giorno.* Per questo si scoprono l'infinito matematico e le onde elettromagnetiche, per questo si scrivono sinfonie»⁵.

Varlam Salamov, uno dei primi lettori del manoscritto del romanzo, commentando questo brano scrisse che non aveva mai «pensato alla storia sotto un aspetto così ottimistico»⁶.

La tesi del brano che abbiamo più sopra citato trova ora la sua compiuta giustificazione: se Cristo e il Vangelo sono all'origine di una nuova concezione della storia, mettere «il cristianesimo» nei fatti sarà non solo necessario ma ancor prima ragionevole. A partire da Cristo l'uomo, non più prigioniero della cieca e impersonale natura, può lavorare («scoprire..., scrivere») nel campo della storia affinché in essa si espanda sempre più la vita finalmente non più prigioniera del «mistero della morte», ma risorta⁷.

Nei secoli che precedono la rivelazione cristiana, l'umanità ha compiuto solo dei piccoli e fragili passi verso questa stessa direzione. Solo il cristianesimo ha portato qualcosa di realmente nuovo. È questo il contenuto delle parole di Sima a Lara. «Direi che l'uomo è costituito da due parti: Dio e il lavoro. Lo sviluppo dello spirito umano si fraziona in tanti singoli lavori, di enorme durata nel tempo. Tali lavori sono stati realizzati da

⁵ *Ivi*, 16.

⁶ V. SALAMOV - B. PASTERNAK, *Parole salvate dalle fiamme (Lettere 1952-1956) e Ricordi di V. Salamov*, a cura di L. Montagnani, Milano, Rossella Archinto, 1993, 75.

⁷ Cf. TH. MERTON, *Il caso Pasternak*, in *Id.*, *Problemi dello spirito*, Milano, Garzanti, 1962, 15-87: 84.

generazioni e si sono succeduti l'un l'altro. Un lavoro di questo genere furono l'Egitto, la Grecia, la conoscenza biblica di Dio da parte dei profeti. *Un lavoro di questo genere, l'ultimo nel tempo, che per ora non ha trovato nulla che lo sostituisca, e che muove ogni ispirazione nell'epoca moderna, è il cristianesimo*⁸.

Per Pasternak, dunque, «nell'epoca moderna» non si dà storia nel senso nuovo (le «opere secolari per risolvere il mistero della morte») se non a partire da Cristo e dal cristianesimo. Nell'arco del tempo che i secoli tracciano Cristo rappresenta la chiave di volta che li sorregge. «La storia per lui [Pasternak] – ha scritto lo slavista Vittorio Strada – non è sequenza di episodici eventi, ma movimento di un tempo cosmico che in Cristo ha il suo centro in quanto affermazione di valori di individualità e libertà, ignoti sia al mondo pagano sia a quello ebraico»⁹.

«Un lavoro di questo genere... è il cristianesimo» ha ricordato l'autore per bocca di Sima. Si tratta di un «lavoro senza precedenti» e che ha portato qualcosa di «nuovo»¹⁰: di nuovo rispetto non solo alle epoche pagane precedenti, come si è visto, ma anche rispetto alla stessa rivelazione trasmessaci dal Vecchio Testamento. È questo il «nuovo» che Sima tenta di spiegare a Lara parlandole della nascita di Cristo da Maria: «...esaminerò con voi alcuni brani di testi liturgici, solo una minima parte, e in forma ridotta. [...]. In molti versetti la maternità immacolata di Maria viene paragonata al passaggio al Mar Rosso da parte degli Ebrei. [...] una fanciulla, un fatto usuale, a cui il mondo antico non avrebbe rivolto attenzione, dà in silenzio e in segreto la vita a un bambino, e dà al mondo la vita, il miracolo della vita, la vita di tutte le cose, "Colui che è la vita" come poi *Lo* si chiamerà. (...). *Quella ragazza partorisce non per cause fisiologiche, ma per un prodigio, per un'ispirazione. È la stessa ispirazione sulla quale il Vangelo... vuole edificare la vita a onta di ogni costrizione*»¹¹.

Cristo, «vita di tutte le cose», è il vero liberatore della storia. Grazie a lui il macigno della morte non grava più sul tempo e sugli uomini come una ineluttabile condanna. Ora il tempo e la vita possono mettersi in movimento verso l'approdo della resurrezione finale, verso il compimento. Nella poesia intitolata *L'orto del Getsemani*, posta a chiusura del ro-

⁸ *Il dottor Zivago*, 529.

⁹ V. STRADA, *Introduzione alle Opere narrative* (vedi sopra nota n. 1), XXXVII.

¹⁰ *Il dottor Zivago*, 529.

¹¹ *Ivi*, 531.

manzo, Cristo si rivolge a Pietro con queste parole: «Scenderò nella bara e il terzo giorno risorgerò,/ e come le zattere discendono i fiumi,/ per il giudizio, a me, come chiatte in carovana,/affluiranno i secoli dall'oscurità»¹².

3. «Cose che meritino fedeltà»

Nella loro contraddittorietà, molto spesso, i fatti non facilitano di certo il consolidarsi di questa concezione antropologica e religiosa della storia. In nome di una diversa visione e nel tentativo di orientare i fatti verso un altro senso generale molte forze anzi vi si oppongono apertamente. Nel romanzo Pasternak farà del marito di Lara Antipov-Strel'nikov l'emblema di questa sanguinaria e suicida opposizione, diventata ormai l'unica sua ragione di vita. Ecco come lo descrive: «Strel'nikov fin dalla fanciullezza aspirava alle cose più nobili ed elevate. Considerava la vita un'immensa arena, dove gli uomini, rispettando onestamente le regole, gareggiano nel raggiungere la perfezione. *Quando si accorse che non era così, non gli venne in mente d'aver torto, d'aver giudicato in modo troppo schematico l'ordinamento del mondo.* Tenendosi per molto tempo l'offesa dentro, cominciò ad accarezzare l'idea di potersi erigere un giorno a giudice fra la vita e l'oscuro elemento che la deforma, di assumerne le difese e farne vendetta. Le delusioni lo avevano esasperato. La rivoluzione lo aveva armato»¹³. Nel contesto storico carico di sconvolgimenti (prima guerra mondiale, rivoluzione d'Ottobre, ecc.) del romanzo molti sono perciò tentati di seguire filosofie più «scientifiche», come quella del marxismo. «Il marxismo è una scienza positiva, una dottrina della realtà, una filosofia delle condizioni storiche» dirà a Zivago Anfim Samdevjatov¹⁴. La fedeltà alla concezione religiosa e cristiana della storia comporta in coloro che la vivono un'inevitabile solitudine. Le parole che lo zio spretato di Zivago rivolge a Ivan Voskoboynikov delineano mirabilmente questa situazione e rappresentano uno dei vertici della concezione pasternakiana del-

¹² *Ivi*, 719.

¹³ *Ivi*, 325-326. Durante un drammatico incontro Strel'nikov si rivolgerà così a Zivago: «Oggi, egregio signore, sulla terra è il giorno del giudizio, creature dell'Apocalisse armate di spada e mostri alati, altro che dottori leali e simpatizzanti! D'altronde, vi ho detto che siete libero e non mi rimangio la parola. Ma solo per questa volta» (*ivi*, 327).

¹⁴ *Il dottor Zivago*, 337.

la storia: «Ma oggi sono in gran voga circoli e associazioni di tutti i generi. Ogni gregarismo è il rifugio della mediocrità, che si tratti di fedeltà a Solv'ëv a Kant o a Marx. Solo quelli che stanno da soli cercano la verità, e rompono con chiunque non la ami abbastanza. *Ce ne sono al mondo di cose che meritino fedeltà? Ben poche. Io penso che si debba essere fedeli all'immortalità, quest'altro nome della vita, un po' più forte. Essere fedeli all'immortalità, fedeli a Cristo!*»¹⁵. L'interlocutore non è dello stesso parere e pertanto manifesta immediatamente la propria contrarietà: «Io, naturalmente, taccio. Lo capite da voi che vedo la cosa in modo completamente diverso»¹⁶. Agli occhi di Pasternak, tanto nel bene quanto nel male, la vita di Zivago, è immagine compiuta del rifiuto di ogni comodo «gregarismo» a favore della ricerca della verità. Senza di essa la vita cade inevitabilmente preda della menzogna e della ideologia. «Non mi piacciono gli uomini indifferenti alla verità»¹⁷, dirà il dottore a Samdevjatov, uno dei suoi molti antagonisti ideologici. Il bisogno di verità ha segnato tutta la vita di Zivago ed è per questo che prima della sua morte Pasternak lo definirà per l'ultima volta come un «cercatore di verità»¹⁸.

4. «Risolvere il mistero della morte». Come?

«La storia, ha detto lo zio di Zivago, è un dar principio a opere secolari per ... risolvere il mistero della morte». Poiché accade sempre a livello del singolo uomo, il mistero della morte e del suo superamento, prima che interrogare la società e gli uomini nel loro insieme, interroga anzitutto il singolo individuo. A differenza delle altre concezioni della storia, quella cristiana ha come primo campo di verifica della propria veracità non la società nel suo complesso ma l'individuo, la singola persona¹⁹. Accanto a Zivago ormai morto, tra le lacrime, Lara pronuncia queste parole: «Eccoci di nuovo insieme, Jurocka. Come Dio ha voluto che ci rivedessimo! Che cosa terribile, pensa! Oh, non ce la faccio! Signore! Singhiozzo e singhiozzo! Pensa! Ecco di nuovo proprio una di quelle cose tipiche di noi che sono nel nostro genere! *La tua morte, la mia fine! Di nuo-*

¹⁵ *Ivi*, 15.

¹⁶ *Ivi*, 15.

¹⁷ *Ivi*, 337.

¹⁸ *Ivi*, 599.

¹⁹ Cf. TH. MERTON, *Il caso Pasternak*, 70.

vo qualcosa di troppo grande, d'irreparabile. Il mistero della vita, il mistero della morte, ...»²⁰.

In quale direzione andare allora per dare inizio a «queste opere secolari»? Di quali mezzi e strumenti dovrà dotarsi il singolo uomo per affrontare vittoriosamente il mistero della morte? Le riflessioni dello zio Vendjapin sono ancora essenziali per il nostro discorso: «Non si può progredire in questa direzione [quella delle opere secolari] senza uno slancio. Per scoperte del genere occorre un equipaggiamento spirituale. I dati sono già tutti nel Vangelo. Eccoli. In primo luogo, *l'amore per il prossimo, questa forma suprema dell'energia vitale, che riempie il cuore dell'uomo ed esige di espandersi e di essere spesa, e poi i principali elementi costitutivi dell'uomo d'oggi, senza i quali egli non è pensabile, e cioè l'idea della libera individualità e della vita come sacrificio*»²¹.

In questa concezione della storia non c'è posto per una qualsivoglia sorta di passività e fatalismo pseudoreligiosi della singola persona di fronte alla realtà. Amore del prossimo, libertà e vita come sacrificio chiamano l'uomo alla continua donazione di sé all'altro. La vita non è, come vorrebbe Strel'nikov, «un'immensa arena», per Zivago è condivisione. Nelle poesie finali intitolate *Lo sposalizio* e *L'alba*, il poeta Zivago lo dice in maniera inequivocabile: «*Anche la vita è un istante soltanto,/ soltanto un dissolversi/ di noi stessi in tutti gli altri,/come offertici in dono*» (*Lo sposalizio*)²².

«Io per loro, per tutti sento/ come se fossi nella loro pelle,/anch'io mi sciolgo come si scioglie la neve,/anch'io come il mattino aggroto le ciglia.

È come me gente senza nome,/alberi, bambini, persone casalinghe./
Da loro tutti io sono avvinto,/ e solo in questo è la mia vittoria» (*L'alba*)²³.

Priva di questo «equipaggiamento spirituale», l'umanità non potrebbe dedicarsi alle sue «opere secolari».

La visione del mondo e la concezione di storia proprie di Pasternak ancora una volta si stagliano in tutta la loro chiarezza e semplicità. Il «mistero dell'individuo» a cui si è fatto cenno in apertura trova qui la felice chiarificazione delle sue fondamentali e costitutive dimensioni. Lo zio di Zivago le ha appena elencate: l'amore per il prossimo, la libertà come espressione più alta della persona e la vita come dono da offrire agli

²⁰ *Il dottor Zivago*, 644.

²¹ *Ivi*, 16.

²² *Ivi*, 686.

²³ *Ivi*, 706.

altri. Il «mistero dell'individuo» è il prezioso tesoro che il cristianesimo, per mezzo del Vangelo, ha portato agli uomini. Prima dell'avvento di Cristo tutto questo era sconosciuto: al posto dell'amore vi era l'odio, la singola persona non aveva alcun valore, e la vita anziché donata era violentemente strappata agli altri. «Va tenuto presente – è ancora lo zio spretato di Zivago a parlare - che oggi ciò è ancora straordinariamente nuovo. Gli antichi non intendevano la storia in questo senso. C'era allora la ferocia laida e sanguinaria dei Caligola butterati dal vaiolo, i quali non sospettavano neanche quanto sia mediocre ogni oppressore. C'era la pomposa eternità dei monumenti di bronzo e delle colonne di marmo. *Solo dopo Cristo i secoli e le generazioni hanno potuto respirare liberamente. Solo dopo di lui è cominciata la vita nella posterità e l'uomo non muore più per la strada, sotto uno steccato, ma in casa sua, nella storia, nel pieno di una attività consacrata a vincere la morte, consacrando se stesso a questa impresa*»²⁴.

Se «Colui che è la vita» è entrato nella realtà, significa che la morte comincia a perdere il suo potere sull'uomo e per lui si spalancano addirittura gli orizzonti della resurrezione, dell'immortalità. Desiderare di sconfiggere la morte non è un inutile e utopico sogno che l'uomo tenta di realizzare in questa vita. A ben guardare, la prima forma di immortalità si attua quando la nostra vita diventa «vita negli altri». Il dottor Zivago tenta di spiegarlo alla suocera Anna Ivanovna malata di polmonite crupale, durante una lunga conversazione sui temi della morte, della resurrezione e della coscienza. «Dunque, che sarà della vostra coscienza? La vostra. La vostra. Ma voi, che cosa siete? Il punto è tutto qui. Guardiamo meglio. In che modo avete memoria di voi stessa, di quale parte del vostro organismo siete cosciente? Dei vostri reni, del fegato, dei vasi sanguigni? No, per quanto ricordate vi siete sempre accorta di voi in una manifestazione attiva, esteriore, nelle opere delle vostre mani, in famiglia, fra gli altri. E ora state bene attenta. L'uomo negli altri uomini, ecco che cos'è l'anima dell'uomo. Ecco che cosa siete voi, ecco di che cosa ha respirato, si è nutrita, si è abbeverata per tutta la vostra vita la vostra coscienza. Della vostra anima, della vostra immortalità, della vostra vita negli altri. E allora? Negli altri siete vissuta, negli altri resterete. Che differenza fa per voi se poi ciò si chiamerà memoria? Sarete voi, entrata a far

²⁴ *Ivi*, 16.

parte del futuro. Infine un'ultima cosa. [...]. *Non ci sarà la morte*²⁵, dice Giovanni Evangelista, e guardate come è semplice la sua argomentazione. *Non vi sarà la morte perché il passato è ormai trascorso. Quasi come dire: non vi sarà la morte perché questo è già stato visto, è vecchio e ha stancato, e ora occorre qualcosa di nuovo e il nuovo è la vita eterna*»²⁶.

5. «Venne lui, leggero, vestito di luce, ostentatamente umano»

Da una prima lettura dei testi sin qui adottati si può forse avere l'impressione che il grande scrittore russo abbia considerato Cristo come la metafora e il luogo teorico di una molteplicità di idee e concetti, certamente sublimi.

Questa impressione non ha ragione di esistere se si hanno presenti le diverse poesie finali del romanzo a lui espressamente dedicate. In esse Pasternak traccia un appassionato ritratto delle caratteristiche umano-divine della persona di Cristo e della sua missione redentrice²⁷. L. Fleishman, uno dei maggiori studiosi dell'opera e della vita del poeta russo, ha scritto: «Per Pasternak il significato dei Vangeli non rimase mai confinato alla resistenza passiva al male; al contrario un'interpretazione di Cristo in quanto combattente attivo, che giudica e trionfa sul proprio tempo, è prevalente nelle poesie di Zivago»²⁸.

Nella parte in prosa del romanzo, benché maggiormente tratteggiata secondo prospettive «cosmiche» e, come abbiamo visto, escatologiche, la figura di Cristo, non manca tuttavia di una sua precisa configurazione e consistenza. Di Cristo Pasternak sembra privilegiare il suo primo apparire tra gli uomini, quando con l'Incarnazione la storia di Dio entra irrevocabilmente nella storia dell'uomo e degli uomini.

In un suo personale quaderno di riflessioni lo zio Vedenjapin descrive così l'ingresso di Cristo nella storia dei popoli: «Roma fu un mercato

²⁵ Quando la stesura del romanzo era ancora agli inizi il titolo provvisorio era quello di *Ragazzi e ragazze*. Pasternak vi appose però anche un sottotitolo; era la parte del versetto dell'Apocalisse (21,4) che Zivago ha appena richiamato: «Non ci sarà la morte».

²⁶ *Il dottor Zivago*, 89-90. Cf. D. OBOLENSKIJ, *The Poems of Doctor Zhivago*, in «The Slavonic Review», (1961-62) 123-135: 135.

²⁷ Abbiamo studiato la figura di Cristo nelle poesie finali del *Dottor Zivago* in un precedente contributo. Cf. A. CAZZAGO, «Amo il tuo ostinato disegno». *L'immagine di Cristo nelle poesie del Dottor Zivago*, in «Communion», n. 152 (1997) 68-79.

²⁸ L. FLEISHMAN, *Boris Pasternak*, Bologna, Il Mulino, 1993, 346.

delle pulci di dèi presi a prestito e di popoli conquistati, una ressa in due file, in terra e in cielo, uno schifo, un triplice nodo attorcigliato su se stesso, come un volvolo intestinale. Daci, Eruli, Sciti, Sarmati, Iperborei, pesanti ruote senza raggi, occhi affogati nel grasso, zoofilia, doppi menti, pesci nutriti con la carne di schiavi colti, imperatori analfabeti. Al mondo c'erano più uomini di quanti mai ce ne furono dopo e si affollavano nei passaggi del Colosseo e soffrivano.

Ed ecco che in quell'ammasso di cattivo gusto dorato e marmoreo, venne lui, leggero e vestito di luce, ostentatamente umano, volutamente provinciale, galileo, e da qual momento i popoli e gli dei cessarono d'esistere ed ebbe inizio l'uomo, l'uomo-falegname, l'uomo-agricoltore, l'uomo-pastore tra un gregge di pecore al tramonto, l'uomo il cui nome non risuona affatto con orgoglio, l'uomo celebrato con riconoscenza da tutte le ninne nanne materne e da tutte le gallerie di pittura del mondo»²⁹. In una lettera a Pasternak del 1954, Varlam Salamov, dopo aver definito questo brano come «il miglior passaggio del libro ... [e che] forse imparerò a memoria», descrisse nei seguenti termini il nucleo più intimo dell'evento cristiano così caro anche a Pasternak: «Nel cristianesimo tutto sta nell'avvento, nel trasferimento dentro il quotidiano»³⁰.

Anche se solo di passaggio, annotiamo nuovamente come anche qui il «mistero dell'individuo» («ebbe inizio l'uomo») nella concezione di Pasternak sia strettamente legato all'avvento di Cristo sulla scena del mondo. Il valore della singola persona, del suo «mistero», emerge anche dalle parole della già citata Sima a Lara: «Qualcosa nel mondo era mutato [con l'avvento di Cristo]. Scomparsa Roma, cessava il potere del numero, l'obbligo imposto a ciascuno, con le armi, di vivere come tutti gli altri, come la massa. I capi e i popoli spariscono nel passato. Al loro posto sorge il rispetto della personalità, l'affermazione della libertà»³¹.

6. Una importante osservazione: come leggere il romanzo

Nella ricerca fin qui svolta abbiamo visto come alcuni dei termini teologicamente più significativi della tradizione cristiana come resurrezio-

²⁹ *Il dottor Zivago*, 58-59.

³⁰ V. SALAMOV - B. PASTERNAK, *Parole salvate dalle fiamme*, 79.

³¹ *Il dottor Zivago*, 531.

ne, vita eterna, immortalità, miracolo, amore del prossimo e Vangelo compaiano con una certa frequenza sulla bocca dei vari personaggi del romanzo. Prima di trarre qualunque conclusione vorremmo cercare di capire attraverso quali circostanze e sollecitazioni culturali e religiose vennero maturando nell'autore de *Il dottor Zivago* questi termini, e più in generale, il suo avvicinamento al cristianesimo. Così facendo capiremo se ai termini presi dal vocabolario cristiano Pasternak abbia fatto corrispondere anche un contenuto altrettanto cristiano. Leggendo il romanzo è necessario evitare due estremismi ugualmente pericolosi. Il primo: a partire da alcuni significativi brani di ispirazione evangelica, «battezzare» come genuinamente cristiano l'intero racconto e ancor prima l'intento che spinse l'autore a scriverlo. Si tratterebbe di una indebita opera di annessione dello scrittore russo al campo cristiano. Rispondendo indirettamente a Edmund Wilson, uno dei primi acuti critici de *Il dottor Zivago*, Pasternak affermò che «il romanzo non deve essere giudicato secondo linee teologiche»³². È necessario non ridurre la complessa trama dell'intero romanzo a un pretesto di cui Pasternak si sarebbe servito per poi parlare d'altro. Facendo così se ne svilisce il contenuto oggettivo e si relega in secondo piano il giudizio dello scrittore su vicende che ancora lo toccavano e lo ferivano. *Il dottor Zivago* resta anzitutto una lunga e critica riflessione sull'«essenza della storia spirituale russa»³³ della prima parte di questo secolo. Quasi quarant'anni fa anche Thomas Merton affermava a questo proposito: «Il fatto che Cristo sia menzionato in tutto il romanzo con un senso di adesione spirituale e che vi siano citazioni dalla Bibbia e dalla liturgia, è stato forse eccessivamente rimarcato da coloro che erano troppo ansiosi di trovare nel *Dottor Zivago* l'apologia di un vago cristianesimo. Anche qui Pasternak non si presta molto facilmente ad essere sfruttato in favore di una causa»³⁴.

Il secondo opposto estremismo svuota di ogni contenuto religioso, e più precisamente cristiano, non solo la concezione della vita e del mondo soggiacente a tutto il racconto ma ancor più, e preferibilmente, quegli stessi termini che come resurrezione, vita eterna e amore del prossimo,

³² Così Pasternak in una intervista rilasciata un anno prima della morte alla figlia di suoi vecchi amici Olga Carlisle, e pubblicata negli Stati Uniti nel 1963. Ampii stralci dell'intervista sono stati pubblicati dalla rivista «Studi Cattolici». Cf. F. PALMIERI, *Boris Pasternak*, in «Studi Cattolici», nn. 353-354 (1990) 503-506: 504.

³³ V. STRADA, *Introduzione alle Opere narrative*, XXXVIII.

³⁴ TH. MERTON, *Il caso Pasternak*, 44.

tanto per ricordarne alcuni, manifestano lo stretto legame che intercorre tra il Vangelo, il cristianesimo e il romanzo in quanto tale. Le idee religiose e cristiane che vi si trovano sarebbero solo degli antropomorfismi camuffati sotto immagini religiose, una specie di religione dell'umanità di positivistica memoria. Se proprio si vuol mettere in evidenza l'atmosfera di religiosità presente ne *Il dottor Zivago* si può al massimo parlare del pantesimo religioso pre-cristiano che traspare dai discorsi di alcuni personaggi.

Oppure, se questa posizione estrema si presenta sul piano della critica letteraria, si preferisce dire, ad esempio, che in Pasternak le poesie religiose non sono che lo spunto e il pretesto per una «stilizzazione letteraria». Ecco quanto ha raccontato a questo proposito l'amico e scrittore Andrej Siniavskij: «Rise molto [Pasternak] quando gli raccontai che un mio conoscente di Mosca, amatore e profondo conoscitore dei versi pasternakiani, un liberale di stampo occidentale, considerava le poesie religiose del *Dottor Zivago* semplicemente come una splendida stilizzazione letteraria, e non voleva ammettere a nessun costo che un poeta come Pasternak, così intellettuale e raffinato, credesse veramente a Dio, *sic et simpliciter*, come un'ottusa vecchietta. "Passerà! Passerà!" ripeteva ridendo Pasternak, come se si trattasse di qualche strana malattia infantile»³⁵.

7. L'incontro con le idee di Nikolaj Fëdorov

Si può concedere a Pasternak, «scrittore», la libertà di tratteggiare, all'interno di un grande romanzo storico, un cristianesimo non perfettamente ortodosso nella dottrina. Il fatto che le tematiche di carattere religioso e cristiano siano spesso affrontate da personaggi ai margini o addirittura fuori dalla chiesa ufficiale come sono lo zio ex prete, e ancor più l'ebreo Gordon, lascia capire quanto poco incidesse in lui la preoccupazione dell'ortodossia dottrinale³⁶. Molto probabilmente questa scarsa preoccupazione trova una sua giustificazione nel fatto che in questa fase della vita – siamo ancora agli inizi del secondo conflitto mondiale – Pasternak si lasciò notevolmente attrarre, grazie all'incontro con gli esponenti di un circolo giovanile che ne studiava l'eredità, dalle idee religiose

³⁵ A. SINIAVSKIJ, *In memoriam di Boris Pasternak*, in «L'Altra Europa», n. 207 (1986) 18-27: 20.

³⁶ Cf. L. FLEISHMAN, *Boris Pasternak*, 347.

e filosofiche dei testi di Nikolaj F. Fëdorov (1828-1903)³⁷ e dei suoi allievi. «Pasternak aveva studiato quei testi e, sotto l'impressione del nuovo circolo di idee che gli si era rivelato, aveva approfondito e rivisto la sua concezione della missione cristiana nel mondo»³⁸.

Le principali idee di Fëdorov possono essere così riassunte. La vita sociale è lacerata dall'egoismo degli uomini e tale egoismo fa loro dimenticare quella fratellanza che invece dovrebbe unirli. Tutte le visioni del mondo, per quanto tra loro contrapposte, possono però trovare un punto di unità, una «opera comune» nella generale volontà di sconfiggere la morte. Il cristianesimo deve attivamente offrire al mondo il suo programma di resurrezione per vincerla. Questa «opera comune» – la sua opera filosofica si intitolava proprio *Filosofia dell'opera comune* – doveva muoversi in due direzioni: in virtù di tutte le possibili forme di progresso scientifico e sociale e mediante il lavoro, tendere all'abolizione fisica della morte e, nell'alveo di un secolare processo di resurrezione, operare perché anche le generazioni passate divengano parte di tale processo cosmico³⁹. La morte, più che conseguenza del peccato è la violenza distruttrice che la natura è costretta a subire. Solo se animati dalla vera fratellanza gli uomini – credenti e non – potranno finalmente vincerla e, a partire dall'uomo stesso, portare ogni cosa verso la perfezione: alla resurrezione, all'immortalità.

La morte si manifesta anche come il Male, ma questo Male può essere vinto. La resurrezione di Cristo ha segnato l'inizio di questa vittoria sul male e sulla morte.

³⁷ N. Fëdorov, fu uomo di grandissima erudizione. Dopo aver insegnato storia e geografia, dal 1874 al 1898 fu bibliotecario al Museo Rumjantsev di Mosca (la biblioteca civica di Mosca). Visse sempre in estrema povertà distribuendo ai poveri i suoi guadagni. I suoi lavori venivano spesso pubblicati in forma anonima. La raccolta in due volumi dei suoi scritti intitolata *Filosofia dell'opera comune* uscì solo dopo la sua morte e grazie all'impegno dei suoi più affezionati discepoli (1907 vol. I e 1913 vol. II). Per espressa volontà di Fëdorov i volumi non furono messi in vendita ma spediti gratuitamente alle biblioteche. I testi vennero ristampati solo nel 1928. Per una prima nota biografica su N. F. Fëdorov si legga S.L. FRANK, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, 50-52. Alle pp. 53-65 di questa antologia è pubblicato anche un ampio brano della sua *Filosofia dell'opera comune*. I testi di Fëdorov che citeremo in seguito sono tratti da questa antologia.

³⁸ S. SEMËNOVA, *L'immagine di Cristo nel romanzo contemporaneo*, in «L'Altra Europa», n. 231 (1990) 29-62: 55.

³⁹ Delineando i tratti principali del pensiero di Fëdorov, il teologo ortodosso G. Florovskij ha osservato che «in lui rivive stranamente il sin troppo felice, spensierato e imperturbabile ottimismo illuministico». G. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, Genova, Marietti, 1987, 255.

Nel 1946, il filosofo N. Berdjaev ha opportunamente osservato che Fëdorov «era un uomo di una sola idea, totalmente in preda a un'unica idea: l'idea della vittoria sulla morte, della restituzione della vita ai defunti»⁴⁰.

Secondo alcuni critici il concetto di resurrezione che Fëdorov applicava ai defunti, o di «risuscitazione» come preferiva dire lui stesso, non coinciderebbe con quello della fede cristiana e cioè di un evento che si verificherà alla fine del mondo. «“La resurrezione immanente” di Fëdorov è frutto dell'azione umana, realizzata con mezzi naturali entro i limiti del cosmo, che non può mai venir trasceso»⁴¹.

Che dire del pensiero di questo autore – qui troppo rapidamente riassunto – che ebbe influssi anche su autori come Dostoevskij, Solov'ëv e Tolstoj o su altri del nostro secolo, come Brjusov, Majakovskij, Platonov e lo stesso Pasternak? Il teologo ortodosso G. Florovskij ha scritto che «la maggior parte delle sue ipotesi non era cristiana. (...). La religione di Fëdorov è soltanto una sorta di cristianesimo applicato a cui è stata tolta la parte fondamentale; il suo “progetto” non trova ispirazione nella Rivelazione cristiana e non varca i limiti del troppo umano»⁴². Il teologo P. Evdokimov non è dello stesso avviso e, anzi, ne dà un giudizio tutto sommato positivo. Dopo aver affermato che Fëdorov non pensava certo alla risurrezione come ad una rianimazione di cadaveri, così prosegue: «Occorre essere prudenti in una critica troppo facile che rischia di intravedere appena un'intuizione geniale ed una *teologia dell'azione* chiaramente evangelica. Fëdorov era lontano dall'essere un ingenuo, egli credeva che la resurrezione portava con sé la trasfigurazione della natura... . Quello che gli si può giustamente rimproverare, è il suo ottimismo che misconosce il mistero della Croce e l'irradiazione del Male»⁴³.

Dopo l'*excursus* sul pensiero di Fëdorov è abbastanza agevole capire in quali aspetti la visione del cristianesimo di Pasternak – che nel roman-

⁴⁰ N. BERDJAEV, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Milano, Mursia, 1992, 210-216: 211.

⁴¹ G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (1888-1988)*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992, 273-278: 276.

⁴² G. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, 260-261.

⁴³ P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Roma, Città Nuova, 1972, 83. Altri giudizi sull'opera di N. Fëdorov sono quelli di O. Clement e T. Spidlík. Cf. O. CLEMENT, *I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, Milano, Jaca Book, 1987, 184-187; T. SPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma, Lipa, 1995, con numerosi riferimenti ma in particolare le pp. 224-229.

zo ci è mediata dallo zio spretato Nikolaj Vedenjapin (omonimo di Fëdorov), dalla pensosa Sima e, per una notevole affinità con le loro idee, da Zivago stesso⁴⁴ – si allinei ad essa e in quali se ne allontani, anche notevolmente.

Per Fëdorov tutti gli uomini – credenti e non – sono chiamati alla fattiva responsabilità e azione per poter un giorno giungere a vincere la morte⁴⁵. Lo zio Nikolaj per parte sua si era così espresso: «Voi non capite che si può essere atei, si può non sapere se Dio esista e perché, e nello stesso tempo sapere che l'uomo non vive nella natura ma nella storia...»).

«La discordia tra gli uomini»⁴⁶ ostacolerà però il progresso di questa «opera comune», finché gli uomini non ritroveranno fra loro la vera fratellanza. Pasternak, per bocca dello zio di Zivago, aveva detto che «non si può progredire in questa direzione» – quella delle opere secolari – «senza uno slancio», senza «un equipaggiamento spirituale», cioè senza «l'amore del prossimo» predicato dal Vangelo.

I nostri due autori trovano un secondo punto di vicinanza anche nella comune considerazione del rapporto tra l'uomo e «la forza cieca della natura»⁴⁷. Dominandola gli uomini potranno fermare il processo di distruzione e di morte che porta in sé e trasformare «l'energia che genera e uccide in energia che edifica e vivifica»⁴⁸. Analoga considerazione era stata espressa dallo zio Nikolaj quando affermava che «l'uomo non vive nella natura, ma nella storia». «E – soggiungeva – che cos'è la storia? È un dar principio a opere secolari per riuscire a poco a poco a risolvere il problema della morte e a vincerla un giorno». Come a partire da Cristo all'uomo è stato dato di vivere «nella storia», così a partire da Cristo allo stesso uomo è stato pure dato di morire «nella storia»: «Solo dopo di lui

⁴⁴ «Jura [Zivago] comprendeva quanto dovesse allo zio per i tratti generali del suo carattere. Nikolaj Nikolaevic viveva a Losanna. Nei libri che pubblicava laggiù, in russo e in traduzione, sviluppava la sua vecchia idea di storia come secondo universo costruito dall'umanità per rispondere al fenomeno della morte, con l'aiuto dei fenomeni della memoria e del tempo. Anima dei suoi libri era un cristianesimo inteso in modo nuovo, la loro diretta conseguenza, una nuova concezione dell'arte» (*Il dottor Zivago*, 86-87; anche 609-610).

⁴⁵ Nikolaj Fëdorov aveva affermato che «a questa impresa naturale possono collaborare credenti e non credenti, Per i credenti, collaborare a questa impresa significherà adempiere la volontà di Dio, non opporvisi; per i non credenti, significherà liberarsi dalla schiavitù della forza cieca e piegarsi alla volontà di Dio...» (N. FEDOROV, *Filosofia dell'opera comune*, cit. a p. 57 dell'antologia di Frank (cf. sopra nota 37).

⁴⁶ *Ivi*, cit. a p. 56 dell'antologia di Frank.

⁴⁷ *Ivi*, cit. a p. 57 dell'antologia di Frank.

⁴⁸ *Ivi*, cit. a p. 56 dell'antologia di Frank.

[Cristo] è cominciata la vita nella posterità e l'uomo non muore più per la strada, sotto uno steccato, ma in casa sua, nella storia, nel pieno di una attività consacrata a vincere la morte», aveva detto lo zio Vedenjapin.

La concezione di Pasternak diverge invece notevolmente da quella di Fëdorov nel valore che egli assegna all'individuo. Secondo Florovskij nel sistema filosofico e religioso di Fëdorov non c'è posto per l'individuo⁴⁹. Per Fëdorov i soggetti attivi della «causa comune» sono le generazioni e non tanto i singoli individui. Per Pasternak le cose non stanno in questi termini. Lo zio Nikolaj l'aveva detto in maniera chiara: uno dei «principali elementi costitutivi dell'uomo d'oggi, senza i quali egli non è pensabile» è proprio «l'idea della libera individualità». Come abbiamo già visto la conversazione tra Sima e Lara era improntata alla stessa visione: «Qualcosa nel mondo era mutato. Scomparsa Roma, cessava il potere del numero, I capi e i popoli spariscono nel passato. Al loro posto sorge il rispetto della personalità, l'affermazione della libertà».

Non facciamo torto a Fëdorov se diciamo che Pasternak era certamente in grado di capire quanto vi fosse di «utopico» – per usare l'espressione di V. Strada⁵⁰ – nella visione di Fëdorov. Chi pur si ispira ad un autore resta comunque libero di non conglobare nel proprio sistema di pensiero quanto di quell'autore ritenga sia ormai sorpassato o troppo angusto. I quasi settant'anni e le esperienze storiche intercorse che separano le opere di Fëdorov dal tempo in cui Pasternak stava per accingersi a scrivere il suo romanzo avranno certamente aiutato quest'ultimo a prendere dal sistema del primo solo quanto poteva realmente essere fonte di ispirazione per la propria creatività.

8. Il cristianesimo di Pasternak nel romanzo «Il Dottor Zivago»

È ora di tornare a Pasternak per chiederci attraverso quali circostanze egli si sia accostato in maniera più sistematica allo «spirito» del cristianesimo⁵¹.

Sul finire del 1946 Pasternak – che, ricordiamo, non si fece mai bat-

⁴⁹ G. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, 257.

⁵⁰ V. STRADA, *URSS-Russia. Letteratura e storia tra passato e presente*, Milano, Rizzoli, 1985, 140-141.

⁵¹ Ricordiamo che tra alterne vicende la stesura del romanzo si protrasse per ben dieci anni: 1945-'55.

tezzare – cominciò a frequentare con una certa assiduità la liturgia ortodossa nelle chiese di Mosca e Peredelkino. Le liturgie funebri erano quelle che privilegiava. Negli stessi mesi compose alcune delle poesie che entreranno a far parte del capitolo conclusivo del *Dottor Zivago* e in particolare quelle intitolate *Amleto*, *La stella di Natale*, *Miracolo*, *Nella Settimana Santa* e *L'alba*⁵². Gli studiosi notano significativamente come in quello stesso periodo di tempo «il tema dell'immortalità, una sua vecchia ossessione»⁵³ andò assumendo «sfumature neotestamentarie»⁵⁴. Questa annotazione dei critici trova conferma nella lettera del 16 febbraio del 1947 scritta alla cugina Ol'ga Frejdenberg quando la terza parte del primo libro del romanzo è ormai terminata (*L'albero di Natale dagli Sventickij*): «... in esso [nel romanzo] c'è un personaggio che ama filosofeggiare, un prete spretato appartenente alla cerchia dei simbolisti, che disquisisce sul Vangelo, sull'immagine poetica e sull'immortalità»⁵⁵.

Nel clima di aperta persecuzione della Chiesa e mentre la vita individuale e sociale era pesantemente soffocata dalla propaganda ideologica⁵⁶, la Chiesa e il Vangelo erano per Pasternak l'unico spazio in cui, per riprendere le parole del romanzo stesso, si potesse «respirare liberamente». Niente meglio della sua copia della Bibbia e del Vangelo, abbondantemente sottolineata in alcuni brani, e che si è conservata nella dacia di Peredelkino,

⁵² Secondo Leonardo Paleari quest'ultima poesia è segnata da una forte accentuazione autobiografica e alluderebbe a una svolta religiosa nella vita di Pasternak. Cf. L. PALEARI, *La Pasqua nelle poesie di Jurij Zivago*, in «La Rivista del Clero», 61 (1980) 370-375: 370-71. L'affermazione di Paleari ha trovato riscontro nei ricordi di V. Salamov. Nel 1953, durante una conversazione, Pasternak gli disse: «Ho dato alcune poesie al rappresentante della *Literaturnaja gazeta*. Quello ha scelto *L'alba*". "È dedicata a Stalin, vero?" – "A Stalin? Questa lirica è dedicata a Dio, a Dio". – Ritelefono: "Scusi, ma non possiamo pubblicare nulla". V. SALAMOV - B. PASTERNAK, *Parole salvate dalle fiamme*, 163.

⁵³ Nel 1913, a soli 23 anni, nello studio dello scultore Kostantin Kracht, Pasternak tenne la sua prima conferenza pubblica intitolata *Il simbolismo e l'immortalità*. Il riassunto di quella conferenza, curato dal Circolo per lo studio dei problemi della cultura estetica e del simbolismo nell'arte, si legge alle pp. 1593-1594 delle *Note e notizie sui testi* curate da Serena Prina per l'edizione italiana delle *Opere narrative* di Pasternak. Nella sua autobiografia del 1956 intitolata *Uomini e posizioni* Pasternak non mancherà di ricordare le circostanze e il contenuto di quella sua prima conferenza. B. PASTERNAK, *Uomini e posizioni. Opere narrative*, 873-75. Anche L. FLEISHMAN, *Boris Pasternak*, 76-79.

⁵⁴ L. FLEISHMAN, *Boris Pasternak*, 344.

⁵⁵ B. PASTERNAK, *Le barriere dell'anima. Corrispondenza con Ol'ga Frejdenberg (1910-1954)*, Milano, Garzanti, 1987, 361. Anche la lettera del 24 febbraio del 1946.

⁵⁶ Il 21 marzo del 1947 Pasternak venne pubblicamente attaccato sul giornale «Cultura e vita» per la sua «visione del mondo reazionaria e arretrata». Echi di quegli attacchi si leggono nella lettera del 26 marzo alla cugina Ol'ga. Cf. B. PASTERNAK, *Le barriere dell'anima*, 362. Anche L. FLEISHMAN, *Boris Pasternak*, 333-334.

testimonia di questa svolta religiosa – e non necessariamente ecclesiale – di Pasternak. Secondo Fleishman, ciò che stupisce del suo rapporto con la Bibbia è «la ferma convinzione che le verità della Sacra Scrittura abbiano un significato che non è astratto, allegorico o letterario, ma rappresentino piuttosto una prescrizione immediata e letterale per la vita»⁵⁷.

Queste considerazioni sul cristianesimo di Pasternak presente nel *Dottor Zivago* non sono in contraddizione con quanto abbiamo più sopra affermato circa la necessità di non «battezzare» il romanzo. Il cristianesimo presente nel romanzo non è una «sovrastuttura» inventata da alcuni pii studiosi di Pasternak. Per convincersene è sufficiente ascoltare lo scrittore stesso. In una lettera del 13 ottobre 1946 alla cugina Ol'ga Frejdenberg scriveva: «Ti aveva già detto che ho cominciato un grande romanzo in prosa. In esso voglio raffigurare un'immagine storica della Russia negli ultimi quarantacinque anni, ... voglio esprimere le mie vedute sull'arte, sul Vangelo, sulla vita dell'uomo nella storia e su molte altre cose ancora. Il romanzo per il momento è intitolato *Ragazzi e ragazze*. In esso faccio i conti con l'ebraismo e con tutti i tipi di nazionalismo (compresi quelli che si ammantano di internazionalismo) con le loro svariate sfumature anticristiane e le loro ipotesi che, dopo la caduta dell'impero romano, esistano ancora dei popoli e la possibilità di costruire una cultura sulla base della loro primitiva essenza nazionale. *L'atmosfera di quest'opera è costituita dal mio cristianesimo, un cristianesimo che nella sua ampiezza di vedute differisce alquanto da quello dei Quaccheri o da quello di Tolstoj, perché si basa su altri aspetti del Vangelo, oltre a quelli morali*»⁵⁸.

Quasi due anni dopo, nella lettera del 29 giugno del 1948, si rivolgeva con queste parole alla stessa cugina Ol'ga, che era insegnante di filologia classica all'università di Leningrado: «Vuoi che ti mandi una copia del manoscritto [del primo libro del *Dottor Zivago*] per due settimane, o un mese? Ti irriteranno soltanto le formulazioni semplificate fino alla caricatura della civiltà classica che troverai in esso (*esse servono a far risaltare in modo più rilevato ed evidente l'essenza del cristianesimo*)»⁵⁹.

La scelta del cristianesimo come «atmosfera» dell'«opera» è frutto della libera decisione di Pasternak. Anche se si tratta di un cristianesimo (il «mio») libero da preoccupazioni dottrinali, tuttavia è necessario che emerga nella sua «essenza».

⁵⁷ L. FLEISHMAN, *Boris Pasternak*, 346.

⁵⁸ B. PASTERNAK, *Le barriere dell'anima*, 345.

⁵⁹ *Ivi*, 372.

I desideri che lo scrittore aveva espresso alla cugina hanno trovato un'eco anche nel testo del romanzo. Nel quaderno di riflessioni dello zio Vedenjapin che abbiamo già citato si legge: «Finora si riteneva che la *cosa essenziale del Vangelo fossero le massime e le regole morali* contenute nei comandamenti, *mentre per me la cosa principale è che Cristo parla con parabole tratte dalla vita d'ogni giorno, spiegando la verità alla luce dell'esistenza quotidiana*»⁶⁰.

Dalla lettera del 13 ottobre del 1946 a quest'ultimo testo del romanzo emerge con chiarezza in che modo Pasternak concepisse il cristianesimo. Il cristianesimo non doveva essere ridotto ad un puro codice di comportamento contenente qualche buon suggerimento per una vita onesta. In esso gli aspetti morali del Vangelo erano certamente importanti, ma per l'autore del *Dottor Zivago* non ne esaurivano la sua ricchezza e originalità. Il Vangelo era molto di più; era anzitutto («la cosa principale») un modo diverso di accostarsi alla realtà e di conoscerla: «Cristo parla con parabole tratte dalla vita di ogni giorno, spiegando la verità alla luce dell'esistenza quotidiana».

L'«atmosfera» cristiana de *Il dottor Zivago* non sfuggì all'onestà intellettuale di Pietro A. Zveteremich, quando nel giugno del 1956, dall'editore Feltrinelli, ebbe l'incarico di leggere e recensire il dattiloscritto in vista della prossima pubblicazione. Dopo aver accennato a «giudizi a volte aspri su taluni aspetti e manifestazioni dell'ordinamento sovietico» presenti nel romanzo e che potranno suscitare perplessità, dichiarava: «Si aggiunga che se un'ideologia [!] traspare al fondo dell'opera è quella di una *cristianesimo filosoficamente ripensato*, sciolto da ogni Chiesa, *elevato a concezione del mondo e della vita*; un dato di cultura e di civiltà»⁶¹.

Conclusione: «In quel nuovo modo di esistere pensato dal cuore»

In un romanzo che non si presta a facili e semplicistiche sintesi, l'indagine sul concetto di storia sotteso all'intera narrazione non è questione che possa risolversi in poche pagine. Ci si è volutamente soffermati solo su alcuni testi che a nostro avviso hanno il pregio di andare al cuore del-

⁶⁰ *Il dottor Zivago*, 57.

⁶¹ Il testo del giudizio critico di Pietro Zveteremich è stato pubblicato per la prima volta dal quotidiano «L'Unità», 9 febbraio 1990, p. 17. Di Zivago scrisse che nutriva «una visione del mondo illuminata e permeata di un originale cristianesimo».

la concezione pasternakiana della storia. Da questo centro possono poi partire tutte le altre considerazioni per ricostruire da un lato la ricchezza e la profondità di tale concezione della storia e del mondo, e, dall'altro, mettere invece in rilievo tutto ciò che vi si oppone. Senza di esso le varie riletture rischiano di non cogliere il messaggio più autentico del romanzo e, ancor più al fondo, l'intenzione⁶² che mosse lo scrittore nell'affrontare questa sua decennale fatica.

Scegliendo una precisa concezione della vita e della storia, alcuni personaggi del *Dottor Zivago* (e lo stesso Pasternak) si sono inevitabilmente messi in conflitto con una contraria visione della realtà. In sede di conclusione siamo costretti a farvi solo un rapido cenno, ma esso costituirebbe l'oggetto di una lunga riflessione.

A questa diversa prospettiva appartengono, seppure a diverso titolo, tutti coloro che considerano la vita e il suo movimento che si fa storia alla stregua di una informe materia di cui gli uomini possono disporre a piacimento o secondo miopi schemi ideologici. Il riferimento alla concezione marxista della storia e alla rivoluzione come suo strumento principale di costruzione è a tutti evidente. Tra i molti testi a disposizione su questo punto, il seguente ci pare il più illuminante e riassuntivo di tutti.

Negli oltre due anni di tempo in cui è costretto a curare i partigiani rossi feriti dei quali è prigioniero, Zivago, durante lunghe conversazioni, entra spesso in conflitto con uno dei loro capi ideologicamente più convinti, il giovane Liverij Avèrkievic. Dopo aver subito l'ennesimo rimprovero per la sua scarsa passione rivoluzionaria⁶³, Zivago passa al contrattacco con un lungo e raffinato ragionamento: «Ma, in primo luogo, le teorie del perfezionamento collettivo, come si è ricominciato a intenderle dopo l'Ottobre, non mi entusiasmano. Secondo, tutto questo è ancora

⁶² «A partire dal mese di luglio ho cominciato a scrivere il romanzo in prosa *Ragazzi e ragazze*, che in dieci capitoli dovrebbe abbracciare i quattro decenni che vanno dal 1902 al 1946, e con grande slancio ho scritto circa la quarta o la quinta parte di quanto ho progettato. È un lavoro molto serio. Sono ormai vecchio e presto, forse, morirò, non posso perciò rimandare all'infinito la libera espressione dei miei autentici pensieri. Quello che ho fatto in quest'anno sono i primi passi in questa direzione e sono passi inconsueti. Non si può continuare a vivere senza fine a trenta, a quaranta, a cinquantasei anni, di ciò di cui vive un bambino di otto anni, ossia degli indizi indiretti delle proprie possibilità e della lode di quelli che ti circondano». (Lettera del 5 ottobre del 1946 alla cugina Ol'ga). B. PASTERNAK, *Le barriere dell'anima*, 343. Anche le lettere del 1 febbraio dello stesso anno.

⁶³ «Nemmeno ieri avete assistito all'istruzione politica. Voi avete un'atrofia del nervo sociale, come le contadine analfabete e l'ottuso piccoloborghese incallito» (*Il dottor Zivago*, 436).

lontano dall'attuazione e solo per sentirne parlare si è pagato con tali mari di sangue che, davvero, il fine non giustifica i mezzi. *Terzo, ed è quello che più conta, quando sento dire di rifare la vita, perdo il controllo di me stesso e mi prende la disperazione».*

La risposta di Zivago, come una freccia, giunge al cuore della questione: «Rifare la vita! Così può pensare solo gente che ne avrà anche viste di tutti i colori, ma che non ha mai conosciuto la vita, non ha mai sentito il suo spirito, la sua anima. Per costoro l'esistenza è un grumo di materiale grezzo, che il loro contatto non ha ancora nobilitato e che perciò ha bisogno della loro rielaborazione. Ma la vita non è mai un materiale, una sostanza. *La vita, se volete saperlo, è un elemento che continuamente si rinnova e si rielabora, che da sé si rifà e si ricrea incessantemente, sempre più alta di tutte le nostre ottuse teorie»⁶⁴.*

La vita appartiene veramente solo a chi percepisce «il suo spirito» e «la sua anima» e non a coloro che, considerandola un «materiale grezzo», pretendono di insufflarvi, anche con la violenza, una seconda e innaturale forza vitale. La vita «si rifà e si ricrea» celebrando nel tempio della storia una sorta di originale liturgia, e l'uomo, anziché opporvisi con le sue «ottuse teorie», come fa Strel'nikov, dovrebbe invece unirvisi, sull'esempio di Zivago, con la sua forza e creatività. Per far proprio questo approccio alla vita è sufficiente guardare, come fa Zivago, a quanto accade nella natura. Zivago «si rese conto ancora una volta che non sapeva concepire nel modo comunemente accettato la storia, *quello che si chiama in genere il corso della storia, e se la rappresentava simile alla vita nel regno vegetale».* Dopo aver evocato l'immagine di un bosco che nel breve arco dei mesi invernali e primaverili raggiunge una sorprendente trasformazione pur in una immobilità, la riflessione del protagonista prosegue così: «Tolstoj non ha spinto il suo pensiero fino in fondo, quando negava la funzione di creatori a Napoleone, agli uomini di Stato, ai condottieri. Egli pensava proprio questo, ma non lo ha espresso con sufficiente chiarezza. *Nessuno fa la storia, la storia non si vede, come non si vede crescere l'erba.* La guerra, la rivoluzione, i re, i Robespierre sono i suoi stimolanti organici, i suoi lieviti. Fanno le rivoluzioni uomini cattivi, fanatici unilaterali, geni dell'autolimitazione. In poche ore o in pochi giorni abbattano il vecchio ordinamento. I rivolgimenti durano settimane, tutt'al più qualche anno; poi, per decenni, per secoli, gli uomini venerano come qualcosa di sacro lo spirito

⁶⁴ Ivi, 437.

di limitazione che ha portato al rivolgimento»⁶⁵.

La ricerca sin qui condotta ha cercato di delineare quella visione religiosa e cristiana della storia che nell'intera vicenda narrativa de *Il dottor Zivago* emerge grazie ai dialoghi di alcuni dei suoi protagonisti e per loro tramite per opera dello stesso Pasternak. Se nel romanzo è dato di scoprire tale concezione della storia, è solo perché più in profondità essa è ancorata a una analoga concezione della vita in quanto tale. Solo coloro che si pongono in ascolto della sua «anima» possono dire di conoscerla nella sua profondità e misteriosità per tentare poi di rispondere a ciò che più direttamente la minaccia: «il mistero della morte».

Pur nella contraddittorietà della propria esistenza, Zivago è la personificazione di questa idea di vita (*zivago* deriva da *zivoj* e significa appunto *vivente*) e di storia; non è un caso che Pasternak abbia tratto proprio dalla liturgia bizantina lo spunto per il nome del protagonista del suo romanzo, là dove essa parla di Cristo come «figlio del Dio vivente» (*suy Boga Zivago*, in slavo ecclesiastico)⁶⁶.

Senza quest'«anima» anche l'uomo nella sua individualità perde di consistenza e valore e cade una seconda volta, dopo l'epoca antica, sotto «il potere del numero», per usare le parole di Sima. Nell'«idea della libera individualità e della vita come sacrificio» che il Vangelo ha portato, l'uomo trova i suoi «elementi costitutivi», trova cioè la sua verità⁶⁷. L'amico di Zivago Gordon l'aveva chiaramente illustrato: «Quando il Vangelo dice che nel regno di Dio non c'è né greco né giudeo, vuol forse dire solamente che davanti a Dio tutti sono uguali? No, per questo non occorre il Vangelo, lo sapevano ancora prima i filosofi della Grecia, i moralisti romani, i profeti dell'Antico Testamento. *Ma il Vangelo intendeva: in quel nuovo modo di esistere pensato dal cuore, e in quella nuova forma di comunione che si chiama regno di Dio, non ci sono popoli ma individui.* Tu [rivolto a Zivago] hai detto che i fatti sono privi di senso se non se ne dà loro uno. *Il cristianesimo, il mistero dell'individuo è appunto ciò che si deve dare ai fatti, perché essi acquistino un senso per l'uomo*»⁶⁸.

⁶⁵ *Ivi*, 583-584. Cf. l'interessante commento di V. Strada a queste pagine. V. Strada, *Introduzione alle Opere narrative*, XXXIX.

⁶⁶ La circostanza venne raccontata a V. Salamov da Pasternak stesso. Cf. V. SALAMOV - B. PASTERNAK, *Parole salvate dalle fiamme*, 149-150.

⁶⁷ Cf. V. STRADA, *Introduzione alle Opere narrative*, XL.

⁶⁸ *Il dottor Zivago*, 160. Il mistero della persona umana definito come «il grande tema dell'opera» è stato messo in rilievo anche Pierre A. Struve nella sua recensione all'edizione francese del *Dottor Zivago*. Cf. P. A. STRUVE, *Deux livres de B. L. Pasternak*, in «Le Messager Orthodoxe», n. 3 (1958) 13-20: 18.

Ermanno Barucco ocd

«*Fulget crucis mysterium*»

La passione secondo Rouault

«Nel nostro secolo alla grazia è riuscito di produrre
non solo alcuni grandi santi
ma anche qualche grande artista,
come Rouault e Messiaen...»

H. U. von Balthasar¹

Introduzione

Georges Rouault (1871-1958) è conosciuto dai più per la serie di incisioni che costituiscono il *Miserere*.² Ma strettamente legata a quest'opera c'è una feconda esperienza artistica, un prima e un dopo, che per la vastità della produzione e la diversificazione del linguaggio pittorico profuso, merita di essere conosciuta, rivalutata e capita sia esteticamente che teologicamente.

Infatti questo pittore credente e cattolico è stato ritenuto «il più grande pittore religioso del nostro tempo, uno dei più grandi pittori di tutti i tempi»³ e «l'arte di Rouault, magistralmente esemplificata nel *Miserere*, è

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Brescia, Morcelliana, 1991, 66.

² L'occasione di questo scritto nasce dalla presentazione di 33 diapositive di quadri di Rouault fatta allo studentato teologico dei Carmelitani Scalzi di Brescia in occasione della preparazione alla Settimana Santa del 1998.

³ R. MARITAIN, *I grandi amici*, Milano, Vita e Pensiero, 1956, 217. Cf. la voce «*Rouault (Georges)*» in *Enciclopedia Universale Rizzoli-Larousse*, Milano, Rizzoli, 1970, vol. XIII: 152; e P. Courthion citato da M. RESTELLINI, *La fortuna critica*, in R. CHIAPPINI (ed.), *Georges Rouault*, Milano, Skira, 1997, 68.

un'arte complessa, che ha bisogno di essere non solo ammirata ma anche meditata, ricca com'è di significati teologici e filosofici»⁴.

Rouault si formò artisticamente nella Accademia di Belle Arti diretta a Parigi, sua città natale, da Gustave Moreau. Iniziò a dipingere soggetti classici e religiosi richiamandosi a Raffaello ma soprattutto a Rembrandt. Conobbe Huysmans, Bloy, che lo elogiò molto all'inizio, e poi i coniugi Maritain che furono gli unici a capire la sua scelta di staccarsi dall'arte classica per andare alla ricerca di una personale espressione artistica. Anzi, essi difesero la sua arte e il suo spirito di rivolta morale anche nel periodo buio dei quadri delle prostitute e dei clowns. Ne nacque così una profonda amicizia che non tardò a dare dei frutti più maturi.

Sposato, padre di quattro figli, Rouault si è inserito nel movimento artistico del suo tempo: è un "contemporaneo" anche se come pittore non rinunciò mai all'arte figurativa, pur contribuendo a cambiare il significato e il modo di raffigurare. Segnato dalle sofferenze della prima guerra mondiale rappresenterà il mondo del dolore, cioè dei martoriati, degli oppressi, degli emarginati, che trovano tutti espressione nel Cristo sofferente nella passione. La sua nuova arte sarà dapprima drammatica, poi sempre più pacificata, contemplativa, ieratica.

Descrivere il cammino artistico, spirituale e teologico di Rouault è il nostro intento, guidati particolarmente dai suoi scritti e dalle opere dei coniugi Maritain e di H. U. von Balthasar. Abbiamo puntato l'attenzione sul tema della 'Passione' che è il cuore dell'opera di Rouault.

1. L'opera di Georges Rouault

PRIMA FASE: L'ACCADEMIA

Nell'opera prima *Giobbe* (1892) si nota già un forte richiamo alla pittura di Rembrandt: gli stessi chiaro-scuro, la cura del paesaggio e del cielo con i suoi elementi astronomici (qui la mezzaluna), i temi biblici ricorrenti (sia il *Figliol prodigo* che la *Cena di Emmaus*).

In Rouault è già presente anche il tema del dolore: Giobbe è infatti il simbolo dell'uomo colpito dalla malattia, di colui che soffre senza colpa

⁴ G. GALEAZZI, *Introduzione*, in J. MARITAIN, *Georges Rouault*, Vicenza, Locusta, 1985, 12.

ed è schernito ingiustamente dai suoi amici che lo accusano di essere peccatore, mentre egli è l'innocente deriso. Giobbe ha la stessa posizione di Cristo nel *Pianto delle pie donne* (1895), famosa opera di poco posteriore: Giobbe è a terra, seduto con le gambe tese, come Cristo, deposto dalla croce, è sostenuto dalle pie donne piangenti e addolorate.

Altre opere di Rouault, in questa prima fase, richiamano il tema del dolore: *Sansone che gira la macina* (1893) schernito dai Filistei, come pure *Coriolano nella casa di Tullo* (1894), il giudice che condanna a morte l'eroe romano.

Anche per il *Gesù bambino al tempio* (1894) è inequivocabile l'affinità con Rembrandt: la luce che emana dal volto di Gesù Bambino, la durezza incredula dei volti dei dottori della legge, l'interno in penombra, dalla quale emergono numerose figure che guardano stupite come in alcune opere del maestro fiammingo. Quest'opera fu considerata da molti contemporanei del giovane Rouault il suo capolavoro, quello che lo fece conoscere e apprezzare da Léon Bloy, suo ammiratore nella prima fase e acerrimo critico della fase successiva⁵.

Il quadro può essere considerato anche un simbolo della vita di Rouault. Dopo, quando abbandonerà questo suo primo stile pittorico, egli si sentirà il piccolo artista che deve cercare e annunciare un nuovo modo di fare e intendere la pittura di fronte ai dottori del «Bello Fisso», fermi alla imitazione dei maestri del passato, incapaci di rinnovarsi, senza creatività artistica e vitalità poetica.

La prima fase della vita artistica di Rouault è segnata dal tentativo «di esprimere lo spirito del cristianesimo nella lingua della bellezza, dipingendo fino al 1903 angeli ed altri soggetti religiosi»⁶. La bellezza artistica era imbrigliata dentro le regole «fisse» che gli uomini gli avevano imposto. Ma Rouault ha nel cuore un'altra tensione spirituale, un altro «spirito in risveglio» che sa di dover esprimere; egli scrive: «I 'Canoni' antichi, le 'Proporzioni' radiose, la 'Misura' delle statue greche non bastano affatto. Del resto, se abbiamo dei begli esempi della statuaria antica, abbiamo anche tutta una falsa Grecia caduca e convenzionale. Con il pretesto della bellezza si giunge presto al banale quando non si guarda più la natura, non si osserva più la vita e il movimento dell'animale umano. I bei ritmi

⁵ L. BLOY, *Il pellegrino dell'Assoluto. Diari 1892-1917*, Roma, Città Nuova, 1992, 119.120.127.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*. Gloria, Milano, Jaca Book, 1978, vol. V: 184.

sono dappertutto. (...) Se Raffaello ritornasse tra noi non rifarebbe certo quel che fece. Perciò i suoi imitatori fanno un lavoro sbagliato quanto inutile»⁷.

SECONDA FASE: LA 'SVOLTA' DEL 1903

La 'svolta' di Rouault è segnata dalla scoperta del dolore degli 'ultimi', dei poveri, nei quali miseria e peccato deformano l'immagine umana fino a lasciarla descrivere solo da larghi contorni neri (il nero è però piuttosto il dolore che il peccato), in volti sfigurati o delineati solo da tratteggi veloci, neri e persistenti (nei clowns e nelle prostitute) e da un colore anacquato (infatti di preferenza Rouault usa ora la tecnica dell'acquerello).

Rouault dipinge ora condannati a morte disperati (forse *Le désespéré* di Bloy?) e giudici orgogliosi per mostrare l'ingiustizia di un super-potere umano. Nel quadro *I giudici* (1914) il contrasto è messo in evidenza dal Crocifisso sopra la loro testa⁸. Cristo è l'innocente giustiziato, il giusto condannato a morte (nel 1914 c'era la pena di morte in Francia e stava iniziando la guerra). Il contrasto è evidenziato dal colore rosso porpora, dagli sfarzosi abiti dei giudici contro la spoglia nudità del Cristo: tutta la «pretesa umana» di giustizia verso il prossimo è smascherata come la somma ingiustizia (il 'rosso' sarà più tardi per Rouault il colore del rifiuto di Cristo, perché egli porta il mantello di porpora durante la passione, ma anche il colore di quelli che lo sbeffeggiano e deridono)⁹.

Quando Rouault disegnerà numerose donne di piacere e le *Prostitute* (1907), due figure grasse, nude e disgustose, i suoi vecchi ammiratori diranno scandalizzati che Rouault è caduto negli abissi infernali. In realtà egli avvertì come il peccato deforma e abbruttisce queste donne¹⁰; si tratta non di una condanna, ma del dolore per il loro stato. Le figure di questo periodo (primi anni del '900) sono bisogno di redenzione, invocazione di salvezza, grido a Colui che può salvare.

La *Coppia di borghesi* (1905) ci presenta marito e moglie ben vestiti; dànno l'impressione di essere arroganti e presuntuosi, esempio di una

⁷ G. ROUAULT, *L'arte e la vita*, Torino, SEI, 1972, 144. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 131-136.

⁸ Cf. la successione avvocato arrogante e Crocifisso nelle tavv. 19 e 20 del *Miserere*.

⁹ Cf. la serie di litografie colorate intitolate *Passion* (1939).

¹⁰ Cf. le tavv. 14-15-16-17 del *Miserere*, tutti volti femminili 'tristi', acerbi, duri e arroganti, rispetto ai volti femminili dolci e pacificati dell'ultima produzione artistica di Rouault.

borghesia che per emergere sfrutta i poveri, e spesso è immorale, infedele, concubina. Anche loro sono 'deformati' e 'svergognati' dalla loro ipocrisia e dalla loro insensibilità. Il quadro è stato ispirato dal romanzo *La femme pauvre* di Bloy, che però rifiutava di ritrovare in questo acquerello di Rouault i protagonisti del suo libro¹¹.

Compare poi un tema particolarmente caro al nostro artista: clowns, ballerine e il circo in genere. Il *Clown con bondorion* (1906) suona per divertire la gente mentre la scimmia che porta sulla spalla è il suo *alter ego* ridicolo. È soprattutto nel mondo dei clowns che Rouault vede l'infinita tristezza e il dolore dell'abbandono e della solitudine umana: il clown è deriso, schernito, insultato, considerato pazzo, diverte il pubblico solo se è 'folle'. Se allora «nel clown si trova il simbolo più palese dell'umana esistenza», Rouault non teme di rifiutare il mondo classico della bellezza e di andare alla ricerca di una forma umana nuova, che egli trova, per ora, nella 'visione' di una forma canonica fatta a pezzi: la luce di una gloria misteriosa emerge solo da umiliati e offesi¹².

Un fatto particolare ha prodotto la 'svolta' del 1903 e ci viene raccontato da Rouault in una lettera scritta a Edouard Schuré verso il 1905: «Quella vettura di nomadi, ferma lungo la strada, il vecchio cavallo scarso che pasce l'erba magra, il vecchio pagliaccio seduto all'angolo del carrozzone che sta rammendando l'abito brillante e variopinto, quel *contrasto* di cose brillanti, scintillanti, fatte per divertire e questa vita di una tristezza infinita se la si vede un po' dall'alto... Poi ho ampliato tutto questo. Ho visto chiaramente che il "Pagliaccio" ero io, eravamo noi... quasi tutti noi... Quest'abito *ricco e con lustrini* è la *vita* che ce lo dà, siamo tutti dei *pagliacci più o meno*, portiamo tutti un "abito con lustrini" ma se si sorprende come io ho sorpreso il vecchio pagliaccio, oh! Allora chi oserà dire di non essere preso fino nel profondo delle viscere da una incommensurabile pietà. Ho il difetto (difetto forse... in ogni caso è per me un abisso di sofferenze...) "*di non lasciare mai a nessuno il suo abito con lustrini*", sia re o imperatore. L'uomo che ho davanti a me, è la sua anima che voglio vedere... e più è grande e più lo si glorifica umanamente e più temo per la sua anima»¹³.

La violenta reazione morale contenuta nelle opere di Rouault non ha un intento contestatore della società, non è predicazione di una rivolu-

¹¹ L. BLOY, *Il pellegrino*, 127.

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 184.

¹³ G. ROUAULT, *L'arte e la vita*, 175-176.

zione, ma è immedesimazione nel dolore ed è infine compassione: «il comico-grottesco, il tragico, e la rivolta dell'artista contro questa alterazione dell'uomo diventa in misura sempre maggiore compassione»¹⁴. Alla deformazione del corpo dell'*Acrobata* (1913) si aggiungono l'espressione di terrore del suo volto e le larghe pennellate nere con le quali è tratteggiata la figura; la contorsione a cui è sottoposta, e che ritornerà in alcune tavole del *Miserere*, diventa espressione eloquente del dolore e del peccato che la causano.

Jacques Maritain ha rilevato bene come l'arte di Rouault non è sarcasmo e satira ma pietà cristiana: «C'è in Rouault una purezza quasi giansenista e che potrebbe diventare crudele – che costituisce la sua forza e la sua libertà. C'è anche in lui, come una viva fonte nascosta, un intenso sentimento religioso, una fede da eremita caparbio, che lo ha portato a Huysmans e a Léon Bloy, e che gli fa scoprire l'immagine dell'Agnello divino in tutti i derelitti e in tutti i reietti sui quali si china la sua pietà. È la religione che sta all'origine della sua tenerezza e della sua rivolta, del suo odio contro ogni forma di fariseismo. Aggiungete a questo le qualità di un occhio prodigiosamente sensibile e il dono di una osservazione spietata; potrete comprendere il vero significato delle sue veemenze»¹⁵. Egli infatti «superò non soltanto ogni tentazione di caricatura e di aneddoto satirico, ma anche una visione puramente pessimistica della realtà. Infatti il vero cuore di Rouault è tenerezza, pietà e desiderio di armonia»¹⁶.

La somiglianza tra il volto del clown addolorato della tavola numero 8 del *Miserere*, intitolato *Chi non si maschera?* (1923), e il mesto *Autoritratto* («*Apprendista operaio*») (1925) mostrano come il pittore è il clown che con-patisce con Cristo e con l'uomo sofferente. Un'espressione simile la si trovava già nel *Vecchio clown* (1917).

La compassione si rivolge ai deboli, soprattutto donne e bambini, perché sono loro a soffrire la fatica di vivere negli agglomerati urbani, soggetti alla fame e al freddo. Nascono così quadri come *Sobborgo dalle lunghe pene – Madre e bambini* (1911), ripetuto decine di volte, e come *Pescheria* (1936). In quest'ultimo quadro le lunghissime braccia della madre che stringono a sé il figlio e la posizione reclinata su di lui diventano per Rouault il simbolo della 'compassione' tutta al femminile: ma la madre

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 185.

¹⁵ J. MARITAIN, *Georges Rouault*, 25-26.

¹⁶ *Ivi*, 36-37.

stessa vive la disperazione di non potere o di non riuscire a consolare il figlio e a lenirne il dolore, nonostante il suo sforzo di tenerezza. La disperazione è aggravata dall'agglomerato urbano circostante, tetto e malinconico nelle sue rigide forme e nei suoi colori freddi.

Stesso dolore e compassione che emergono dalla figura di Maria (o la Maddalena?) con le braccia lunghe e il corpo curvo in avanti mentre si trova sotto il *Cristo in croce* (1920), quadro molto simile alla tav. 31 del *Miserere* (nella quale è aggiunta una figura in alto, in piedi). Il mento squadrato e il collo allungato della figura di S. Giovanni, che guarda il Crocifisso, sono invece simbolo del dolore umano maschile (soprattutto, ma non esclusivamente), dello sconforto e insieme della speranza.

Possiamo così riassumere con H. U. von Balthasar: «Se il clown è il rappresentante riassuntivo del grottesco umano, il suo ritratto deve inavvertitamente e senza strappi dissolversi in quello di Cristo»¹⁷. Altri pittori (Watteau, Daumier e Picasso) avevano ritratto il clown da diversi punti di vista descrivendolo o come bella figurina della pittura classica, o come commediante o come malinconico personaggio fino a trattarlo, così fa Daumier, con sarcasmo e disprezzo. Il punto di vista di Rouault è invece quello dell'occhio della fede, perciò egli perfeziona il clown classico e attraverso il personaggio tragico e grottesco dei suoi quadri giunge al Cristo della Passione, nella sua fisionomia sofferente così simile al clown. Il tema della compassione uomo-pittore-Cristo è il punto di verifica della autenticità dell'arte religiosa, e particolarmente cristiana, di Rouault. Il pittore è coinvolto con l'uomo perché è coinvolto con Cristo che, pur essendo Dio, si è umanamente coinvolto con l'uomo. A partire dalla verità dell'incarnazione occorre allora guardare l'«estetica teologica» di Rouault all'«inverso» rispetto al cammino fin qui tracciato. Rouault non si muove dal clown classico al clown tragico, al Cristo sofferente (semmai è un movimento cronologico della sua arte ma non della sua estetica teologica). Solo se egli, cosciente della sua fede, parte da Cristo sofferente nella passione, può descrivere con pietà amorosa i derelitti e dimenticati della terra senza cadere nell'indifferenza immobile dell'osservatore esterno alla scena che dipinge figurine da circo e da spettacolo. Questa percezione della forma umana e della realtà maturerà sempre più in Rouault fino a modificare i suoi temi preferiti e la sua stessa tecnica pittorica¹⁸.

¹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 186.

¹⁸ Secondo Bernard Dorival, Rouault è passato per quattro fasi successive e ha avuto una stupefacente capacità di rinnovamento della sua tecnica di pittura anche in età mol-

Quando lo accusano di fare un'arte 'brutta' egli risponde: «Questa pretesa bruttezza, è una tappa, un momento delle mie ricerche, forse sono stato troppo oggettivo. (...) Tuttavia, "ogni rivolta può orientarsi verso l'amore". I miei grotteschi più spaventosi, li avrei dipinti con il "vetriolo", nelle loro povere facce di crocifissi; (...) Il mio caso è diventato più grave in seguito; nella misura in cui sono meglio penetrato nel cuore della mia passione pittorica, ho sentito la forma più sobria e severa, lo sforzo da compiere più spoglio. In questo senso intendo uno sforzo religioso, perché il volto umano, mentre per alcuni non rappresenta che il ritratto ufficiale da *Salon* [esposizione d'arte], e per altri poco d'interessante, io lo sentivo come una sorgente infinita di modi d'espressione di una incomparabile ricchezza»¹⁹.

E quando dipinge soggetti religiosi, in particolare 'Crocifissi', egli parte dalla sua fede: «*Sapere*, in arte, non è niente. Per rifare il terribile crocifisso di Mathias Grünewald, che con le sue mani contratte, i piedi torti, rattrappiti, fa piegare la croce, per rinnovare il dramma in una parola, bisognerebbe avere ancora in cuore una fede simile alla sua. Ho sentito Gustave Moreau dire in questo senso a un principiante stupefatto: "No, amico mio, non avete dipinto Gesù, ma un pallido briccone che beve alle nozze di Cana"»²⁰.

Il *Saltimbanco ferito* (1933 circa), con la sua espressione di sconfitta e dolore, sostenuto da due compagni di sventura; *Il vecchio clown col cane* (1925 c.), con la sua posizione triste, seduto e reclinato leggermente in avanti, consolato da un cane bianco (contrasto bianco-rosso), ma infine solo e abbandonato; si richiamano subito al *Cristo deriso* (1932) sputacchiato e percosso, il quale è nella stessa posizione seduta del clown. Questa posizione è ormai canonica per Rouault per esprimere la derisione e il maltrattamento. Il nostro autore vuole dirci ancora una volta che è Gesù il 'folle', il 'pazzo' che sceglie volontariamente la *Via Crucis*; egli è «il dolce divino Idiota della croce»²¹.

to avanzata (citato da M. RESTELLINI, *La fortuna critica*, 80).

¹⁹ G. ROUAULT, *L'arte e la vita*, 132-133.

²⁰ *Ivi*, 60-61. La nota a pie di pagina trova nella descrizione di Rouault una probabile allusione alla *Crocifissione* di Grünewald fatta per gli Antoniani di Isenheim e ora a Colmar. Per noi sembra più probabile la *Crocifissione* di Karlsruhe, perché qui Gesù Crocifisso fa veramente «piegare la croce». Cf. *Grünewald*, (= I maestri del colore, 123), Milano, Fabbri, 1966.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 186.

La conclusione di questa fase dell'opera del nostro artista è sintetizzata nelle parole con le quali Raïssa Maritain ricorda il suo amico Rouault: «L'ispirazione religiosa è costante nella sua opera; egli ne ha perfettamente coscienza ed io l'ho sentito spesso lamentarsi di certuni che non volevano riconoscerlo. Questo non è soltanto per i soggetti trattati; è perché, qualunque cosa egli faccia, lo si sente perfettamente attento ai valori evangelici della vita umana. Si è detto che Rouault è il pittore del peccato originale. Questo è vero dell'epoca oscura dei giudici, delle ragazze, dei pagliacci, e questo esplode nei Cristi magnifici e terribili che ricordano, con una forza appena sostenibile, che Dio si è caricato di tutte le nostre iniquità e che noi gli abbiamo dato in cambio quel volto sfigurato di lacrime e di sangue. Ma io non credo che sia vero di tutta l'opera di Rouault»²².

IL FULCRO DELL'OPERA: «MISERERE MEI, DEUS»

Il *Miserere* è un'opera unitaria composta da 58 litografie ed è considerato il capolavoro di Rouault. L'idea nasce durante la prima guerra mondiale, davanti agli orrori della guerra, come accusa contro l'ipocrisia della società borghese che manda al massacro migliaia di uomini, che suscita odio, che crea ingiustizia. Rouault ha circa quarantacinque anni all'inizio della guerra, ma lavorerà in tipografia per l'incisione e la stampa solo dal 1922, tutti i giorni per cinque anni. L'opera fu terminata dunque nel 1927, quando egli ha più di 50 anni; per volere dell'autore, sarà però resa pubblica solo nel 1948. Il titolo originario era *Miserere et Guerre*: l'opera infatti è costituita da queste due parti.

Vorrei partire dalla tav. 40 del *Miserere*, *Faccia a faccia* (1926), perché è un'immagine eloquente dell'ingiustizia della guerra: due uomini si guardano, uno di fronte all'altro e mostrano i loro profili. La sproporzione è sia nei volumi dei corpi (uno grasso, l'altro magrissimo), sia nella posizione delle braccia (il pugno alzato del potere contro le braccia abbassate e inermi dal dolore), sia nell'abbigliamento (suntuosamente vestito - nudo), sia nell'espressione del viso (arrogante - ferito dalle cicatrici).

Rouault sembra concludere *Non siamo dei forzati?* (1926, tav. 6). Il dolore è espresso ancora dalla testa rivolta verso l'alto, dal mento squa-

²² R. MARITAIN, *I grandi amici*, 138. Cf. anche l'appendice al libro J. MARITAIN, *Georges Rouault*, che riporta i testi di Raïssa su Rouault, qui a p. 58. E sullo stesso tema il testo di Jacques a p. 43.

drato, dal collo allungato, dagli occhi, dal chiaro-scuro. Ma qui il pittore ha uno sguardo contemplativo, non disperato: «Adora tutto quello che vive sotto il cielo: la luce è così bella ed anche la mezza tinta e perfino le tenebre. Non fuggite davanti al dolore e alla miseria come il cervo che non ha via di scampo inseguito dai cani. Non cedere mai la più piccola particella di quello che senti così vivo dentro te stesso, per interessi precari, privilegi, onori ingannatori. L'arte è scelta, selezione e anche gerarchia interiore. È facile demolire e difficile costruire»²³.

Anche quando la morte sembra trionfare, perché un uomo ormai cadavere è portato via da due angeli davanti al pianto del figlioletto, in *Il giusto come legno di sandalo profuma l'ascia che lo colpisce* (1926, tav. 46), il dolore è però accompagnato dal volto luminoso di Cristo che, da piccoli riquadri, infonde speranza e offre salvezza: è il Volto della sua 'compassione' sull'uomo.

La passione di Cristo entra prepotentemente sin dall'inizio nelle tavole del *Miserere*. È con-Passione con l'«uomo dei dolori» (Is 53). Grazie a Cristo «l'accusa della società borghese, acuita dagli orrori della guerra, si trasfigura in un grande patire insieme con l'uomo sfigurato e calpestato»²⁴. L'alternanza nel *Miserere* tra dolore e morte degli uomini e dolore e morte di Cristo (che nella tav. 3, *Sempre flagellato* (1922) ha le braccia allungate e la testa reclinata) è continua e sorprendente, un intreccio inscindibile, con volti e posizioni che si assomigliano e si sovrappongono, tanto che è difficile capire in che direzione scorra il flusso del dolore umano.

L'immagine del cuore può però offrirci un valido aiuto per capire il "mirabile scambio" di dolore e di grazia che ha operato Gesù Cristo. Da una parte il "Cuore di Cristo" ha accettato di ricevere in sé il dolore umano, carico di peccato e di morte, come il cuore accoglie il sangue venoso pieno delle impurità che scaricano i tessuti del corpo umano. Questo perché, dall'altra parte, una volta che questo flusso è stato purificato grazie all'azione dei polmoni, sia mandato nuovamente in circolo dal cuore come sangue arterioso, cioè come Grazia che dona la vita eterna di Cristo ad ogni membro del Suo corpo. Guardando il *Miserere* «tutto dipende dall'occhio della fede, la quale è in grado di percepire nel Cristo l'umiliazio-

²³ G. ROUAULT, *L'arte e la vita*, 136-137.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 185.

ne e l'offesa dell'eterno Amore, e nel prossimo sfigurato il riverbero della grazia di Cristo»²⁵.

La passione, a partire dal *Miserere*, sarà un tema abituale per Rouault, che riprenderà vecchie immagini e schemi iconografici; però il dolore non sarà più espresso dai larghi tratti neri, che tuttavia pur assottigliati non scompaiono, ma dall'atteggiamento pensieroso di *Cristo* (1937-1938) che considera il suo dolore, la sua solitudine, il male che gli fanno, che gli facciamo! Mentre nella tav. 2 del *Miserere*, dalla quale è ripreso il soggetto, il volto di profilo di Cristo rimaneva in un certo senso incupito dal bianco e nero, dai chiaroscuri dell'incisione, da un paesaggio cupo, la speranza sarà data poi dal colore, ormai vivace e splendente. Da notare le due aureole parallele: la corona di spine della passione (rossa) e quella della santità e della gloria (gialla) sono entrambe presenti.

Anche in *La passione (Ecce homo)* (1947-49) gli elementi della composizione si sono fatti più simbolici, ma non per questo meno evocativi del dolore e dello scherno. Cristo occupa la destra del quadro; ha il viso triste, leggermente inclinato dalla sofferenza; il mantello rosso, colore che indica il disprezzo; la corona di spine, ormai ridotta di dimensioni; il corpo roseo, senza grandi ferite. Il dolore è ora 'interiorizzato' da Cristo e tuttavia, proprio perché profondamente interiorizzato, si esprime ancora significativamente.

La preferenza di Rouault per i colori è ormai un dato acquisito, fino ad essere simbolo, come in *Passione* (1943): accerchiato da quattro guardie dai volti duri, Gesù è condannato, ma lui è innocente, è senza colpa. Per questo è l'unico vestito di bianco, il colore dell'innocenza.

QUARTA FASE: I PAESAGGI MISTICI O «ALLE TENEBRE CANTARE MATTUTINO»

Già nel *Miserere* troviamo un quadro che farà storia nell'ultima fase del percorso artistico di Rouault, che, in una lettera del dicembre 1938 a Georges Chabot (critico d'arte suo amico), esprimerà appunto il desiderio di voler «alle Tenebre cantare Mattutino»²⁶. È la tav. 29, *Cantate mattutino, il giorno rinasce* (1922): un paesaggio semplicissimo con il mare e la sabbia a dune, e un gabbiano stilizzato che si libra nell'orizzonte. Ma

²⁵ *Ivi.*

²⁶ G. ROUAULT, *L'arte e la vita*, 193.

il vero protagonista è il sole che, seppure accerchiato da un deciso tratto nero (sarà poi sempre così), è l'emblema della speranza. Partendo da qui Rouault darà avvio ad una serie impressionante di paesaggi; questo del *Miserere* è il modello al quale si rifanno tutti gli altri.

In *Autunno o Nazareth* (1948), per esempio, Rouault rinuncia al paesaggio classico o impressionista in cui a dominare sono gli elementi vegetativi o atmosferici; vediamo invece alberi diritti e spogli, case quasi quadrate all'orizzonte, figure di donne con bambini accennati e statici, cioè elementi puramente simbolici, quasi bambineschi. Il paesaggio risulta povero e desolato. Ma è il colore e la materia (spessissima e corposa) a trasfigurarlo in una Terra Santa, abitata da Cristo in mezzo alla gente più semplice: Gesù è lungo la via (è la Via!), si avvicina; a distinguerlo ci aiuta il segno giallo dell'aureola ma tutto è raccolto in un 'ritratto quotidiano' di vita assai comune. La caratteristica del paesaggio è proprio quel sole rosso e giallo che effonde luminosità lungo la linea del tramonto.

In *Lasciate che i pargoli vengano a me* (1946-48) il sole assume tratti veramente simbolici. In questa scena semplice sul lago di Tiberiade, Gesù accoglie due bambini mentre le altre madri della scena assistono i loro piccoli. Il volto di Gesù, rosso e giallo con i lineamenti neri, richiama perfettamente il sole: le due uniche zone luminose dell'opera. Questo fantastico gioco cromatico dà alla figura di Cristo un tocco di trascendenza. La compresenza di immanenza materna e di trascendenza divina sono create dall'artista attraverso una nuova capacità pittorica nell'uso del colore: è la 'Gloria del colore'. Scriveva Jacques Maritain nel 1953: «Ora egli è molto lontano dal suo periodo oscuro. Ne è uscito grazie alle intime necessità del processo di crescita della sua arte. Man mano che la sua esperienza spirituale si approfondiva, l'emozione creativa avveniva in regioni sempre più profonde della sua anima, sempre più lontane dal rumore del mondo esterno; e nello stesso tempo le esigenze dell'espressione plastica sviluppavano una più pura e libera tensione verso l'espansione armonica. Di conseguenza l'arte di Rouault entrò in una sfera di luce e chiarezza sempre crescenti. Ci rivelò in modo sempre più chiaro una pienezza di volumi, una vivace eleganza di arabeschi ed un'armonia rigorosa e severa che appare nella gloria di un colore sontuoso e squisitamente sfumato e nella trasparenza della materia più preziosa»²⁷.

²⁷ Cf. J. MARITAIN, *Georges Rouault*, 45. Cf. anche l'analisi sul colore in Rouault offerti da H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 185.

Angelo custode (con bambini) (1939-50) richiama ancora, come il precedente, la benevolenza verso i bambini, tema che si imporrà nell'arte di Rouault: ora la tenerezza non è più compassione incapace di conforto e consolazione, come il tema delle 'madri' in *Periferia* (1936) oppure nei diversi *Sobborgo dalle lunghe pene* (1911); è la stessa presenza del custode divino a cambiare la situazione.

In *Stella vespertina* (1946) è addirittura Cristo a vegliare il neonato nella culla. Le figure di Gesù e del bambino, che sono nella stanza, si riflettono anche fuori dalla finestra, nel cielo, dove ci sono il sole (proprio sopra Gesù) e la stella vespertina (sopra la culla) che al tramonto è la prima a spuntare quando il cielo è ancora azzurro. La stella vespertina è per Rouault la nascita della speranza, la luce che non muore nemmeno allo scendere della notte tenebrosa. L'elemento astronomico e umano si richiamano mirabilmente, segno di una pace ormai trovata nel Signore.

Pace e beatitudine si incontrano e si abbracciano in *Intimità cristiana* (1945 c.): siamo in casa di Marta e Maria dove Gesù è ospitato. La nuova espressione artistica si cimenta anche con gli episodi religiosi più classici. Rouault era stato spesso rimproverato di essere un pittore fanullone, di lasciarsi andare troppo alla contemplazione pittorica. È un quadro in un certo senso autobiografico che testimonia della sensibilità di Rouault: «Il paziente artista deve cedere a una certa pigrizia contemplativa, fosse anche accusato da qualche tiranno di lavoro ozioso. (...) Il sogno è periglioso, il sonno talvolta è mortale, ma lo sforzo amoroso e costante, a mio avviso mai così vano come sembra alla gente d'azione, che ritiene che incrociare le braccia o chiudere un istante gli occhi per vedere orchestrarsi qualche composizione leggendaria è tempo perduto. Amate quello che non si vede né si pensa. Allora potrete, su un cielo d'oltremare antico, veder volare l'uccello azzurro, in un sapiente e delizioso accordo»²⁸. La contemplazione e l'amore fanno di Rouault un 'fratello spirituale' di Teresa di Gesù Bambino. Anche lei aveva voluto difendere le monache di clausura accusate di essere troppo Maria mentre il mondo aveva bisogno di Marta. Il testo che ora citiamo serve a introdurre il tema conclusivo sulla passione di Cristo. Per difendere la 'follia' della clausura, santa Teresa di Lisieux non può che riprendere l'esempio di Cristo come il 'folle della croce': «Il solo crimine che fu rimproverato a Gesù, da

²⁸ G. ROUAULT, *L'arte e la vita*, 66-68. L'uccello azzurro, nelle vecchie fiabe, simboleggia la felicità. Per Rouault simboleggia talvolta l'armonia pittorica (come qui), talvolta anche il poeta.

Erode, fu quello di essere un *folle*, e io la penso come Erode! Sì, era *follia* cercare i poveri piccoli cuori dei mortali... Era *folle* il nostro Amato a venire sulla terra a cercare dei peccatori allo scopo di farne i suoi amici, i suoi intimi, i suoi *simili*, Lui che era perfettamente felice con le due adorabili persone della Trinità!... Noi non potremmo mai fare per Lui le *folle* che egli ha fatto per noi...»²⁹.

2. La fede in Gesù Cristo morto e risorto: il Volto Santo

Per comprendere questo amore di Cristo per noi fino alla follia, al fine di farci appunto suoi intimi (*Intimità cristiana* appunto), suoi amici, dobbiamo ritornare al *Miserere* dove l'alternanza dolore umano e passione di Cristo si compie non tanto nell'annuncio di speranza del paesaggio della tav. 29 ma nell'incontro e nel 'contatto fisico' dell'apostolo Tommaso con il Signore Risorto (tav. 32, *Signore sei tu, ti riconosco*, 1927), con Colui che 'ormai' nella gloria porta 'ancora' i segni della passione. Ma Rouault ci sorprende ancora: infatti la speranza dell'uomo non è solo nell'unità tra l'umanità sofferente del Crocifisso e la gloria del Risorto ma anche, e ciò riempie di meraviglia la nostra fede, nella contemplazione del Cristo 'ormai' morto in croce che 'già' rifulge della gloria in quanto è stato *Obbediente fino alla morte e alla morte di croce* (1926, tav. 57). In quest'opera Rouault allarga notevolmente il legno della croce e ottiene così due effetti giocati sul contrasto tenebre-luce. Innanzitutto, in primo piano, il corpo di Cristo, luminoso e chiaro, brilla di più sull'ampia croce nera; poi, da dietro la croce, riluce maggiormente uno splendore improvviso e intenso che si unisce alla «gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2 Cor 4,6). Alle tenebre che ricoprono il mondo, 'si fece buio su tutta la terra' (Mt 27,45), Rouault ha cantato mattutino, poichè nella morte di Gesù egli ha visto risplendere la gloria stessa di Dio: «o notte bisognerà dunque, – dice Dio, nel *Mistero dei Santi Innocenti* di Peguy – bisognerà che il mio Paradiso non sia che una notte di chiarore, che cadrà sui peccati del mondo. (...) E il mio Paradiso sarà forse una notte di luce»³⁰.

Di certo la posizione molto eretta e alta del corpo è una ripresa della crocifissioni del primo millennio, le quali volevano rappresentare soprat-

²⁹ *Lettera 169*, 19 agosto 1894, in S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere complete*, Città del Vaticano-Roma, Libreria Editrice Vaticana-OCD, 1997, 492-493.

³⁰ C. PEGUY, *I misteri*, Milano, Jaca Book, 1997, 284.

tutto la sovranità gloriosa di Cristo sul trono della croce. Ma in Rouault questa posizione indica soprattutto l'atteggiamento di piena 'conformazione', alla forma stessa della croce, di tutto il corpo e di tutta la persona di Gesù. Anche così, con l'arte figurativa, Rouault esprime ciò che ha scritto a parole: 'obbediente fino alla morte e alla morte di croce' (Fil 2,8).

A partire da quest'ultima considerazione merita di essere aperta una parentesi per segnalare alcune tracce che ci facciano capire l'«estetica teologica» dell'opera d'arte di Georges Rouault. L'analisi deve appunto, a mio parere, cominciare da un'importante intuizione di Mancini, secondo la quale nel *Miserere* il disegno e la parola s'integrano e s'illuminano vicendevolmente, tanto che la lunga consuetudine con le tavole finisce per colpire con le parole in modo altrettanto efficace che con i dipinti³¹. Il *Miserere* trae il suo stesso nome da una preghiera, il salmo 51 [50], ma anche le tavole, ed ognuna con il suo rispettivo testo, sembrano infilarsi come grani di un rosario in un filo rosso, invisibile ad uno sguardo superficiale, che lega tutta l'opera. Il *Miserere* si svela come opera 'poetica' e 'mistica'³²: narra sì una «storia di morte e di salvezza» ma «forse, mai, l'arte dell'incisione è stata tanto direttamente impegnata e vicina alla preghiera»³³. Il filo rosso di questa preghiera così singolare è Gesù Cristo in quanto «immagine di Dio». Pertanto non importa se sono le parole a ricordarlo, o le figure di Cristo sofferente a manifestarlo o le tragedie degli uomini fatti «a immagine di Dio» ad esprimerlo. Tutte le tavole hanno come modello nascosto l'unica *Imago Dei* che trova compimento nel Volto Santo del Redentore (tavv. 33 e 58): «Nella ricerca spontanea di una forma sintetica all'unisono con la coscienza religiosa – scrive Lionello Venturi nel suo studio sul pittore – Rouault ci ha riportato indietro nei secoli fino al momento in cui ogni immagine sulla terra era un riflesso di Dio»³⁴. Rouault ci ha fatto recitare un nuovo *Miserere*, una nuova preghiera «a immagini». Anzi, realizzando quest'opera, egli stesso ha pregato: l'arte deve entrare nel tempio della religione «in ginocchio, in silenzio»³⁵. Il *Miserere*, così inteso, è il fulcro di tutta l'opera di Rouault. Con

³¹ Citato da Giancarlo Galeazzi nell'introduzione a J. MARITAIN, *Georges Rouault*, 12-13.

³² Dice di Rouault P. Courthion: «...la sua arte si rivela spirituale, religiosa e addirittura profondamente cattolica. Capii che quell'uomo chiuso apparteneva alla famiglia dei mistici» (citato da M. RESTELLINI, *La fortuna critica*, 68).

³³ P. BELLINI, *Il senso del Miserere*, in R. CHIAPPINI (ed.), *Georges Rouault*, 154.

³⁴ Citato in J. MARITAIN, *Georges Rouault*, 37.

³⁵ Intervista di M. Brillant, «La Croix», 11-12 maggio 1952, in G. ROUAULT, *L'arte e la vita*, 157-161: 160. «Arte in ginocchio» richiama subito l'espressione «teologia pregata» o

questa accorata preghiera per mezzo di Cristo sofferente, Rouault chiede a Dio Padre di distendere la sua grande misericordia sugli uomini peccatori. La misericordia divina trasfigurerà i 'peccatori', della prima fase dopo la 'svolta', nei personaggi pacificati e redenti delle ultime opere 'colorate', dove l'uomo è stato trasformato a immagine del Volto glorioso del Figlio di Dio.

Queste osservazioni sull'«estetica teologica» dell'opera d'arte di Rouault possono essere applicate alle tavv. 32 e 57 del *Miserere*. Esse sono le uniche che mettono sul volto di Cristo la raggiera della gloria³⁶. Per capirne il significativo dobbiamo notare che esse sono le penultime immagini delle due serie che costituiscono l'opera complessiva: *Miserere* (prima parte) ha infatti 33 tavole, *Guerre* va da tav. 34 a tav. 58. Entrambe quindi si collocano prima della tavola conclusiva della rispettiva serie, tavole conclusive che, sorpresa, raffigurano entrambe la stessa immagine: dopo la 'gloria della Passione' c'è il Volto Santo di Gesù Cristo. La sindone della tav. 33 è intitolata *E Veronica, dal morbido lino, si trova ancora sul suo cammino* (1922) ed è ripetuta più scura nella tav. 58 (sempre del 1922) con la denominazione *È attraverso le sue piaghe che noi siamo guariti*.

Ciò che il poeta-artista ha cercato di esprimere nelle due tavole precedenti attraverso la sua intuizione creativa e la sua arte, cioè quella gloria salvifica piena di speranza che rifulge dalla passione di Cristo, ora, ciascuno di noi, deve vederla: deve vedere la stessa gloria nel Volto Santo del Salvatore grazie agli occhi della fede. È la fede, è l'essere credenti che mette ognuno, sia di fronte al dolore della guerra, sia di fronte alla morte di Cristo, nella stessa posizione della Veronica che contempla questo "volto pien di luce"³⁷. È un vedere nuovo che nasce dal fatto che lo Spirito Santo 'commuove' il cuore grazie all'amore che Cristo, così, con questo Volto martoriato, ci ha dimostrato e manifestato. Ma questa commozione chiede ad ogni uomo la imitazione: ch'egli si lasci plasmare a immagine e somiglianza di Colui che soffre nella Passione, muore sulla croce e risorge nella gloria del Padre. Questo processo di conformazione

«teologia prostrata in ginocchio» cara a H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum caro*, Brescia, Morcelliana, 1985⁴, 227-228.

³⁶ A parte quando compare il Volto Santo luminoso in piccoli riquadri all'interno di alcune scene di dolore umano: ma Cristo non è in questi casi in primo piano.

³⁷ Dalla traduzione del N° 63 (corale) della «Passione secondo San Matteo» di J. S. Bach.

coinvolge innanzitutto l'artista, in modo che «la riproduzione esterna da lui creata può servirgli continuamente di sprone a lavorare su se stesso e sulla sua mentalità sino a rispecchiare il modello»³⁸.

Il Volto Santo diverrà uno dei temi più cari a Rouault, anche nell'ultima fase della sua vita. In *Sindone* (1953) il colore trasfigurerà questi volti sofferenti e meditabondi, per offrirli allo sguardo amoroso dei credenti che vedono in esso «la forma della misericordia divina»³⁹.

Scrisse Jacques Maritain a proposito di Rouault e della sua evoluzione artistica: «Nelle sue scene della Passione la deformazione parossistica è stata sostituita dalla maestà di una sofferenza che, prima che derivare dalla crudeltà dei torturatori, proviene dalla volontà stessa dell'Agnello di Dio che si offre per amore. L'impronta del volto di Cristo sul velo della Veronica che Rouault non si stanca mai di rappresentare, sembra significare per lui l'impronta della misericordia divina sull'arte umana. Non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza del rinnovamento che la pittura religiosa deve a Rouault. Come sottolineava giustamente Maurice Morel, l'immagine della Crocifissione, "segno fondamentale della cristianità", grazie a Rouault, si libera dall'accademismo a cui sembrava condannata negli ultimi due secoli anche nelle opere di grandi pittori. Sottolineiamo questo fattore importante: attraverso l'ispirazione della sua fede e i suggerimenti contemplativi, che sono il suo tesoro segreto, la nascosta poesia, il lampo di intuizione poetica dell'arte di Rouault hanno raggiunto la piena libertà e la piena attuazione, in una pittura che resta più che mai esclusivamente pittura. In questo modo "l'arte più umanamente e moralmente patetica del nostro tempo" si innalzò all'eloquenza ed alla grandezza ieratica»⁴⁰.

Davanti al Volto Santo dai lineamenti neri ma 'glorificato' dal colore 'azzurino' (simbolo di felicità e armonia) di *Sindone* (1937) occorre guardare, e credere, in silenzio.

³⁸ E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, Roma, OCD, 1996, 27.

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V: 186.

⁴⁰ J. MARITAIN, *Georges Rouault*, 46-47.

Renato Dall'Acqua ocd

Marc Chagall: il pittore crocifisso

Marc Chagall, primogenito di nove fratelli, nasce a Vitebsk (Bielorusia) il 7 luglio 1887¹. Figlio di genitori ebrei di modeste condizioni e di costumi tradizionali, il giovane Marc è iniziato ai fondamenti del giudaismo da tre maestri rabbini². Per comprendere il mondo spirituale e artistico di Chagall resta tuttavia imprescindibile il riferimento al chassidismo, quel movimento religioso, molto diffuso nel mondo ebraico dell'Europa centrale, che a partire dal '700 aveva cercato di riformare il giudaismo ufficiale; un movimento che puntava più sull'esperienza diretta del divino che sulla semplice osservanza dei precetti religiosi. Alla base del chassidismo c'è una spiritualità che valorizza gli aspetti della vita quotidiana, considerati come manifestazione della divinità. Dio è in tutto, presenza luminosa nel caleidoscopio della creazione. Parlando con il popolo, i predicatori chassidici (ma sotto la loro influenza anche i rabbini) non usano soltanto le dotte citazioni talmudiche, ma anche le leggende sagge e i fatti edificanti della vita, mescolando sacro e profano, reale e miracoloso.

1. Gli incontri a San Pietroburgo e a Parigi

Nel 1906 Chagall parte per San Pietroburgo e si mette alla scuola del pittore Léon Bakst. In città frequenta quasi esclusivamente l'ambiente de-

¹ Fra la sterminata bibliografia sull'artista, resta fondamentale F. MEYER, *Marc Chagall*, Milano, Il Saggiatore, 1962; utile anche l'agile fascicolo di V. MISIANO, *Chagall*, Firenze, Giunti, 1996.

² Pur non divenendo un talmudista dogmatico Chagall non apparirà neppure al tipo di intellettuale ebreo laico e spregiudicato. La sua identità israelitica sarà sempre molto sentita e apertamente dichiarata dall'artista, che scriverà le sue famose memorie in *yiddish*.

gli intellettuali ebrei, tra questi il pittore Mstislav Dobuzinskij, che lascia tracce evidenti nello stile neoprimitivista, nell'atmosfera inquietante e misteriosa delle opere di questi anni. A San Pietroburgo entra in contatto con «Mondo dell'arte». Da questo movimento, simbolista ed estetizzante, Chagall apprende l'idea dell'essenza superiore dell'arte, del diritto eccezionale dell'immaginazione a trasformare la realtà.

L'incontro con «Mondo dell'arte» ha l'effetto di liberare l'immaginazione innata del nostro e di incoraggiarlo a mescolare il linguaggio della leggenda sacra con quello della fiaba magica, quello della pittura classica con quello del teatro popolare.

Nel 1910 è a Parigi con una borsa di studio. Visita musei e gallerie, conosce e frequenta intellettuali e artisti dell'Avanguardia: dei *fauves* afferra il senso lirico e l'eccitazione coloristica, punta gli occhi anche sulle opere dei *cubisti*, dai quali mutua la spazialità più elaborata e sintetica. Ma all'intellettualismo cubista oppone la sua identità di pittore-poeta, difendendo una concezione dell'arte come assoluta libertà creativa, gioco dell'immaginazione. Non gli interessa l'esplorazione quasi scientifica dell'oggetto, ma la realizzazione di una condizione soggettiva, interiore.

2. La poetica chagalliana

Per Chagall, l'arte è uno stato d'animo, un urto della memoria, visione. Essa si esprime in un linguaggio di simboli, ma, come egli afferma «non si deve cominciare dal simbolo, ma giungere al simbolo»³. Questi non sono determinati da convenzioni ma scaturiscono dalla memoria del soggetto, e sono espressione della libera circolazione della vita soggettiva; vita che attua una vera e propria *Révolution du fond*, rivoluzione come libertà totale del soggettivo e dell'emotivo, come linguaggio creativo, comunicazione con la divinità. Proprio per questo il pittore riconosce alla sua opera visionaria e irrazionale una solida struttura nascosta; una logica è ben presente nelle sue immagini così eccentriche di violinisti sui tetti, di pesci nell'aria, di teste rovesciate. Basta leggere le favole per capire che si tratta della logica delle favole, della logica e del linguaggio del popolo, della logica del «meraviglioso», del miracoloso. Il miracolo che, «capovolge appunto le leggi terrestri, a cominciare dalla più imperiosa, la

³ Cit. in F. MEYER, *Marc Chagall*, 14.

gravità, in leggi celesti, leggi di uno spazio fluido, sospensivo e a gravitazione, e capovolge anche le leggi del tempo, a cominciare dalla rettilinea progressione, in leggi altrettanto sospensive, in cui domina la regressione, o meglio i ritmi rotti e altalenanti, (...), che continuamente debordino dall'assiologia e dall'assioma del presente» (M. Calvesi)⁴.

3. Golgota

L'interesse di Chagall alla figura di Gesù risale ai primi anni della sua attività artistica. Nel 1910 firma una *Sacra famiglia*: Maria è intenta alla lettura, Giuseppe, poco più che adolescente, ha lo sguardo rivolto verso il cielo, è seduto e regge il bambino sulle ginocchia, un bambino già adulto, barbuto.

Del 1912 è *Golgota* (New York, The Museum of Modern Art), la prima crocifissione dipinta dall'artista. Sulla croce vi pone il «bambino azzurro nell'aria» di una visione e qui interpretato come Gesù crocifisso; ai piedi della croce Giovanni e Maria, con un seno scoperto che offre il suo latte. Il ruolo materno di Maria conferisce alla rappresentazione il tono di un dramma umanissimo, dramma del dolore innocente, dramma popolare, come suggeriscono le vesti folcloristiche della madre e del discepolo.

4. La Bibbia

Stabilitosi a Parigi nel 1923 con la moglie Bella e la figlia Ida, il pittore riceve l'incarico, dall'editore Vollard, di illustrare *Le anime morte* di Gogol. A questo impegno seguono quello per le *Favole* di La Fontaine e per la *Bibbia*. In vista di questa realizzazione, nel 1931 compie, con la famiglia, un viaggio di studio in Palestina, Egitto, Siria. L'artista si dedica a quest'impresa con assiduità fino al 1939, anno della morte del committente, per sospendere la realizzazione del ciclo grafico dopo aver realizzato le prime sessantasei lastre e abbozzato le altre; porterà a termine l'opera tra il 1952 e il 1956.

⁴ Cit. in F. DE SANTI, *L'immagine di una realtà riconciliata con la fiaba*. Catalogo della mostra *La Bibbia di Marc Chagall*, Bornato, Villa Secco D'Aragona, 1992, Brescia, Grafis Arte, 1992.

Chagall narra gli episodi, tutti tratti dall'Antico Testamento, con il sentimento dell'uomo che ricorda e ritorna fanciullo. L'immagine trascrive il testo situando l'episodio nella sfera della leggenda, della favola antica, dove la dimensione temporale risulta pressoché cancellata. Eppure, tutto è immediato e ri-accade perché tutto è ri-vissuto. La prevalenza di figure solitarie, monumentali, in primo piano, danno la misura del dramma evocato dagli scorci subitanei e vertiginosi dei tagli diagonali. La storia sacra è paradigmatica: questo favorisce un controllo severo degli elementi scenici, ridotti al minimo. Visionario e drammatico l'artista resta capace di catturare le sfumature della vita intima, le paure, il dolore. Sa attingere alla fresca realtà quotidiana: la gioia improvvisa della danza, la semplicità umile della mimica dei personaggi che sembrano trasferiti dalla scena di un dramma di epoca romanica. In questo gioco di prestigio di tempi e accenti espressivi egli recupera al sacro il diritto di cittadinanza tra gli uomini e riconsegna il senso dell'origine e del destino senza tradurli in concetto.

5. *L'ebreo crocifisso: Crocifissione Bianca*

L'interesse al tema della crocifissione ritorna prepotentemente a partire dalla fine degli anni Trenta, quando l'odio razziale dilaga in Europa. Nel 1938 esegue *Crocifissione bianca* (Chicago, The Art Institute; *fig. 1*). Al centro della tela una grande Crocifissione, che indossa un drappo simile al *tallit*, il mantello da preghiera ebraico. Cristo, avvolto da un fascio di luce divina riposa in pace e porta la beatitudine nella morte, tutt'intorno è terrore e devastazione che colpisce il popolo eletto, mentre nel cielo personaggi antichi alzano lamenti. Cristo non è il Figlio di Dio, non è il Signore della fede cristiana, è l'ebreo perseguitato, è l'uomo di tutti i tempi, appartiene a tutti come la Bibbia e il suo messaggio. Egli non risolve il dramma che sta esplodendo intorno, ma con la sua sofferenza volontaria opera un nuovo attraversamento della vicenda umana introducendo la beatitudine nella morte, realizzando un superamento della tragedia. La luce della *menorah* ai piedi della croce, luce imperturbabile in questi scenari sconvolti dal dolore, è luce di speranza, irragionevole al senso comune, ma non tale nel linguaggio di quella fede popolare, che sa narrare storie, pensare per immagini capaci di ricordare che tutto, fatalmente, miracolosamente, si ricomponesse. Conforto nella disperazione e nell'angoscia, come la musica di un violinista solitario sui tetti, come la presenza

di una vacca muta e innocente vicino a un rabbino che stringe i rotoli della *torah*, il Crocifisso è simbolo di ogni esistenza sacrificata, accadimento che l'arte testimonia nel suo rinnovarsi di creazione e sacrificio; sacrificio che il pittore conosce bene in questi anni segnati dall'esilio statunitense e funestati dalla scomparsa dell'amatissima Bella.

6. Il Crocifisso come metafora

Tra i grandi artisti di questo secolo Chagall è quello che con maggiore frequenza si rappresenta vicino al Crocifisso. Ne *Il Cristo e il pittore* (Roma, Collezione Vaticana d'Arte religiosa moderna; *fig. di pag. 7*) del 1951, il Crocifisso diviene vero e proprio motivo ispiratore del canto di Chagall; Cristo appare avvolto da una nube luminosa e si frappone tra il pittore e la tela sul cavalletto. Siamo in un contesto di visione e di rivelazione, come suggeriscono anche gli angeli che suonano lo *shofar*. All'origine dell'opera – la tela bianca – c'è un attimo di estasi, l'esperienza di una realtà eccedente. La visione diventa qui metafora del dialogo fra visibile e invisibile, della natura dell'esperienza estetica, e della funzione dell'arte: in un'«epoca, che è quella delle arti nutrite del reale – la fotografia, e il cinema – e la pittura, che dà a vedere la materia stessa della pittura, forse non sanno che farsene delle apparizioni. Questo è senza dubbio uno dei motivi più profondi che hanno portato Chagall a gettare quel guanto a sette dita in faccia al secolo, sperando di tutto cuore di colpirlo nel vivo delle sue nostalgie, di portarlo a tornare ai misteri»⁵. L'opera assume il valore di manifesto artistico: dell'arte come profezia, dell'artista come testimone e interprete di «ciò che sta sotto» e «oltre», essa non esisterebbe senza mistica, senza ispirazione e invisibile; varco oltre il visibile essa è fonte di speranza⁶.

Con un richiamo esplicito alla tradizione iconografica che presenta Maria Maddalena, sola ai piedi della croce, ne *Il pittore e Cristo* del

⁵ P. PROVOYEUR, *Marc Chagall Messaggio Biblico*, Milano, Jaca Book, 1996, 37.

⁶ Così si esprimeva Chagall nel 1944-45: «E' a torto che alcuni hanno paura della parola *mistico*, che le danno una colorazione troppo decisamente ortodossa. Occorre strappare a questo termine il suo aspetto desueto, amuffito; bisogna prenderlo nella sua forma pura, alta, intatta. Mistico!...Quante volte mi hanno gettato in faccia questa parola, come un tempo mi si rimproverava di essere *letterario!* Ma senza mistica, esisterebbe forse al mondo un solo grande quadro, una sola grande poesia, o anche un solo grande movimento sociale?». In P. PROVOYEUR, *Marc Chagall*, 28.

1936-40⁷, egli si rappresenta seduto su uno sgabello, con la tavolozza in mano, davanti al cavalletto sul quale è collocata una grande tela con la figura di Cristo in croce, vivo, a scala naturale. L'intreccio di realtà e rappresentazione è reso in questo modo più esplicito per dire che ciò che accade nel quadro non è meno vero di ciò che accade nella realtà. L'opera si presenta come una sorta di meditazione sul tema della compassione, del dolore partecipato. Chagall, con la tecnica a lui familiare del raddoppiamento dell'immagine, del quadro nel quadro, invita lo spettatore ad entrare nello spazio pittorico, ma non per un gioco fittizio bensì per una concezione secondo la quale l'opera d'arte è il luogo per eccellenza dell'esperienza umana; luogo dove il pittore recupera la coscienza e con essa l'umanità del dolore. Il quadro offre lo spazio in cui esso si comunica e raggiunge lo spettatore; questi è invitato ad entrare nel recinto sacro dell'arte, dove, come in una liturgia, gli eventi riaccadono, ripresentandosi, e dove l'esperienza estetica diventa la forma dell'esperienza della propria umanità, nell'umanità dell'altro.

7. «Io crocifisso»

Il tema della crocifissione trova un'espressione particolare ne *Il pittore crocifisso*⁸, del 1938-40, dove il pittore, dalla croce sulla quale è lui stesso inchiodato, con una mano regge la tavolozza e i pennelli e si protende verso la tela posta sul cavalletto dove è rappresentata una *Deposizione* di Cristo. L'identificazione con Cristo diventa letterale nella *Deposizione*⁹ del 1941, dove il pittore pone il proprio nome sulla tavoletta che di solito reca l'iscrizione INRI. E' la sua condizione di uomo e di artista come confessa egli stesso nei versi che dedica a Bella: «Come Cristo io sono crocifisso, inchiodato coi chiodi al cavalletto»¹⁰.

⁷ F. MEYER, *Marc Chagall*, n. 687.

⁸ *Ivi*, n. 689.

⁹ *Ivi*, n. 698.

¹⁰ Il testo della poesia *Si mon soleil*, scritta tra il 1945-50, è pubblicato nell'originale francese in P. PROVOYEUR, *Marc Chagall*, 50, «Si mon soleil brillait dans la nuit/ quand je dors tout couvert de couleurs/ dans un lit de tableaux/ quand ton pied dans ma bouche/ m'étouffe, me torture - Je me réveille dans le désespoir/ d'une journée nouvelle, de mes désirs / pas encore dessinés/ pas encore frottés de couleurs - Je cours là-haut/ vers mes pinces séchées/ et tel le Christ je suis crucifié/ fixé avec des clous sur le chevalet - suis-je fini, moi/ mon tableau est-il fini/ tout brille, tout coule, tout court/ arrête! Encore une touche/ la couleur noire/ le rouge, le bleu s'installent/ et cela m'inquiète/ oh! Comme cela

Questa, tuttavia, è la passione vissuta da un artista, la sua assunzione personale del mistero di morte liberamente scelta dal Nazareno, e va letta in senso poetico. L'identificazione del pittore con il Crocifisso rivela sì l'esperienza di una sofferta umanità, ma da ciò il pittore giunge a riconoscere la missione propria dell'artista Chagall: Cristo è l'uomo che ha sperimentato la protezione di Dio nella morte e ha insegnato agli uomini la speranza nella sofferenza; l'artista ha il compito di tenere viva questa memoria, comunicandone l'esperienza in atto e invitando l'umanità ad entrare nello spazio della rappresentazione di questo mistero.

L'identificazione con Cristo *uomo dei dolori* ritorna anche in *Davanti al quadro* (Saint Paul de Vence, Collezione Fondation Maeght; fig. 2) del 1968-71: al centro è rappresentata una tela con un uomo crocifisso con una mano sul petto; sullo sfondo i luoghi e i personaggi della memoria. Il movimento naturale dello sguardo all'indietro nel tempo è qui chiarito: la memoria si fa presente, emerge dal fondo; lo sguardo dei vecchi genitori incontra quello dello spettatore guardando dentro, entrando attraverso il quadro-finestra sul cavalletto¹¹. Nella pittura che riporta alla luce

m'inquiète - Entends-moi/ couche funéraire/ herbes desséchée/ amour disparu/ a nouveau revenu/ entends-moi - Je marche sur ton âme/ sur ton ventre/ je bois le restant de tes années/ j'ai avalé ta lune/ le rêve de ton innocence/ pour devenir ton ange/ et te protéger à nouveau».

¹¹ Asher Lev, il pittore ebreo protagonista del romanzo di Chaim Potok, *Il mio nome è Asher Lev*, rappresenta in modo analogo la crocifissione della madre: «Preparai una tela identica a quella che stava ora sul cavalletto. Appoggiai il quadro contro la parete e misi al suo posto la tela pulita. Con il carboncino disegnai il telaio della finestra del soggiorno del nostro appartamento a Brooklyn. Disegnai l'asta centrale della finestra e la linea di base, obliqua, della veneziana a qualche centimetro dalla sommità. In cima alla finestra - non dietro questa volta ma sopra - disegnai mia madre nella sua veste da casa con le braccia tese lungo la linea orizzontale della veneziana e i polsi legati con le corde della stessa veneziana; disegnai le gambe con le caviglie legate alla verticale del telaio interno mediante un'altro pezzo di corda della veneziana. La disegnai con il corpo inarcato e la testa voltata. Disegnai mio padre in piedi alla sua destra, con il cappello, il cappotto e la ventiquattrore in mano. Disegnai me stesso in piedi alla sinistra di mia madre, con gli abiti imbrattati di vernice, un berretto da pescatore in testa e in mano una tavolozza e un pennello lungo come una lancia». E continua, «Per tutto il tormento dei tuoi anni passati e futuri, mamma. Per tutta l'angoscia che questo quadro di dolore ti causerà. Per l'inesprimibile mistero che mette nel mondo padri e figli buoni e permette che una madre li veda azzannarsi. Per il padrone dell'universo il cui mondo di sofferenza io non capisco. Per i sogni di terrore, per le notti d'attesa, per i ricordi di morte, per l'amore che ho per te, per tutte le cose che ricordo, per le cose che dovrei ricordare ma che ho dimenticato, per tutte queste cose ho creato questo quadro. Io, un ebreo osservante, che lavora su una crocifissione perché nella sua tradizione religiosa non esiste alcun modello estetico al quale far risalire un quadro di angoscia e di tormento estremi» (C. POTOK, *Il mio nome è Asher Lev*, Milano, Garzanti, 1996, 279-280).

la memoria, come in un rito, le cose, i fatti, si ri-presentano e prendono vita. I genitori, il paese natio, sono sullo sfondo di un dramma che attraversa e accende il cielo di bagliori. Il simbolo del dolore, il Crocifisso è una esperienza personalissima, un'immagine nella quale il pittore sintetizza il proprio modo di stare al mondo e di essere artista e lo fa diventare simbolo, il simbolo più radicale di questa storia di dolore.

8. *Il Messaggio Biblico*

Passata la furia nazista, il pittore, stabilitosi a Vence in Provenza, nel 1954 inizia i grandi oli del *Messaggio Biblico*, pensati inizialmente per la cappella di Vence, essi troveranno poi collocazione in un edificio, l'attuale *Museo del Messaggio Biblico* a Nizza, casa dello spirito aperta a tutti i modi possibili di riflessione, senza esclusiva religiosa, secondo Chagall, «Né un museo né una cappella, ma un luogo in cui tutti quelli che cercano questo nuovo contenuto spirituale e plastico dell'opera d'arte di cui ho parlato potranno essere accolti»¹², perché, «Cosa c'è di più commovente nella nostra comunità su questa terra che prestare orecchio al cuore umano e percepirvi le pulsazioni di un mondo con le sue nostalgie e i suoi sogni?»¹³.

Le opere che per il loro carattere monumentale e offrono una lettura epica del dramma umano, sollecitando lo spettatore a riflettere. Per farlo, il pittore non esita a impiegare con libertà e profonda intuizione teologica la figura del Cristo in croce, che ritroviamo negli sfondi di opere come *La creazione del mondo*, *Il sacrificio di Isacco*, *La traversata del Mar Rosso*. Questo convince a non vedere nel *Messaggio* un insieme di pitture confessionali ebraiche o cristiane. Anche qui si tratta di tecnica poetica per dare all'immagine un valore universale che superi i limiti confessionali. Lo conferma anche un'opera di grande impegno come la vetrata *La Pace* per il palazzo dell'O.N.U. a New York, completata nel 1964, dove l'umanità si accalca ai piedi di un grande Crocifisso¹⁴. Si tratta dunque di un messaggio, la cui universalità consiste nel valore di un gesto che realizza la condizione umana in modo radicale ed esemplare. La parabola di Cri-

¹² In P. PROVOYEUR, *Marc Chagall*, 45.

¹³ *Ivi.*

¹⁴ S. FORESTIER, *Marc Chagall Opera Monumentale Le Vetrates*, Milano, Jaca Book, 1995, 208.

sto ha il valore di una poesia, e Chagall afferma «Cristo è un poeta, uno dei più grandi proprio per quel suo accettare il dolore al di là del credibile, al di là del ragionevole», in questo modo egli supera le stesse possibilità umane, e diventa «l'uomo con la più profonda comprensione della vita»¹⁵.

Dopo aver dedicato gli ultimi vent'anni della sua carriera artistica a sperimentare tecniche per lui nuove come il mosaico, la vetrata e l'arazzo, con realizzazioni in Europa, Stati Uniti e Israele, Marc Chagall muore a Vence il 28 marzo 1985.

¹⁵ In F. MEYER, *Marc Chagall*, 19.

Angelo Lanfranchi

«*Mi ha amato
e ha dato la sua vita per me*»
Passione di Cristo nel Duomo di Trento

*Introduzione*¹

La Cappella del Crocifisso del Duomo di Trento fu edificata fra il 1682 e il 1687 per volontà del principe vescovo Francesco Alberti Poja (1610-1689), e «non vi è dubbio che essa dovette subito apparire come uno dei più importanti complessi monumentali barocchi dell'intero principato»². Per realizzarla, fu aperta una breccia larga 5.50 metri nella superficie muraria medievale di Guglielmo da Castelbarco (1309 circa) della navata meridionale³, che coinvolse probabilmente anche uno degli ingressi della chiesa⁴. Com'era da attendersi per un'opera così impegnativa sia dal

¹ Il presente contributo intende sviluppare e completare un lavoro di ricerca sulla Cappella, condotto nella primavera 1998 in collaborazione con la dott. Amalia Masset e la dott. Sandra De Carli. Il risultato di tale lavoro è stata la pubblicazione di una mostra fotografica di oltre 30 pannelli, al cui titolo ci siamo ispirati.

² A. BACCHI, *La cappella del crocifisso*, in *Il Duomo di Trento*, a cura di E. CASTELNUOVO, vol. 2, Trento, Temi, 1993, 257. Questo saggio – ricchissimo di informazioni e richiami bibliografici – è il più recente e completo sulla Cappella. Suo illustre predecessore fu il sacerdote G. RIZZI, che nel 1934 pubblicò a Trento un volumetto dal titolo: *La Cappella del SS. Crocifisso del Concilio nel Duomo di Trento e il suo Fondatore*. In esso viene commemorata (con un tono apologetico forse esagerato) la figura del principe vescovo Francesco Alberti Poja, e si enumerano le varie vicende legate alla costruzione, decorazione e restauro della Cappella. Queste due pubblicazioni costituiscono il punto di partenza del nostro studio.

³ A. PERONI, *Problemi di cronologia, le fasi sino al sec. XV. Progetto e struttura nel Duomo duecentesco*, in *Il Duomo di Trento*, a cura di E. CASTELNUOVO, vol. 1, Trento, Temi, 1992, 139.

⁴ Il RIZZI annota in proposito: «Nel posto dove si apre l'arco d'entrata nella cappella nel 1579 v'era l'altare dei S.S. Sisinio, Martirio ed Alessandro. Nella visita pastorale del-

punto di vista artistico che finanziario, la Cappella diede adito a polemiche e malumori che continuarono anche dopo la morte del fondatore, accusato di averne promossa la costruzione al solo scopo di assicurare una preminenza della famiglia Alberti Poja nel contesto delle sepolture vescovili ospitate nella Cattedrale.

L'incarico di progettare l'opera fu affidato al sacerdote pittore e architetto Giuseppe Alberti da Tesero (1640-1716)⁵, cui spettò anche la realizzazione di gran parte della ricchissima decorazione, con la collaborazione di altri valenti artisti⁶. Il Rizzi fornisce le seguenti misure: la lanterna s'innalza fino a 26 metri circa; la cupola ottagonale poggia sopra un tamburo della stessa forma, supportato da quattro pennacchi che fungono da raccordo con l'aula pressoché quadrata (m. 8.40 x 9.95)⁷.

l'anno suddetto era stato ordinato di trasportare il detto altare a ridosso della porta che dava sul cimitero di piazza Arogno, come infatti si fece, e la porta murata restò nascosta fino all'ultimo restauro del duomo. Nel posto lasciato libero dall'altare dei Martiri invece si avrebbe dovuto aprire una porta ampia e bella come la sua consorella, detta dei leoni. La porta infatti deve essere stata aperta, poiché nella visita pastorale del 1596 si loda la nuova porta meridionale» (*La Cappella*, 27, n. 1).

⁵ «Giuseppe Alberti, ritornato da Roma dopo aver studiato alle grandi scuole del Bonarroti e del Bernini venne a Trento dove ottenne dal vescovo di essere consacrato sacerdote, avendo studiato a Padova alcuni anni prima la sacra teologia. A lui comunicò il vescovo il suo desiderio e l'Alberti grande anima d'artista e profondamente religioso, si sentì altamente onorato d'essere scelto per un'opera che era tutta secondo la sua indole e la sua cultura» (G. RIZZI, *La Cappella*, 26). Sulle fonti letterarie dell'attribuzione del progetto architettonico, cf. A. BACCHI, *La cappella*, 280, n. 9.

⁶ Allo scultore Francesco Barbacovi (1640 ca - inizi del XVIII secolo) sono attribuibili il rilievo in marmo con *Adamo ed Eva che colgono il frutto dall'Albero*, e forse i quattro angioletti che chiudono l'altare in alto. Gerolamo Aliprandi è ritenuto l'artefice della ricchissima decorazione a stucco, purtroppo quasi totalmente perduta, nonché delle *Arma Christi* che fiancheggiano le colonne dell'altare. Il pittore Johann Karl Loth (1632-1698) è l'autore delle due grandi tele (650 x 510 cm ciascuna) poste sulle pareti laterali della Cappella, e i cui bozzetti si trovano ora agli Uffizi di Firenze. Infine, allo scultore Paul Strudel (1648 ca - 1720) dobbiamo le rimanenti sculture marmoree: le due grandi statue della *Veronica* e della *Maddalena*, i rilievi ovali di *San Francesco in estasi* (oggi presso il Convento dei Cappuccini) e di *Francesco Alberti Poja presentato da San Vigilio al Crocefisso*, i due grandi angeli inginocchiati sopra il timpano, i capitelli corinzi dell'altare, arricchiti dalla raffigurazione di un'aquila con un ramoscello di alloro – emblemi araldici della famiglia Poja – nonché lo straordinario fregio arboreoscente che inquadra la nicchia del Crocefisso. E' stata avanzata anche l'ipotesi, non sostenuta da prove documentarie, di un impegno plastico della bottega dei Benedetti di Castione per il paliotto intarsiato dell'altare e il pavimento marmoreo, con l'intervento probabile del fiorentino Antonio Corberelli.

⁷ Un rilievo architettonico completo dell'ambiente verrà senz'altro fornito dai lavori di restauro, finalmente iniziati nell'autunno 1998.

Così come appare ai nostri occhi, essa è il risultato del restauro⁸ effettuato tra il 1843 e il 1845 su iniziativa del principe vescovo Giovanni Nepomuceno de Tschiderer (1777-1860, beatificato a Trento nel 1995). Questi decise di rimediare al grave deperimento architettonico e decorativo della Cappella con un intervento radicale, che portò alla rimozione di gran parte della ricchissima decorazione a stucco e alla dislocazione di alcuni importanti capolavori scultorei⁹.

Tuttavia, nonostante questi eventi abbiano modificato non poco l'aspetto originario della Cappella, è rimasto intatto il suo duplice "centro", stabilito secondo i desideri del costruttore: il commovente gruppo ligneo della *Crocifissione*, testimone della firma dei Decreti del Concilio di Trento (1545-1563), ma soprattutto il Tabernacolo, «che oltre la figura contenesse la realtà, cioè la Santa Eucaristia»¹⁰.

Lo storico *Crocifisso*¹¹ attribuito allo scultore di Norimberga Sisto

⁸ La vicenda è narrata dal RIZZI, *La Cappella*, 43-51.

⁹ Le due statue della *Veronica* e della *Maddalena* furono tolte dai lati dell'altare e confinate fuori dalla Cappella, ai lati della cancellata, su due alti piedistalli (cf. A. BACCHI, *La cappella*, 280, n. 5). I due ovali dello Strudel, che erano incastonati nelle tele del Loth (questa originale soluzione costituiva uno degli aspetti più sorprendenti e controversi di tutta la Cappella) presero strade diverse: il rilievo con *San Francesco* finì all'erigenda chiesa dei Cappuccini alla Cervara, l'altro fu murato nella lunetta sopra l'arco d'entrata della Cappella.

¹⁰ G. RIZZI, *La Cappella*, 32.

¹¹ Attorno a questa straordinaria immagine sono fiorite anche due leggende, narrate ancor oggi. Le riportiamo secondo la versione che ne dà il RIZZI (*La Cappella*, 21-24 *passim*). Ecco la prima: «[Il vecchio custode della cattedrale, sig. Carlo Fontana] mi raccontava che lui pure aveva udito narrare al tempo dei tempi di un misterioso pellegrino che una notte bussava al palazzo del conte Paride Lodron-Laterano [eroe della battaglia di Lepanto]. Il pellegrino domandò ricovero per quella sola notte, giacché il dì seguente se ne sarebbe andato in santa pace. Il portinaio, un po' orso, come i servi in livrea di que' tempi, voleva respingerlo, quando in quel momento arrivato il buon conte Lodron diè sulla voce a quel ringhioso cerbero e accolse con nobile grazia il pellegrino, cui assegnava una stanzetta bella e comoda e tutta per lui. La mattina il servo, com'era suo dovere, bussava all'uscio della stanzetta e non riceveva risposta. Bussa di nuovo e sempre silenzio. Mette la mano sul saliscendi, apre, e tramortito cade ginocchioni. Il pellegrino era uscito per la finestra, (chi lo poteva sapere?), e aveva lasciato come scotto dell'alloggio un meraviglioso crocifisso. Il Lodron spaventato dalle grida del suo portinaio accorse in tutta fretta e restò lì come impietrito, non poté fare a meno di cadere pur lui ginocchioni dinanzi al divino crocifisso. Dopo il conte, chiamati dal trambusto del servo, vennero tutti i famigliari, la contessa, le contessine, e poi i signori e le signore e si fè gran rumore in tutta la città; il conte, come usavano a quel tempo i signori e anche i non signori della città che amavano il loro Duomo, pensò bene di donare il misterioso crocifisso, all'altare di San Vigilio».

La seconda è ancor più nota: «Tutti sanno che le sessioni generali del Sacro Concilio vennero tenute tutte nella cattedrale e precisamente nell'ampio presbiterio e coro. Se sul tavolo del segretario del Concilio stava la croce del Legato papale, in alto, sopra l'altare,

buro, cinque scene della Passione e, nei pennacchi, la raffigurazione allegorica di quattro virtù, anch'esse in rapporto con il sacrificio di Cristo. A questo tema si lega, con non minore evidenza, la rappresentazione, nelle tele laterali, di due momenti capitali della narrazione evangelica: l'*Adorazione dei pastori* e la *Resurrezione*. Entro l'altare poi, mentre *Adamo ed Eva davanti all'albero del Bene e del Male* alludono alla causa prima del sacrificio di Cristo, le statue della *Maddalena* e della *Veronica* nonché le rappresentazioni delle *Arma Christi* evocano in termini diretti la Passione. Al committente infine toccava un ruolo di primo piano: il suo Santo protettore Francesco era infatti raffigurato in preghiera nell'ovale di marmo posto all'interno della *Resurrezione*, mentre egli stesso, accompagnato da San Vigilio trovava posto nell'ovale che fino ai restauri del secolo scorso era inserito entro l'*Adorazione dei pastori*»¹⁹.

Sulla base di queste indicazioni sommarie ma sostanzialmente condivisibili, riteniamo di poter formulare un'analisi più dettagliata e coerente del piano iconografico della Cappella albertiana, fondata su una lettura ravvicinata degli affreschi resa possibile dalla documentazione fotografica completa (finora inesistente), realizzata su nostra richiesta dal fotografo Gianni Zotta di Trento, autore dell'apparato iconografico dell'articolo di Bacchi. Ciò ha consentito di studiare più a fondo le singole scene, nonché la loro connessione sia "orizzontale" (tra gli otto episodi veterotestamentari della cupola) che "verticale" (tra l'Antico e il Nuovo Testamento, quest'ultimo dispiegato nel tamburo, nei pennacchi e nella navata).

II. Tra Antico e Nuovo Testamento: il programma della Cupola

Mentre Bacchi afferma che la raffigurazione di *Dio Padre* nella lanterna sia quella che chiude il ciclo²⁰, noi riteniamo invece che essa segni il principio dell'intero piano iconografico, consacrato alla Storia della salvezza. Infatti, «ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce, nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento» (Gc 1,17): all'origine di tutto sta Dio, creatore di tutte le cose, visibili e invisibili, che regge l'universo in ogni istante del tempo sino alla consumazione dei secoli. Giuseppe Alberti da Tesero lo raffigura

¹⁹ A. BACCHI, *La cappella*, 261-263.

²⁰ *Ivi*, 263. Anche G. RIZZI la cita per ultima: «Nel soffitto della lanterna, come si usava, venne dipinto l'Eterno Padre» (*La Cappella*, 31).

con il globo tra le mani e il nimbo triangolare, attributo riservato alla prima Persona della Santissima Trinità. Egli è il «Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome» (Ef 3,14-15). A Lui è dedicata la grande benedizione del cap. 1 della *lettera agli Efesini*, che ci permette di intravedere il senso di tutto il dramma della storia umana, che ha raggiunto il suo vertice sulla Croce di Gesù:

«Benedetto sia Dio,
Padre del Signore nostro Gesù Cristo.
In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo
predestinandoci a essere suoi figli adottivi
per opera di Gesù Cristo,
nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue,
la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia.
Egli ci ha fatto conoscere il mistero della Sua volontà,
il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose,
quelle del cielo come quelle della terra».

(Ef 1,3-10 *passim*)

Dio Padre ha permesso ai progenitori Adamo ed Eva di commettere il *Peccato originale*, in seguito al quale l'umanità è stata esiliata dalla patria celeste. Il gruppo marmoreo di *Adamo ed Eva che colgono il frutto dall'Albero* è collocato in posizione evidente al di sopra del Crocifisso, e svolge un essenziale ruolo interpretativo nei confronti del piano di tutta la Cappella. Tra le belle figure di Eva, che con una mano coglie un frutto e con l'altra lo porge, e di Adamo che lo riceve, si erge l'albero della conoscenza del bene e del male, sul cui tronco si avvolge il serpente, con volto umano e orecchi da pipistrello. La scena fissa il momento cruciale in cui l'uomo e la donna sono ancora splendidi della bellezza ricevuta da Dio²¹, ma stanno per distogliere lo sguardo dal Volto del Padre per lasciarsi ammaliare dalla maschera diabolica dell'Avversario: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gen 3,5). Il tema dell'albero (*lignum*) ritornerà sia in alcune scene tipologiche

²¹ «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza...". Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1,26.27); «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (Gen 2,25).

(*Cacciata dal Paradiso, Sacrificio di Isacco*) sia nella cornice arborescente della grande Croce (*Arbor decora et fulgida...*), trattenuta al vertice dalla Corona di spine del Salvatore. L'asse verticale che ne deriva pone in continuità l'altare, la Croce, la sua prefigurazione edenica e la *Cacciata dal Paradiso*, ove compare un'allusione al serpente di bronzo innalzato nel deserto da Mosè (Nm 21,4-9; cf. Sap 16,5-7; Gv 3,14). Così, in pochi tratti l'ideatore del piano iconografico ha delineato Gesù come il «nuovo Adamo», e la sua Croce come «Arbor vitae» e «Vexillum Regis»²². Lo stesso peccato originale viene illuminato fin d'ora dalla luce pasquale, e diventa la «*Felix culpa*» cantata dall'*Exultet*.

Lo sfondo del pannello raffigurante Adamo ed Eva è costituito da una grande conchiglia di marmo rosso, che compare spesso nell'arte rinascimentale²³ come simbolo di morte e rigenerazione²⁴. In questo senso potrebbe contenere (anche se solo marginalmente) un'allusione al battesimo inteso come partecipazione alla morte e resurrezione di Gesù (cf. Rm 6,3-11). Un approfondimento ulteriore è proposto dal *Bestiario del Cristo* di Louis Charbonneau-Lassay²⁵, che tratta anche del simbolismo delle conchiglie, dell'*Uovo del mondo* e della perla²⁶: «Gli studiosi dei chiostr

²² «Adamo... il quale è figura di colui che doveva venire. (...) Se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo» (Rm 5,14.17). «Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» (1 Cor 15,21-22). «Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva, limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni. E non vi sarà più maledizione. Il trono di Dio e dell'Agnello sarà in mezzo a lei e i suoi servi l'adoreranno; vedranno la sua faccia e porteranno il suo nome sulla fronte» (Ap 22,1-4).

²³ Cf. la famosa *Madonna di Federico da Montefeltro* di Piero della Francesca, dove alla conchiglia si aggiunge il simbolo dell'uovo.

²⁴ J. CHEVALIER - A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, Milano, Rizzoli, 1986, vol. 1, 309-310. G. HEINZ-MOHR, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano, Istituto di Propaganda Libraria, 1994, 114. A. BACCHI, *La cappella*, 278, si limita a citare questo «grande elemento decorativo in pietra rossa di Verona a forma di gigantesca conchiglia, visibile solo parzialmente lungo i due lati laterali e al di sopra del rilievo con i progenitori».

²⁵ L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiario del Cristo*, Roma, Arkeios, 1994, vol. 2, 605-660.

²⁶ Parlando della Porpora, che notoriamente viene estratta dalla murice, l'Autore scrive: «Nel VI secolo, l'imperatore invierà a Poitiers l'insigne reliquia della Croce del Calvario alla santa regina Radeconda. In questa occasione tutta la città aperta e parata a festa risuonerà dell'inno composto dal suo vescovo Fortunato, "*Vexilla Regis prodeunt...*". La quarta strofa di questo inno definisce così la croce: "*Albero glorioso e risplendente, ornato della porpora del Re*". (...) Nella *Vigna mistica* attribuita a san Bernardo, il simbolismo del-

medievali che hanno letto Plinio, Ariosto, Eliano e Dioscoride hanno accostato al Salvatore addirittura anche la conchiglia preziosa che versa il suo sangue nel momento della sua morte. La stessa porpora, afferma Plinio, conferisce alla stoffa una tale virtù che questa, indossata da un uomo pio, ha il potere di calmare la collera degli dèi. E così il Cristo, grazie al sacrificio della sua vita, ci ha donato il sangue che fu nostro riscatto presso la giustizia divina»²⁷. Tale interpretazione sarebbe avvalorata dal cartiglio che sovrasta la conchiglia, sostenuto da quattro angeli, due dei quali sorreggono il Calice del Sangue: *Unde mors oriebatur inde vita resurgit*. La scritta è un adattamento dal Prefazio della Croce, che delinea il mistero del Calvario nei termini tipologici che ormai ci sono familiari: «Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, Qui salutem *humani generis* in ligno Crucis constituisti, ut *unde mors oriebatur, inde vita resurgeret*, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur»²⁸.

la porpora, come veniva allora adottato dal pensiero cristiano, è sancito in modo mirabile: «La porpora dei principi – vi leggiamo – viene immersa solo due volte nel bagno che le conferisce il suo smagliante colore; ma il Signore, lui, ha bagnato per tre volte nel torrente del suo sangue questa carne di cui egli ha fatto il rivestimento reale della sua divinità. Oh Sposa! Guarda il tuo Sposo tutto imporporato del sangue vermiglio del suo sudore nel Giardino degli Olivi, poi durante la sua flagellazione, ed infine nella sua crocifissione». Questo sangue divino è stato anche glorificato dalla Chiesa, in tutte le epoche, come il supremo dono che il cielo abbia fatto all'uomo, come nostro generosissimo riscatto» (ivi, 626-627).

²⁷ Ivi, 628-629. Dopo aver riferito alcune storie antiche sulla murice, l'Autore conclude: «Un fatto si ripete in tutte queste leggende: è necessario che l'essere che detiene in sé la porpora muoia perché l'uomo possa beneficiare delle virtù del suo sangue» (ivi, 629). Il quadro simbolico della conchiglia si completa alla medesima altezza con altri elementi plastici: ai lati del timpano dell'altare, dietro i due grandi angeli che reggono la lancia e la canna con la spugna – vertici ideali degli *Arma Christi* sottostanti – ardono due lucerne di pietra, con la fiamma tinta di rosso. Sui basamenti sono raffigurati in bassorilievo rispettivamente la fenice tra le fiamme e il pellicano che ferisce il proprio fianco per nutrire i suoi piccoli. I *Bestiari* antichi, a cominciare dal *Physiologus*, interpretano i comportamenti di questi volatili reali o leggendari, applicandoli alla Passione di Cristo che offre il proprio Sangue (tema eucaristico!) e alla sua Resurrezione (cf. H. e M. SCHMIDT, *Il linguaggio delle immagini. Iconografia cristiana*, Roma, Città Nuova, 1988, 90-96; L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiario*, vol. 1, 575-597 e vol. 2, 123-140).

²⁸ Interessante è il confronto con questo saggio di esegesi patristica, recepito dal Brevario Romano (*Ufficio delle Letture* della Memoria di S. Maria in Sabato): «Hai visto l'ammirabile vittoria? Hai visto la nobilissima impresa della croce? Potrò mai dirti qualcosa di più meraviglioso? Considera il modo con cui ha vinto e resterai ancora più ammirato. Cristo infatti ha vinto il diavolo con gli stessi mezzi con cui aveva ottenuto vittoria il diavolo. Lo sbaragliò con le stesse armi usate da lui. Sentì in che modo. Una vergine, un legno e la morte furono i simboli della nostra sconfitta. La vergine era Eva, non aveva infatti ancora coabitato con il marito. Il legno era l'albero. La morte la pena di Adamo. Ma ecco ancora una vergine, un legno e la morte, già simboli della sconfitta, diventare ora simboli della sua vittoria. Infatti al posto di Eva c'è Maria, al posto dell'albero del-

Ora possiamo procedere oltre, per occuparci delle raffigurazioni degli eventi antichi, attraverso i quali Dio Padre ha preparato nascostamente la salvezza del mondo, per poi compierla e manifestarla nel Vangelo. Gli otto episodi del Vecchio Testamento visibili nella cupola²⁹, dunque, appaiono come altrettanti fatti nei quali il Padre ha voluto prefigurare la Passione del Suo Figlio Unigenito, che mandò «quando venne la pienezza del tempo» (Gal 4,4). Questo è uno dei criteri fondamentali per la lettura della Bibbia, che regge tutta l'arte cristiana dell'antichità e del medioevo, e permane incontrastato anche nell'epoca barocca. Il piano iconografico-teologico della nostra Cappella ne è un magnifico esempio; per coglierlo appieno è dunque necessario tenere presente le leggi fondamentali di questo metodo esegetico³⁰.

la scienza del bene e del male c'è l'albero della croce, al posto della morte di Adamo la morte di Cristo» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *De coemeterio et de cruce*, 2; PG 49,396).

²⁹ Gli affreschi lasciano intravedere i contorni secenteschi, più stretti e sinuosi di quelli attuali. La modifica risale ai restauri del XIX secolo, durante i quali «liberate le pareti dagli stucchi, si rifecero le cornici ai quadri della cupola in sagome assai povere, e si procurò di fissarle sodamente alla volta» (G. RIZZI, *La Cappella*, 49). A un esame attento delle fotografie ci risulta che le nuove cornici siano... dipinte, e nulla più.

³⁰ «L'accostamento di due serie di avvenimenti si arricchisce di un nuovo significato se invece la loro scelta è fatta alla luce non di una lettura storica della Bibbia, ma di una lettura esegetica in chiave tipologica, quale si era andata sviluppando nei secoli della Patristica, particolarmente negli scritti di Origene, Tertulliano, Gregorio di Nissa e sant'Ambrogio. Com'è noto, nella lettura tipologica della Scrittura il significato nascosto degli eventi dell'Antico Testamento si rivela alla luce del Vangelo. Come dice Agostino nella *Città di Dio* "Cum in vetere novus lateat et in novo vetus pateat": l'Antico Testamento è il Nuovo coperto da un velo e il Nuovo è l'Antico senza il velo. Fatti e personaggi dell'Antico Testamento acquistano così il loro significato nascosto come prefigurazioni, "figure", "ante-tipi" di Cristo, della Chiesa e dei Sacramenti. (...) All'immagine viene assegnato il compito di rivelare significati nascosti; essa viene innalzata a livello di commento teologico attraverso l'accostamento di immagini "tipiche". Se alla nostra sensibilità, abituata ad un'esegesi più storica e filologica della Scrittura, la strenua ricerca di parallelismi, concordanze e anticipazioni suona difficile ed astratta, si deve tuttavia riconoscere l'enorme appello in essa contenuto ad una visione religiosa della storia come ininterrotta storia della salvezza. La lettura tipologica della Scrittura conferisce dunque all'immagine una straordinaria forza evocativa, è una sorta di "luoghi teologici per immagini". Il "tipo", la "figura" distacca il fatto dalla concatenazione storica e lo presenta in sé, ma riferito ad altro» (L. CASTELFRANCHI VEGAS, *La lettura allegorica della Scrittura nell'arte del XII secolo*, «Communio» n. 140-141 (1995) 55).

Il criterio dell'*unitas Scripturae*, espresso efficacemente dai grandi Padri e Dottori, è stato riaffermato anche nel recente *Catechismo della Chiesa Cattolica* (= CCC), nn. 101-102.112.114, che tra l'altro cita i seguenti brani: «Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la Sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi, il quale essendo in principio Dio presso Dio, non conosce sillabazione perché è fuori del tempo» (AGOSTINO, *Enar. in Ps.*, 103, 4,1 - CCC 102); «Il cuore di Cristo designa la Sacra Scrittura che appunto rivela il cuore di Cristo. Questo cuore era

La lettura del ciclo pittorico è stata tormentata e niente affatto univoca. Il Rizzi constata la corrispondenza tra cinque degli episodi veterotestamentari e i quadri sottostanti della Passione, ma non riesce a coglierne la successione cronologica, e più di una volta, laddove non vede chiaro nella formula iconografica, ricorre alle categorie non meglio precisate di «fantasia» e «allegoria»³¹. Bacchi propone il seguente schema: «Al di sopra, intervallati da tre grandi finestre, trovano posto i cinque affreschi rettangolari raffiguranti episodi della Passione: l'*Orazione nell'orto*, la *Cattura*, la *Flagellazione*, l'*Incoronazione di spine* e la *Salita al Calvario*, sovrastati a loro volta da otto riquadri con episodi biblici posti nei vari spicchi della cupola. Muovendo da quello che si trova sopra l'altare troviamo *Adamo ed Eva cacciati dal paradiso terrestre* e poi, procedendo in senso antiorario, *La lotta di Giacobbe con l'Angelo*, *Sol et Luna obtenebrati sunt*, *Daniele nella fossa dei leoni*, *Giobbe maltrattato*, *Sansone deriso*, *L'umanità prigioniera in attesa di essere redenta da Cristo* e il *Sacrificio di Isacco*»³².

Studiando accuratamente la composizione delle singole raffigurazioni e, dov'è possibile, le iscrizioni superstiti dei cartigli, siamo giunti alla conclusione che la lettura del ciclo deve iniziare dall'affresco recante la *Cacciata dal Paradiso*, situato sulla verticale del gruppo marmoreo, e proseguire poi *in senso orario*. Ogni riquadro reca l'immagine dell'Autore cui è attribuita la stesura del racconto sacro, quasi a suggerire la conversazione dei discepoli di Emmaus con Gesù, che «cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Nel registro inferiore si susseguono – questa volta *in senso antiorario* – cinque momenti della Passione del Signore, ciascuno dei quali è sovrastato dalla rispettiva prefigurazione veterotestamentaria (per esempio: a Gesù che porta la croce fa riscontro Isacco carico della legna per il sacrificio, mentre alla cattura del Signore corrisponde il profeta Daniele circondato dai leoni, ecc.). Descriveremo ora i singoli episodi seguendo l'ordine proposto, che rispetta fedelmente l'ordine cronologico delle storie bibliche e rivela una mirabile coerenza nelle “figure” del Cristo sofferente³³.

chiuso prima della Passione, perché la Scrittura era oscura. Ma la Scrittura è stata aperta dopo la Passione, affinché coloro che ormai ne hanno l'intelligenza considerino e comprendano come le profezie debbano essere interpretate» (TOMMASO D'AQUINO, *Expos. in Ps.* 21, 11 - CCC 112).

³¹ G. RIZZI, *La Cappella*, 30-31.

³² A. BACCHI, *La cappella*, 263.

³³ Ricordiamo il famoso brano del *Perì Pascha* di Melitone di Sardi: «Molte cose so-

Ora possiamo procedere oltre, per occuparci delle raffigurazioni degli eventi antichi, attraverso i quali Dio Padre ha preparato nascostamente la salvezza del mondo, per poi compierla e manifestarla nel Vangelo. Gli otto episodi del Vecchio Testamento visibili nella cupola²⁹, dunque, appaiono come altrettanti fatti nei quali il Padre ha voluto prefigurare la Passione del Suo Figlio Unigenito, che mandò «quando venne la pienezza del tempo» (Gal 4,4). Questo è uno dei criteri fondamentali per la lettura della Bibbia, che regge tutta l'arte cristiana dell'antichità e del medioevo, e permane incontrastato anche nell'epoca barocca. Il piano iconografico-teologico della nostra Cappella ne è un magnifico esempio; per coglierlo appieno è dunque necessario tenere presente le leggi fondamentali di questo metodo esegetico³⁰.

la scienza del bene e del male c'è l'albero della croce, al posto della morte di Adamo la morte di Cristo» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *De coemeterio et de cruce*, 2; PG 49,396).

²⁹ Gli affreschi lasciano intravedere i contorni secenteschi, più stretti e sinuosi di quelli attuali. La modifica risale ai restauri del XIX secolo, durante i quali «liberate le pareti dagli stucchi, si rifecero le cornici ai quadri della cupola in sagome assai povere, e si procurò di fissarle sodamente alla volta» (G. RIZZI, *La Cappella*, 49). A un esame attento delle fotografie ci risulta che le nuove cornici siano... dipinte, e nulla più.

³⁰ «L'accostamento di due serie di avvenimenti si arricchisce di un nuovo significato se invece la loro scelta è fatta alla luce non di una lettura storica della Bibbia, ma di una lettura esegetica in chiave tipologica, quale si era andata sviluppando nei secoli della Patristica, particolarmente negli scritti di Origene, Tertulliano, Gregorio di Nissa e sant'Ambrrogio. Com'è noto, nella lettura tipologica della Scrittura il significato nascosto degli eventi dell'Antico Testamento si rivela alla luce del Vangelo. Come dice Agostino nella *Città di Dio* "Cum in vetere novus lateat et in novo vetus pateat": l'Antico Testamento è il Nuovo coperto da un velo e il Nuovo è l'Antico senza il velo. Fatti e personaggi dell'Antico Testamento acquistano così il loro significato nascosto come prefigurazioni, "figure", "ante-tipi" di Cristo, della Chiesa e dei Sacramenti. (...) All'immagine viene assegnato il compito di rivelare significati nascosti; essa viene innalzata a livello di commento teologico attraverso l'accostamento di immagini "tipiche". Se alla nostra sensibilità, abituata ad un'esegesi più storica e filologica della Scrittura, la strenua ricerca di parallelismi, concordanze e anticipazioni suona difficile ed astratta, si deve tuttavia riconoscere l'enorme appello in essa contenuto ad una visione religiosa della storia come ininterrotta storia della salvezza. La lettura tipologica della Scrittura conferisce dunque all'immagine una straordinaria forza evocativa, è una sorta di "luoghi teologici per immagini". Il "tipo", la "figura" distacca il fatto dalla concatenazione storica e lo presenta in sé, ma riferito ad altro» (L. CASTELFRANCHI VEGAS, *La lettura allegorica della Scrittura nell'arte del XII secolo*, «Communio» n. 140-141 (1995) 55).

Il criterio dell'*unitas Scripturae*, espresso efficacemente dai grandi Padri e Dottori, è stato riaffermato anche nel recente *Catechismo della Chiesa Cattolica* (= CCC), nn. 101-102.112.114, che tra l'altro cita i seguenti brani: «Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la Sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi, il quale essendo in principio Dio presso Dio, non conosce sillabazione perché è fuori del tempo» (AGOSTINO, *Enar. in Ps.*, 103, 4,1 - CCC 102); «Il cuore di Cristo designa la Sacra Scrittura che appunto rivela il cuore di Cristo. Questo cuore era

La lettura del ciclo pittorico è stata tormentata e niente affatto univoca. Il Rizzi constata la corrispondenza tra cinque degli episodi veterotestamentari e i quadri sottostanti della Passione, ma non riesce a coglierne la successione cronologica, e più di una volta, laddove non vede chiaro nella formula iconografica, ricorre alle categorie non meglio precisate di «fantasia» e «allegoria»³¹. Bacchi propone il seguente schema: «Al di sopra, intervallati da tre grandi finestre, trovano posto i cinque affreschi rettangolari raffiguranti episodi della Passione: l'*Orazione nell'orto*, la *Cattura*, la *Flagellazione*, l'*Incoronazione di spine* e la *Salita al Calvario*, sovrastati a loro volta da otto riquadri con episodi biblici posti nei vari spicchi della cupola. Muovendo da quello che si trova sopra l'altare troviamo *Adamo ed Eva cacciati dal paradiso terrestre* e poi, procedendo in senso antiorario, *La lotta di Giacobbe con l'Angelo*, *Sol et Luna obtenebrati sunt*, *Daniele nella fossa dei leoni*, *Giobbe maltrattato*, *Sansone deriso*, *L'umanità prigioniera in attesa di essere redenta da Cristo* e il *Sacrificio di Isacco*»³².

Studiando accuratamente la composizione delle singole raffigurazioni e, dov'è possibile, le iscrizioni superstiti dei cartigli, siamo giunti alla conclusione che la lettura del ciclo deve iniziare dall'affresco recante la *Cacciata dal Paradiso*, situato sulla verticale del gruppo marmoreo, e proseguire poi *in senso orario*. Ogni riquadro reca l'immagine dell'Autore cui è attribuita la stesura del racconto sacro, quasi a suggerire la conversazione dei discepoli di Emmaus con Gesù, che «cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Nel registro inferiore si susseguono – questa volta *in senso antiorario* – cinque momenti della Passione del Signore, ciascuno dei quali è sovrastato dalla rispettiva prefigurazione veterotestamentaria (per esempio: a Gesù che porta la croce fa riscontro Isacco carico della legna per il sacrificio, mentre alla cattura del Signore corrisponde il profeta Daniele circondato dai leoni, ecc.). Descriveremo ora i singoli episodi seguendo l'ordine proposto, che rispetta fedelmente l'ordine cronologico delle storie bibliche e rivela una mirabile coerenza nelle «figure» del Cristo sofferente³³.

chiuso prima della Passione, perché la Scrittura era oscura. Ma la Scrittura è stata aperta dopo la Passione, affinché coloro che ormai ne hanno l'intelligenza considerino e comprendano come le profezie debbano essere interpretate» (TOMMASO D'AQUINO, *Expos. in Ps. 21, 11 - CCC 112*).

³¹ G. RIZZI, *La Cappella*, 30-31.

³² A. BACCHI, *La cappella*, 263.

³³ Ricordiamo il famoso brano del *Peri Pascha* di Melitone di Sardi: «Molte cose so-

1) *La cacciata dal Paradiso*

L'affresco riproduce il momento tragico in cui Adamo ed Eva, perduta l'innocenza e vergognosi per la propria nudità (cf. Gen 3,7), si inginocchiano umiliati per il peccato commesso e ascoltano la sentenza di Dio: «Il Signore Dio disse allora: "Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell'albero della vita, non ne mangi e non viva sempre!". Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. Scacciò l'uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita» (Gen 3,22-24). La scena, però, dice anche altro: dietro i progenitori, su un'altura, si erge l'albero sul quale è attorcigliato il serpente; esso viene mostrato dalla mano di un personaggio anziano e barbuto. Davanti a costui sta Mosè con i raggi luminosi sul viso severo e con la destra protesa a indicare ai progenitori il frutto incriminato, offerto da un putto. E' un'iconografia inconsueta³⁴, ma abbastanza eloquente nelle sue risonanze scritturistiche. Come abbiamo già accennato, il serpente sull'albero allude anche all'episodio accaduto durante l'esodo dall'Egitto, in cui Mosè riceve dal Signore l'indicazione di innalzare un serpente di bronzo su un'asta, fonte di guarigione per gli Ebrei ribelli e castigati (Nm 21,4-9). Gesù riprenderà la stessa immagine durante il colloquio con Nicodemo: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (Gv 3,14). Il vecchio in secondo piano potrebbe essere proprio l'evangelista Giovanni, chiamato a mostrare l'adempimento dell'antica immagine nella Croce di Cristo (Gv 19,17-20). La presenza di Mosè è doppiamente giustificabile: innanzi tutto, egli è tradizionalmente l'autore del Pentateuco, di cui la Genesi costituisce il principio; inoltre è il promulgatore della Legge, attraverso la quale Dio ha disposto che «il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento» (Rm 7,13; cf. Gal 3,19-22). E' interessante notare che la pelle del viso di Mosè diviene raggianti (Es 34,29-30) sul Sinai, dove egli ha dovuto tornare dopo aver infranto le tavole della Legge a causa dell'adorazio-

no state predette dai profeti riguardanti il mistero della Pasqua, che è Cristo, "al quale sia gloria nei secoli dei secoli. Amen" (Gal 1,5). Egli è colui che fu ucciso in Abele, e in Isacco fu legato ai piedi. Andò pellegrinando in Giacobbe, e in Giuseppe fu venduto. Fu esposto sulle acque in Mosè, e nell'agnello fu sgozzato».

³⁴ Il Rizzi la definisce «una fantasia» (*La Cappella*, 31).

ne del vitello d'oro, per stipulare nuovamente l'Alleanza tra Dio e Israele. Sul monte santo il Signore proclama nuovamente il Nome divino: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli» (Es 34,6-7). Additando ad Adamo e Eva il frutto del peccato, Mosè – egli stesso tipo del Salvatore (cf. Eb 13,20) – al contempo pronuncia la sentenza di condanna per la disobbedienza, e spinge i loro sguardi afflitti verso il grande Albero della Croce giù nella navata, segno di riconciliazione nel Sangue della nuova alleanza (cf. Mt 26,27).

2) Il sacrificio di Isacco / La salita al Calvario

La storia della salvezza è ora affidata alla nuda fede di Abramo. Dio gli ha accordato delle promesse incredibili (Gen 12,2-3; 15,1-21; 17,1-27) e un figlio suo e di Sara (Gen 21,1-7). Ora il Signore lo mette alla prova: «Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, va' nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò». (...) Abramo prese la legna dell'olocausto e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutt'e due insieme. Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: "Padre mio!". Rispose: "Eccomi, figlio mio". Riprese: "Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?". Abramo rispose: "Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!". (...) Così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato; qui Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò il figlio Isacco e lo depose sull'altare, sopra la legna. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. Ma l'Angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: "Abramo, Abramo!". Rispose: "Eccomi!". L'angelo disse: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio"» (Gen 22,2-12 *passim*). L'affresco coglie il vecchio padre appoggiato alla sua spada e il fanciullo Isacco caricato della legna, in cammino verso il monte del sacrificio. La valenza profetica del fatto è annunciata dalla figura del profeta Isaia, rappresentato con la sega (strumento del suo martirio) e con un cartiglio, su cui si legge il suo nome e la frase: «*Quasi agnus*³⁵ *ad*

³⁵ Il testo della *Vulgata* dice: «*Sicut ovis*».

occisionem ductus», «Come un agnello condotto al macello» (Is 53,7). E' un brano del *Quarto carne del Servo*, che sarà ripreso quasi alla lettera dalla prima lettera di Pietro (2,21-25), che esordisce con le parole: «Anche Cristo patì per voi...». Il riquadro sottostante riprende la scena evangelica di Gesù che sale al Calvario carico della Croce (Lc 23,26; Gv 19,17-18), con il tronco del patibolo ben in risalto. E' il *lignum* di cui è caricato l'Innocente, il «Figlio unico» donato dal Padre (cf. Gv 3,16; Rm 8,32)³⁶.

3) Giuseppe venduto dai fratelli

«Sopra la finestra orientale v'è il settimo quadro dello spicchio: è un'altra allegoria, l'umanità con ceppi alle mani e ai piedi, schiava del demonio». Così descrive il Rizzi quest'affresco³⁷; Bacchi lo intitola, condividendo l'interpretazione del reverendo sacerdote, *L'umanità prigioniera in attesa di essere redenta da Cristo*³⁸. Se però osserviamo la composizione nel contesto delle altre prefigurazioni cristologiche e alla luce del cartiglio sottostante, risulta evidente che si tratta del giovane Giuseppe, figlio di Giacobbe, venduto come schiavo dai fratelli per invidia. La tradizione patristica è concorde nell'interpretare Giuseppe come tipo del *Christus patiens*³⁹ e il nostro teologo-artista non se ne discosta. Sulla destra sta il gio-

³⁶ Molti sono i testi patristici che commentano cristologicamente questo episodio-chiave dell'Antico Testamento. Ne citiamo soltanto due: «Abramo ha evidentemente visto simboleggiato nel figlio il giorno della passione del Figlio di Dio. (...) Isacco non è stato sacrificato per il motivo che la resurrezione era riservata al Figlio di Dio: tutti questi sono i misteri che Abramo credendo meritò di vedere in figura e che noi per mezzo della grazia sappiamo che si sono compiuti» (QUODVULTDEUS, *Promesse e predizioni di Dio*). «Nel fatto che sia Isacco a portare le legna per il proprio olocausto, c'è la figura del Cristo, che pure portò egli stesso *la croce per sé* (Gv 19,17). Ma portare la legna per l'olocausto è compito del sacerdote: così, egli è fatto insieme vittima e sacerdote» (ORIGENE, *Omellie sull'Esateuco*). Quest'ultimo testo, insieme a molti altri, è citato in *Genesi* a cura di U. NERI, Bologna, EDB, 1995, primo volume della collana «Biblia», nella quale il testo biblico viene sistematicamente commentato con testi di alcuni autori della tradizione antica e moderna.

³⁷ G. RIZZI, *La Cappella*, 31.

³⁸ A. BACCHI, *La cappella*, 263.

³⁹ Anche LUTERO è testimone di quest'esegesi: «Non c'è somiglianza maggiore di quella fra il Cristo crocifisso e Giuseppe, che allo stesso modo sono venduti e muoiono; infatti, come Isaia dice del Cristo che *fu reciso dalla terra dei viventi* (Is 53,8), così anche Giuseppe è tolto dalla terra e dal cospetto del padre come se mai più dovesse tornarvi o vedere suo padre (...) Eppure Davide vide e dichiarò, dopo l'evento, ciò che al culmine della tentazione non poteva certo vedersi; disse: *Mandò davanti a loro un uomo* (Sal 105,17) che avrebbe salvato Giacobbe. (...) Strano e celeste linguaggio! Mandarlo come salvatore e costituirlo re, gettandolo in una cisterna e negli inferi» (WA 44,293.297, citato in *Genesi*, 507).

vane Giuseppe riccioluto, rivestito di una corta tunica rossa che gli lascia scoperta una parte del busto, con la bisaccia a tracolla e un mantello di pelle sulla spalla sinistra; il piede sinistro è stretto da una catena, tratteneuta all'altro capo con la mano destra. Di fronte a lui, sullo sfondo, si scorge il volto abbronzato e appena barbuto di un personaggio, forse uno dei mercanti madianiti che portarono il ragazzo in Egitto, e immediatamente dietro la sagoma di un altro. In primo piano, seduto, sta il vecchio profeta Zaccaria, scalzo, rivestito di calzoni al polpaccio e mantello violaceo. Il profeta tiene in mano alcune monete, mentre ai suoi piedi due putti versano altre monete da un sacchetto. Zaccaria è in abito da pastore, essendo stato incaricato di assumere la funzione di pastore d'Israele in nome del Signore. Ma la sua opera non viene compresa, e al termine di un mese di lavoro viene pagato dai mercanti di pecore con trenta sicli d'argento: «Ma il Signore mi disse: "Getta nel tesoro questa bella somma, con cui sono stato da loro valutato!"» (cf. Zc 11,1-17). Il cartiglio apposto sotto l'affresco si riferisce appunto a quest'episodio: *Adpenderunt mercedem meam: triginta argenteos*, "Essi allora pesarono trenta sicli d'argento come mia paga" (Zc 11,12). E' immediato il riferimento al tradimento di Gesù da parte di Giuda, avvenuto per la medesima somma (Mt 26,14-15), ma anche Giuseppe si trovò in una circostanza analoga: «Quando Giuseppe fu arrivato presso i suoi fratelli, essi lo spogliarono della sua tunica, quella tunica dalle lunghe maniche che egli indossava, poi lo afferrarono e lo gettarono nella cisterna. Passarono alcuni mercanti madianiti; essi tirarono su ed estrassero Giuseppe dalla cisterna e per venti sicli d'argento vendettero Giuseppe agli ismaeliti» (Gen 37,23-24.8).

4) Sansone umiliato e deriso dai Filistei / L'incoronazione di spine

Nell'esegesi e nell'arte di tutto il Medioevo, il giudice Sansone – la cui vita è narrata nel libro dei *Giudici*, capp. 13-16 – viene magnificato nelle sue imprese come prefigurazione di Cristo redentore⁴⁰. L'affresco rappre-

⁴⁰ Le 52 placche del cosiddetto altare di Klosterneuburg di Nicolas de Verdun (risalente al 1181) presentano la storia sacra dell'umanità in tre serie successive e corrispondenti: "ante legem", cioè prima della legge mosaica, "sub lege" e, in mezzo, "sub gratia", dopo la venuta di Cristo. A Sansone sono dedicate ben cinque placche: *Annuncio della nascita di Sansone* (Gdc 13,1-21), *Nascita di Sansone* (Gdc 13,24), *Circoncisione di Sansone* (senza corrispondente biblico), *Sansone e il leone* (*Giudici* 14,5-6), *Sansone e le porte di Gaza* (Gdc 16,1-3). Esse corrispondono rispettivamente a cinque episodi del registro cri-

senta Sansone in ginocchio, accecato, con le mani legate e il capo rasato⁴¹. Il vestigio della forza di un tempo, perduta con i capelli, è rappresentato dalla mascella d'asino che brandisce in una mano (cf. l'episodio riferito da Gdc 15,9-17). Dietro Sansone, in atteggiamento concitato, compagno Dalila, un soldato filisteo con l'alabarda e il barbiere con le forbici per tagliare le trecce dell'eroe (cf. Gdc 16,19). A fianco di Sansone, il vecchio profeta Geremia piange col fazzoletto in mano. Costui è l'autore delle *Lamentazioni* da cui è tratto il testo del cartiglio, sostenuto da un putto (frammento residuo dell'originaria decorazione a stucco) collocato sotto l'affresco: *Factus sum in derisum omni populo meo*, "Son diventato lo scherno di tutto il mio popolo" (Lam 3,14). Il versetto illumina quanto il racconto dice a proposito dell'umiliazione di Sansone: «Quando il popolo lo vide, cominciò a lodare il suo dio e a dire: "Il nostro dio ci ha messo nelle mani Sansone nostro nemico, che ci devastava il paese e che ha ucciso tanti dei nostri". Nella gioia del loro cuore dissero: "Chiamate Sansone perché ci faccia divertire!" Fecero quindi uscire Sansone dalla prigione ed egli si mise a far giochi alla loro presenza» (Gdc 16,24-25).

Il confronto con Gesù, trascinato dinanzi ai soldati e incoronato di spine, è immediato: «Frattanto gli uomini che avevano in custodia Gesù lo schernivano e lo percuotevano, lo bendavano e gli dicevano: "Indovina: chi ti ha colpito?". E molti altri insulti dicevano contro di lui» (Lc 22,63-65)⁴². Il riquadro corrispondente del tamburo riproduce appunto questo fatto della Passione: «Il quarto riquadro è occupato dalla beffa sacrilega inflitta a Gesù, quando lo coronarono di spine e lo coprirono con la ciarpa di un pretoriano»⁴³.

stologico: *Annunciazione, Natività, Circoncisione, Discesa agli inferi, Risurrezione* (cf. L. CASTELFRANCHI VEGAS, *La lettura allegorica*, 60).

⁴¹ «I Filistei presero [Sansone] e gli cavarono gli occhi, lo fecero scendere a Gaza e lo legarono con catene di rame. Egli doveva girare la macina nella prigione» (Gdc 16,21).

⁴² Cf. Lc 23,8-9.11: «Vedendo Gesù, Erode si rallegrò molto (...). Lo interrogò con molte domande, ma Gesù non gli rispose nulla. Allora Erode, con i suoi soldati, lo insultò e lo schernì, poi lo rivestì di una splendida veste e lo rimandò a Pilato». «E i soldati, intrecciata una corona di spine, gliela posero sul capo e gli misero addosso un mantello di porpora; quindi gli venivano davanti e gli dicevano: "Salve, Re dei Giudei!" e gli davano schiaffi. Pilato intanto uscì di nuovo e disse loro: "Ecco, io ve lo conduco fuori, perché sappiate che non trovo in lui nessuna colpa". Allora Gesù uscì, portando la corona di spine e il mantello di porpora. E Pilato disse loro: "Ecco l'uomo!"» (Gv 19,2-5).

⁴³ G. RIZZI, *La Cappella*, 30.

5) *La passione di Giobbe / La flagellazione di Cristo*

La scena successiva ci presenta la drammatica figura di Giobbe sofferente. E' universalmente nota la storia – o, meglio, la parabola – di quest'uomo giusto, sul quale Dio scommette, a sua insaputa, contro Satana. La perdita di tutti i beni, degli affetti familiari e della salute, non inducono tuttavia Giobbe a bestemmiare il Nome del Signore. Nell'ambito degli scritti sapienziali della Bibbia, il libro di Giobbe riflette la crisi della tradizionale dottrina della retribuzione, incarnata dai tre saggi amici che vanno a visitarlo e cercano di convincerlo della giustizia di Dio: se ti è capitato addosso il male, è perché hai commesso qualcosa di male: convertiti! Giobbe si proclama invece innocente, e si affida a Dio nonostante tutto⁴⁴. Al termine di questa prova, apparentemente assurda e crudele, il Signore gli restituirà tutto.

Nel nostro affresco Giobbe, ricoperto di pustole, è adagiato su un mucchio di cenere (Gb 2,7-8). Tiene gli occhi rivolti al cielo, mentre sua moglie lo apostrofa con il dito puntato (Gb 2,9-10); dietro fanno capolino le teste di due dei tre amici venuti a visitarlo (Gb 2,11). Accanto a lui sta il santo re Davide, rivestito del manto regale orlato di ermellino e coronato d'oro, con le mani significativamente incrociate sul petto. Ai suoi piedi un putto regge la cetra, simbolo classico delle sue qualità musicali e poetiche (cf. 1 Sam 16,14-23). Il cartiglio è scomparso, ma la presenza di Davide potrebbe lasciar supporre una citazione dal libro dei Salmi, a lui attribuito. Possiamo soltanto ipotizzare un testo simile a questo: *Signore, quanti sono i miei oppressori! Molti contro di me insorgono. Molti di me vanno dicendo: «Neppure Dio lo salva»* (Sal 3,2-3).

La tradizione esegetica antica e medievale (in particolare: Esichio di Gerusalemme, Gregorio Magno, Tommaso d'Aquino, Juan de Pineda) ha riflettuto diffusamente sul rapporto tipologico tra Giobbe e Gesù, in particolare sul versante della sofferenza innocente del "giusto". Spingendosi ancora oltre, i popolarissimi *Moralia in Iob* di Gregorio Magno hanno ravvisato nelle parole di Giobbe: *So che il mio Redentore è vivo* (Gb 19,25)

⁴⁴ «Giobbe allora rispose: "Fino a quando mi tormenterete e mi opprimerete con le vostre parole? Son dieci volte che mi insultate e mi maltrattate senza pudore. E' poi vero che io abbia mancato e che persista nel mio errore? Non è forse vero che credete di vincere contro di me rinfacciandomi la mia abiezione? Io so che il mio Vendicatore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere. Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero"» (Gb 19,1-5.25-27).

una sua professione di fede nella resurrezione del Messia⁴⁵. D'altro canto, è opportuno ricordare che anche il re Davide è antenato di Cristo (Mt 1,1) e suo tipo⁴⁶.

Giusto sofferente, innocente come l'Innocente del Calvario, come Gesù rimproverato e bestemmiato⁴⁷ dalla moglie e dagli amici, Giobbe è raffigurato sopra il corrispondente episodio della Passione del Signore⁴⁸.

⁴⁵ «E si noti con qual fede Giobbe si impegna sulla potenza divina di colui del quale Paolo dice: *Fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio* (2 Cor 13,4). Infatti Giobbe dice: *Io so che il mio Redentore è vivente*. Come a dire in termini chiari: Egli è stato flagellato, deriso, schiaffeggiato, coronato di spine, coperto di sputi, crocifisso, morì, ecco cosa sa chi non crede, io però credo di una fede sicura che dopo la sua morte è vivente, lui che finì tra le mani egli empi» (*Moralia*, XIV, 54,67). C. DAGENS ha potuto scrivere nell'*Introduzione* alla nuova edizione latino-italiana dei *Moralia in Iob* (Roma, Città Nuova, 1992ss.) che «in ogni caso, l'autore di queste pagine ha certo l'intenzione di mettere al centro della fede cristiana il mistero pasquale. Ancora di più: la frequenza dei riferimenti a Cristo, attraverso la figura di Giobbe, fa dei *Moralia* molto di più di una semplice *summa* di teologia morale e mistica, ma una vera iniziazione al mistero dell'umanità di Cristo, a partire dall'esistenza umana. Se si può parlare di un umanesimo cristiano di Gregorio, bisogna ammettere che questo umanesimo è inseparabile dalla persona di Cristo, che ci appare, tra le righe, insieme a Giobbe, come il personaggio principale dei *Moralia*» (vol. I, 50).

⁴⁶ Cf. Mt 22,41-46, in cui si intrecciano numerose reminiscenze di stampo regale e messianico (2 Sam 7; Sal 110,1), e Mc 11,1-10 (l'entrata messianica di Gesù in Gerusalemme: «Benedetto il regno che viene, del nostro padre Davide!»). Altrettanto importante è l'argomentazione di Pietro nel discorso di Pentecoste, in cui Davide viene proclamato profeta della risurrezione di Cristo (At 2,25-35).

⁴⁷ «I passanti lo insultavano e, scuotendo il capo, esclamavano: "Ehi, tu che distruggi il tempio e lo riedifichi in tre giorni, salva te stesso scendendo dalla croce!". Ugualmente anche i sommi sacerdoti con gli scribi, facendosi beffe di lui, dicevano: "Ha salvato altri, non può salvare se stesso! Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo". E anche quelli che erano stati crocifissi con lui lo insultavano» (Mc 15,29-32). Cf. Gb 29,25 - 30,15.

⁴⁸ «Il terzo quadro ci trasporta nel correzionale di Pilato, dove Gesù subì la flagellazione. E' di un verismo terribile, e come se non bastasse, lo specchio della cupola ci fa vedere Giobbe coperto di ulcere orribili, maltrattato dalla sua donna e calunniato dai suoi tre amici» (G. RIZZI, *La Cappella*, 30). Karol WOJTYLA, ispirandosi al libro sacro, compose nel 1940 il dramma *Giobbe* (Roma, Vaticana, 1982, 69-70); l'opera raggiunge il suo apice nella visione profetica di Eliu, che svela il segreto ultimo del dolore di Giobbe: «L'anima mia guarda fissa nel cerchio / delle visioni - legata appena alla roccia - / guarda nei secoli, giunge fino a te. - / Dico: io vedo - Tu hai messo alla prova / con grandi dolori quest'uomo, / anche se era retto, anche se le sue labbra / non pronunciavano parole di empietà - / Vedo - io vedo... Tu lo hai permesso / - il Giusto è trascinato dalla folla / e urla la plebe, spinge la marmaglia - / Ecco che stanno trascinando il Giusto - / in giudizio - Tu lo hai permesso... / - Manderai Colui che farà da arbitro / - Manderai Colui che nel campo / seminerà il grano destinato a spuntare. - / Ecco, io vedo - Lo trascina - la marmaglia, / - Perché lo hai spogliato della sua veste chiara? / - perché Lo hai umiliato - o Eterno Padre? / Ecco, Tu mandi il Messia, / ecco, Colui che sarà Giudice. / - Dove lo portano? - Come un

6) *Daniele nella fossa dei leoni / La cattura di Gesù*

La Scrittura riferisce l'episodio della consegna di Daniele alle fiere a causa dell'invidia dei satrapi del re Dario, nel cap. 6 del libro di *Daniele*⁴⁹. Nell'appendice deuterocanonica del libro (capp. 13-14), assente dal testo ebraico ma riportata nella *Vulgata* latina tramite la versione greca di Teodoziona e dei Settanta, compare un episodio analogo al precedente⁵⁰.

Il giovane Daniele è qui raffigurato, secondo una formula ripetuta infinite volte dai tempi delle catacombe – dove ebbe particolare fortuna sia negli affreschi che sui sarcofagi – in piedi, con le mani aperte in segno di abbandono fiducioso e gli occhi al cielo. Ai suoi piedi sono accoccolati tre leoni. I colori della sua tunica gialla orlata di rosso e il mantello azzurro esprimono nella simbolica corrente la valenza del sacrificio accetto a Dio e destinato alla luce della resurrezione. Alla sua sinistra, in basso, Ezechiele col libro delle profezie indica il cartiglio sostenuto da un putto, su cui è la scritta: *Convenerunt adversus eum omnes gentes*⁵¹, "Si radunarono contro di lui tutte le genti" (Ez 19,8). E' facile riconoscere anche in questo caso l'innesto di altri testi importanti, come il Sal 2,1-2: «Perché le genti congiurano, perché invano cospirano i popoli? Insorgono i re della terra e

agnello, / come un agnello al sacrificio - / - ed è sacrificato per Tua Volontà, / - è sacrificato, Colui che cammina / con rami di palma e viaggia su un'asina... / - ecco che lo portano al magistrato, / nel tribunale... Tu lo permetti? / Non Lo hai mandato - il Messia, / Non Lo hai mandato perché mettesse / la pietra angolare - perché rivelasse - / Ora il peso Gli schianta le spalle - / - vedo - è su di me che cade quel peso - / - Non lo alzerò, Signore - Risparmiami, Signore. / - Tu che così provi, così schianti - / eppure è Tuo, è il Tuo Diletto - / eppure deve così soffrire, Signore - perché?».

⁴⁹ «Allora il re ordinò che si prendesse Daniele e si gettasse nella fossa dei leoni. Il re, rivolto a Daniele, gli disse: "Quel Dio, che tu servi con perseveranza, ti possa salvare!". Poi fu portata una pietra e fu posta sopra la bocca della fossa: il re la sigillò con il suo anello (...). La mattina dopo il re si alzò di buon'ora e sullo spuntar del giorno andò in fretta alla fossa dei leoni. Quando fu vicino, chiamò: "Daniele, servo del Dio vivente, il tuo Dio che tu servi con perseveranza, ti ha potuto salvare dai leoni?". Daniele rispose: "Re, vivi per sempre. Il mio Dio ha mandato il Suo angelo, che ha chiuso le fauci dei leoni ed essi non mi hanno fatto alcun male, perché sono stato trovato innocente davanti a Lui"» (Dan 6,17-18.20-23).

⁵⁰ «Ed essi gettarono Daniele nella fossa dei leoni, dove rimase sei giorni. Gridò il profeta Abacuc: "Daniele, Daniele, prendi il cibo che Dio ti ha mandato". Daniele esclamò: "Dio, ti sei ricordato di me e non hai abbandonato coloro che ti amano". Alzatosi, Daniele si mise a mangiare. Il settimo giorno il re andò per piangere Daniele e giunto alla fossa guardò e vide Daniele seduto. Allora esclamò ad alta voce: "Grande tu sei, Signore Dio di Daniele, e non c'è altro Dio all'infuori di te!"» (Dan 14,31.37-41).

⁵¹ Testo della *Vulgata*: «... adversus eum gentes undique de provinciis...», *Lo assalirono le genti, le contrade all'intorno; tesero un laccio contro di lui e restò preso nella loro fossa.*

i principi congiurano insieme contro il Signore e contro il suo Messia». L'aggancio con questo testo messianico è poi esplicitato tramite il riquadro sottostante della *Cattura di Gesù*⁵². La fossa dei leoni sigillata da una pietra e dall'irrevocabile decreto regale (Dn 6,18) richiama poi – in connessione inscindibile con la fede certa nella resurrezione – il regno dei morti in cui Cristo ha voluto discendere (cf. 1 Pt 3,19; Sal 16,9-10 citato in At 2,31) e il sepolcro nel quale è stato depresso il corpo dopo la deposizione dalla Croce: «Giuseppe, preso il corpo di Gesù, lo avvolse in un candido lenzuolo e lo depose nella sua tomba nuova che si era fatta scavare nella roccia; rotolata poi una gran pietra sulla porta del sepolcro, se ne andò. [I sommi sacerdoti e i farisei] andarono e assicurarono il sepolcro, sigillando la pietra e mettendovi la guardia» (Mt 27,59-60.66); «Nel giorno dopo il sabato, Maria di Magdala si recò al sepolcro di buon mattino e vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro» (Gv 20,1).

7) «*Sol et luna obtenebrati sunt*»

La scena raffigura due soldati rivestiti di corazza ed elmo, di foggia cinquecentesca, l'uno con la spada a tracolla e l'altro con la lancia, che guardano esterrefatti in alto, dove il sole è diventato una pallida ombra, appena più chiara dello sfondo nero del cielo. A sinistra c'è il solito anziano, parzialmente avvolto in un manto rosaceo. Anch'egli guarda il prodigio e lo indica con la mano destra. Sotto l'affresco, appoggiato sul cornicione della cupola, un cartiglio in stucco riporta le parole *Sol et luna obtenebrati sunt*, senza indicazione del riferimento biblico. In realtà si tratta di una triplice citazione del profeta *Gioele* – con il quale dobbiamo identificare il vecchio barbuto – le cui visioni hanno per oggetto il «giorno del Signore»: giorno del giudizio di tutti i popoli e della salvezza definitiva di Israele e della restaurazione dell'era paradisiaca (Gl 4,18-20)⁵³.

⁵² G. RIZZI, *La Cappella*, 30, lo descrive così: «Vi si vedono Giuda, gli sbirri, e la canaglia del sinedrio». Cf. Lc 22,52-53: «Gesù disse a coloro che gli eran venuti contro, sommi sacerdoti, capi delle guardie del tempio e anziani: "Siete usciti con spade e bastoni come contro un brigante? Ogni giorno ero con voi nel tempio e non avete steso le mani contro di me; ma questa è la vostra ora, è l'impero delle tenebre"».

⁵³ Cf. E. JENNI, *jôm (Jhwh)*, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento (TWAT)*, Torino, Marietti, 1978, vol. I, coll. 626-628. L'Autore segnala le citazioni profetiche più importanti sull'argomento, e le varie sfumature che l'espressione ha acquistato lungo i secoli; conclude dicendo: «L'idea del giorno di Jahwe forma così un importante anello di congiunzione tra l'annuncio del giudizio e l'annuncio della salvezza da parte dei profeti e rivela anche la loro connessione intrinseca» (col. 628).

Per descrivere il «giorno rovente come un forno» (cf. Mt 3,19), Gioele utilizza il linguaggio militare: sarà come una battaglia⁵⁴, e in quel giorno «il sole e la luna si oscurano» (*Sol et luna obtenebrati sunt*) (Gl 2,10 e 4,15⁵⁵), «il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue» (Gl 3,4). Il calar delle tenebre in connessione con il «giorno del Signore» è annunciato anche da altri profeti (Sof 1,15; Is 13,10; 34,4⁵⁶; Ez 34,7-8; Am 5,18-20).

In questa lunga catena di risonanze bibliche, un significato particolare può assumere Am 8,9: «In quel giorno farò tramontare il sole a mezzodì e oscurerò la terra in pieno giorno», confrontato con Gl 4,15-16: «Il cielo si scuote, il sole e la luna si oscurano e le stelle cessano di brillare. Il Signore ruggisce da Sion e da Gerusalemme fa sentire la sua voce; tremano i cieli e la terra». Queste parole profetiche si realizzano nel Venerdì Santo, quando Gesù pende dalla Croce: «Da mezzogiorno fino alle tre del pomeriggio si fece buio su tutta la terra. Verso le tre, Gesù gridò a gran voce: *Eli, Eli, lemà sabactani?*, che significa: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. E Gesù, emesso un alto grido, spirò. Ed ecco il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo, la terra si scosse, le rocce si spezzarono. Il centurione e quelli che con lui facevano la guardia a Gesù, sentito il terremoto e visto quel che succedeva, furono presi da gran timore e dicevano: “Davvero costui era Figlio di Dio”» (Mt 27,45-46.51.54)⁵⁷. Per Rizzi, questo quadro è l'ultimo del ciclo e «allude alla morte del Redentore, al *dies magna et amara valde*»⁵⁸.

Infine, il senso di quest'episodio già così ricco di analogie con la passione di Cristo, può essere completato dal contesto di Gl 3,4 in cui il profeta annuncia che quando «il sole si cambierà in tenebre e la luna in san-

⁵⁴ «Suonate la tromba in Sion e date l'allarme sul mio santo monte! (...) Il loro aspetto è aspetto di cavalli, come destrieri essi corrono. Come fragore di carri che balzano sulla cima dei monti, come crepitio di fiamma avvampante che brucia la stoppia, come un popolo forte schierato a battaglia. (...) Corrono come prodi, come guerrieri che scalano le mura» (2,1 ss. *passim*).

⁵⁵ In 4,15 la *Vulgata* dice: «*Sol et luna obtenebricati sunt*».

⁵⁶ L'immagine apocalittica dei cieli che «si arrotolano come un libro» verrà ripresa anche da Ap 6,14. Nei versetti precedenti Giovanni assiste allo spettacolo del sole che «divenne nero come un sacco di crine, la luna diventò tutta simile al sangue» (6,12), come in Gl 3,4. Il testo viene citato anche da Gesù nel discorso escatologico (Mt 24,29).

⁵⁷ Cf. i testi paralleli dei Sinottici: «Era verso mezzogiorno, quando il sole si eclissò e si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio. Il velo del tempio si squarciò. Gesù gridando a gran voce, disse: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”» (Lc 23,44-46). «Venuto mezzogiorno, si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. Alle tre Gesù gridò con voce forte: “*Eloi, Eloi, lema sabactani?*”» (Mc 15,33).

⁵⁸ G. RIZZI, *La Cappella*, 31.

gue», il Signore effonderà universalmente il suo Spirito (3,1-5)⁵⁹. L'evangelista Giovanni parla precisamente di un'anticipato dono dello Spirito, avvenuto nel momento della morte di Cristo: *Et inclinato capite tradidit spiritum* (Gv 19,30)⁶⁰.

8) *Elia nel deserto. Il conforto del Pane di vita / L'agonia di Gesù nell'orto*

L'affresco è stato sempre interpretato come *La lotta di Giacobbe con l'Angelo*: «Il primo quadro dipinto nel tamburo è l'agonia nel Getsemani con l'Angelo confortatore, e nello spicchio della cupola fa riscontro il profeta Osea, che contempla la lotta di Iacob con l'Angelo. Per illustrare il significato c'è la scritta del profeta: *Invaluit ad Angelum, et confortatus est* (Osea XII.4) (*Ei fu superiore all'Angelo, e vinse*)»⁶¹.

Un'analisi più attenta rivela che il profeta è senz'altro Osea, con lo sguardo rivolto al cielo e il cartiglio tra le mani, ma la scena contemplata è diversa. Un personaggio anziano, dalla barba canuta, riverso al suolo con una mano sul petto e l'altra dietro il capo, sembra sprofondato nel sonno. Al suo fianco è deposta una brocca metallica, sopra la quale sono depositi due pani. Un angelo vestito d'azzurro piomba dal cielo e indica col dito la brocca e i pani; non v'è alcun segno di lotta in corso (come accade invece nella raffigurazione classica dell'evento narrato da Gen 32,23-33). Un episodio della vita del profeta Elia sembra invece corrispondere esattamente agli elementi osservati: dopo aver ucciso i profeti di Baal al termine dell'epico confronto sul monte Carmelo (1 Re 18), Elia riceve la notizia che la regina Gezabele si vuol vendicare, e allora fugge pieno di angoscia. «Elia si inoltrò nel deserto una giornata di cammino e andò a sedersi sotto un ginepro. Desideroso di morire, disse: "Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri". Si coricò e si addormentò sotto il ginepro. Allora, ecco un angelo lo toccò e gli disse: "Alzati e mangia!". Egli guardò e vide vicino alla sua testa una

⁵⁹ Questo testo, debitamente modificato, verrà ripreso da Pietro nel discorso di Pentecoste (At 2,17-21), quale conferma divina che con la resurrezione di Gesù dai morti, è ormai giunto il «giorno del Signore» preannunziato dagli antichi. I credenti in Cristo, battezzati nella sua morte e ripieni del Suo Santo Spirito, sono il nuovo e definitivo popolo d'Israele.

⁶⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Il simbolismo del sangue e dell'acqua del costato trafitto* (Gv 19,34), in ID., *Studi di cristologia giovannea*, Genova, Marietti, 1986, 167-190.

⁶¹ G. RIZZI, *La Cappella*, 30.

focaccia cotta su pietre roventi e un orcio d'acqua. Mangiò e bevve, quindi tornò a coricarsi. Venne di nuovo l'angelo del Signore, lo toccò e gli disse: "Su, mangia, perché è troppo lungo per te il cammino". Si alzò, mangiò e bevve. Con la forza datagli da quel cibo, camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb» (1 Re 19,4-8)⁶².

Questo episodio è stato annoverato (anche se con meno fortuna di altri⁶³) tra le prefigurazioni veterotestamentarie dell'Eucarestia⁶⁴. Ciò spiegherebbe la sua scelta in rapporto al quadro sottostante, che descrive l'agonia di Gesù nel Getsemani, subito dopo la celebrazione dell'Ultima Cena. Mentre Pietro dorme, Gesù è solo, presso un grande albero d'ulivo, sostenuto dall'abbraccio di un angelo biancovestito: «Uscito se ne andò, come al solito, al monte degli Ulivi; anche i discepoli lo seguirono. Giunto sul luogo, disse loro: "Pregate per non entrare in tentazione". Poi si allontanò da loro quasi un tiro di sasso e, inginocchiatosi, pregava: "Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà". Gli apparve allora un angelo dal cielo a confortarlo. In preda all'angoscia, pregava più intensamente; e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra. Poi, rialzatosi dalla preghiera, andò dai discepoli e li trovò che dormivano per la tristezza» (Lc 22,39-45; cf. Mt 26,37-46). Elia è oppresso dall'angoscia, come Gesù; entrambi ricevono la visita di un Angelo; l'uno riceve il pane necessario a percorrere il cammino fino al monte Oreb e l'acqua per dissetarsi, l'Altro offre Se stesso come Pane di vita (cf. Gv 6) e accetta di morire sulla Croce, riarso

⁶² Il Tintoretto ha dipinto una tela quasi identica per struttura compositiva, intitolata appunto «Elia nutrito dall'Angelo» (cm 370X265 - Venezia, Scuola di San Rocco, 1577-78). Non escludiamo che quest'opera potrebbe essere annoverata tra le fonti d'ispirazione dell'Alberti.

⁶³ «La messa acquista dunque il carattere di continuazione nel presente delle azioni sacerdotali dei due Testamenti. Vi sono tuttavia due tipi di prefigurazioni. Le une – e sono la maggior parte – sono figure del sacrificio di Cristo e perciò della messa in quanto rappresentazione di quel sacrificio: così dicasi del sacrificio di Abele e di Isacco. Queste prefigurazioni sono in relazione con la realtà che la messa rappresenta, non con i riti mediante i quali essa rende presente tale realtà. Ciò che dovremo stabilire qui è il significato dei riti stessi, ossia l'offerta e la consumazione del pane e del vino. Ora, questi riti appaiono prefigurati principalmente da quattro episodi del Vecchio Testamento: il sacrificio di Melchisedec, la manna dell'esodo, il banchetto dell'Alleanza, il banchetto pasquale» (J. DANIELOU, *Bibbia e Liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Milano, Vita e Pensiero, 1958, 190).

⁶⁴ Con questo significato compare talvolta sulle porte dei Tabernacoli, in particolare nelle chiese dei Carmelitani, che sin dal XIII secolo venerano il profeta Elia quale "padre" e "primo carmelitano" (cf. i primitivi testi di formazione dell'Ordine, come l'*Institutio primorum monachorum*, e le numerose "leggende" fiorite lungo tutto il medioevo).

dalla sete: «Verso le tre, Gesù gridò a gran voce: “Eli, Eli, lemà sabactani?”, che significa: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. Udendo questo, alcuni dei presenti dicevano: “Costui chiama Elia”. E subito uno di loro corse a prendere una spugna e, imbevutala di aceto, la fissò su una canna e così gli dava da bere. Gli altri dicevano: “Lascia, vediamo se viene Elia a salvarlo!”» (Mt 27,46-49).

Secondo una peculiarità già riscontrata in altre scene, anche qui le risonanze sono molteplici e si aggiungono l'una all'altra, senza escludersi. Se il dipinto ha come protagonista Elia, il cartiglio invita comunque a riflettere sulla figura di Giacobbe, antenato del Messia (Mt 1,1-2). Osea parla del patriarca in 12,3-5; il testo ebraico dice: «Lottò con l'angelo e vinse, pianse e domandò grazia» (12,5). Sulla base della traduzione latina della *Vulgata* (*Invaluit ad angelum et confortatus est*, 12,4 *Vulg.*) il nostro anonimo teologo ha abbozzato un rapporto tipologico tra l'agone di Giacobbe (Gen 32,25-31) e l'Agonia di Gesù, in cui entrambi sono accomunati dal conforto ricevuto dall'Angelo.

Dopo aver studiato le scene della cupola e del tamburo, vogliamo ancora una volta riportare l'attenzione sulla coerente successione storico-salvifica delle prefigurazioni veterotestamentarie in *sensu orario*, e la loro parziale corrispondenza con cinque momenti della Passione di Cristo, disposti in *sensu antiorario*. E' interessante vedere come il *primo* quadro della Passione (l'Agonia di Gesù nell'orto) corrisponda all'*ultimo* della serie antica (*Elia nel deserto*), cosicché la *Salita al Calvario* (ultimo quadro) si trova ad illuminare la figura importantissima del fanciullo Isacco caricato della legna (seconda prefigurazione): tale episodio, avvenuto al principio della storia della redenzione, è contiguo alla *Cacciata dal Paradiso* (prima prefigurazione) sul cui sfondo abbiamo intravvisto l'Albero col serpente, alludente sia al peccato originale, che al serpente di bronzo (Nm 21,4-9), e alla Croce di Cristo (Gv 3,14-15). E' come se il nostro teologo-artista avesse voluto sottolineare che l'itinerario percorso dall'umanità parte dalla soglia del Paradiso (perduto) e, attraverso i passi della storia sacra, vi ritorna, per poter mangiare – finalmente senza paura – il Pane che dà la vita eterna (cf. Gv 6,58).

III. L'Altare del Crocifisso

Dopo esserci affacciati alle imperscrutabili vie della Sapienza di Dio Padre e dopo aver seguito i passi del Signore sulla via del Calvario, siamo invitati a contemplare l'Uomo Gesù e ad immedesimarci nel Suo cuore seguendo l'esortazione di San Paolo: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5). I quattro pennacchi mostrano le virtù di Cristo Crocifisso: (in senso antiorario) Pazienza, Obbedienza, Innocenza, Misericordia⁶⁵.

La prima virtù, la *Pazienza*, è descritta dal Rizzi come una «figura allegorica impressionante, molto verista; ci presenta una donna vigorosa che porta il giogo come un'armenta»⁶⁶ (il giogo è evidentemente un simbolo della Croce, liberamente assunta dal Salvatore). Essa appoggia i piedi scalzi sopra un fascio di spine; le volano intorno alcuni putti con cartigli, su uno dei quali compare la scritta *In multa patientia*, «Con molta fermezza [nelle tribolazioni]» (2 Cor 6,4). Si potrebbe ricordare anche un altro testo che ci aiuta ad approfondire la comprensione della sopportazione di Cristo «*pro nobis*», nel Suo «*portare* i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce»: 1 Pt 2,21-24 (che riprende Is 53).

La seconda virtù è l'*Obbedienza*, con le braccia spalancate in atteggiamento di resa e abbandono. Il cartiglio sostenuto da due putti dice: *Obediens usque ad mortem*, «Obbediente fino alla morte» (Fil 2,9).

La terza virtù, l'*Innocenza*, è circondata a sinistra da un agnello e, a destra, da una colomba. Il cartiglio riporta un versetto del Sal 25,11: *In innocentia mea ingressus sum*, «Io sono entrato [nella Tua Casa] con la mia innocenza»⁶⁷. Il significato cristologico dell'agnello è noto, anche per le ben sviluppate radici bibliche del simbolo⁶⁸. Per quanto riguarda la co-

⁶⁵ «Le due figure che compaiono sui pennacchi posti verso l'ingresso della cappella, l'*Innocenza* e la *Misericordia* anch'esse ispirate alle descrizioni fornite dal Ripa, appaiono pesantemente ridipinte in seguito al restauro compiuto fra il 1843 e il 1845» (A. BACCHI, *La cappella*, 263 e 281, n. 15).

⁶⁶ G. RIZZI, *La Cappella*, 30.

⁶⁷ Cf. Eb 9,24: «Cristo non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore».

⁶⁸ Es 12,1-14: «Ciascuno si procuri un agnello per famiglia, un agnello per casa. (...) Preso un po' del suo sangue, lo porranno sui due stipiti e sull'architrave delle case, in cui lo dovranno mangiare. (...) Lo mangerete in fretta. E' la pasqua del Signore!». Is 53, 7: «Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori». Ger 11,19: «Ero come un agnello mansueto che viene portato al macello, non sapevo che essi tramavano contro di me». Gv 1,29: «Giovanni vedendo Gesù venire verso di lui disse: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che

lomba, rimandiamo a quanto scrive L. Charbonneau-Lassay: questo volatile esprime una simbologia complessa; oltre ad essere simbolo dello Spirito Santo (cf. Mc 1,10), può di volta in volta assurgere ad emblema di Cristo, della Vergine Maria, degli Apostoli, dell'anima fedele, della Chiesa, e infine di diverse virtù (la Dolcezza, la Purezza, l'Innocenza, la Semplicità), senza che un significato escluda necessariamente gli altri⁶⁹.

La quarta virtù è la *Misericordia*, figura femminile col capo circondato da una corona d'alloro. La mano sinistra è sul petto, l'altra offre un rametto con foglie e due frutti gialli. La attorniano tre putti con un cartiglio: [*Dominus*] *Diligit misericordiam et iudicium Misericordia Domini plena est terra*, "Egli ama la misericordia e la giustizia⁷⁰, della grazia del Signore è piena la terra" (Sal 32,5 *Vulg*). Quest'iconografia così particolare potrebbe dipendere da Gc 3,17-18: «La sapienza che viene dall'alto è anzitutto pura; poi pacifica, mite, arrendevole, *piena di misericordia e di buoni frutti*, senza parzialità, senza ipocrisia. Un *frutto* di giustizia viene seminato nella pace per coloro che fanno opera di pace».

Lo spazio tra le due coppie di colonne ai lati dell'altare, custodisce il rilievo delle *Arma Christi*, ovvero i Simboli della Passione mediante i quali Egli ha sconfitto la morte e ha dato al mondo la vita⁷¹. Il loro susseguirsi⁷² scandisce gli istanti della Passione ricordando a quale prezzo siamo stati riscattati e culmina al di sopra del timpano, dove i due grandi angeli marmorei di Paul Strudel, recanti la lancia e la spugna, e due più piccoli con il calice esprimono efficacemente gli ultimi istanti di Gesù sulla croce.

toglie il peccato del mondo!"». Ap 5,6.13: «Poi vidi ritto in mezzo al trono circondato dai quattro esseri viventi e dai vegliardi un Agnello, come immolato. Egli aveva sette corna e sette occhi, simbolo dei sette spiriti di Dio mandati su tutta la terra. (...) Tutte le creature del cielo e della terra, sotto la terra e nel mare e tutte le cose ivi contenute, udii che dicevano: "A Colui che siede sul trono e all'Agnello lode, onore, gloria e potenza, nei secoli dei secoli"».

⁶⁹ *Bestiario*, vol. 2, 13-36.

⁷⁰ Il Testo ebraico dice invece: «Egli ama la giustizia e il diritto».

⁷¹ Nella teologia della Passione sviluppata dall'evangelista Giovanni nei capitoli 18-19, ciò che per gli uomini è strumento di supplizio, nel disegno del Padre diventa titolo di nobiltà e mezzo di vittoria regale: la corona di spine, la presentazione dell'*Ecce homo*, la proclamazione universale di *Gesù Nazareno Re dei Giudei*. Cf. I. DE LA POTTERIE, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988.

⁷² «L'intercolunnio... porta scolpiti tutti gli attrezzi del martirio del Redentore: i chiodi, i martelli, la lancia, la spugna, la lanterna, i flagelli, le spine, il guanto ferrato di Malco, il Sudario della Veronica, la borsa di Giuda, fino al vigile gallo che mise a posto il povero Simone di Giona» (G. RIZZI, *La Cappella*, 28).

Da ultimo, prendiamo in esame le due grandi tele del pittore Johann Karl Loth (1632-1698), collocate alla destra e alla sinistra dell'altare e raffiguranti rispettivamente la *Natività* e la *Resurrezione*. Il centro luminoso di queste "pareti dipinte" è uno solo: il Corpo di Gesù, il «Verbo che si è fatto carne».

E' un Corpo pienamente umano, assunto nell'umiltà dell'infanzia; i volti di tutti i personaggi celesti e terrestri, dall'ultimo pastore fino all'Eterno Padre circondato dalle schiere angeliche, sono riscaldati dalla luce che promana dal Bambino («Io sono la luce del mondo!», Gv 8,12). Egli è «il centro del cosmo e della storia»⁷³: tutti si protendono – o, meglio, sono attirati – verso di Lui.

Il medesimo Corpo lo vediamo poi trasfigurato nella gloria di Colui che è «risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1 Cor 15,20); ed è così luminoso che gli occhi dei soldati non riescono a sostenerne la vista. Il Corpo risorto di Gesù risalta su un duplice sfondo: il manto rosso (= sacrificio, regalità, energia divina) e lo stendardo bianco con una grande croce purpurea, simbolo della vittoria conseguita per mezzo di ciò che alla logica umana appare come «debolezza di Dio» (1 Cor 1,25).

Ma il senso di tutta questa rutilante scenografia è comunque il Crocifisso di Sisto Frei. Ormai tutti gli sguardi si concentrano su di Lui⁷⁴, verso quel Corpo morente innalzato sul Legno, Albero sacro, centro dell'universo, Cuore del mondo: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32)⁷⁵.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica «Redemptor hominis»*, n. 1.

⁷⁴ Anche le statue di San Francesco e del principe-vescovo fondatore della Cappella, accompagnate paternamente da San Vigilio – che un tempo erano collocate negli ovali al centro delle tele – in ossequio alle parole dell'evangelista Giovanni (19,37; cf. Zc 12,10) guardavano «a Colui che hanno trafitto».

⁷⁵ Tra gli innumerevoli testi della tradizione mistica medievale sulla contemplazione del Salvatore Crocifisso, ne proponiamo due, per aiutarci a «fissare lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede» (Eb 12,2):

«Crocifisso, reclinando il capo, sembra rivolgersi alla sua sposa: "Tu mi mandavi a dire, mia diletta: *Che mi baci con la sua bocca!* Ebbene! Eccomi, sono pronto. Mi chino e avvicino le labbra: dammi questo bacio. Non essere tentata di dire in cuor tuo: "No, non questo bacio senza bellezza, ma piuttosto il bacio di gloria che desiderano gli angeli!". Non ti ingannare: se non baci prima questo volto di gloria, non potrai giungere all'altro. Sì, bacia il viso che oggi ti offero: non ha splendore, ma ti porta la grazia". «O Gesù, umile Signore, infinitamente desiderabile, il più bello tra i figli d'uomo! La mia anima desidera con tutta se stessa il tuo bacio. Io non voglio che Te» (S. ANSELMO, *Meditazione sulla Passione di Cristo*).

Le tre opere – considerate sia nella loro dialettica formale che nell'unità tematica – si configurano come la sintesi del percorso elaborato sulle orme di San Paolo, che nella *lettera ai Filippesi* (2,6-11) compendia mirabilmente il mistero dell'umiliazione ed esaltazione della divino-umanità di Cristo⁷⁶:

«Cristo Gesù, pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso
la sua uguaglianza con Dio;
ma *spogliò se stesso*,
assumendo la condizione di servo
e divenendo simile agli uomini;
apparso in forma umana,

umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e alla *morte di croce*.

Per questo *Dio l'ha esaltato*
e gli ha dato il nome
che è al di sopra di ogni altro nome;
perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra
e sotto terra;
e ogni lingua proclami
che Gesù Cristo è il Signore,
a gloria di Dio Padre».

«Salve costato del Salvatore, / Ove è nascosto un miele di dolcezza, / Ove si rivela la forza dell'amore, / Dal quale scaturisce la fonte del sangue / Che lava i cuori sordidi. / Ecco, a Te mi avvicino, / Perdonami, Gesù, se pecco. / La tua bevanda è bevanda di vita, / Venite qui, voi che siete assetati. / Lasciati aprire vivida piaga, / che il mio cuore soffra di te, / Fa' ch'io possa penetrare in te: / Tutto intero vorrei entrare, / Apri al povero che bussa. / Ti sfioro con le mie labbra, / Con passione a me ti stringo, / In Te immergo il mio cuore, / Con cuore ardente mi disseto, / Trascinami tutto in Te. / Quant'è dolce questo sapore, / Chi gusta Te, Cristo Gesù, / Vinto dalla tua dolcezza, / Potrebbe morire d'amore. / Salve Dio, mia salvezza, / Gesù, dolce amore mio, / Salve, cuore degno di riverenza, / Da toccare con timore, / Casa dell'Amore. / Ave, trono della Trinità, / Arca di infinita carità» (S. BERNARDO, *Oratio rythmica ad membra Christi*. Trad. di Amalia Masset).

⁷⁶ «... per modo che ognuno capisce tutto il mistero così bene raffigurato: in alto il peccato, al basso il Redentore che s'incarna, che muore e poi risorge, riportando la duplice vittoria sul peccato e sulla morte» (G. RIZZI, *La Cappella*, 29).

Alla luce del *mysterion* della volontà del Padre celeste, per cui tutte le cose sono destinate ad essere ricapitolate in Cristo (cf. Ef 1,9-10), il peccato originale dal quale era stato necessario prendere le mosse per comprendere l'iconografia della cupola, ci appare ora inequivocabilmente come la *felix culpa* «che meritò di avere un così grande redentore» (*Exultet pasquale*). L'effigie del peccato sovrasta il grande Crocifisso, istituendo uno stretto legame fra l'Albero del Bene e del Male, origine della nostra rovina, e l'Albero della Vita, causa della nostra gioia. La Croce di Cristo «unica speranza»⁷⁷, è il vero Albero della Vita: il motivo in forma di tronco che corre attorno alla nicchia del Crocifisso ed è chiuso in alto dalla Corona di spine sembra affermare esplicitamente tale verità di fede. Il Cristo Crocifisso è il grande «*Consummatum est*» (Gv 19,30), in cui si adempie tutta la Scrittura (cf. Gv 13,18; 18,9.32; 19,24.28.36.37), e tutte le misteriose prefigurazioni in essa racchiuse.

Ai lati del Cristo inchiodato sulla Croce, infine, stanno le magnifiche sculture della Vergine Maria e di Giovanni⁷⁸. Sono l'immagine della Santa Chiesa, chiamata a raccogliere il Sangue prezioso di Cristo e a perpetuare il Sacrificio del Suo Corpo nel Sacramento dell'altare⁷⁹. Non dimentichiamo infatti l'intenzione originaria del principe vescovo: «L'Alberti volle compito il sublime concetto della Carità divina, non solo col preparare

⁷⁷ VENANZIO FORTUNATO, *Inno «Vexilla Regis prodeunt»*.

⁷⁸ «Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: "Donna, ecco tuo figlio!". Poi disse al discepolo: "Ecco la tua madre!". E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa» (Gv 19,25-27).

⁷⁹ P. CLAUDEL, nella sua *Via Crucis*, dedica versi pacati e intensi al Mistero dell'Eucarestia: «Qui, mentre la Passione giunge al compimento, / la Compassione continua. / Cristo non è più sulla Croce, / è con Maria che l'ha accolto. / Come un giorno l'accettò, quando lo era promesso, / ora lo riceve, quando tutto è compiuto. / E' colui che ha sofferto sotto gli occhi di tutti / ora che è nascosto, di nuovo, nel grembo della Madre. / La Chiesa, per sempre, accoglie / il dolce peso tra le sue braccia. / Ciò che appartiene a Dio, / ciò che è della Madre, / ciò che fa parte dell'uomo, / tutto ora è nascosto, con lei, sotto il suo manto. / L'ha accolto, lo vede, lo tocca, prega, piange, adora: / Ella è il sudario e l'unguento / Ella è la mirra e la tomba, / Ella è il prete e l'altare e il calice e il Cenacolo. / Qui finisce la Croce: / comincia il Tabernacolo. / La Tomba, dove al termine della passione, / è deposto Cristo, / la cavità improvvisata per offrirti riposo per la notte / prima che il Trafitto risusciti e torni al Padre, / non è solo questo sepolcro nuovo: / è la mia carne, è ogni carne umana, / tua creatura, più profonda della terra! / Ora che il suo cuore è squarciato e le sue mani forate, / non c'è più croce tra noi che non sia la sua, / non c'è più peccato che la sua piaga non risani. / Vieni dunque a noi dall'altare dove ti sei nascosto, / Quant'è aperta, o Signore, e quant'è profonda, / ormai, la tua creatura!».

un vero trono di grazia alla S. Immagine, ma ancora un tempietto che oltre la figura contenesse la realtà, cioè la Santa Eucarestia. (...) Il vescovo Francesco degli Alberti provvide alla bisogna molto felicemente; in capo alla mensa fece scolpire in marmo di varii colori un tabernacolo che, e per vaghezza di forme e per grandezza armonizzasse con tutto il grandioso altare. Così egli poteva ripetere ai suoi diocesani quello che l'Apostolo Paolo diceva agli Ebrei: *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae* (Haebr. IV.16): Accostiamoci dunque a questo trono di grazia, dove in alto vedete l'immagine del Figlio di Dio che muore per noi e ai suoi piedi, Lui, il Figlio di Dio, vivo e vera vittima eucaristica, Lui in persona *vere realiter et substantialiter* presente, come lo definirono i Padri ai piedi di questo Crocifisso nella sessione XIII il dì 11 ottobre 1551»⁸⁰.

⁸⁰ G. RIZZI, *La Cappella*, 32-33.

Sr. Maria Clara dell'Immacolata*

Sindone: «impresa pastorale»

Una lunga tradizione

Il 4 settembre 1995 il Cardinale Giovanni Saldarini invitò le autorità civili presenti in Torino per una comunicazione che anticipava il contenuto della Conferenza stampa del giorno successivo. Presidente della Regione e della Provincia e Sindaco della città appresero così che il 1998 e il 2000 sarebbero stati anni di ostensione della Sindone.

La notizia faceva sensazione, perché si sarebbe trattato della quarta e quinta ostensione solenne del secolo, dunque di un fatto raro. I presenti mostrarono molto interesse alla cosa e si dichiararono desiderosi di intervenire in modo solidale alla realizzazione di un'impresa che interessava tutte le componenti delle realtà locali.

Incominciava così una collaborazione che si manifestò quanto mai fruttuosa e che costituì la prima novità nei confronti dell'ostensione precedente e – nella misura specifica – probabilmente anche nei confronti di tutta la storia della pietà sindonica. Ma poneva anche qualche interrogativo: si sarebbe riusciti a determinare in modo preciso e autonomo la finalità dell'iniziativa e la traiettoria del programma per il raggiungimento degli obiettivi?

In realtà l'individuazione dei fini fu opera squisitamente ecclesiale. Essa si aprì agli scopi perseguiti dagli enti civili, in un dialogo che vide un costante rispetto reciproco.

Che cosa suggeriva e giustificava, dunque, un programma tanto complesso quanto l'ostensione di un Lenzuolo riportante un'immagine miste-

* Suora Carmelitana dell'Istituto «S. Teresa di Torino», Segretaria della Commissione diocesana per l'Ostensione della Sindone.

riosa di un uomo morto per la tortura della crocifissione?

Dietro la decisione dell'ostensione c'era una lunga tradizione di pietà sindonica, espressa anche con pellegrinaggi e ostensioni solenni; davanti c'era la Chiesa di oggi e l'uomo di oggi, con sensibilità e problemi a volte vecchi come l'uomo a volte nuovi come il nostro tempo.

All'uomo d'oggi la Chiesa ha l'obbligo di ridire il messaggio di sempre: la salvezza viene da Cristo, tutta e solo da lui. E questa proposta la deve fare usando i mezzi che Cristo stesso le ha lasciato, quelli più ordinari e quelli un po' più insoliti. Fra questi ultimi si annovera anche la presenza di quel Lenzuolo, la Sindone, con la sua misteriosa immagine. Il mezzo insolito non deve sovrapporsi a quelli soliti, oscurando le ricchezze messe a disposizione di tutti: la Parola e i Sacramenti. Ma non deve neppure essere trascurato: per chi lo conosce incombe la responsabilità di farlo giungere alla portata di tanti.

La Sindone è giunta fino a noi al termine di una lunga storia. Ora appartiene al Papa, a cui fu lasciata in eredità da Umberto II di Savoia, e il Papa ha disposto che rimanesse a Torino, sua sede da oltre 400 anni. Rappresentante del Papa è l'Arcivescovo di Torino, Custode della Sindone. L'Arcivescovo di Torino ha impegnato per l'ostensione tutta la Chiesa locale a lui affidata.

Non tutti conoscono la Sindone, non tutti la ritengono uno strumento di bene. Occorre dunque fare conoscere e cercare di spiegare in modo convincente le ragioni della sua ostensione.

Per farla conoscere, le preoccupazioni erano due: che il più grande numero di persone sapesse che cosa è la Sindone e che si sapesse che si poteva venire in pellegrinaggio a venerarla durante l'ostensione. Per far conoscere le ragioni dell'ostensione bisognava affrontare, con pazienza, pareri discordi e anche voci molto polemiche.

È abbastanza facile descrivere che cos'è la Sindone; meno facile dire quale rapporto essa possa avere con la nostra vita.

Che cos'è dunque la Sindone?

Bisogna guardarla, esaminarla: si tratta di un lenzuolo speciale, perché è lungo quattro volte quanto è largo (m 4,37 x 1,11); è antico, anche se non si capisce bene quanto, al solo guardarlo; è di lino ed è bello e interessante, nella sua morbida sodezza e nel suo tessuto a lisca di pesce. Su questo lenzuolo si vede un'immagine. Non tutte le posizioni sono fa-

vorevoli per vederla: ad esempio, non la si vede nel modo migliore quando giace perfettamente orizzontale, mentre se la si sistema «di coltello», i rilievi diventano assai più evidenti. Forse perché la luce cade meglio. Il problema della luce non è piccolo: non tutte le luci sono adatte e, in particolare, non tutti gli angoli di incidenza danno buon risultato. La luce bianca, al neon, è controindicata e così pure l'incidenza diretta: si sono fatte prove sia con le fibre ottiche sia con la luce convenzionale e si sono verificati gli effetti dei vari angoli di luce radente.

Ma quando ci siamo messi in grado di vedere l'immagine, ci troviamo di fronte a un fatto sconvolgente. E ci accorgiamo subito che non è coinvolta solo la curiosità bensì tutta la nostra vita.

L'immagine è una specie di racconto, giunto al termine. Essa ci presenta un uomo ormai morto, ma porta anche tutti i segni delle cause che hanno prodotto quella morte. La morte di quell'uomo è giunta al termine della tortura della crocifissione, «il supplizio più terribile», secondo il giudizio dei romani.

Il corpo del crocifisso della Sindone è già fisso nella rigidità cadaverica e si offre al nostro sguardo con un panorama interminabile di torture, dai piedi e mani con i segni delle trafitture di grossi chiodi, al dorso totalmente trapunto da innumerevoli colpi di flagello. Il capo porta i segni di molte trafitture, che hanno prodotto ai vertici del volto e alla base della nuca notevoli concentrazioni di sangue. Il volto è dolorante e disfatto per i colpi di vario genere, che hanno prodotto enfiamenti, ematomi e probabilmente la frattura del setto nasale e forse la spaccatura del labbro superiore. Il petto del crocifisso, sul lato sinistro dell'immagine, presenta una ferita con un notevole versamento di sangue: la chiamiamo di solito «la ferita del costato», provocata probabilmente da un colpo di lancia.

L'interpretazione dell'immagine

Questo complesso di torture era in gran parte noto nella procedura della crocifissione: specialmente le ferite dei chiodi, che fissavano il condannato al legno della croce, e i segni della flagellazione, che spesso precedeva l'impalamento. Ma alcune sono praticamente sconosciute nella casistica della crocifissione antica, in particolare la presenza di una «corona di spine» sul capo e quella di una ferita al costato, soprattutto se inferta – quest'ultima – dopo la morte del condannato. I medici legali dico-

no infatti che il versamento di sangue presente a quel posto della Sindone ha le caratteristiche del sangue cadaverico, e questo fa cadere anche l'ipotesi di un eventuale colpo di grazia.

Se quello che sappiamo delle crocifissioni antiche non spiega alcuni particolari importanti presenti sulla Sindone, c'è però un'eccezione: i racconti che i Vangeli tramandano della passione di Gesù conoscono tutti quei particolari. Il fatto può avere chi sa quali spiegazioni, dal punto di vista puramente documentario, e certo quello che è sconosciuto oggi può essere trovato domani. Ma si tratta indubbiamente di un fatto eccezionale, e che fa riflettere.

Per secoli, generazioni ininterrotte di uomini e donne che non conoscevano i problemi storici della crocifissione antica, ma che leggevano i Vangeli con amore, hanno notato questa corrispondenza e l'hanno interpretata come un invito a misurare la propria vita con il mistero della infinità dell'amore di Gesù, che affrontò per noi tutte quelle sofferenze.

Nella loro grande maggioranza essi pensavano che la corrispondenza fra quella immagine e i racconti evangelici dovesse essere spiegata per il fatto che lo stesso cadavere di Gesù fosse stato avvolto da quel lenzuolo dopo la sua deposizione dalla croce. Oggi molti pensano che questa convinzione fosse giustificata: infatti tante ricerche scientifiche sono molto favorevoli a quella conclusione. È vero però che per adesso l'esame dei campioni sindonici eseguito nel 1988 secondo il metodo del rilievo del Carbonio 14 costituisce ancora una difficoltà verso quella datazione antica.

Il linguaggio di una immagine

Ma anche senza prendere posizione sul problema dell'antichità del Lenzuolo e dell'immagine sindonica, è comunque un fatto che ci interpella tutti la presenza di quell'immagine in mezzo a noi e il messaggio che da essa ci giunge. La tradizione di secoli di pietà sindonica è del tutto legittima e anche l'uomo d'oggi deve rispondere di ciò che egli si sente dire da quella presenza.

Oggi in particolare è cresciuta la sensibilità al linguaggio delle immagini e anche questo è un fatto provvidenziale che trova riscontro nell'impatto delle folle con l'immagine sindonica. Non è una visione molto gradevole: non colori sgargianti, oppure sorrisi e atteggiamenti accattivanti, ma solo sofferenza, un mare di sofferenza, nella piattezza di un'im-

immagine rigida, il cui grigiore abbrunito si alterna solo ai rivi di sangue distinguibili per il colore rosso pallido che ne segnala l'esistenza. Ma è proprio questa immagine sconsolante, che obbliga a fare silenzio e a porsi domande scomode eppure inevitabili. Quando vedi giovani, adulti e anziani che diventano pensosi e spesso si allontanano dalla Sindone con le lacrime agli occhi, ti rendi conto che non è effetto di sentimentalismo bensì di qualcosa di serio, estremamente impegnativo.

Da questa immagine proviene un messaggio eccezionalmente forte, che si fa eco della voce del Vangelo. In questa eco sta la funzione di richiamo all'amore di Cristo e all'invito alla conversione e contemporaneamente la legittimazione della vera devozione sindonica. Ed è questo il messaggio da trasmettere, affinché la presenza della Sindone sia fruttuosa il più possibile.

L'impegno pastorale

Qui incomincia però l'impegno concreto di una pastorale della Sindone e il racconto di quanto molti cristiani della diocesi di Torino – sotto la guida del loro Arcivescovo – hanno cercato di fare per camminare essi stessi su questa strada e per preparare le condizioni indispensabili per una visita fruttuosa alla Sindone da parte di tutti i pellegrini che sarebbero venuti durante l'ostensione della primavera del 1998 (il tempo fissato era infatti tra il 18 aprile e il 14 giugno).

I problemi da risolvere erano di natura organizzativa e di natura pastorale. I primi hanno richiesto lavoro e anche impegno economico, ma ne parlerò solo quanto sarà necessario in rapporto con i secondi.

I problemi di pastorale erano di conoscenza e di sensibilizzazione. Chi non sa niente della Sindone ha difficoltà a entrare nella comprensione della sua immagine; e chi si interessa solo al fatto esterno, curioso e anche interessante, non è ancora avviato a mettere in discussione la sua vita.

Oggi la Sindone è conosciuta molto più che una volta: da cento anni ci sono le fotografie, in positivo e negativo; ci sono poi tanti libri e libretti. Poi ci sono le diapositive, le videocassette, i CD rom, le trasmissioni televisive. Gli strumenti in questo momento non mancano, ma fino a venti mesi fa non erano così numerosi e soprattutto in più di un caso erano poco soddisfacenti. Il problema dell'attendibilità di questi strumenti non è tramontato neppure ora.

Alcune iniziative

Ma intanto come si procedeva? Racconto qualche cosa della diocesi di Torino, ma sono consapevole che si tratta di un angolo di visuale magari privilegiato ma certo limitato, perché la Sindone è amata in tanti luoghi e molti operatori pastorali sono convinti che essa offra uno strumento di evangelizzazione eccezionale. L'invito all'ostensione costituì così per numerosi fedeli, sacerdoti, vescovi, religiosi uno stimolo a intraprendere un cammino di sensibilizzazione verso la Sindone.

Le possibilità erano due: che si concentrasse l'attenzione sul cammino fatto dalle scienze in cento anni di ricerche sulla Sindone, oppure che si cercasse di impostare un impegno di ascolto del messaggio proveniente da essa. A uno sguardo superficiale si poteva pensare che prevalesse la prima tendenza: il discorso scientifico stimolava di più l'attenzione ed era assai gettonato. In realtà era ed è interessante e anche importante; ma non sarebbe produttivo se rimanesse solo. Appunto questo era importante: che non si pensasse che le due prospettive potessero o dovessero restare divise e separate. Era importante che il doppio impegno fosse promosso contemporaneamente e che fosse chiaro che anche l'interesse per la discussione scientifica doveva portare a una revisione di vita.

In diocesi di Torino abbiamo vissuto, a partire dai primi anni '90, una esperienza che si rivelò assai utile: una specie di «*Peregrinatio*» della Sindone. Il modello è stato trapiantato anche in altre comunità ecclesiali (soprattutto nelle parrocchie), mentre altre iniziative si sono concentrate su conferenze, tempi di preghiera, corsi.

Qualche anno fa si incominciò a dare rilievo alla Quaresima con la Sindone, proponendo particolari riflessioni e preghiere, prima in chiese appositamente scelte, poi in tutte quelle che ne facevano richiesta. Negli ultimi anni gli interventi dovettero essere estesi a tutte le stagioni e si giunse così semplicemente alla «Settimana con la Sindone». Una riproduzione fotografica a colori e in grandezza naturale veniva portata nella chiesa che ne aveva fatto richiesta (di solito al mercoledì) e veniva esposta nel luogo più adatto: la lunghezza di circa quattro metri e mezzo richiedeva sempre un po' di attenzione. Veniva poi offerta una serata di conferenze sugli aspetti scientifici della problematica sindonica e una dedicata alla Via Crucis con la Sindone. Alle Messe festive, soprattutto alle più frequentate, si cercava di presentare omelie dedicate alla Sindone e al suo messaggio.

La Via Crucis con la Sindone di solito avveniva così: una serie di dia-

positive su schermo da proiezione serviva all'illustrazione di sette stazioni. Se ne celebrano solo sette, perché tutto l'insieme richiede già quasi un'ora e mezzo di tempo. La cornice di ogni stazione è costituita da canti della passione e della risurrezione, animati per lo più da un piccolo coro-guida, mentre un sacerdote con i chierichetti prega dal presbiterio (questo aspetto della ritualità non è stato sempre realizzato, ma si è rivelato efficace, per dare alla serata il tono di un'autentica funzione religiosa). Il cuore della stazione è costituito da un duplice commento, prima di carattere storico e medico-legale e poi esegetico e spirituale, suggerito quasi sempre dai due animatori inviati dalla Confraternita del SS. Sudario di Torino.

Era molto bello vedere giungere intere classi scolastiche, ma la cosa è stata spesso impedita, per timore che vi si facesse propaganda religiosa. Avremmo voluto far capire che si trattava di un'esperienza culturale bellissima e che era assai interessante far rilevare ai giovani la corrispondenza fra ciò che si vedeva sulla Sindone e ciò che si legge nei Vangeli, ma non sempre ciò bastava per ammorbidire certe rigidità.

La stessa difficoltà si è ripetuta puntualmente durante l'ostensione e questo imponeva agli organizzatori uno sforzo di particolare attenzione, affinché non si potesse dire che la visita dei pellegrini era organizzata in modo propagandistico, ma anche perché non venisse a mancare quel clima di raccoglimento e quel minimo suggerimento che poteva aiutare il pellegrino a raggiungere il suo obiettivo.

Una difficoltà analoga è stata affrontata dall'iniziativa della Sindone nelle Scuole in Provincia di Torino e in Piemonte. Gli alunni erano il pubblico che aveva preso meno contatto di ogni altro con la realtà sindonica e anche quello che forse avrebbe avuto maggiore interesse a questa conoscenza. Un settore della Commissione preparatoria dell'ostensione si dedicò alle Scuole, organizzando ore di insegnamento per gli Istituti che desideravano approfittarne. Si formò una équipe di insegnanti e un calendario, che divenne in progressione abbastanza fitto, fino a superare i duecento interventi. Il più delle volte le lezioni erano richieste dagli insegnanti di religione, iniziando dalle scuole private, ma poi le richieste giunsero anche dalle scuole pubbliche, per interessamento dei genitori e di alcuni presidi. Gli interventi si preoccupavano di essere solo informativi, anche se i confini non erano sempre facili a fissare. D'altra parte, se la cultura è un fatto di globalità di vita, è impossibile impedire che un'informazione raggiunga il momento di riflessione che coinvolge la risposta dell'impegno vitale.

Con i giovani l'iniziativa ha avuto una fase ulteriore in una proposta di questionario distribuito dai volontari del servizio d'ordine all'uscita dei pellegrini dal tunnel del percorso. Ai giovani, individuati un po' empiricamente, veniva proposta una serie di domande che chiedeva un minimo di impressioni sulla visita effettuata alla Sindone. I risultati non sono ancora totalmente elaborati, ma presentano elementi di indubbio interesse.

La «prelettura»

Lo stesso problema si presenta ancora al momento del pellegrinaggio: occorre che chi giunge davanti alla Sindone abbia la consapevolezza di ciò che vedrà e sappia dove fissare l'attenzione. Fin dal 1978 si parlava di «prelettura». Nella precedente ostensione però la prelettura era offerta in una sede sia pure vicina ma comunque indipendente da quella in cui si incontrava la Sindone. Nel cortile del Seminario vicino al Duomo, sotto gli splendidi portici settecenteschi, una serie di pannelli offriva la descrizione dei particolari più importanti dell'immagine sindonica. Ma chi andava alla prelettura non poteva subito prendere posto nella lunga coda che portava al Duomo. Nel 1978 la cosa costituiva un problema non piccolo, visto il «serpentone», a volte lunghissimo, che richiedeva ore e ore di attesa. Di conseguenza, la quasi totalità dei pellegrini si inseriva subito nella coda, per non dover prolungare i tempi di attesa. Ma così giungeva davanti alla Sindone senza una preparazione immediata e i tempi brevissimi di sosta davanti all'immagine impedivano non di rado una sufficiente consapevolezza di quanto si vedeva.

Per il 1998 si pensò di incorporare la «prelettura» nel percorso di avvicinamento alla Sindone. Nacque così il progetto di un cammino che offrisse spunti per il raccoglimento e l'ingresso nel clima immediato dell'esperienza della Sindone. L'ubicazione dei Giardini reali si rivelò ideale per convogliare anche gruppi molto numerosi, senza intralciare le arterie ordinarie del traffico cittadino. Il contatto con la natura dei giardini era propiziatore di un raccoglimento che toccava il culmine nel momento in cui si passava dal percorso coperto e pedanato (tanto apprezzato nelle giornate di pioggia!) alle due sale di proiezione. La formula di questa proiezione richiese un lavoro di messa a punto non facile, per rimanere nei tempi e nel tono previsti. Un eccezionale filmato ad alta definizione, eseguito il 25 giugno 1997 durante uno degli interventi preparatori dell'ostensione, permise l'elaborazione di alcune sequenze particolarmente

efficaci per mostrare il complesso e i particolari dell'immagine sindonica, esposta in orizzontale e in verticale, in positivo e in negativo, con i particolari zoomati dei principali segni di ferite presenti sul telo.

Il suggerimento religioso esplicito era limitato alla visione iniziale del «logo» dell'ostensione, accompagnato dal motto scelto dal Cardinale Saldarini: «Tutti gli uomini vedranno la tua salvezza».

Ma già a più riprese, in precedenza, il Cardinale aveva interpretato il testo in questi termini: tutti gli uomini «sono, nell'intenzione del Padre, i beneficiari della redenzione di Gesù. Tutti ne hanno bisogno e Dio "ha bisogno" di tutti, nel suo amore di Padre. Chi è venuto in contatto con le manifestazioni di questo amore ha il dovere di comunicarlo ad altri. In questa economia si poneva anche la prospettiva degli obiettivi dell'ostensione, che vuole dire al più grande numero possibile di uomini, a "tutti", che Dio è amore misericordioso».

E noi, a cui il Signore affidava la gestione dell'ostensione, volevamo che il nostro servizio rendesse la nostra testimonianza il più trasparente ed efficace possibile.

Vedranno «un'immagine e avrebbero dovuto essere aiutati a interpretarla come un "segno". Non dovranno fermarsi all'immagine, ma attraverso ad essa andranno a quel Gesù di cui ci danno testimonianza i Vangeli».

La tua salvezza «sembra un oggetto ben lontano da quello percepito guardando la Sindone, testimonianza della crudeltà degli uomini. Ma lo sguardo affinato dalla fede intravede una forza di rigenerazione proprio nella sofferenza che ha tolto la vita. La morte di Gesù è stata "per la vita del mondo". È la tua salvezza, perché solo lui può sopperire all'impotenza dell'uomo, dare all'uomo la garanzia che la sua attesa non è esposta alla delusione».

Anche la musica della «prelettura», molto suggestiva, composta dal Maestro Massimo Nosetti, aiutava a penetrare nel clima del messaggio di un'immagine che parlava senza il ricorso a molti suggerimenti interpretativi.

Molte persone hanno fatto quel percorso e quell'esperienza: circa due milioni e mezzo. Il numero è difficile da precisare, perché il conto delle prenotazioni è stato superato da un certo numero di pellegrini ammessi in via eccezionale anche senza biglietto; un numero assai elevato poi si è accontentato di entrare nella navata centrale del Duomo, rinunciando al percorso e a una maggiore vicinanza alla Sindone. Fortunatamente anche dalla navata centrale la visione era assai suggestiva e soddisfacente.

Attenzione particolare ai malati

Una particolare attenzione fu dedicata ai malati, per i quali si era costituito un gruppo apposito di volontari, che assistevano i disabili, accorrevano con le carrozzelle per interventi di soccorso e accompagnavano i gruppi che pernottavano in città nei luoghi di accoglienza. «Il Cottolengo» si è rivelato ancora una volta la «Provvidenza» di Torino, mettendo a disposizione un intero padiglione, con la capienza di alcune centinaia di posti.

Prima dell'ostensione, visitando quegli stanzoni vuoti e in disarmo, nemmeno il più ottimista fra noi aveva il coraggio di immaginare quello che poi sarebbe avvenuto: in pochi giorni la squadra di lavoro Cottolenghina creava con pareti divisorie in cartongesso, confortevoli spazi; attingendo ai depositi della «Piccola Casa» una volonterosa équipe di barellieri provvedeva al recupero, pulizia, trasporto e montaggio di letti e arredi essenziali; dai magazzini della Protezione Civile venivano ritirati materassi, cuscini, coperte, mentre gruppi di sorelle e barellieri, a ondate successive, procedevano alle pulizie dei tre piani della Casa e alla loro sistemazione per l'accoglienza.

Tutte le settimane, il mercoledì pomeriggio, era riservato alle visite dei malati. Provenivano da ogni parte d'Italia e talvolta anche dall'estero le richieste di aiuto per l'organizzazione del viaggio a Torino di gruppi con disabili e ammalati. E la Segreteria dell'ostensione seppe strutturarsi in modo da fornire risposte concrete e precise dettate dalla carità. Oggi è bello poter dire che nessuno è stato scoraggiato, che a tutti è stata procurata la sistemazione più confacente alla sua situazione, che non di rado ci si è improvvisati consulenti, accompagnatori, ristoratori, ecc.

Liturgie e Sacramenti

Più numerosi che gli ammalati nel corpo sono stati coloro che si sono scoperti malati nell'anima. Una personalità del gran mondo domandò, all'uscita dalla «prelettura», se erano state molte le conversioni. La risposta non poteva non essere imbarazzata, ma certo potevamo dire di avere raccolto molte richieste di pellegrini che, all'uscita del Duomo, domandavano dove avrebbero potuto trovare la possibilità di confessarsi. E tanti ci confidavano la loro profonda esperienza spirituale. Chiara, di Asti, diceva al Cardinale di aver vissuto una profonda esperienza di Chiesa,

stretta intorno al suo Signore, aperta a tutti, una Chiesa gioiosa, lieta di testimoniare la sua fede nella Risurrezione. È stato, diceva, un grande momento di incoraggiamento spirituale e di fede rinnovata.

Attraverso le liturgie si cercava di sostenere questo discorso di preghiera e di revisione di vita. A dir vero, l'intensissimo ritmo delle visite non permetteva in Duomo grandi programmi di preghiera comunitaria. La giornata si apriva con il canto solenne delle Lodi alle 7.00 e si chiudeva con la liturgia eucaristica alle 21.00. Il resto del tempo era tutto dedicato all'accoglienza dell'interminabile flusso dei pellegrini. Sono state le chiese più vicine, in centro città, a offrire accoglienza a singoli e gruppi per momenti di preghiera: dalla Via Crucis quotidiana nella chiesa di S. Teresa, alle confessioni e Messe in San Lorenzo e nelle basiliche della Consolata e di Maria Ausiliatrice. Le Messe si sono contate a migliaia e le confessioni si susseguivano a ritmo ininterrotto.

Pensiamo con commozione a quel clima di preghiera, che cercavamo di assecondare ma che avvertivamo chiaramente essere dono della gratuita bontà misericordiosa del nostro Dio. Molti in tutto il mondo ci aiutavano con il sostegno della loro preghiera, a cominciare dalle sorelle dei nostri monasteri. Proprio a loro il Signore voleva riservare, per iniziativa dell'Arcivescovo, Custode della Sindone e pastore del nostro gregge, una lieta sorpresa. Il Cardinale Saldarini invitava tutte le claustrali a un pellegrinaggio riservato ad esse e organizzato per loro. Con l'eccezione di due soli monasteri, gli altri furono felici di partecipare e diedero l'esempio di una pietà commovente.

Sussidi formativi e informativi

Intanto cercavamo di accompagnare i pellegrini con sussidi che potessero dare loro informazioni, ricordi, occasioni di riflessione. Le pubblicazioni sulla Sindone nei mesi precedenti l'ostensione avevano avuto un'impennata, offrendo un panorama non sempre facile da valutare. La Commissione diocesana aveva pubblicato sette libretti, dedicati ai punti più importanti della discussione sindonica. Le versioni in francese, inglese, spagnolo giunsero più tardi, mentre la tedesca si fa ancora attendere. Purtroppo non tutte le offerte di riflessione sulla Sindone erano ugualmente soddisfacenti. In città si erano moltiplicati i punti vendita, che offrivano di tutto un po', senza risparmio anche per molto kitsch. Attorno al percorso, però, e nelle immediate vicinanze del Duomo, operavano quattro punti

vendita sotto lo stretto controllo della Commissione diocesana: in essi le offerte mantennero sempre un alto grado di dignità.

Difficoltà nel dialogo

Una particolare difficoltà accompagnò l'ostensione, dai primi giorni del suo annuncio fino ai tempi successivi alla chiusura: una polemica a volte vivace, per lo più dimessa, ma sempre accorata e sconsolata, quanto mai amara. I protagonisti di questa polemica avevano varia provenienza: abbastanza rari gli obiettori di estrazione laicista, particolarmente critici alcuni ambienti cattolici ma soprattutto gli ambienti evangelici italiani. Occorre però dire che non vi è stato un panorama omogeneo né di oppositori né – propriamente – di argomentazioni polemiche. Dagli ambienti laici non sono mancati segni di interesse sia per le modalità dell'ostensione – che è stata giudicata discreta e rispettosa – sia soprattutto per l'oggetto sindonico, riconosciuto quanto mai suggestivo e inquietante per il suo aspetto di misteriosità e presenza sconfinata del dolore. Gli ambienti evangelici italiani mostravano, globalmente, un forte distacco dall'operazione ostensione e la contrarietà rivestiva tutte le sfumature, fino all'ostilità più violenta e irriducibile. Il fatto però – commentava Mons. Giuseppe Ghiberti (Presidente della Commissione Ostensione) – che il panorama evangelico internazionale offrisse numerosi esempi di interesse totalmente positivo verso la Sindone rendeva la reazione in Italia non sempre così rigida.

Come ebbe occasione di spiegare sui Settimanali diocesani Mons. Ghiberti, i motivi delle obiezioni contro l'ostensione erano in parte fondamentali, contro la Sindone, in parte concentrati contro l'organizzazione stessa dell'ostensione. All'ostensione si obiettava di essere un'impresa equivoca, dannosa per un processo di maturazione dell'odierna cristianità, guidata da preoccupazioni di un trionfalismo che è tutto, tranne che cristiano, e che si realizza solo a patto di compromessi con troppe componenti di mondi estranei a quello di un'evangelizzazione autentica. Contro la Sindone invece l'obiezione più comune era quella della sua cosiddetta «inautenticità»: la Sindone non può essere stata il lenzuolo che ha avvolto il cadavere di Gesù e quindi non può e non deve essere proposta come riferimento per un sentimento cristiano oggi. I protestanti poi ricordavano tutto il loro tradizionale rifiuto delle immagini sacre e delle reliquie (già Calvino aveva preso posizione in una po-

lemica impietosa – e non molto illuminata – contro la Sindone).

La difficoltà più grande per rispondere a queste obiezioni non stava tanto nella loro forza quanto nel rifiuto ad accettare le spiegazioni che venivano date.

Le motivazioni che avevano spinto il Papa e l'Arcivescovo di Torino a promuovere l'ostensione erano esclusivamente di natura pastorale. Che ci fossero pericoli di sconfinamento in atteggiamenti meno misurati o puri era ben chiaro per gli organizzatori, ma la vigilanza su questo punto è stata sempre desta. Le motivazioni invece che venivano presentate per spiegare l'impegno sostenuto dalla Chiesa nel preparare la devozione sindonica sono state solo sempre quelle che ho esposto all'inizio di questo intervento. Per quanto tutti gli organizzatori dell'ostensione fossero sensibili alla problematica scientifica e alla discussione sull'antichità del Telo sindonico, nella speranza che davvero l'immagine si fosse formata a causa del contatto tra il cadavere di Gesù e quel telo, tuttavia nessuno riteneva che questa fosse la condizione indispensabile per rendere legittimo un interesse religioso per la Sindone. Prima di ogni discussione c'è l'immagine, che nessuno oggi sa spiegare, che indubbiamente rimanda alla passione di Gesù e che rappresenta un appello di Dio a chi ne viene in contatto.

L'insegnamento del Papa

Il Papa, venuto a Torino anch'egli come pellegrino della Sindone, ha dato un insegnamento molto eloquente a questo riguardo. La Chiesa non si riconosce competente nelle questioni di antichità e di natura sperimentale: raccomanda solo agli scienziati di non lasciarsi condizionare dalle proprie prevenzioni e di rispettare la natura religiosa dell'immagine sulla quale si portano le loro ricerche. La Chiesa coglie e ripropone tutte le ricchezze del messaggio che proviene dalla Sindone: messaggio della sofferenza senza limiti di Gesù e di tutti gli uomini, messaggio dell'amore del Padre e del Figlio suo, nostro Redentore, messaggio di silenzio, di abbandono, di fede. Anche se molti interlocutori non hanno colto l'invito rispettoso contenuto in questo insegnamento, per molti di più esso ha costituito una provvidenziale indicazione di cammino. Il ricordo poi della bianca figura sofferente che procedeva nel Duomo verso quell'immagine, dopo di avere adorato l'Eucaristia, rimane una delle testimonianze più commoventi di amore autentico alla Sindone.

Conclusione

Ora l'ostensione è terminata e sorge spontanea la domanda sulla sua eredità e sul suo insegnamento. Il bene lo conosce il Signore e noi ne abbiamo potuto vedere in misura tale da essere profondamente riconoscenti. Molte cose potranno essere fatte oggetto di riflessione e messe a punto per la prossima ostensione, se Dio vorrà, fra due anni. Anche questa volta si verifica la verità della parola di Gesù: i più ricchi al termine di un'impresa così complessa e appassionante come l'impianto dell'ostensione sono coloro che in essa si sono impegnati di più. I più commossi, infatti, al termine di quel periodo tanto impegnativo, sono stati proprio i volontari dell'ostensione. Duemila si erano impegnati lungo il percorso della prelettura e in Duomo, quattrocento al servizio dei malati, quattrocento per l'accoglienza nelle varie chiese della città, oltre duecento per i molteplici impegni della segreteria, della comunicazione, della scuola e delle prenotazioni. Il totale di tremila persone che si erano prodigate senza risparmio di tempo e fatica è una realtà consolante e costituisce il punto di partenza di un cammino che speriamo di continuare insieme: in dialogo continuo con quel Signore che dal telo sindonico ci parla di amore e che è l'anima di un dialogo tra di noi, capace di abbattere ogni peccato e di testimoniare il dialogo divino che salva, quello del Padre, del Figlio e dello Spirito.

Giovanni Paolo II

Davanti alla Sindone*

Carissimi fratelli e sorelle!

Con lo sguardo rivolto alla Sindone, desidero salutare cordialmente tutti voi, fedeli della Chiesa torinese. Saluto i pellegrini che durante il periodo di questa ostensione vengono da ogni parte del mondo per contemplare uno dei segni più sconvolgenti dell'amore sofferente del Redentore.

Entrando nel Duomo, che mostra ancora le ferite prodotte dal terribile incendio di un anno fa, mi sono fermato in adorazione davanti all'Eucaristia, il sacramento che sta al centro delle attenzioni della Chiesa e che, sotto apparenze umili, custodisce la presenza vera, reale e sostanziale di Cristo. Alla luce della presenza di Cristo in mezzo a noi, ho sostato poi davanti alla Sindone, il prezioso Lino che può esserci di aiuto per meglio capire il mistero dell'amore del Figlio di Dio per noi.

Davanti alla Sindone, immagine intensa e struggente di uno strazio inenarrabile, desidero rendere grazie al Signore per questo dono singolare, che domanda al credente attenzione amorosa e disponibilità piena alla sequela del Signore.

La Sindone è sfida all'intelligenza dell'uomo

La Sindone è provocazione all'intelligenza. Essa richiede innanzitutto l'impegno di ogni uomo, in particolare del ricercatore, per cogliere con umiltà il messaggio profondo inviato alla sua ragione e alla sua vita. Il fa-

* Discorso pronunciato nel Duomo di Torino il 24 maggio 1998. Il testo è tratto da «La traccia» 19 (1998) 478-480. I sottotitoli sono redazionali.

scino misterioso esercitato dalla Sindone spinge a formulare domande sul rapporto tra il sacro Lino e la vicenda storica di Gesù. Non trattandosi di una materia di fede, la Chiesa non ha competenza specifica per pronunciarsi su tali questioni. Essa affida agli scienziati il compito di continuare ad indagare per giungere a trovare risposte adeguate agli interrogativi connessi con questo Lenzuolo che, secondo la tradizione, avrebbe avvolto il corpo del nostro Redentore quando fu deposto dalla croce. La Chiesa esorta ad affrontare lo studio della Sindone senza posizioni precostituite, che diano per scontati risultati che tali non sono; li invita ad agire con libertà interiore e premuroso rispetto sia della metodologia scientifica sia della sensibilità dei credenti.

Nella Sindone la Parola si fa immagine

Ciò che soprattutto conta per il credente è che la Sindone è lo specchio del Vangelo. In effetti, se si riflette sul sacro Lino, non si può prescindere dalla considerazione che l'immagine in esso presente ha un rapporto così profondo con quanto i Vangeli raccontano della passione e morte di Gesù che ogni uomo sensibile si sente interiormente toccato e commosso nel contemplarla. Chi ad essa si avvicina è, altresì, consapevole che la Sindone non arresta in sé il cuore della gente, ma rimanda a Colui al cui servizio la Provvidenza amorosa del Padre l'ha posta. Pertanto, è giusto nutrire la consapevolezza della preziosità di questa immagine, che tutti vedono e nessuno può spiegare. Per ogni persona pensosa essa è motivo di riflessioni profonde, che possono giungere a coinvolgere la vita.

La Sindone costituisce così un segno veramente singolare che rimanda a Gesù, la Parola vera del Padre, ed invita a modellare la propria esistenza su quella di colui che ha dato se stesso per noi.

Immagine della sofferenza umana

Nella Sindone si riflette l'immagine della sofferenza umana. Essa ricorda all'uomo moderno, spesso distratto dal benessere e dalle conquiste tecnologiche, il dramma di tanti fratelli, e lo invita ad interrogarsi sul mistero del dolore per approfondirne le cause. L'impronta del corpo martoriato del Crocifisso, testimoniando la tremenda capacità dell'uomo di

procurare dolore e morte ai suoi simili, si pone come l'icona della sofferenza dell'innocente di tutti i tempi: delle innumerevoli tragedie che hanno segnato la storia passata, e dei drammi che continuano a consumarsi nel mondo.

Davanti alla Sindone, come non pensare ai milioni di uomini che muoiono di fame, agli orrori perpetrati nelle tante guerre che insanguinano le nazioni, allo sfruttamento brutale di donne e bambini, ai milioni di esseri umani che vivono di stenti e di umiliazioni ai margini delle metropoli, specialmente nei Paesi in via di sviluppo? Come non ricordare con smarrimento e pietà quanti non possono godere degli elementari diritti civili, le vittime della tortura e del terrorismo, gli schiavi di organizzazioni criminali?

Evocando tali drammatiche situazioni la Sindone non solo ci spinge ad uscire dal nostro egoismo, ma ci porta a scoprire il mistero del dolore che, santificato dal sacrificio di Cristo, genera salvezza per l'intera Umanità.

Immagine dell'amore di Dio

La Sindone è anche l'immagine dell'amore di Dio, oltre che del peccato dell'uomo. Essa invita a riscoprire la causa ultima della morte redentrice di Gesù. Nell'incommensurabile sofferenza da essa documentata l'amore di Colui che «Ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16) si rende quasi palpabile e manifesta le sue sorprendenti dimensioni. Dinanzi ad essa i credenti non possono esclamare in tutta verità: «Signore, non mi potevi amare di più!», e rendersi subito conto che responsabile di quella sofferenza è il peccato: sono i peccati di ogni essere umano.

Parlandoci di amore e di peccato la Sindone invita tutti noi a imprimere nel nostro spirito il volto dell'amore di Dio per escluderne la tremenda realtà del peccato. La contemplazione di quel Corpo martoriato aiuta l'uomo contemporaneo a liberarsi dalla superficialità e dall'egoismo con cui molto spesso tratta dell'amore e del peccato. Facendo eco alla parola di Dio ed a secoli di consapevolezza cristiana la Sindone sussurra: credi nell'amore di Dio, il più grande tesoro donato all'umanità e fuggi il peccato, la più grande disgrazia della storia.

Immagine dell'impotenza della morte e dell'amore

La Sindone è anche immagine di impotenza: impotenza della morte in cui si rivela la conseguenza estrema del mistero dell'Incarnazione. Il telo sindonico ci spinge a misurarci con l'aspetto più conturbante del mistero dell'Incarnazione che è anche quello in cui si mostra con quanta verità Dio si sia fatto veramente uomo assumendo la nostra condizione in tutto fuorché nel peccato. Ognuno è scosso dal pensiero che nemmeno il Figlio di Dio abbia resistito alla forza della morte, ma tutti ci commuoviamo al pensiero che egli ha talmente partecipato alla nostra condizione umana da volersi sottomettere all'impotenza totale del momento in cui la vita si spegne. È l'esperienza del Sabato Santo passaggio importante del cammino di Gesù verso la Gloria da cui si sprigiona un raggio di luce che investe il dolore e la morte di ogni uomo.

La fede, ricordandoci la vittoria di Cristo ci comunica la certezza che il sepolcro non è il traguardo ultimo dell'esistenza. Dio ci chiama alla risurrezione ed alla vita immortale.

Immagine del silenzio

La Sindone è l'immagine del silenzio. C'è un silenzio tragico dell'incomunicabilità, che ha nella morte la sua massima espressione, e c'è il silenzio della fecondità, che è proprio di chi rinuncia a farsi sentire all'esterno per raggiungere nel profondo le radici della verità e della vita. La Sindone esprime non solo il silenzio della morte, ma anche il silenzio coraggioso e fecondo del superamento dell'effimero, grazie all'immersione totale dell'eterno presente di Dio. Essa offre così la commovente conferma del fatto che l'onnipotenza misericordiosa del nostro Dio non è arrestata da nessuna forza del male, ma sa anzi far concorrere al bene la stessa forza del male. Il nostro tempo ha bisogno di riscoprire la fecondità del silenzio, per superare la dissipazione dei suoni, delle immagini, delle chiacchiere che troppo spesso impediscono di sentire la voce di Dio.

«Tutti gli uomini vedranno la tua salvezza»

Carissimi fratelli e sorelle! Il vostro arcivescovo, il caro cardinale Giovanni Saldarini, custode pontificio della santa Sindone, ha proposto co-

me motto di questa ostensione solenne le parole: «Tutti gli uomini vedranno la tua salvezza». Sì, il pellegrinaggio che folle numerose vanno compiendo verso questa città è proprio un «venire a vedere» questo segno tragico e illuminante della Passione che annuncia l'amore del Redentore. Questa icona del Cristo abbandonato nella condizione drammatica e solenne della morte che da secoli è oggetto di significative raffigurazioni e che da cento anni, grazie alla fotografia, è diffusa in moltissime riproduzioni, esorta ad andare al cuore del mistero della vita e della morte per scoprire il messaggio grande e consolante che ci è in essa consegnato. La Sindone ci presenta Gesù al momento della sua massima impotenza, e ci ricorda che nell'annullamento di quella morte sta la salvezza del mondo intero. La Sindone diventa così un invito a vivere ogni esperienza, compresa quella della sofferenza e della suprema impotenza nell'atteggiamento di chi crede che l'amore misericordioso di Dio vince ogni povertà, ogni condizionamento, ogni tentazione di disperazione.

Lo Spirito di Dio, che abita nei nostri cuori, susciti in ciascuno il desiderio e la generosità necessari per accogliere il messaggio della Sindone e per farne il criterio ispiratore dell'esistenza.

«Anima Christi, sanctifica me! Corpus Christi, salva me! Passio Christi, conforta me! Intra tua vulnera, absconde me!».

Giuseppe Furioni ocd

J. Dupuis, «*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*»

È indubbio che il rapporto fra il cristianesimo e le altre religioni costituisca l'interesse predominante della teologia contemporanea.¹ A determinarlo, oltre lo sviluppo che in quest'ultimo secolo ha avuto lo studio comparato delle religioni, vi è la presa di coscienza del pluralismo delle religioni e della necessità di una sua pertinente comprensione in rapporto al cristianesimo, e la trasformazione del fenomeno religioso in relazione al processo della modernità e dei suoi esiti post-moderni, con i fenomeni contrastanti della secolarizzazione e del ritorno al sacro.

A questo processo non è rimasto estraneo il magistero ecclesiastico. Con un atteggiamento rinnovato si è voluta porre la dichiarazione del Vaticano II, *Nostra Aetate*, sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane. A questo testo sono poi seguiti il documento del Segretariato per i non cristiani, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*, del 1984;² la Giornata di preghiera per la pace insieme ai rappresentanti delle altre religioni voluta da Giovanni Paolo II ad Assisi il 26-27 ottobre 1986; il documento del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e della Con-

¹ Per rimanere nell'ambito teologico italiano basti ricordare alcuni convegni su questo tema: quello della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, il 25/26 febbraio 1992, i cui contributi sono ora pubblicati in *Cristianesimo e religione*, Milano, Glossa, 1992; il XII Seminario Interdisciplinare tenuto presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione San Luigi, con gli Atti raccolti in *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, a cura di M. FARRUGIA, Cinisello B., San Paolo, 1996; infine il XVI Congresso Nazionale ATI (Troina 8-12 settembre 1997), dal titolo *Il Cristianesimo, la religione, le religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*.

² *Enchiridion Vaticanum (=EV) IX*, 1036-1063.

gregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti per il dialogo interreligioso e l'annuncio del vangelo di Gesù Cristo*, del 1991,³ la lettera enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio* (7.12.1995); infine la Commissione Teologica Internazionale, con il documento *Il cristianesimo e le religioni*, del 1996.⁴ In ogni caso, tra gli auspici la *Tertio millennio adveniente* pone la data del Duemila come una grande occasione per il dialogo interreligioso. Ancora più significativo è l'incremento della pubblicistica in questa materia, soprattutto a partire dagli anni '80.⁵

1. Una teologia cristiana del pluralismo religioso

In questo contesto si colloca l'opera di J. Dupuis,⁶ *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll NY, Orbis Book, 1997.⁷ Il libro si annuncia già un successo editoriale:⁸ vuoi per la fama dell'autore in

³ EV XIII, 287-386.

⁴ Il testo è reperibile in «La Civiltà Cattolica» 148/1 (1997) 146-183, e in «Il Regno-Documenti» 42/3 (1997) 75-89.

⁵ Una abbordabile introduzione alla problematica del rapporto fra il cristianesimo e le religioni si può ritrovare negli editoriali de «La Civiltà Cattolica» del 1996. Ora anche in *Il dialogo con le religioni. Gli editoriali della Civiltà Cattolica*, Torino-Roma, LDC-Civiltà Cattolica, 1996.

⁶ J. Dupuis, S.J., è nato in Belgio nel 1923, ha ricevuto il dottorato in teologia dall'Università Gregoriana di Roma. Ha vissuto in India dal 1948 al 1984, dove, a partire dal 1959, ha insegnato teologia alla Facoltà Teologica di Delhi. Dal 1984 è stato professore alla Facoltà Teologica dell'Università Gregoriana (ora emerito) e direttore della rivista «Gregorianum». È stato inoltre consulente del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e della Commissione per la Missione e l'Evangelizzazione del Consiglio mondiale delle Chiese di Ginevra.

⁷ L'opera è apparsa contemporaneamente anche nella edizione italiana, *Verso una teologia del pluralismo religioso*, trad. di G. Volpe, (= Biblioteca di Teologia Contemporanea, 95), Brescia, Queriniana, 1997, pp. 583, e in quella francese: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, trad. par O. Parachini, Paris, Ed. du Cerf, 1997. Il testo a cui faremo riferimento è l'edizione italiana, corredata di un'ampia e aggiornata bibliografia, alle pp. 527-564.

⁸ Sono ormai numerose le recensioni. Segnaliamo: G. CANOBBIO, *Note in margine all'opera di J. Dupuis*, «Rassegna di Teologia» 38 (1997), 834-838; A. TONIOLO, *Teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire dalla recente pubblicazione di Jacques Dupuis*, «Rassegna di Teologia» 39 (1998), 285-293; P. STEFANI, *Cristo e le religioni Una teologia cristiana del pluralismo religioso. Il libro di Jacques Dupuis*, «Il Regno-attualità» 43/4, (1998) 101-105; I. BIFFI, *Il monopolio della Grazia*, «Avvenire», 14 aprile 98, p. 20; G. DE ROSA, *Una teologia problematica del pluralismo religioso*, «La Civiltà Cattolica» 149/3 (1998) 129-143.

questo settore teologico,⁹ vuoi per la misura delle soluzioni prospettate, tendenti ad evitare ogni forma di estremismo e di radicalismo, vuoi per la facilità del linguaggio che lo rende accessibile ad un ampio pubblico.

È suddiviso in due grandi parti, precedute da una introduzione (pp. 5-36) nella quale si precisa la metodologia: analogamente alla teologia latinoamericana nella quale la priorità spetta alla prassi di liberazione, «quando si tratta del rapporto fra il mistero cristiano e le tradizioni religiose dell'umanità, la priorità spetta alla prassi del dialogo interreligioso» (p. 28). Si tratta cioè di riflettere sul cristianesimo a partire dal pluralismo religioso e non solo di riflettere sul pluralismo religioso a partire dal cristianesimo.

La prima parte, intitolata *Una panoramica di approcci cristiani alle religioni* (pp. 37-271), è di natura storica; la seconda, di carattere speculativo e sistematico, ha per titolo *Un solo Dio - un solo Cristo. Percorsi convergenti* (pp. 273-523).

La prima parte passa in rassegna i dati positivi che si possono ricavare dall'Antico e dal Nuovo Testamento circa i "gentili" e le loro religioni; si considerano poi i primi saggi di teologia della storia di cui danno testimonianza alcuni apologisti del II e III secolo, secondo la prospettiva variamente articolata da Giustino, Clemente di Alessandria e Ireneo dei cosiddetti "semi del Verbo". Quindi si analizza l'origine storica e il progressivo irrigidimento dell'assioma «*Extra Ecclesiam nulla salus*». Vengono descritte poi le "soluzioni di rincalzo" che la Scolastica ha elaborato specialmente nell'epoca successiva alla scoperta del nuovo mondo: vale a dire le prospettive elaborate dalla teologia per tenere assieme i due principi della volontà salvifica universale di Dio e del necessario riferimento alla Chiesa come luogo della salvezza. Seguono gli apporti della teologia preconciliare cattolica (la teoria del compimento, elaborata da Danielou, De Lubac e Balthasar, e quella della storia della presenza del Verbo, sviluppata da Rahner, Panikkar, Küng e Thils), e le prospettive di apertura del concilio Vaticano II e del magistero successivo fino alla *Tertio Millennio Adveniente*. L'ultimo capitolo si conclude dando relazione delle attuali posizioni della teologia delle religioni secondo i paradigmi dell'ecclesiocentrismo, del cristocentrismo e del teocentrismo, con

⁹ In particolare per il libro *Gesù incontro alle religioni*, Assisi, Cittadella, 1989, 1991², e per *Introduzione alla Cristologia*, Casale M., Piemme, 1993. Tra i numerosissimi articoli, segnaliamo *Cristo universale e vie di salvezza*, «*Angelicum*» 74 (1997) 193-217, nel quale si annunciano le tesi di *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*.

gli ulteriori sviluppi del soteriocentrismo e del regnocentrismo, del logocentrismo e del pneumatocentrismo.¹⁰

Nella seconda parte, a partire da un modello "cristocentrico trinitario", elaborato per uscire dalla schematicità dei precedenti paradigmi, viene affrontato il tema della storia della salvezza, una e multiforme, e della permanenza delle alleanze divine (quella con Adamo, quella con Noè, quella con Abramo e quella con Mosè) all'interno della nuova ed eterna alleanza instaurata in Cristo, sviluppando analogicamente il principio di Rm 11,1.29, che l'alleanza con Israele non sarà mai revocata. Si tratta poi dei volti diversi dell'unico mistero divino, tali quali si manifestano nelle differenti famiglie delle tradizioni religiose; segue la descrizione del significato universale dell'avvenimento Gesù Cristo, costitutivo della salvezza nella sua particolarità storica; e ancora, delle molteplici "vie" che le diverse tradizioni religiose presentano. Si tratta quindi del rapporto fra il Regno di Dio instaurato da Gesù Cristo, la Chiesa, sacramento universale di salvezza e le altre religioni. Infine si mostra il significato del dialogo interreligioso nella testimonianza della Chiesa e la sua portata per la fede cristiana stessa e la teologia. L'opera si conclude suggerendo il senso che riveste il pluralismo religioso attuale in quanto testimonianza dei molteplici modi con cui Dio tratta personalmente con gli uomini attraverso la storia. Cristianesimo e religioni si trovano così mutuamente legate secondo una unità relazionale; esse convergono, non in una religione storica universale, ma nell'*eschaton* del regno di Dio compiuto.

2. *Le linee fondamentali del pensiero*

Dupuis muove il suo ragionamento reagendo all'inadeguatezza e alla schematicità dei paradigmi elaborati fino ad ora. In particolare non si nasconde la preoccupazione per il diffondersi del teocentrismo pluralista (J. Hick è l'interlocutore privilegiato), che pone sullo stesso piano le varie religioni, avallando un pluralismo non solo di fatto, ma anche di principio.

¹⁰ La varietà di approcci al rapporto fra cristianesimo e religioni è stata schematizzata secondo diverse categorie e modelli. Una rapida descrizione e spiegazione si può trovare nel testo già citato della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, nn. 8-12; vedi anche M.L. FITZGERALD, *Teologia delle religioni: panoramica*, «Il Regno-documenti» 42/3 (1997) 90-95.

Insieme però, Dupuis considera non rispettoso delle altre religioni il modello più elaborato dell'inclusivismo cristologico.

A suo giudizio sono due i principi da salvaguardare:

- l'esistenza di un pluralismo religioso considerata non solo come un dato *de facto* da tollerare, ma come un principio *de jure* da accogliere (cf. pp. 19-20, 518-520), e dunque parte del disegno provvidenziale di Dio;

- l'esistenza di una "teologia cristiana": non si ammette cioè un punto di vista superiore neutro, una sorta di "Realtà ultima", sia perché ogni giudizio non può essere che storicamente connotato, sia perché la rivelazione cristiana va assunta come "criterio veritativo" di ogni valutazione dei fatti che si vogliono considerare; dunque la Realtà ultima non può essere altro che il Dio Trinità.

Si tratta dunque di istituire il rapporto tra l'evento di Gesù Cristo, la decisiva e costitutiva via di salvezza, e le altre vie costituite dalle diverse religioni.

La tesi di fondo è questa: c'è un unico destino per gli uomini, ed è la comunione con Dio nell'*eschaton*. Dopo che Gesù è apparso nella storia si può pensare che esista solo un'unica via di salvezza, quella del cristianesimo? Non si può invece ritenere che in ogni tradizione religiosa, dal principio del mondo, si renda presente una particolare forma di alleanza con Dio, sul modello di quella stabilita con Israele, che, mai revocata, continua a permanere anche dopo l'evento di Gesù Cristo? In tal caso si darebbe una rivelazione nelle tradizioni religiose dell'umanità esterne al filone ebraico-cristiano.

L'apertura sta nella cristologia trinitaria: la rivelazione di Dio, quale si è attuata in Gesù, porta a scoprire che l'azione del Logos e dello Spirito divini non può essere racchiusa nell'orizzonte di una vicenda storica. Proprio Gesù mostrerebbe, nella sua esperienza di Dio come Padre, che una coscienza e una vicenda umana non possono "contenere", o meglio "esaurire", la realtà ultima, che resta sempre oltre ogni dato categoriale e quindi sempre libera di esprimersi in altre forme categoriali. Così si può parlare di Salvatore universale, ma non assoluto: assoluto è solo Dio. Ma come si salvano l'unicità e l'universalità di Gesù Cristo? Dupuis usa la categoria della "costitutività". Gesù Cristo "possiede il significato religioso per l'intera umanità" e "l'evento Cristo è causa di salvezza".

Dalla cristologia trinitaria di Dupuis derivano sostanzialmente due implicazioni teologiche:

- le altre religioni non sono solo espressioni della ricerca religiosa umana ma sono luogo dell'autorivelazione di Dio. Esse sono autentiche vie di sal-

vezza per se stesse, ossia in una forma "autonoma" rispetto all'evento storico del cristianesimo, Gesù Cristo. L'amore di Dio per l'umanità infatti non è pensabile ristretto ad un fatto singolare, storico, ma raggiunge e vivifica tutta la storia del mondo. Il fatto singolare di Gesù è il segno dell'amore sovrabbondante, universale di Dio, che però non si lega ad una singolarità storica. La storia della salvezza non va ridotta a quella ebraico-cristiana ma «coincide con la storia del mondo di cui condivide l'estensione» (p. 293).

- Il dialogo va considerato elemento a se stante (distinto dall'annuncio), strumento di conversione comune di tutte le religioni al Dio uno e trino, non al cristianesimo, mezzo di complementarietà "reciproca" nella conoscenza di Dio e nell'interpretazione delle proprie verità di fede.

La dipendenza delle altre religioni dalla verità cristiana, perciò, non si radica originariamente nel fatto storico-categoriale del cristianesimo, Gesù Cristo, che non esaurisce tutta la persona del Verbo, ma nella Trinità immanente, che guida *personalmente* l'intera umanità (p. 340). Il Padre si rivela e si comunica in una pluralità e ricchezza di vie (quali le varie religioni) e non solo nel cristianesimo; l'azione mediatrice-illuminante del Verbo non incarnato e l'opera vivificante dello Spirito animano da sempre e dal di dentro le varie tradizioni religiose.

E tuttavia le religioni non sono slegate dalla manifestazione del Padre in Gesù Cristo. Anzi, è proprio la rivelazione di Dio attuata in Gesù Cristo che permette di riconoscere in esse diversi modi attraverso i quali Dio nella storia raggiunge tutti per portare a tutti la salvezza. Se non ci fosse la rivelazione in Gesù Cristo non saremmo neppure legittimati a riconoscere le altre religioni come vie di salvezza perché luoghi di rivelazione.

3. *Alcuni nodi problematici*

Indubbiamente il libro di Dupuis presenta delle prospettive interessanti, ma anche aspetti problematici che non mancheranno di far discutere e che già le prime recensioni hanno evidenziato.

Un primo problema riguarda il pluralismo religioso, riconosciuto non solo come realtà di fatto, ma anche di diritto. In questa prospettiva resta da comprendere che cosa rimanga della *missio ad gentes*, secondo il dettato evangelico. È stato osservato che secondo il Nuovo Testamento di diritto è l'annuncio del Vangelo ad ogni creatura, cioè la fede cristiana, anche se di fatto le diverse tradizioni religiose dovessero permanere sino alla fine dei tempi.

Un secondo problema è quello determinato dall'assunzione della prospettiva del cristocentrismo trinitario, (ma può esistere un corretto cristocentrismo che non sia "trinitario"?) e quindi del rapporto fra Trinità immanente e Trinità economica. Dupuis afferma che la sua visione cristologico-trinitaria non contraddice la "costitutività universale" della salvezza operata da Gesù Cristo (p. 410). Riconosce, tuttavia, che la questione essenziale è mettere in luce *come* «l'azione universale del Verbo e dello Spirito nella storia extra-biblica della salvezza si combinino teologicamente in un'unica economia di salvezza con l'evento storico puntuale di Gesù Cristo» (p. 300). Altrimenti vi è il rischio di una lettura troppo distinta, quasi separata, della Trinità immanente da quella economica. Il nesso cristianesimo-altre religioni spiegato a partire dalle persone trinitarie "prima", "oltre" l'incarnazione del Verbo (cf. Gv 1,9 – il Verbo che, venendo nel mondo, illumina ogni uomo – il testo biblico più citato) anticipa, quasi elude il punto storico di arrivo e di partenza della redenzione. La Trinità immanente è certamente l'inizio di ogni azione salvifica. Ma tale azione è da noi conosciuta attraverso quella particolare storia della salvezza che ha il suo culmine in Gesù Cristo.

In altre parole: noi non possiamo parlare del Verbo e dello *Spiritus creator* se non a partire dalla rivelazione di Gesù Cristo, ma questa rivelazione sembra alla fine rimanere esterna alla persona di Gesù. Se non fosse perché la categoria pregiudicherebbe la costituzione umano-divina di Cristo, cosa che Dupuis è ben lungi dal pensare, si dovrebbe dire che Gesù viene tendenzialmente considerato come un "profeta", sia pure quello definitivo. Paradossalmente sembra che l'idea di rivelazione sia quella influenzata dal razionalismo, dalla quale la *Dei Verbum* ci aveva definitivamente allontanato: la comunicazione di una serie di verità su Dio, sull'uomo e sul mondo, indipendentemente da colui che le comunica. Non dobbiamo dimenticare che la comprensione del Verbo preesistente e dello Spirito creatore, il Nuovo Testamento la raggiunge attraverso l'economia pasquale di Gesù morto e risorto, costituito Signore che effonde lo Spirito dei tempi escatologici. È perché Gesù Cristo si è dimostrato l'*omega*, che può essere riconosciuto come l'*alfa*.

Rimane perciò vera anche per Dupuis l'avvertenza formulata dalla Commissione Teologica Internazionale: che cioè si parli di Gesù come *totum Verbum, sed non totum Verbi, totum Deum, sed non totum Dei*.¹¹

¹¹ Cf. n. 21.

Anche il rapporto fra Chiesa e Regno merita un'attenta riflessione, nella misura in cui sembra non essere sufficientemente garantito il contributo singolare della Chiesa nella costruzione di questo Regno, di cui essa sulla terra rimane comunque l'inizio. In particolare una certa vigilanza richiede la categoria di "sacramento" sviluppata in ambito ecclesiologicalo. Abbiamo l'impressione che Dupuis, ma non solo lui, non tenga abbastanza conto del fatto che questo termine nel concilio è stato utilizzato in maniera sobria (la chiesa «sacramento universale di salvezza, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano», cfr. LG 1), mentre uno sviluppo diverso aveva già avuto soprattutto nell'ambito della teologia tedesca (Sammelroth, Rahner, Schillebeeckx), in vista per lo più di un rinnovamento della teologia dei sacramenti.

Infine riteniamo particolarmente problematica la prospettiva escatologica seguita da Dupuis, prospettiva che attraversa tutta l'opera e che si conclude con richiami ispirati a Teilhard de Chardin. Alla fine dei tempi, sostiene l'Autore, tutto confluirà e convergerà nel "Cristo universale", in cui verranno tutte le religioni e troveranno convergenza e soddisfazione: «la pienezza escatologica del Regno di Dio è la compiutezza finale del cristianesimo e delle altre religioni» (p. 523). È un indubbio merito della ricerca teologica di questo secolo aver recuperato alla dogmatica una dimensione che per diverso tempo era rimasta appannaggio degli spirituali. Tuttavia occorre bene capire di quale escatologia si tratti; in particolare bisogna precisare bene se ci si riferisce alla escatologia giudaica o a quella che qualcuno ritiene la sua versione secolare, cioè il mito borghe- se del progresso indefinito o dell'evoluzione. Va però ricordato che cristianamente *l'eschaton* non si dà solo come realtà futura, ma si configura a partire da Gesù Cristo costituito Signore: è lui *l'eschatos*, sul quale si conformano le cose ultime. L'escatologia dipende dalla cristologia e non viceversa. Perciò la fine della storia non sarà una ulteriore rivelazione, non ben determinata e per questo esposta a manipolazioni ideologiche, ma l'affermarsi della sua signoria di Cristo, l'epifania di una realtà già realizzata nel cuore della storia e non ancora pienamente manifestata.

Rodolfo Girardello ocd

Centenario della restaurazione della Provincia Veneta (1896-1996)

Prima Parte

LA PRIMA PROVINCIA INTITOLATA AL BEATO GIOVANNI DELLA CROCE

1. Perché no nella Serenissima?

= La beatificazione del nostro Padre Giovanni della Croce avviene il 25 gennaio 1675. Due anni dopo, con delibera del Capitolo Generale del 16 maggio 1677, viene costituita la Provincia Veneta dei Carmelitani Scalzi che per prima s'intitola al grande Riformatore del Carmelo. I frati in quel maggio 1677 sono 84. Primo provinciale è P. Antonio M. dell'Ascensione. Il Noviziato sta a Vicenza; la casa per i neoprofessi a Brescia; quella per i teologi a Venezia (che è pure sede provincializia).

= La Provincia Veneta è una diretta e viva emanazione della Provincia Lombarda (eretta già nel 1617, ricca di storia, soppressa e infine restaurata nel 1882). Sono alcuni padri lombardi (che per nascita sono magari un genovese Spinola o un alessandrino di minore lignaggio) a domandarsi perché la Serenissima Repubblica di Venezia non abbia ancora nei suoi territori nessun convento della Riforma Carmelitana. Se lo domanda, predicando la Quaresima del 1620, il P. Angelo di Gesù-Maria (dei marchesi di Soncino) che tesse importanti amicizie veneziane. Nella Quaresima del 1633 riprende il discorso il P. Agatangelo di Gesù-Maria,

che il 6 maggio di quell'anno ottiene – con facilità insperata – il permesso del Senato, cui seguono gli altri permessi. Il seme in terra veneta è gettato e fruttifica subito.

2. *Complesse logiche nel fondare i primi otto conventi*

= Sia circa la fondazione del convento di Venezia che degli altri che seguiranno va ricordato che nel 1600 esiste una logica abbastanza complessa, che è poi un mazzo o fascio di piccole o grandi logiche:

- la logica dell'espansione dell'Ordine (segno di vitalità interna);
- la logica dei potenti, che vogliono fortemente od osteggiano fieramente l'insediamento di nuovi religiosi (e quando sono a favore, li muove più il vanto o più la fede?);
- la logica del popolo (che s'affeziona ai frati perché il clero non è ancora ai livelli desiderati);
- la logica degli altri Ordini, generalmente numerosi anche in piccoli centri (e lo spazio per la questua viene a ridursi);
- la logica o ragione di stato, per cui una Repubblica come la Serenissima può atteggiarsi accogliente oppure ostile nei confronti di frati e monache, per ripicche con la stessa Santa Sede (e Venezia vive il caso del servita Paolo Sarpi: 1552-1623).

= Quindi l'espansione dell'Ordine nella terra di S. Marco (che allora arriva dalla Laguna fino all'Adda, Bergamo inclusa) è da considerarsi un'operazione di grande entusiasmo, di intelligenza, di equilibrio e soprattutto di santa Provvidenza. Lo potrebbe dimostrare la storia di ogni singolo convento.

= Prima di giungere all'erezione della Provincia Veneta, i padri lombardi, via via rafforzati da vocazioni locali (venete), arrivano a fondare cinque conventi:

- *Venezia*: inizio, 6 maggio 1633; ratifica definitiva del Senato, 16 settembre 1646; insediamento al convento-abbazia di S. Gregorio (verso la Salute), 1647-1650; inizio della costruzione di convento e chiesa in Canaregio, 1650.

- *Brescia*: primi approcci, febbraio 1660; a Porta Pile, aprile 1662; a S. Pietro in Castello, luglio 1669.

- *Verona*: approcci, 1663-1664; prima sede, 1664; nel convento nuovo (quello poi storico), 1666.

- *Padova*: nel convento preesistente dei Gesuati, aprile 1669.

- *Vicenza*: nel convento di S. Girolamo dei Gesuati, maggio 1669.

= Dopo il 1667 (costituzione della nuova Provincia) sorgono altri tre conventi:

- *Treviso*: premesse e approcci, 1668; insediamento verso Porta SS. Quaranta, novembre 1681.

- *Crema*: primi permessi dati e contestati, 1673-75; vera fondazione, 1694.

- *S. Giorgio in Alga* (isoletta di Venezia): 1699, nell'abbazia dei Canonici Regolari estinti; 1716, disastroso incendio (persi 6000 volumi della biblioteca) e ricostruzione.

3. *Esperienze ordinarie e straordinarie*

= Di solito le nostre monache Scalze, nella storia di ieri e ancor più di oggi, precedono i padri/frati. Per la Provincia Veneta della prima epoca non è così. Si hanno due soli monasteri: uno a Conegliano (Treviso) del 1682, intitolato a S. Teresa; un altro a Murano (Venezia) del 1737, intitolato a S. Giuseppe.

= Attorno ai nuovi conventi (non, invece, ai monasteri dell'epoca) sorgono presto i gruppi (maschili e femminili ben distinti) del Terz'Ordine e soprattutto si sviluppano le Confraternite del Carmine.

= Calata nel tessuto dello Stato veneziano, la giovane Provincia è trascinata negli avvenimenti di carattere culturale e anche militare della Serenissima. Caso tipico e straordinario: l'invio di cappellani in Morea (cioè nel Peloponneso, penisola della Grecia), ultima terra d'oltremare rimasta ai veneziani, riconquistata nel 1684 dal doge Morosini, mentre Cipro è stata perduta già nel 1569 e Candia nel 1669. Nel 1686 i padri veneti, encomiati per il loro zelo religioso e anche per il loro coraggio nelle battaglie frequenti e dure (di Patrasso e Negroponte, per esempio), in Morea aprono "ospizi", predicano, celebrano in rito greco-cattolico e fondano perfino una casa canonicamente eretta nel 1686, a Patrasso. I frati impegnati, in vari momenti, devono aggirarsi sulla quindicina. Alcuni perdono la vita (come P. Ugone, morto a 35 anni per "febbri"). L'esperienza in Morea finisce nel 1718, quando Venezia abbandona ai Turchi le ultime piazzeforti.

Seconda Parte

VESSAZIONI E SOPPRESSIONI GOVERNATIVE

1. *Quasi un secolo dopo*

= Nel 1767 un decreto del Senato di Venezia conferma una lotta, già avviata dal 1754, tra Stato e Chiesa. Si stabilisce che i religiosi di tutti gli Ordini, ma specialmente i più numerosi, non possano ricevere novizi. I Carmelitani, relativamente pochi, dovrebbero scendere da 223 a 160. La Chiesa di Roma (nonostante sia papa Clemente XIII, un Rezzonico, veneziano) è ritenuta una potenza straniera che non può interferire neanche sulla questione di frati/suore.

= Dentro lo Stato di Venezia nel 1769 si sopprimono 79 conventi della Famiglia francescana e 4 abbazie. Nel 1770 18 conventi dei Domenicani e 12 dei Carmelitani Calzati. Per noi vale l'indulgenza del Senato che, stimandoci poco numerosi e molto osservanti, non sopprime conventi ma stabilisce che i padri siano 113 e i fratelli 47: in tutto 160 religiosi.

= Nel 1773 Clemente XIV decreta lo scioglimento della Compagnia di Gesù, sotto le pressioni dei governi giurisdizionalisti-riformatori (mossi da spirito illuminista e anti-cattolico).

= Tra il 1774 e il 1784, ispirandosi a Giuseppe II d'Austria, l'imperatore sacrestano, anche la Serenissima per i suoi territori emana decreti contro gli Ordini religiosi, cadendo nel ridicolo, dato che pretende di fissare il numero di religiosi per ogni convento: per quanto ci riguarda, a Venezia 28 padri e 12 fratelli; a Brescia 21 e 7; a Verona, Vicenza e Padova 12 e 6; a Treviso 10 e 4; a Crema e S. Giorgio 9 e 3. Così sappiamo che consistenza invidiabile hanno a quel tempo le comunità.

2. *Caduta di Venezia*

= Nel 1797 la Serenissima Repubblica chiude per sempre: invasa da Napoleone, è cancellata dalla carta politica con il Trattato di Campoformio (1798) e passa all'Austria; poi dal 1805 al 1815 fa parte della Repubblica Cisalpina e quindi del Regno d'Italia, per tornare all'Austria dopo il

Congresso di Vienna del 1815. I nostri conventi carmelitani subiscono le soppressioni più varie, secondo le città.

= Il 30 giugno 1798 viene tolto ai nostri di Brescia il convento di S. Pietro in Castello: sono venduti arredi, campane, mobili e ogni altro bene di qualche valore; vi entra la soldataglia di Napoleone. Ma con il governo provvisorio dell'Austria nell'agosto 1799 i frati possono tornare nella loro casa, che viene per un po' aggregata alla provincia detta Veneta-Austriaca.

= Nello stesso 1798 e nell'anno seguente tutti gli altri conventi vengono angariati da francesi e dai repubblicani locali. Nel momentaneo ritorno degli austriaci (mentre Napoleone conduce la sua famosa campagna d'Egitto) i frati (e le monache) ritrovano un po' di pace nei loro conventi. Quando i francesi riconquistano la cosiddetta Repubblica Cisalpina sono meno duri, anche se destinano questo o quel convento ad ospedale militare (Brescia) o a scuola per ragazzi (Crema, Verona).

= Il 25 aprile 1810, per decreto napoleonico, vengono soppressi tutti i conventi "non socialmente utili" e così anche i nostri religiosi sono costretti a vestire da preti secolari e a rimediare qualche angolo dove vivere, oppure a tentare di rimanere accanto alle loro chiese (che sono frettolosamente definite e officiate come parrocchie), presentandosi quali rettori o parroci. In pratica la Provincia Veneta sparisce dopo 177 anni dal primo seme deposto a Venezia nel 1633. Di fronte al Definitorio Generale è Vicariato Generale.

3. Trent'anni bui

= Tra infinite avventure i religiosi nostri riescono a tenersi vicini alle loro chiese o a rifugiarsi (come quelli di Venezia) in conventi di altri Ordini rimasti miracolosamente in piedi. Fino al 1835 per Treviso, Venezia e Verona risultano come vicari parrocchiali alcuni nostri intraprendenti religiosi. Ma la confusione politica (occupazione austriaca, movimento risorgimentale, spirito anticlericale, ecc.) e i grandi cambiamenti in corso permettono una sopravvivenza assai stentata.

= Da un esposto del Definitorio Generale presentato alla Congregazione dei Religiosi verso la fine del 1861 (un anno dopo la prima unità d'Italia, che si allargherà nel 1866 con l'annessione del Veneto al Regno di Savoia e nel 1870 con l'occupazione di Roma) appare che i nostri religiosi del Veneto hanno tre conventi (Venezia, Treviso e Verona) e conta-

no 30 padri, 14 studenti (7 di filosofia e 7 di teologia), 15 novizi coristi e 25 novizi fratelli laici: in totale 84 religiosi. Dato il numero abbastanza buono, si chiede che venga ricostituita la Provincia; come di fatto è concesso il 16 dicembre 1861. Provinciale viene nominato P. Eliseo di S. Giovanni della Croce. Così nel 1862 i nostri religiosi stanno nei loro tre conventi e festeggiano il III centenario della Riforma Teresiana; e nel 1865 onorano la nuova beata torinese Maria degli Angeli.

= Ma nell'estate 1866, subito dopo la liberazione del Veneto in seguito alla guerra italo-germanica contro l'Austria, il nuovo governo italiano emana la legge del 7 luglio che sopprime tutti gli Ordini religiosi. I circa 80 nostri frati, in buona misura studenti o novizi, vengono a trovarsi senza un tetto e senza un futuro. Il governo assegna una pensione consolatoria ai sacerdoti e ai professi solenni, ma agli altri non dà nulla e semplicemente li caccia, P. Raimondo con due novizi e P. Sebastiano con sette studenti accettano l'invito della Provincia d'Austria (politicamente dei nemici!) di portarsi nell'ottobre 1866 alle case di Graz e Linz, freddissime per loro (e di lì a poco freddissime anche per S. Raffaele Kalinowski). Alcuni di loro usciranno dall'Ordine, altri cambieranno incardinazione passando nella Provincia Romana e nella missione di Siria-Palestina, in Francia o in India. Alcuni rientreranno (chi dopo 10, chi dopo 40 anni) nella nostra Provincia. C'è pure un gruppetto di frati (giovani) che attende con coraggio e buon fiuto e trova alla fine una sistemazione nelle "case vecchie" di proprietà del convento di Venezia o in un angolo concesso loro nel convento "delle carceri" di Verona. Altri si rifugiano al Monte Carmelo (e sono sacerdoti e anche fratelli donati), altri rientrano in famiglia. A Treviso il convento di S. Girolamo viene decisamente requisito il 12 giugno 1868: i frati sono malmenati, sottoposti a vessazione e anche a carcere perché consegnino i beni (reali o immaginari: arredi sacri, generalmente); e per 25 anni non fanno più ritorno sulle rive del Sile.

= La legge soppressiva di Napoleone ha talmente agito sul convento di Brescia che esso resta dal 1805 Seminario Vescovile (così che nel 1807 vi è ordinato sacerdote il ven. Ludovico Pavoni). Per un po' è destinato dal governo austriaco ad ospedale militare, poi torna Seminario Vescovile fino al 1859, ma per tre anni (1848-1851), dietro sospetti polizieschi, è caserma di soldati croati. Nell'anno scolastico 1846-47 vi studia da seminarista il patriota Tito Speri, catturato dagli austriaci nel 1848 e trasferito nel convento carmelitano di Mantova (diventato carcere, con zona "confortatorio") e infine fucilato a Belfiore nel 1849. Nel 1859 il vescovo Verzeri, acquistato il palazzo Gambarara, vi impianta il Seminario Mag-

giore detto di S. Angelo e permette a mons. Capretti di occupare il nostro convento come "ospizio di chierici poveri"; a due passi c'è il Seminario Minore "di S. Cristo". Dopo la soppressione da parte del governo italiano (decreto Rattazzi, 1866) questo convento bresciano cessa del tutto di appartenere a noi; infatti nel 1867 passa ufficialmente al demanio e viene messo in vendita. I nostri frati di Venezia informati accorrono in veste di cittadini comuni e l'acquistano all'asta il 26 aprile 1869. Vi entrano il 27 agosto 1872 per farne noviziato. Non sembra al primo momento che abbiano diritto alla chiesa, "tra le più belle della città". Ma lo stesso avvocato anticlericale e massone G. Zanardelli dimostra che la chiesa è inclusa nella planimetria e va ai frati: essi l'aprono al culto il 29 giugno 1873 (iniziando allora la tradizionale "sagra di S. Pietro").

= In periodo ancora di formale ma già piuttosto allentata soppressione, il 14 settembre 1876, a Venezia, nell'ex-convento francescano di S. Bonaventura, le nostre monache aprono un nuovo monastero; esse arrivano da Parma e diventeranno presto le beniamine del patriarca Agostini e poi del futuro S. Pio X, card. Sarto.

= Il convento di Crema, già accorpato con quello di Cremona, non rientra più nella sfera della Provincia Veneta.

= Interessa molto il convento di Verona, di cui una buona metà è stata requisita per farne carceri nel 1810. Negli anni 1862-73, nonostante la soppressione, l'altra metà è noviziato, mentre la chiesa è dichiarata intenzionalmente vicaria succursale della vicina parrocchia di S. Luca. Nel 1880 il demanio lascia ai frati poche cellette e il resto lo destina ad ulteriori carceri. Nel 1882 i pochi religiosi conoscono l'inondazione dell'Adige.

= Venezia, cuore della Provincia, è un convento riacquistato con una grossa somma già nel 1841; ma per il momento non è usato dai nostri, poiché bloccato da inquilini. Dopo il 1866 l'acquisto già fatto non conta più. Nel 1875, messo all'asta dal governo, viene ricomprato a suon di lire (austriache); e si comprano anche le case di calle Priuli. I frati entrano realmente in possesso del convento nel 1881 e lo ristrutturano profondamente; poi nel 1882 celebrano anch'essi il III centenario della morte di S. Teresa, sfoggiando il miglior repertorio di lapidi latine e di omelie forbite; e nel 1891 onorano il III centenario del N. S. Padre Giovanni, ricordando che è lo speciale patrono della Provincia. Il 2 aprile 1895 s'avvedono della profanazione del Santissimo Sacramento, per mano di un uomo e una donna legati a una loggia massonica (come s'è subito pensato). Da allora fino ad oggi s'è sempre celebrata una giornata di espiazione.

= A Treviso è perduto per sempre il convento fin dal 1862, ma si scru-

ta continuamente la possibilità di tornarvi in qualche modo; e infatti nel 1893-94 si acquista un terreno, ancora nella zona di Porta SS. Quaranta, iniziando subito la costruzione del nuovo convento e della chiesa. I frati entrano già il 5 febbraio 1896 nella nuova casa, che è un priorato con studenti di filosofia (che sono cinque).

= In tutta questa lenta e tenace operazione di recupero o di nuova costruzione dei conventi si possono notare tre elementi. Il primo: l'intenzione netta di arrivare ad un minimo di case e di religiosi (con promozione di vocazioni, dunque) per poter risultare ancora Provincia in senso pieno: è il proposito di "restaurazione" della Provincia, come si dice ancora oggi. Il secondo: una concretezza molto teresiana nel predisporre che si aprano conventi che, come li pensava la N. S. Madre, abbiano uomini che, vivendo la tradizione carmelitana, siano al servizio di Dio (preghiera) e della Chiesa (apostolato). Il terzo: la vecchia logica, che è fra quelle nominate all'inizio, resiste più che mai, cioè la logica di una grande stima che il clero e il popolo provano verso i Carmelitani.

Corollario: il Carmelo in Italia a fine Ottocento

Province restaurate

= Delle sei Province che oggi esistono in Italia, tre non sono mai state declassate perché hanno potuto conservare, sempre a stento, quanto le Costituzioni esigevano in numero di frati e di case: sono la Genovese e la Romana (fondate nel 1617) e la Toscana (fondata nel 1686). Invece la Provincia Lombarda, fondata nel 1617, viene restaurata nel 1882; e quella Napoletana, fondata nel 1626, risorge nel 1904.

= Tra la Veneta e le province Romana, Genovese e Napoletana si sono avuti scambi e aiuti dalla fine dell'Ottocento fino ai nostri anni Quaranta. Per esempio: alcuni nostri padri sono passati definitivamente alla Provincia Romana all'inizio di questo secolo; e la casa di Bari, della Provincia di Napoli, è stata inizialmente avviata nel 1935 da un gruppetto di religiosi veneti.

Unificazione dell'Ordine e nuova vitalità

= L'Ordine nostro già il 13 novembre 1600 era diviso in due congregazioni: quella di Spagna e quella d'Italia (nel 1773 nascerà anche una

Congregazione del Portogallo, che resisterà solo fino al 1834). L'unificazione delle due grandi congregazioni avviene quando esse sono numericamente assai ridotte e piccole: il 12 febbraio 1875, allorché Pio IX dispone che cessi qualsiasi doppione e si adottino per tutto l'Ordine le Costituzioni dell'ex Congregazione d'Italia. Essendo a respiro più missionario, queste favoriscono proprio in Spagna una fioritura di missioni (e di espansione) dell'Ordine. Erano i Belgi, per dare il merito a chi lo ha, i più attivi missionari già verso il 1850, quando rinacque la Provincia di Fian-dra: e proprio loro "inventarono" le collette missionarie per l'India e altri posti.

= Nell'Ottocento e nel primo Novecento il Carmelo (ad opera spesso dei Calzati) si trovò onorato dalla Chiesa con la beatificazione o l'approvazione piena del culto di varie figure illustri: B. Luigi Rabata (1841), B. Francesca d'Amboise (1883), B. Maria degli Angeli (1865), B. Giovanni Soreth (1866), B. Battista Mantovano (1885), BB. Dionisio e Redento (1900), BB. Martiri di Compiègne (1906), B. Bartolomeo Fanti (1909), B. Anna di S. Bartolomeo (1917), B. Nonio (1918).

La riscoperta dei «Patres»

= Nella stessa epoca ci fu un risveglio di interesse, dentro e fuori l'Ordine, verso i nostri Riformatori-Dottori. Anche in Italia (specialmente nella Provincia Lombarda) si ebbe un esemplare fervore nel pubblicare e leggere i testi e le biografie di S. Teresa e di S. Giovanni; e rinacque l'interesse per quella che allora si diceva la "scuola mistica carmelitana". Non per nulla Pio IX, Leone XIII e Pio X furono molto favorevoli al Carmelo: alle loro spalle stava la diffusione del pensiero dei nostri *Patres*.

= Espressione concreta della capacità di presenza del Carmelo nella Chiesa è sempre stata la diffusione delle confraternite del Carmine e la fondazione del Terz'Ordine presso i nostri conventi. Per la Provincia Veneta, antichissima è la Fraternità di Venezia; a Verona si è celebrato da poco il centenario di quel gruppo; e per Treviso si sa che il primo membro del ricostituito Terz'Ordine fu nel 1898 il sacerdote don Pellegrino Donezzolo.

Terza Parte

LA RESTAUZIONE NEI PRIMI TEMPI

Periodizzazione

= Per ragioni di comodo si possono distinguere quattro periodi principali dentro i cent'anni dalla restaurazione della Provincia:

- Primo: *trentennio iniziale* (1896-1926): ripresa, consolidamento, prove e consolazioni;

- Secondo: *trentennio di espansione* (1926-1956), con due dopo-guerra e grossi mutamenti sociali;

- Terzo: *trentennio con al centro il Concilio Vaticano II* (1956-1986);

- Quarto: *decennio ultimo* (1986-1996).

= Questa periodizzazione non coincide sempre, ma in vari elementi importanti sì, con la grande storia generale profana e con la storia della Chiesa. Sarebbe arduo cercare tutti gli agganci *forti* tra la Provincia e la storia italiana, ma anche pleonastico riportare quelli più *risaputi*. Ma affrontiamo pure il rischio per il solo primo decennio del primo periodo.

1. L'ambiente religioso e socio-politico del 1896-1906

= Ci riferiamo principalmente all'Italia, per la ragione principale che in quel momento la Provincia Veneta è sostanzialmente rannicchiata su se stessa e non passa le proprie frontiere neppure del Lombardo-Veneto (anche se ha un gruppo di 10-12 religiosi sparsi per il mondo). C'è aria di provincialismo (in senso non religioso), che in verità è di tutta l'Italia in genere.

= La popolazione mondiale (dati del 1900) è di un miliardo e mezzo di persone; quella italiana è di 31-33 milioni (tra il 1896 e il 1906). Moltissimi italiani (specialmente siciliani e veneti) sono già emigrati soprattutto in America: nel solo 1906 partono in oltre 600.000, nel 1912 in circa un milione!

= Negli ultimi sei anni del pontificato di Leone XIII (1878-1903) e nei primi tre di quello di Pio X (1903-1914) si sviluppa nel Veneto e nella Lombardia la famosa Opera dei Congressi (fondata a Venezia nel 1874),

con effetti pratici nelle Cooperative Cattoliche. Per la diffusione rapida di nuovi Istituti come quello dei figli di don Bosco, del Cottolengo, di don Guanella, delle suore della madre Cabrini, dei missionari di Ramazzotti (PIME), Comboni, Conforti (Saveriani) e anche di piccoli Istituti carmelitani femminili (Suore Teresiane di Firenze e Suore di Torino), si vive un clima di nuovo slancio cattolico, nonostante l'anticlericalismo massone che condiziona ai vertici il nuovo Stato italiano.

= Sul piano politico dell' "Italiotta" di Carducci si ha il rafforzamento della Triplice Alleanza (nata nel 1882), la sconfitta di Adua in Etiopia (1896) sotto il secondo governo autoritario e nazionalista di Crispi, la repressione dei moti popolari milanesi con Rudinì (1898).

= Sul piano culturale cattolico: prima diffusione in Italia della «Storia dei Papi» di L. von Pastor (iniziata nel 1886) e primi influssi degli studi liturgici di L. Duchesne (il suo «Liber pontificalis» è del 1886-1892) e del ripensamento della teologia dogmatica di M.J. Scheeben (1835-1888). Per la letteratura si studiano nelle scuole cattoliche sia il Manzoni che il Carducci (Nobel 1906), cui si accostano Zanella, Graf e anche Fogazzaro, mentre si respinge il "decadente" D'Annunzio, definito immorale. Si prova un certo fascino, anche nei conventi, per i grandi romanzieri francesi, soprattutto V. Hugo; ma si è in sospetto generalizzato per quanto viene d'Oltralpe (intendendo in questo caso anche la produzione, soprattutto filosofica, di lingua tedesca e quindi protestantica).

= Si vengono lentamente a conoscere e capire nel loro valore le scoperte di Edison, Lumière, Marconi, Röntgen (1896), Wright, Daimler-Diesel. Nelle arti si tocca per la musica l'apice della lirica (Verdi, Puccini, ecc.) e si avvia la nuova polifonia sacra con Perosi, Mitterer, Ravanello, ecc.. Per la pittura le scuole dei "divisionisti" e "macchiaioli" nostrani e ancor più degli "impressionisti" francesi o fiamminghi sono ignote ai più: si segue la tradizione. Non ci si accorge neppure che la Chiesa da un secolo e mezzo non è più la principale committente di opere e, intanto, si indugia sull'oleografico e sul floreale, che interpretano le devozioni principali del momento (S. Cuore, S. Famiglia, Adorazione eucaristica espatriata, S. Giuseppe, Immacolata).

2. *Le forze della Provincia al momento della restaurazione*

I dati

= Si riportano qui i dati del 1897, al primo Capitolo Provinciale ordinario, nel quale viene eletto provinciale P. Felice dell'Immacolata, che tra il 1866 e il 1896 s'è alternato con P. Costanzo dell'Immacolata alla guida della semi-provincia come vicario provinciale e anche come priore di Venezia: infatti per disposizione di Roma le due cariche erano abbinate.

= Case: 3 priorati, a Venezia, Brescia e Treviso; un ospizio con P. Vicario, a Verona.

= Religiosi: in totale 90, di cui 33 padri in provincia e 6 fuori; 17 fratelli donati in provincia e 2 fuori; 2 studenti di teologia e 6 di filosofia; 11 novizi e 13 oblati (probabilmente postulanti che indossano l'abito, ma non hanno ancora fatto il noviziato).

= L'anno 1898, gli studenti di teologia a Venezia sono 8 e 6 di filosofia a Treviso; a Brescia invece vi sono 7 novizi e gli oblati, sparsi nelle case, sono 13.

= Nel 1906 il numero dei religiosi è di 111; ne sono morti 2, ne restano fuori provincia 9. I religiosi più anziani hanno pronunciato i loro voti 40-50 anni prima del fatidico 1896. Da un elenco d'archivio di nostri frati dei quattro conventi si possono fare alcuni rilievi. Dal 1843 al 1896, per i padri abbiamo che l'età media al momento della loro professione era di 17 anni e mezzo, e del sacerdozio di 23 anni e mezzo. Quanto alla loro provenienza, 10 erano di Belluno, 11 di Brescia, 11 di Treviso, 8 di Venezia, 5 di Verona, 3 di Vicenza, 2 di Genova, 1 rispettivamente di Udine, Mantova, Modena e Cremona.

= Ancora per il 1843-1896, i fratelli ammontavano solo a 17 e l'età media quando avevano professato era di 27 anni; quanto alla provenienza: 7 da Brescia, 5 da Treviso, 3 da Verona, da Vicenza e da Venezia, 1 da Trento, Udine e Milano.

Nel giro di vent'anni

= Stando all'elenco d'archivio sopracitato, quanto ai padri tra il 1896 e il 1915 si contano 99 nuovi entrati (di cui 10 poi usciti o dimessi). La loro provenienza era soprattutto da Brescia con 14, Treviso con 10, Vicenza con 6, Venezia con 5, Belluno con 4, Caltagirone (CT) con 3 (erano conterranei e coetanei di don L. Sturzo: tutti usciti). Negli stessi anni i

fratelli entrati sono 34 (4 poi usciti) e vengono un po' da tutte le parti: bresciani, vicentini, trevisani, un paio di padovani e veneziani, un bellunese e un siciliano – fra Angelo – che muore nel 1919.

Un fenomeno pesante

= Forse esisteva già prima del 1896, ma certo si rinforza dopo la restaurazione e, lungo i decenni, arriva a forme esasperate: è il fenomeno della rivalità-ripulsa tra bresciani e veneti.

= Tanto i più accesi quanto i più tranquilli, per ragioni opposte, si augureranno spesso, più avanti, che si arrivi a una separazione dei due gruppi. Il fenomeno si estingue del tutto con le leve degli anni Sessanta (col Concilio Vaticano II). Una visita del P. Generale negli anni Trenta appura che di fatto solo pochi (6-7) padri vorrebbero una separazione dei due gruppi.

3. Il clima conventuale in questo periodo

“Fermi, niente si muova!”

= Per ragioni di brevità, ma pure per una forte omogeneità, che si riscontra chiara, per esempio, negli Atti dei Capitoli e dei Definitori (Consigli) e in varie cronache e corrispondenze, qui raccogliamo insieme quello che tocca un lasso di tempo piuttosto esteso e anticipiamo che avvengono molti fatti, ma il clima resta sostanzialmente immutato per le forme della vita conventuale.

= Secondo un buon criterio storico, i primi trent'anni dopo la restaurazione vanno letti tenendo conto di ciò che sta alle loro spalle. Per intenderci: quello che più volte si riscontra nei vari Capitoli Provinciali del 1897, 1900, 1903, 1906 ecc. si vede chiaramente che è ripreso continuamente *ad pedem litterae* e risale a disposizioni di Capitoli e Definitori Provinciali del 1862 e dintorni. D'altronde, questa è la norma.

Rigorismo, quasi mai!

= Accenniamo, con un rapido sguardo retrospettivo, alla mentalità e alla situazione concreta dei nostri “avi” nel trentennio 1866-1896, per capire le radici della nostra storia. Ricordando il torchio delle soppressioni e la tenaglia dell'acutissima povertà del Veneto depresso e della Lombar-

dia non molto migliore e, ancora, seguendo i criteri correnti di severità nella vita religiosa da contrapporsi ai lassismi di preti e frati che fanno scalpore aggregandosi a garibaldini e mazziniani, dobbiamo essere indulgenti se l'impostazione appare per noi oggi pesantemente chiusa.

= E va sottolineato bene che il Carmelo, secondo i migliori studi storici, è stato sempre – e lo è anche in pieno Ottocento e nel primo Novecento – un Ordine di “osservanza”, quasi mai però di “rigorismo”.

Prescrizioni capitolari su questioni minute

= Diamo alcuni elementi di vita spicciola, che sono quelli che catalizzano gli interessi dei Capitolari del 1862-1865 come del 1897-1915 (che abbiamo potuto visionare). Li presentiamo con il significativo disordine con cui li troviamo annotati nei libri ufficiali.

- I coristi possono questuare vino e frumento per 20 giorni (o, eccezionalmente, anche di più), mancando i fratelli questuanti (la povertà è grande).

- La S. Comunione va concessa più frequentemente (risveglio liturgico?). Proposizione approvata nel 1897 per acclamazione.

- Niente funzioni nuove in chiesa durante gli atti comunitari (l'orazione mentale è difesa come grande valore).

- Si curino gli archivi locali e quello centrale (sensibilità culturale).

- Si tengano ogni settimana le istruzioni di catechismo per tutti i formandi coristi e sempre per i fratelli donati.

- I breviari siano pagati dal Definitorio Provinciale: se ne diano 7 copie per convento e ogni frate traslocando porti il proprio breviario con sé.

- I libri scolastici (dalla grammatica italiana al testo di morale) siano a carico del Definitorio Provinciale.

- Il vestiario (abito religioso e vesti “interiori”) vada ben conteggiato: 2 abiti, 2 paia di sandali, 4 tuniche e 4 *subiugacula* per tutti; 6 fazzoletti ai padri e frati coristi, 3 ai fratelli donati e studenti. Si escludano vesti di lino, tranne in caso di predicazione o per giusta causa. Per ogni capo di vestiario è fissata una somma precisa. (Tariffario interessante).

- Le camicie e le tuniche possono essere con polsi stretti (Capitolo del 1897).

- Gli orologi non devono avere casse d'argento prezioso, ossia lavorato; le borse da viaggio (*sacculi pro itinerantibus*) non siano del tipo secolare; i materassi devono essere modificati secondo le necessità, giudicando con prudenza.

- La legge del “magro” perpetuo è impegno e vanto e trova eccezione per i malati; e nel maggio del 1908 il Definitorio Provinciale ribadisce che non si conceda di mangiar carne fuori convento se non nei casi previsti dalle Costituzioni. (Ma è proprio in convento che, soprattutto i giovani, vedono assai poco non solo la carne, ma anche il pesce e il formaggio e, rimpinzandosi solo di polenta e uova, contraggono seriamente la malattia del secolo, la tisi).

- Per lo “spirito di melissa”, un Definitorio specifico stabilisce dove e chi deve fabbricarlo e si prendono tutte le precauzioni perché il segreto della formula non sia conosciuto se non da pochi responsabili. Il convento di Venezia, dati i proventi della melissa, deve sovvenzionare le spese del Provinciale e del suo Definitorio a bene degli altri conventi (a pieni voti, Capitolo 1897).

Proposito: ricostruire l'osservanza

= Da questi scampoli di concretezza si deduce facilmente quale è nella restaurazione il clima e quale la visione delle cose. Così conosciamo la punta di un *iceberg* qual è la “vita regolare” dei nostri padri. Facendo i debiti confronti, in definitiva appare essere quella di tutte le Province d'Italia, anzi dell'Ordine ormai unificato con la stessa legislazione (Costituzioni) e con lo stesso o quasi genere di “santi costumi”. A questo proposito c'è da rilevare che nella restaurazione della nostra Provincia come delle altre (“restaurazione” che ha un po' il sapore dello stesso termine usato al Congresso di Vienna nel 1815) non si può far di meglio che tornare all'antico, scavalcando all'indietro non solo la rivoluzione francese, ma tre secoli interi.

= Infatti la legislazione nostra carmelitana unicamente valida è quella di Clemente VIII (1605), che viene ripresa *in toto*, e bisognerà attendere il codice Pio-Benedettino del 1917 e poi le nuove Costituzioni del 1928, che non cambieranno però l'impianto sostanziale. Nel 1896 si risale quindi al tempo della Controriforma, con le sue insistenti puntualizzazioni circa la vita comune, il vitto e il vestito e perciò circa la povertà.

= Anche nel recupero dei “costumi” si ritorna agli usi addirittura di Pastrana, impostati dal N. S. P. Giovanni della Croce e adottati dal Ven. P. Giovanni di Gesù-Maria con la sua «Istruzione ai Novizi». In tale testo si ha certamente una misura severa di vita, ma non si indulge mai al rigorismo tipico, per esempio, di un certo francescanesimo spagnolo, con penitenze estreme.

- Nel ricostruire l'osservanza e la regolarità si punta su una vita in cui l'orario quotidiano è press'a poco quello che si seguirà poi fino al 1967 e che riflette l'epoca contadina in cui ci si muove: molto duro e certo produttivo. Ci si leva alle 4.45 e si sta dalle 5 alle 7 in coro al mattino, si celebrano i vesperi alle 14.30, alle 17 si va a meditazione, cui segue compieta e silenzio rigoroso, poi in cella dalle 18.15 alle 20 (studio), quindi sobria cena e alle 21.30 si è pronti per la nanna.

- Più volte si raccomanda nei documenti ufficiali che l'Ufficio divino si reciti non in canto e neanche a bassa voce, ma secondo l'uso corale, rispettando "la logica divisione delle parole". Inoltre nel 1907 si prescrive che 2 o 4 candele (secondo le solennità) vengano accese durante l'Ufficio. E si canti, nell'Ufficio e nelle Messe, quanto è prescritto secondo la "tabella".

- Circa questo che pare un elemento minore, va notato che, sempre nel 1907, seguendo con fedele obbedienza (che risente senz'altro di un'antica amicizia) le disposizioni di Papa Sarto, già Patriarca a Venezia, si introduce il canto gregoriano in ogni convento. Ovunque è obbligatoria almeno una lezione settimanale di gregoriano con un maestro preparato (religioso o secolare) e vi debbono assistere tutti i frati coristi e anche altri religiosi (i laici) validi per il canto.

- Per gli esercizi spirituali d'ogni anno, fatti in comune, si fissa la durata (8 giorni) e la maniera (silenzio continuo e – innovazione rispetto ad altre Province, specialmente estere – un predicatore nostro o di fuori, mentre prima si leggevano meditazioni e istruzioni da un libro). In questo c'è qualcosa di vivo e creativo.

- Si è severi circa le celle che non vanno chiuse a chiave, ma devono restare aperte per l'ispezione del superiore: in esse è proibito trattenere più del dovuto e come proprio un libro o uno strumento di uso comune.

Novità borghesi?

= Non riesce facile a noi stabilire (e qui ci permettiamo anticipazioni) quando entri nei conventi la luce elettrica: certo essa viene collocata prima nelle chiese come alcunché di eccezionale e sicuro. A Treviso si sa che viene installata nel 1905. Neppure si può stabilire bene quando il telegrafo e lo stesso treno siano accettati come strumenti utili e senza il sospetto di lusso o spreco. L'acqua corrente, non però per le singole stanze, è introdotta forse già all'inizio del nostro secolo un po' dovunque. Più avanti, dopo la Prima Guerra mondiale, si sale su qualche auto o camion, ma la prima patente (clandestina) è presa da un frate nel 1936-37.

Andare in bici è sconveniente per i frati fino a circa gli anni Venti.

= Il telefono compare a Venezia negli anni Venti e poco dopo anche a Verona-Tombetta, mentre altrove fa fatica ad essere accolto (ad Adro viene installato solo nel 1962!). La radio è ben vista solamente dopo l'installazione dell'emittente del Vaticano (1931), ma è tenuta sotto chiave. La tv resta interdetta seccamente fino al 1967-68 (Capitolo Generale Straordinario). Il riscaldamento è raro nelle stanze e lo si concede con stufette per i malati. I termosifoni compaiono per la prima volta a Treviso nel 1953 e a Venezia nel 1955 per il coraggio insolito di P. Egidio Cereda.

= È proibito tassativamente andare ai teatri pubblici. Nel 1906 c'è un serio richiamo per coloro che, durante la leva militare (obbligatoria fino al Concordato del 1929), quindi in età giovanile e in periodo di formazione, si sono arrischiati ad andare a teatro con grande discapito (*"magno cum detrimento"*) e con grave pericolo per la loro vocazione, dice il Definitorio Provinciale. Anche per i teatrini dei patronati giovanili, che alcuni religiosi hanno seguito al tempo della leva militare, allestendo qualche spettacolo, si raccomanda ai priori di sradicare (*"totaliter convellere"*) questo uso o moderarlo concedendolo solo ai maturi in età, cioè dopo i 30 anni.

= Per il cinema il discorso è ancora più semplice. È visto come un'arte strettamente laica, borghese, quasi pagana. Solo un po' prima della Seconda Guerra mondiale qualche pellicola sarà vista di frodo o quasi, dai singoli o in casi speciali. Poi però, verso gli anni Cinquanta, si avrà una progressiva apertura. La città di Venezia ha inaugurato la sua mostra internazionale del cinema nel 1934!

4. Formazione dei fratelli laici

Una discreta attenzione ai fratelli donati

= Prima preoccupazione del Capitolo Provinciale del 1897 è quella della formazione, con evidente precedenza ai futuri sacerdoti. Ma, mentre al famoso P. Basilio si dà l'incarico di preparare un concreto programma per gli studenti, a P. Paolino si assegna il compito di rivedere i Santi Costumi a favore specialmente dei fratelli laici; e a P. Luigi si affida di tradurre dal latino per gli stessi fratelli la prima parte delle Costituzioni.

= Il Definitorio Generale stabilirà di tradurre anche il «Cerimoniale», ricordando che però la lettura in refettorio delle Costituzioni va fatta sempre in latino.

Chi e da dove: alcuni nomi

= Si comprende subito quale è lo spirito del tempo, ma anche quale attenzione si ha verso i fratelli laici. Essi sono quelli che, per esempio, entrati tra il 1894 e il 1915, anche noi a volte abbiamo conosciuto un po', a partire dal santo Fr. Cipriano (Brescia, 1870-1954) per continuare con figure spesso gloriose come i fratelli Brunone (Vicenza, 1857-1944), Alberto (Venezia, 1878-1952), Brocardo (Vicenza, 1881-1950), Innocenzo (Venezia, 1879-1956), Romualdo (Belluno, 1877-1958), Camillo (Treviso, 1878-1951), Alfonso (Vicenza, 1886-1965), Martino (Vicenza, 1889-1963), Enrico (Brescia, 1886-1957), Pietro (Padova, 1884-1969), Arcangelo (Brescia, 1883-1938), Ludovico (Brescia, 1882-1966), Bernardo (Vicenza, 1884-1965), Felice (Belluno, 1887-1957).

Tra analfabeti ed esperti in latino

= Nel 1906 si raccomanda che a questi fratelli si garantisca ogni giorno una mezzora di lettura spirituale e si insegni la dottrina cristiana (solo secondo il Catechismo di Pio X).

= Essi ogni anno, almeno dal 1902, seguono la lettura comune in refettorio del «Cammino di Perfezione» e di altri libri istruttivi, specialmente biografie di santi. Qualcuno di loro, avendo magari tentato invano la via degli studi o godendo di particolare intuito, riesce perfino a leggere il Nuovo Testamento in latino (vedi Fr. Cipriano e Fr. Alfonso). Proprio per un'attenzione speciale alla loro formazione (e in più per una tipica mentalità del tempo, in cui si è molto legati alla legge), si raccomanda ai priori nel 1906 che nei frequenti capitoli conventuali spieghino per dieci minuti le Costituzioni "in italiano".

5. Formazione sacerdotale nell'Otto-Novecento

Il cursus studiorum di base

= Come accennato, nel Capitolo Provinciale del 1897 si affronta il tema del *cursus studiorum* dei nostri studenti di filosofia e teologia. Si stabilisce che esso abbracci sette anni. Il Definitorio Generale (cui vanno presentati gli Atti Capitolari) prontamente corregge, richiamando le nuove norme – peraltro non ancora applicate ovunque – della S. Sede: quin-

di si devono fare non 2 ma 3 anni di filosofia; poi 4 di teologia dogmatica e 1 di teologia morale.

= Nelle quali disposizioni il Definitorio bada più al numero complessivo di anni (8) che alla natura delle discipline da insegnare (sotto la voce "dogmatica" ci stanno molte cose).

Dentro una storia più ampia

= Per chiarire da quale roccia siamo stati tagliati, è conveniente illuminare il problema della formazione (culturale e insieme spirituale) che si pone alla Provincia in quel momento: problema che suppone tutta una serie di elementi interessanti e significativi. Dalla metà del 1700 fino alla metà del 1800 in Italia si ha una grave flessione degli studi teologici e della formazione nei seminari. I governi pretendono e riescono ad imporre propri programmi e professori. Però ci si difende un poco con l'azione antigiansenista di S. Alfonso, con la resistenza alle tendenze gallicane centrifughe, con una adesione alla centralità del pontificato romano (sfoderando magari accesi toni apologetici).

= Con Gregorio XVI e soprattutto con Pio IX, in un confronto spesso aspro con razionalisti di linea ora teista, ora empirista o altro, la scuola gesuita di Taparelli a Napoli, quella ancora gesuita del Veneto e la rivista «La Civiltà Cattolica» ridanno una certa coscienza e uno stimolo a preti e religiosi.

= Ritorna in onore il tomismo (enciclica «Aeterni Patris», 1879), ma pure la scuola francescana (di Quaracchi); e si riscoprono a poco a poco le varietà e ricchezze di orientamenti della scolastica. Questo, però, più a livello di *élite* circoscritta.

= Il basso clero comunque è già molto meno impreparato che nel passato. I seminari – molto penalizzati dalle soppressioni – conoscono il chiericato esterno (gli alunni vivono abitualmente in famiglia) e si adattano ad accogliere anche giovani non candidati al sacerdozio, mutuando per questo i programmi di studio governativi. In qualche caso (che è più frequente nel Nord Europa) inviano gli alunni nelle scuole pubbliche, spesso assai laicizzate. Quello cui puntano i seminari è praticamente ciò che vogliono anche gli studentati e scolasticati degli Ordini e degli Istituti. Non c'è però una *ratio studiorum* per i religiosi; in compenso nei seminari (diocesani o spesso interdiocesani, quando le forze sono scarse) si mira a un clero dotato di strumenti culturali decorosi, capace di pregare e di insegnare a pregare, sempre con ritmi e metodi di stampo monasti-

co. Esemplare è il seminario di Perugia, dove mons. G. Pecci scrive «La pratica dell'umiltà», insistendo sulla vita interiore per i suoi chierici e preti. Divenuto papa Leone XIII (1878-1903), egli dà un ulteriore impulso alla formazione.

Programmi scolastici a confronto

= Nascono o rinascono i seminari minori per ragazzi di 11-15 anni, da cui ci si attende solo "qualche speranza di vocazione religiosa", come si esprime nel 1893 il Ministro generale dei Cappuccini P. Bernardo Andermatt, che afferma che sarebbe un grosso risultato se "anche solo un quarto dei giovanetti che entrano nella scuola serafica emettesse i voti". Già si prende come principio che collegi o scuole apostoliche devono creare un clima il più possibile vicino a quello familiare.

= Per i programmi di studio, fino ai penultimi anni di Gregorio XVI (1831-1846), nelle scuole post-elementari le lingue classiche costituiscono quasi l'unica materia d'insegnamento; nelle superiori (già con i seminari maggiori) ci si limita a filosofia, dogma, morale (non Scrittura!). Mancano professori e testi stampati. I conservatori, come quelli de «La Civiltà Cattolica», non accettano al momento di adeguarsi al ginnasio-liceo del governo: prima, perché secondo loro l'insegnamento dei seminari è sostanzialmente migliore e insieme temono che l'adeguarsi sia un arrendersi alla mentalità laica giudicata radicalmente contraria al cristianesimo; e poi, perché intendono scoraggiare l'ingresso in seminario di chi cerca solo un titolo di studio.

= Ma la S. Sede, con buon realismo, dispone che gli studi ecclesiastici siano, secondo le consuetudini vigenti, di tre gradi: ginnasio, liceo e teologia; e per i primi due adotta i programmi statali. Così che chi desiste dall'idea di farsi sacerdote non si trovi spiazzato uscendo dal seminario. Già nel Vaticano I tutto questo è sentito e discusso, sebbene poi non concluso. Ma la rinascita di seminari, scolasticati e studentati della fine del secolo XIX, con il grande contributo di Leone XIII, è in atto. L'opera di "riordinamento dei seminari" trova una data precisa: 10 maggio 1907, con una lettera della Congregazione competente, che poi estende le stesse norme ai religiosi il 7 settembre 1909. E così anche la nostra Provincia è impegnata in questa linea.

6. La formazione dei nostri primi giovani

Confronto tra ieri e oggi?

= Nel 1897 a Venezia vivono i teologi, a Treviso i filosofi e si stanno già accogliendo 4-6 giovanetti per il ginnasio. Nel Capitolo di quell'anno il P. Basilio, ampezzano (1846-1920), è incaricato di preparare un concreto programma. Egli sicuramente seguirà (non abbiamo prove dirette) le indicazioni della S. Sede, secondo cui già in liceo si fa un anno di propedeutica e si approfondisce la filosofia tomista. Per la teologia le materie sono: luoghi teologici, introduzione generale e speciale alla S. Scrittura, esegesi biblica, teologia dogmatica e sacramentaria, teologia morale e pastorale, istituzioni di diritto canonico, storia ecclesiastica, lingua ebraica, lingua greca, archeologia e arte sacra, sacra eloquenza, patristica e liturgia. La verifica dei progressi degli alunni è affidata a un esame di fine anno scolastico su ogni materia insegnata.

= Il rafforzamento dei programmi scolastici suppone un progetto più ampio e più profondo: la Chiesa e gli Ordini vogliono uomini culturalmente preparati; ma, con una preoccupazione forse ancor più acuta di oggi, puntano su uomini di Dio, nei quali sia vera la sintesi fede-ragione, sapere-vivere, vita consacrata-vita santa. Non si parla più di tanto della teologia della vita consacrata e della teologia del carisma dell'Ordine o della preghiera. Si è molto meno approfonditi di oggi su questo; ma la tensione c'è già.

= Sono invece due le componenti fondamentali cui si bada: da una parte, le strutture molto ascetiche, introdotte anche nei seminari diocesani, di tipo conventuale; dall'altra, le competenze e il bagaglio culturale che preparino ad un'azione sacerdotale e apostolica adeguata. Esaminando i documenti del nostro archivio, si trovano confermati gli orari severi di vita comunitaria dei nostri studentati. E si vede che si dispone (nel 1908), per la cura dello spirito prima ancora che della mente, che gli studenti facciano più frequentemente la comunione, che dispongano di confessori (l'ordinario è lo stesso sottopriore o un padre designato dal priore; gli straordinari devono essere offerti alle *quattuor tempora*). Si ammette (nel 1909) che a meditazione si legga per mezzora un libro che fornisca materia di riflessione.

Alunni interessati; professori vigili

= Per quanto attiene agli studi del liceo, vi si nominano le materie anche di chimica e fisica (e le nostre biblioteche di Venezia, Brescia e Treviso avevano e hanno conservato testi dell'epoca in questi campi). Certo la prima generazione, quella dei PP. Ferdinando, Adeodato, Vincenzo, Simone, Gregorio, ecc. risulterà preparata molto degnamente. In più d'un caso, forse, giocheranno autodidattismo e l'ottima intelligenza dei singoli e insieme la loro curiosità intellettuale. È certo comunque che nelle letture, per esempio, dopo Dante non vengono dimenticati né Shakespeare né altri grandi stranieri (vedi il caso di P. Adeodato Piazza e P. Ferdinando). Per il settore filosofico a scuola non si fa la storia della filosofia, però proprio P. Adeodato verso il 1908-1909 possiede un testo su questa materia (quando è già sacerdote).

= Nel 1900 il Definitorio Provinciale dispone che professori e studenti usino come personali i testi scolastici di lettere, filosofia e teologia. Inoltre chiede: che i Lettori preparino annualmente sui singoli alunni una relazione scritta per il provinciale, il priore e sottopriore, con un giudizio su "diligenza, disciplina, profitto"; che "rimandino" quelli poco preparati (esami di riparazione) e "trattengano" quelli non ancora idonei.

= Nel 1910 si raccomanda che i Lettori vigilino circa i libri che leggono i loro alunni: perciò, col consenso del priore, entrino nelle loro celle. Si auspica che fra i testi di latino si introducano anche quelli di "autori cristiani" (e infatti il B. Battista Mantovano nel 1903 è designato, su scelta degli alunni stessi, come loro patrono al liceo).

= Negli studi regolari si cozza contro l'ostacolo del servizio militare (a 21 anni): per 48 mesi i nostri giovani sono esortati a fare l' "anno di volontariato" (cioè di servizio in ospedali militari); in nessun documento troviamo che si chieda che si sforzino di mantenere un certo contatto con i libri, mentre con i loro confratelli sì.

Il collegino

= A Treviso il "Collegietto per fanciulli aspiranti" del ginnasio inizia nel settembre 1896 (il Definitorio Generale ha trattato la materia nel 1895). Per questi ragazzi nel 1900 si dispone che vengano *bis in anno* giudicati dai Lettori *per secreta suffragia*: lo scrutinio però ha valore solo consultivo.

= Il collegino di Treviso passa, il 24 agosto 1905, a S. Vigilio (vicino a Concesio di Brescia), "in una villa discreta con vasta ortaglia e casa ru-

stica". Purtroppo lo "spazio è ridotto": quindi è "un ripiego", secondo quanto scriverà P. Michele Vivenzi. Gli "apostolini" hanno la scuola interna (a Treviso andavano in seminario) con "novelli professori appena usciti dal tirocinio degli studi e forniti d'eletto ingegno e di una pazienza a tutta prova". C'è dunque il sistema autarchico dell'insegnamento, con vari pro e molti contro. "Il cibo è sufficiente", ma non certo abbondante. "L'aria e la luce", invece, sono assicurate.

= Nel settembre 1911 c'è un trasferimento provvisorio a Casa Pecchio, nel centro di Adro (BS): intanto si costruisce *ex novo* il convento e il collegio presso il santuario della Madonna della Neve (posa della prima pietra il 29 maggio 1911, inaugurazione il 21 aprile 1912). Artefice di questo nuovo "nido" – così definito presto con simpatia, specialmente dai bresciani – è il provinciale P. Giuseppe Castagna di S. Teresa, veneziano. Ne godono pure il giovane P. Adeodato (sacerdote nel 1908, direttore degli studi nel 1909), P. Ferdinando e altri. Sarà un trauma per tutta la Provincia quando, nel 1928, un incendio distruggerà un'ala del "paès dei fra". Ma in circa tre anni verrà ricostruito e ampliato.

= Il collegino (o collegietto) diventa la principale fonte di vocazioni sacerdotali della Provincia, mentre di quelle dei fratelli laici le fonti restano direttamente le famiglie ancora sane e le parrocchie, con cui i nostri padri entrano in contatto nel loro apostolato. Nessun religioso in quel tempo ha lo specifico compito di "reclutare" vocazioni: avverrà solo dopo il 1946, prima per le intraprendenze di alcuni (P. Sebastiano in testa) e poi per decisioni dall'alto. Dall'inizio del secolo e fino al 1946, a goccia a goccia le vocazioni arrivano per vita spontanea. A S. Vigilio traslocano verso Adro perché i 25-30 alunni non ci stanno più.

= La loro provenienza per regioni è metà dal Veneto, metà dal bresciano e bergamasco. La loro estrazione sociale è quasi esclusivamente rurale, quando anche nelle nostre regioni bianche gli scarsi operai hanno una mentalità diversa. Arriva ancora qualcuno – ma dopo la soglia del Collegino – dalla piccola nobiltà, mentre prima della rivoluzione francese si avevano numerose vocazioni dalla borghesia e abbastanza dalla nobiltà: e i nobili avevano quasi sempre il "seggio" assicurato. (P. Albino Marchetti, nel cinquantesimo della restaurazione, scrive che nel 1600-1700 le famiglie nobili veneziane dei Corner, Tasca, Giustiniani, Moro, Arrigoni, Da Ponte, ecc. non davano solo generose offerte, ma anche i loro figli al Carmelo; e un Da Ponte, il P. Paolo di S. Giovanni Crisostomo, divenne vescovo di Corfù e poi di Torcello: era nato nel 1709 e morì nel 1791).

7. Annotazioni sulla formazione del primo periodo

Predicazione

= Se ai fratelli si insegna il Catechismo di Pio X (ma molti non sanno leggere, essendo analfabeti), ai teologi s'impartisce una cultura sostanziosa, sebbene molto tradizionale e preconfezionata, nonostante che il P. Basilio insegni con grande fascino ed entusiasmo, facendo molte citazioni di Dante, considerato teologo tomista. C'è spesso in quel tempo più magniloquenza che profondità; in altri casi c'è un tono severo ma anche piatto.

= Però si tiene molto d'occhio lo sbocco pastorale: perciò si cura l'eloquenza sacra, intesa alla maniera classica di buona dizione, di chiarezza delle parti del discorso, di elevatezza di stile. Prima del sacerdozio gli studenti fanno prediche alla comunità (e il P. Sottopriore di Fr. Adeodato Piazza gliele corregge con sagge osservazioni).

= Una volta sacerdoti, essi debbono (lo ricorda il Definitorio Provinciale del 1902) almeno per tre anni presentare al priore (o altro padre designato) le prediche: è regola fissa sia scriverle che impararle a memoria. Per essere predicatori si deve avere la patente specifica (e abbastanza rara, sembra) dal P. Provinciale: e il Definitorio Provinciale vuole che non si conceda subito a tempo indeterminato, ma dopo almeno un biennio.

= È anche in relazione alla predicazione (e alla discreta teologia imparata) che si stabilisce che si conservino in archivio i manoscritti di religiosi defunti quando, opportunamente vagliati, risultino di un certo valore. All'inizio del nostro secolo non è però più sentita la stampa dei "predicabili", ancora in auge invece 50 anni prima (e massimamente esaltata nel 1700 con il bresciano P. Grossi).

Dottrina carmelitana

= Si predica già molto sui nostri santi, anche se lezioni specifiche sulla loro dottrina non risultano nel programma scolastico. I padri-maestri della Riforma sono tornati ad educare specialmente in occasione dei loro centenari del 1882 e 1891; e altri nostri beati e beate sono stati o stanno per essere riscoperti in quegli anni.

= Sembra a noi però che la cultura carmelitana in genere (comprendendo anche la storia dell'Ordine) sia più affidata all'impegno e gusto personali che a qualcosa di programmato nel *cursus studiorum*. Non ar-

rivano più di tanto in Provincia i riflessi delle ricerche e degli studi di Vicente De La Fuente (non carmelitano), che in Spagna rivede e ripubblica la N. S. Madre (1840-1880), di P. Zimmerman OCD sullo scapolare, né il peso dottrinale (capito bene, invece, in Belgio, in Spagna, in altre parti della stessa Italia) del Ven. P. Giovanni di Gesù-Maria e di P. Tommaso di Gesù, di cui è nota la passione missionaria (il P. Tommaso ha scritto il «De procuranda salute animarum»).

Apertura o chiusura?

= Quanto forte sia nei nuovi religiosi (quelli della prima epoca della restaurazione) l'aggancio con la vita che scorre fuori del convento, non riusciamo a saperlo esattamente. Tra quell'epoca e la nostra si è verificato un salto enorme di cui ci siamo resi conto noi, loro eredi più o meno diretti, dopo che era già avvenuto: è stato subitaneo e insieme quasi inavvertito. In superficie per anni molto è rimasto uguale; ma sottopelle tante sensibilità cambiavano, sia pure con un movimento ritardato rispetto al mondo esterno al convento. Poi è arrivata la spallata del "cambio" della Prima e, poco dopo, della Seconda Guerra mondiale; più avanti il *boom* economico degli anni Cinquanta-Sessanta, in seguito il Concilio e il post-Concilio, coniugato soprattutto con il progresso tecnico (telefono, auto, radio, tv, vacanze e tempo libero, parrocchie e impegni vari...). E così ora possiamo fissare solo a fatica ciò che noi stessi (di una certa età) abbiamo in parte sperimentato.

= Ciò che sembra stare alla radice della vita quotidiana di allora (e non più molto della nostra) è quanto sottolinea il Definitorio Provinciale, celebrato subito dopo il Capitolo del 1912 (provinciale è P. Clemente dei SS. Faustino e Giovita, che l'anno dopo diviene Generale fino al 1920). In un buon latino si afferma: "I reverendi PP. Priori nell'assumere impegni di sacro ministero tengano presente non tanto le necessità, quanto la natura del nostro S. Istituto; e ricordino che il Signore non esige da noi di più e non accetta altro maggiormente; e [ricordino] che dalla conservazione del primo fervore di spirito della nostra vita, che è più contemplativa che attiva, dipende la santificazione e la salvezza nostra non meno di quella del nostro prossimo".

= La vita di quei tempi, dunque, anche per i più giovani (i collegiali di Treviso, S. Vigilio, Adro), è improntata su uno stile che mette al centro la preghiera, il silenzio, la mortificazione, il ritiro, le letture sante, l'osservanza scrupolosa dell'orario. Molto conta la cura dei minimi dettagli

sia per la liturgia sacra, sia per altri gesti e momenti "accessori" (mettere il cappuccio, tenere le mani sotto lo scapolare, baciare terra in coro o reffettorio se si arriva in ritardo, usare o no il tovagliolo per la colazione come per il pranzo, suonare in un certo modo la campanella del convento...). Molto significativo è il caso dei giornali, o meglio del giornale. Almeno ufficialmente – e secondo disposizioni che arrivano dal Definitorio Generale – è permesso un solo giornale, naturalmente cattolico, che il priore dà a leggere, secondo il suo prudente giudizio, ai soli padri (non dunque a fratelli e studenti) che egli ritiene in grado di usare un simile delicato mezzo di comunicazione; poi lo trattiene nella sua cella.

= L'argomento del giornale (come quello dei testi scolastici e dell'unica rivista periodica, «La Civiltà Cattolica», che entrano in convento) permette di fare un rapido cenno della scottante questione del modernismo. Esso in Italia ha esponenti di spicco come Buonaiuti e Murri; è impossibile perciò che nei conventi non si sappia niente. Ma quello che i frati conoscono è solo quanto dicono i mezzi d'informazione permessi e gli interventi della S. Sede (soprattutto la «Pascendi Dominici Gregis» nel 1907 di Pio X). Tra i religiosi della nostra Provincia nessuno viene sfiorato da questa corrente, innanzitutto perché c'è una tendenza connaturale alla tradizione; poi perché si è più devoti al papa (e la festa del papa è sempre più solennizzata soprattutto nelle case di formazione: e questo uso durerà almeno fino a tutto il pontificato di Pio XII); infine perché la sensibilità culturale nuova (a parte l'aspetto debordante del modernismo d'assalto) non trova ingegni pronti a coglierla. Un nostro storico malizioso afferma che da noi non c'era adeguata cultura per afferrare cosa stava dietro al modernismo.

8. Personalità mature tra la vecchia guardia

= Come crescono e maturano i religiosi in un simile clima? Non potendo rispondere con vera cognizione, non ci perdiamo neppure nelle possibili supposizioni, legittime ma generiche: cioè, che i tipi carichi di grazia e prudenza evangelica devono saper assimilare per se stessi e usare per gli altri il santo buon senso; che invece i tipi fragili generalmente si adeguano e sopravvivono, ma spesso restano un po' schiacciati; che la maggioranza, che sta nella fascia della *aurea mediocritas*, costituisce i mezzo-contenti e mezzo-brontoloni (cui si accenna in vari Definitori Provinciali e che inducono, nel 1902, a provvedere che si limitino i contatti fra le case di Venezia e Treviso).

= Certamente la Provincia – sempre nella fase che consideriamo di più e che comprende i due sottoperiodi, arrivando fino al 1926 – conta personalità di valore sia della vecchia guardia che della nuova che va imponendosi. Il P. Simone nel 1946 (cinquantesimo della restaurazione) ricordava con particolare affetto e simpatia P. Costanzo (1834-1900), definito “la vera anima della rinascita”; poi P. Felice (1822-1908), “il vegliando dalla corteccia dura e dal cuore grande e sensibilissimo”; e P. Giuseppe (1864-1927), “erede di questi due uomini insigni”, erede precisamente nel governo della Provincia. (Il P. Simone certamente commette un *lapsus* almeno nel tralasciare alcuni coetanei di P. Giuseppe, come P. Clemente, P. Serafino, P. Natale, tutti dalla spiccata personalità e spesso responsabili della guida dei confratelli). Tra gli educatori-professori vengono citati il P. Basilio, “a cui la vita fu cattedra e la cattedra fu vita”, uomo simbolo della cultura (tomista) nella rinata Provincia; P. Carlo (1870-1920), letterato, filosofo e teologo (doveva insegnare nel Collegio Internazionale che pareva d'imminente apertura: anzi nel 1902 fu aperto, ma fu chiuso già nel 1905); e inoltre P. Domenico (1858-1943), il maestro dei novizi per antonomasia, pieno di entusiasmo e di dolcezza. Tra gli “apostolici” emergono i PP. Ambrogio, Bernardino, Anastasio, Albino e soprattutto Ferdinando Ossi di S. Maria, vescovo dal 1883 al 1905 di Quilon (Vicariato affidato *in toto* dalla S. Sede all'Ordine nostro già dalla metà del Seicento: in esso vanno a lavorare, su domanda al Generale, frati di ogni Provincia fino al 1906; poi invece il Definitorio Generale inizia una specie di distribuzione o assegnazione delle zone missionarie alle singole Province o a gruppi di Province, prese secondo nazionalità o lingua). Un grande “apostolo in patria” è P. Lorenzo, predicatore infaticabile di missioni e stakanovista del confessionale. Il suo esempio, e certo anche quello di altri, ispirerà ai giovani sacerdoti uno spirito di particolare laboriosità, salvo sempre il concetto del primato della vita contemplativa. Certamente di grandi meriti sono anche certi fratelli laici, tra i quali P. Simone ricorda fr. Bernardo, fr. Domenico, fr. Pacifico, fr. Modesto, fr. Luigi (il più longevo, morto a Pieve di Cadore nel 1930).

9. Apostolato

= Si sono fatti nomi di religiosi apostolici con l'aggiunta di annotazioni sul loro lavoro. Quindi si è già toccato indirettamente il tema dell'apostolato. Per alcuni esso è di grande mole, per la maggioranza invece

sembra scarso. Si ha l'impressione che in genere l'osservanza dell'orario costituisca non la condizione e la struttura portante perché un frate si arricchisca di valori e poi possa "produrre", ma sia la sola ragione e la giustificazione totale della sua giornata. E, non vedendo molta propensione alla grande cultura o alla intensa contemplazione, si ha che la giornata dei padri-sacerdoti è piuttosto vuota, quando essi non abbiano la fortuna di insegnare (e i Lettori ricevono poi alcune dispense dal coro) o non siano specializzati e un po' fuori quota, come certi predicatori di missioni.

= C'è in questo tempo una casa, voluta da Pio X e, dopo varie prove definitivamente affidata alla Provincia per un lavoro tutto eccezionale in quest'epoca: è quella di S. Teresa al Corso d'Italia in Roma. Il Definitorio Generale la consegna in modo stabile alla nostra Provincia (nel 1919). In essa si seguono i ritmi di tipo parrocchiale, che domandano un grande lavoro e una mentalità adatta (P. Onorio Residori ce l'ha), ma non risulta conflittuali con la vita di osservanza. Andare a S. Teresa è un po' il sogno dei generosi, ma è pericoloso mostrarlo troppo: comunque uno lì ha la consolazione del lavoro sacerdotale.

= I fratelli donati, invece, sono molto occupati nel disbrigo dei loro impegni interni e nella fatica della questua (che è il principale cespite per vivere e lo resterà per molte case fino agli anni Sessanta).

= Un tentativo di elenco degli impegni apostolici dei nostri padri di quest'epoca si può tentare: celebrazione della S. Messa, raramente con omelia anche la domenica; turno di confessionale, che a Venezia, Verona e Treviso è piuttosto oneroso nei tempi ordinari, onerosissimo nei tempi liturgici forti e nelle feste; direzione spirituale di singole persone (o laiche o religiose), però da parte di un gruppetto di padri qualificati e dotati; prospettiva di servizio missionario anche *ad tempus* in Siria o al M. Carmelo, dove serve il francese e semmai s'impara l'arabo (si ha un certo via-vai per il Medio Oriente tanto che nel collegino di Adro entrano anche dei ragazzi palestinesi, frutto di questo contatto con le missioni); e, come accennato, il fruttuoso, impegnativo, onorifico compito d'insegnamento, per il quale sono scelti dal provinciale i più intellettualmente promettenti, ma a volte semplicemente i più esemplari padrini che magari non hanno molta attitudine e quasi nessuna preparazione (un Lettore di greco risulterà meno pronto dei suoi alunni di V ginnasio; in compenso sorgono alcuni latinisti che possiedono benissimo la lingua e sanno anche trasmetterla).

= Tra le preoccupazioni apostoliche dei priori (e a volte di qualche loro sostituto) c'è la cura del Terz'Ordine, che a Brescia e Verona rinasce alla fine dell'Ottocento, a Treviso l'anno stesso in cui si apre la nuova casa

(1895), ad Adro nel 1921. I gruppi di terziari e terziarie (quest'ultime sempre in maggioranza) raccolgono gente generalmente giovane e sinceramente affezionata al Carmelo.

= I nostri padri seguono con cura sia il clero diocesano (confessioni, esercizi...), sia le suore di vari istituti. Non hanno molti monasteri di Scalze da curare (alla maniera del tempo): infatti, sotto il provincialato di P. Giuseppe Castagna, il 28 gennaio 1905 si attua la fondazione nuova del monastero di Treviso, emanazione di quelli di Venezia e di Moncalieri; ma nel 1915, per le condizioni del luogo – in località S. Giuseppe, fuori Porta Cavour – e per la stagnazione della comunità, viene chiuso. Resta solo quello di Venezia.

Quarta Parte

LA PROVINCIA E LE DUE GUERRE MONDIALI

Sguardo generale

= Siamo nella prima metà del secolo XX: anni 1915-1945, un trentennio densissimo di fatti che hanno inciso nella storia e ancora oggi incidono (vedi gli avvenimenti dei Balcani).

= Sorgono o comunque si affermano figure come Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini, Roosevelt, Churchill sul versante della politica; Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII sul versante della Chiesa.

= Per il Carmelo nel 1915 si celebra il quarto centenario della nascita della S. M. Teresa; nel 1923 c'è la beatificazione-record di Sr. Teresa di G.B., che nel 1925 viene canonizzata e nel 1927 proclamata Patrona delle Missioni universali; nel 1926 arriva il dottorato del S. P. Giovanni della Croce; nel 1934 la canonizzazione di S. Teresa Margherita Redi.

= Dal 1913 al 1920 il nostro P. Clemente dei SS. Faustino e Giovita regge l'Ordine come Generale. L'Ordine conosce gli orrori della guerra di Spagna, che gli consegna molti martiri (di cui in seguito alcuni verranno beatificati); e viene onorato da due porpore, quella del card. R. Rossi (Provincia Toscana) e del card. A. Piazza, della nostra Provincia.

= In piena Seconda Guerra mondiale si celebra nel 1942 il quarto centenario della nascita del S. P. Giovanni della Croce e anche in Provincia nostra si nota un accresciuto interesse per i suoi scritti.

1. I frati vanno alla guerra e tornano

Vanno!

= Alla guerra di Libia (1911) non va nessuno dei nostri, sebbene la leva militare possa in teoria portarli fin là.

= Alla guerra del 1915-18 (con strascichi di ferma fino al '19 o '20) vanno circa 60 tra padri, studenti e fratelli: dalla classe del 1867 a quella dei "ragazzi del '99". Molti finiscono fortunatamente in ospedali militari (o "sanità"); altri figurano come cappellani militari. Certuni ritornano con i loro gradi e le loro medaglie, altri restano prigionieri degli austriaci, un paio muoiono al fronte. Per quasi tutti è una prova tremenda.

= Provinciale di quel periodo è P. Domenico di S. Teresa, il famoso maestro dei novizi entusiasta e pieno di attenzione. Egli il 14 aprile 1916 scrive una lettera circolare (stampata) a tutti i suoi confratelli "addetti alla milizia". Trasmette innanzitutto un Decreto della Congregazione già del gennaio 1911 per la guerra di Libia, con le raccomandazioni perché i religiosi siano soldati nel mondo, ma non del mondo; e poi un Decreto della S. Penitenzieria in data 17 marzo 1916 circa l'ufficio divino, che i chierici devono recitare sempre, a meno che non siano *actu in acie, seu in linea et loco certaminis*.

= I singoli priori devono "informare mensilmente il provinciale come si diportino i religiosi addetti alla milizia". E il provinciale è certamente sincero quando ai suoi "figli carissimi" dice: se uno solo venisse meno alla prova della vita militare, "sarebbe per me una spada al cuore".

= Le prove, peripezie, avventure e disavventure di quei nostri frati sono state consegnate per lo più ai loro racconti a voce, quindi sono andate perse. Ma qualcuno, come P. Adeodato Piazza (assunto come cappellano del 21° reggimento cavalleria), vive con particolare spirito di patria quell'esperienza e poi, nel 1920 e oltre, è chiamato per la sua eloquenza a commemorare l'"epopea". La sua è un'eloquenza che, confrontata con quella di G. Ungaretti, più giovane di lui di solo quattro anni, è assai più enfatica e insieme meno profonda e meno umana. Ma forse c'entra più il soffio del genio poetico che la partecipazione del cuore, in questa netta differenza di tono.

= Da ricordare che i religiosi rimasti in convento non sono stati pacifici e sereni, ma hanno sofferto come tutta la popolazione e a volte per/con la popolazione, dato il gravissimo momento della rotta di Caporetto e della resistenza sul Piave, che comportava migliaia di profughi da

aiutare. La casa di Treviso ha conosciuto più di altre la fatica di quei giorni. La nostra chiesa di Venezia nel 1917 è colpita dall'unica bomba incendiaria austriaca andata a segno e perse il capolavoro del Tiepolo (il vastissimo soffitto), sostituito poi da un affresco di E. Tito.

Tornano!

= Rientrano quasi tutti (qualcuno nel 1915 aveva appena fatto la professione semplice) tra il 1918 e il 1920 e trovano una Provincia che statisticamente conta 131-135 religiosi. I novizi in piena guerra sono stati al massimo 2 all'anno (negli anni 1914-1916 erano ancora 10); nel 1921 salgono a 6, nel 1925 sono 14, invece nel 1926 solo 3 e nel 1928 solo 2, mentre nel 1929 balzano a 13 (anche per effetto del Concordato, che esonera dalla leva chi prende l'abito: e allora si mandano da Adro a Brescia anche i collegiali quasi ventenni che sono però ancora in quarta ginnasio).

= La Provincia comunque si riprende. Nel 1926 i membri sono 154, poi scendono un poco (per morti o uscite), ma nel 1931 sono 163, nel 1935 arrivano a 169. "Non cercate i numeri alti" raccomanda in quel tempo Pio XI (ai Cappuccini). Ma crescere in quantità fa sempre piacere. E i giovani che riempiono i conventi hanno spesso anche ottime qualità. Furoreggia in Provincia la famosa classe "non dubbia".

= Pensando soprattutto ai più giovani e sensibili, che hanno combattuto al fronte o comunque sono stati assenti per quasi un lustro, non si può credere che non abbiano portato in convento, nel primo dopoguerra, qualcosa di nuovo. Però il "sistema" conventuale in questo periodo funziona ancora così bene, esteriormente, che non permette gran che di diverso. I Capitoli e i Definitori Provinciali, almeno stando agli Atti scritti, danno comandi stereotipi e irreformabili come prima.

Lenti cambiamenti

Da altre fonti e confidenze udite più volte, si possono notare alcune novità che solo accenniamo (e riguardano in pratica gli anni Venti e Trenta):

- in generale, un interesse più profondo e meditato per i fatti della politica nazionale e anche internazionale;
- maggior impegno a spiegare la fede cristiana ai poveri: apostolato più accentuato (con molte missioni al popolo);
- accettazione quasi immediata e convinta delle apparizioni di Fatima;

- qualche sentore dell'importanza dei problemi sociali; dentro la tendenza conservatrice tipica del Veneto agricolo, attenzione al nuovo Partito Popolare;
- ripugnanza viscerale per il socialismo in genere, per il comunismo in specie;
- tristezza e paura anche fisica per i disordini quasi quotidiani degli anni '21-'24 (in cui si verificano insulti frequenti al clero);
- incapacità a comprendere il fascismo che avanza e gonfia i petti;
- nel linguaggio di molti, deciso distacco dallo stile artefatto dei puristi, però diffuso dannunzianesimo-papinianismo;
- nelle cosiddette banalità della vita, interesse iniziale per alcuni *sport* e per le imprese di atleti italiani (i mondiali di calcio del '34 e '38 segneranno l'apice).

2. Seconda e terza generazione della Provincia restaurata

Se la prima generazione...

= Il computo lo facciamo un po' liberamente, perché si tratta di realtà vitali che non si tagliano nette col coltello. I collegiali di Treviso nel 1896 sono sacerdoti nel 1908-10; ricevono incarichi importanti, soprattutto nel campo della formazione, negli anni antecedenti la Prima Guerra mondiale e appena dopo. Emblematici i casi dei PP. Adeodato, Gregorio, Vincenzo.

= Dopo la guerra crescono rapidamente e sono ai loro posti di responsabilità quelli educati tra il 1908 e il 1915. Anch'essi, verso il '20-'30, entrano nel circuito vitale: insegnano (senza preparazione specifica) tanto ad Adro che a Treviso e Venezia: sono Lettori che trasmettono quello che hanno imparato, mettendoci poco di personale; ma coloro che sono dotati, come P. Marco Ballarin, P. Vigilio Peloso, P. Egidio Cereda, si fanno valere nell'uno o nell'altro campo. Sono la seconda generazione, che lega bene con la prima, ma si sente condizionata alquanto dai "padri restauratori", che sono un po' le sentinelle del passato.

= Negli anni Venti e Trenta pochi nostri religiosi sono dediti alla cultura e alla ricerca, come lo erano P. Basilio Ghedina, autore di una «Summa Summae S. Thomae» in 4 voll. (Venezia, 1914) e P. Serafino Lazzeri, autore della «Cronistoria dei Carmelitani Scalzi della Provincia Veneta e biografie dei religiosi defunti» (2 voll., Venezia, 1915-1935). Invece del P.

Roberto Chiocchini (1869-1946) si può dire che mostra più buona volontà che talento e non è un vero colto, ma un generoso e piano divulgatore. Ma intanto, mancato anzitempo P. Carlo Cremaschini (1870-1920: di lui si sono conservate le dispense di filosofia e teologia) e circoscritti al genere dei "predicabili" i testi fluenti e spontanei di P. Camillo Dolcet (1879-1954), quelli elaborati di P. Simone Passerini (1886-1956), quelli rari e intelligenti del geniale ed estroso P. Ferdinando Spagno (1880-1962), non si vedono pensatori e scrittori di talento, ma volonterosissimi "lavoratori" o "braccianti" della Parola di Dio. In Provincia non esiste un vero progetto o piano culturale e molti ingegni giovani e forti vengono mortificati o sprecati in minutaglie. Meno ancora esiste un progetto apostolico.

Uomini di cultura cercansi

= Essendo aperto il Collegio Internazionale di Roma (1926) e offrendosi l'occasione di allargare gli orizzonti con il collegio filosofico del Monte Carmelo (1930), i nostri giovani della seconda e terza generazione o sono male orientati o piuttosto non sono favoriti a dare quel "di più" che crea una spinta culturale vivace. Non è per caso che i buoni letterati - tutti autodidatti - da una parte siano sottoposti a facili ironie e dall'altra cadano in infantili autocompiacimenti; e qui forse non dovremmo fare nomi, che però conosciamo: P. Dionisio Stipi, vero poeta (1911-1982), e P. Franco Saitto, forbito scrittore (1915-1986).

= C'è, ovvio, il futuro card. Piazza, trapiantato fuori Provincia nel 1921, serio e forte studioso di S. Giovanni della Croce e di S. Teresa di G.B. ("stella del mio episcopato") e di altri autori e temi. Egli trova via libera e può portare il suo contributo sicuro tanto per la revisione delle nostre Leggi (1926) quanto per il Dottorato di S. Giovanni della Croce (1926) e poi per i problemi pastorali (Azione Cattolica) e anche teologici (Preziosissimo Sangue) quando sarà vescovo.

= Dopo vari anni avremo un uomo di studio e di vastissima erudizione in P. Valentino Macca (1924-1988), che potrà fare onore alla Provincia crescendo fuori di essa, cioè nella Casa Generalizia. Un altro di buona cultura biblica, patristica e storica e con il vero gusto del sapere sarà P. Cirillo Carlo Sorsoli (1914-1976); e ugualmente ben preparato e anche conosciuto fuori del nostro piccolo mondo sarà P. Albino Marchetti (1911-1979), i cui meriti non sono solo quelli di studioso e scrittore-divulgatore.

= In compenso c'è la schiera dei generosi "tutto-fare" che, mentre devono magari insegnare i latinucci, hanno il tempo per il pulpito e il con-

fessionale. Essi sono della prima, seconda e terza generazione, e amiamo un poco nominarli. Costituiscono non solo la fedele truppa, ma spesso sono dei bravi capitani (maggiori o minori) e qualche volta un po' dei marescialli bruschi. Ancora della prima generazione (professano tra il 1885 e il 1895) vanno ricordati P. Natale Fada di Gesù (1863-1941), cofondatore assieme al B. Giovanni Calabria dell'Opera dei Buoni Fanciulli; P. Onorio Residori della V. del Carmelo (1876-1957), cuore *naturaliter pastoralis* e parroco per oltre 25 anni di fila a S. Teresa in Roma; P. Alessandro Paolini di S. Maria (1874-1950), missionario perpetuo a Quilon dal 1903; P. Giacomo Noci di S. Giuseppe (1871-1957), concreto e solido nel vivere e nell'insegnare a vivere (fu educatore, priore, economo e questuante). Li seguono via via il geniale P. Marco Ballarin (1891-1977), i due focosi fratelli Bertoni P. Gian Crisostomo (1877-1953) e P. Francesco (1883-1962), i fratelli Sorsoli P. Samuele (1883-1961) e P. Tommaso (1893-1957), P. Cherubino Richiedi (1891-1966), il "teresiano" per eccellenza P. Angelo Meneghini (1892-1964), P. Casimiro Manara (1895-1966), P. Michele Vivenzi (1896-1981), P. Giustino Dalla Corte (1896-1978), P. Mariano Girardi (1899-1983) e molti altri ancora, come il gruppo della "non dubbia", tra cui emerge per zelo e intraprendenza P. Tarcisio Benedetti, lettore di teologia, parroco e poi vescovo (1899-1972).

3. *Espansione rapida*

Conventi e religiosi in crescita

= Accanto ai quattro conventi del 1896 vengono a collocarsi presto il nuovo convento di Tombetta (VR) nel 1905, quello di Adro nel 1912, quello di Roma nel 1919. Quindi in quest'ultima data ci sono sette conventi con 131-133 religiosi (inclusi i novizi e i fratelli donati ancora oblati). Secondo statistiche trovate, l'incremento nel quinquennio '96-'99 è di 17 professioni e 8 ordinazioni tra i chierici, di 5 professioni tra i fratelli; nel quinquennio 1900-1904 è rispettivamente di 26 e 11 tra i primi e 8 tra i secondi; nel 1905-1909 di 19 e 18 tra i primi, 7 tra i secondi; nel 1910-1914 si scende a 12 e 6 per i primi, si sale a 12 per i secondi; nel 1915-1919 si torna al livello di 15 e 12 per i primi e si cala a 4 per i secondi.

= Il ritmo d'incremento continua press'a poco allo stesso modo negli anni 1920-1940. Però bisogna considerare anche le "partenze" per il Paradiso (anche di giovani) e la scrematura inevitabile che avviene sempre

per le professioni semplici. Di questo fattore non possiamo portare dati sicuri.

= A parte ciò, la Provincia sente il bisogno-dovere di espandersi. Nel 1929 si apre a Pieve di Cadore (BL); nel 1935 a Bari (ma nel 1939 questa casa è trasferita sotto la giurisdizione della Provincia Napoletana e i nostri rientrano); nel 1936 si acquista dai Gesuiti l'antico convento di S. Teresa in Mantova; nel 1937 nasce il conventino di Trieste; nel 1940 quello di Bolzano e si prepara la fondazione delle Laste in Trento, attuata tra molti disagi nel 1941. Cinque altri conventi, con comunità ancora fragili (per cui entrano quasi tutte nel rango di vicariati) nel giro di dodici anni (appunto 1929-1941).

Vitalità e coraggio

= I provinciali che vengono eletti in questo tempo, secondo scadenze triennali (ma non è possibile riunire il Capitolo nel 1918) sono: P. Giuseppe Castagna nel 1919 e nel 1921, P. Serafino nel 1924, P. Vincenzo nel 1927, P. Natale nel 1930 (in quel Capitolo emerge fortemente la discrepanza tra bresciani e veneti, verificata poco prima dallo stesso Generale P. Guglielmo di S. Alberto), P. Ferdinando nel 1933, P. Angelo nel 1936 e nel 1939, P. Gregorio nel 1942, P. Tarcisio nel 1945.

= Da notare che consiglieri (definitori) provinciali e priori delle case appaiono spesso i PP. Angelo, Michele, Casimiro, Vigilio, Marcellino che contano poco più di trent'anni, mentre i provinciali di questo periodo risultano, tranne P. Natale, sui 45 anni circa. Sono questi uomini che si assumono l'impegno di aprire le cinque nuove comunità. In esse vengono mandati veri pionieri di povertà per le ristrettezze economiche di quegli anni, quando si è in piena crisi economica mondiale e in più sull'Italia calano le sanzioni della Società delle Nazioni.

= Il caso più bello ed espressivo di una vitalità autentica è il rifacimento radicale della chiesa e del convento di Tombetta (dove per un po' vengono a trovarsi anche gli studenti di filosofia). Tutto parte da quell'"uragano di gloria" che ricade sul Carmelo con S. Teresa di G.B., di cui clero, religiosi e laici impegnati conoscono la «Storia di un'anima» tradotta in italiano già nel 1904 e diffusa più che mai. La "Santina" viene beatificata nel 1923 e canonizzata nel 1925. Subito a P. Angelo Meneghini (è soprattutto lui l'animatore, appoggiato dai provinciali P. Serafino e P. Vincenzo) viene in mente di trasformare la modestissima chiesa di Tombetta in un santuario della piccola Teresa di Lisieux. E rapidamente,

con l'apporto di vari artisti, in particolare dell'architetto Rebonato e dello scultore Arrighini, sorge la nuova realtà, che nel 1938 viene dichiarata basilica. In questo luogo di spiritualità teresiana – espressa in forma seria più di quanto non si dica a volte (si fonda anche un periodico mensile allo scopo) - si apre un campo di intensissimo lavoro apostolico.

Nuovi monasteri di Scalze

= Negli anni Trenta, sotto la spinta della fama del Carmelo claustrale ad opera di S. Teresa di G.B., si fondano in Provincia due monasteri nuovi: a Brescia sui Ronchi nel 1934 (le suore provengono dal *Regina Carmeli* di Roma) e a Verona sui colli di Valdonega nel 1935 (dal monastero del S. Cuore di Torino).

= Anima di questa espansione è P. Angelo, anche se ancora non è provinciale. La sua personalità e intraprendenza sono indiscutibili. Di personalità non manca certo neanche P. Ferdinando, che resterà famoso per le sue decisioni brusche e forti, ma spesso azzeccate specialmente nel settore della formazione. Con i monasteri terrà sempre un atteggiamento di teresiana preferenza il vulcanico P. Angelo: a suo tempo fonderà a Noto (1949), a Vicenza (1950) e a Monselice (1951).

Quinta Parte

DAL MASSIMO DI VITALITÀ AL MASSIMO DI CRISI

1. Guerra e dopo-guerra

= Sarebbe interessante e davvero utile approfondire la storia della Provincia durante la Seconda Guerra mondiale. Nella prima fase (10 giugno 1940/8 settembre 1943) frati e suore vivono l'orrore dei bombardamenti violenti che danneggiano seriamente gli edifici (a Treviso, Verona, Tombetta, Bolzano...), lasciando però miracolosamente incolumi le persone; sperimentano le ristrettezze del tesseramento, l'esiguità delle offerte e delle questue, la tristezza della fame specialmente nei giovani in formazione (ad Adro circa 40 ragazzi, a Brescia 4-6 novizi all'anno, a Treviso circa 10 studenti filosofi, a Venezia 15 teologi).

= Nella seconda fase il provinciale P. Gregorio raduna quasi tutti gli studenti di filosofia e i loro lettori a Adro, che diviene un grande accampamento, lasciando però un po' di teologi a Venezia e un po' a Mantova. Frattanto, dall'armistizio del '43 alla liberazione del '45, i nostri frati conoscono tutti gli aspetti della guerra che infuria sul suolo italiano, delusi da un Duce che, caduto nella polvere e poi rimesso sull'altare da Hitler, ha diviso la Nazione e l'ha rovinata definitivamente.

= Ci sono religiosi che rischiano in varie occasioni la vita a favore dei nostri soldati prigionieri dei tedeschi o a favore dei partigiani o degli ebrei, perché li nascondono nei sotterranei o nelle soffitte delle nostre case; poi, quando si rovesciano le parti, accolgono anche i "repubblicchini" che chiedono diritto d'asilo presso i frati.

= Nell'enorme trambusto di una guerra senza senso emergono i padri che partono nelle varie direzioni come cappellani militari e compiono prodigi di carità e di coraggio (anche quando – lo confesseranno loro – non hanno un cuore da leoni). Non sono molti e vanno ricordati: P. Sebastiano Calcinotto, P. Marcellino Turchet, P. Marcello Nantelli, P. Giacinto Pagnan, P. Ilario Castellan, P. Ignazio Sartor. Le memorie di qualcuno di essi meriterebbero ancor oggi di essere pubblicate.

= Soprattutto tra i nostri fratelli donati avverrà che, poco prima della fine o poco dopo, entrino vocazioni adulte che hanno conosciuta l'esperienza indelebile della guerra. E ciò, anche senza parerlo, significherà una forte differenza.

2. «Dalle macerie un fiore»: la primavera di P. Tarcisio

Facce nuove

= Il Capitolo Provinciale, celebrato alla fine di luglio del 1945 a Venezia, elegge provinciale P. Tarcisio Benedetti del SS. Sacramento, già parroco in S. Teresa di Roma. È un uomo che, sostenuto da defensori navigati come P. Angelo e P. Matteo e da due più giovani quali P. Carlo e P. Albino, prende sul serio le raccomandazioni di Roma di ricominciare *quantocius fidelem observantiam legis praesertim quoad cibum et vestes*. Ma ha particolarmente a cuore la ripresa degli studi, il riordino delle biblioteche, l'approfondimento della nostra spiritualità (egli conosce bene P. Gabriele di S. M. Maddalena e la sua opera di divulgazione dei nostri Santi) e l'azione missionaria.

= Innanzitutto ritocca i ruoli delle case di formazione: noviziato a Mantova, studentato di filosofia a Brescia, con un distaccamento a Treviso, teologia tutta a Venezia, collegio per aspiranti di medie e ginnasio ad Adro, collegino per aspiranti della "preparatoria" a Tombetta (a partire dall'ottobre 1946: "primo assistente" è P. Silvio Ferrari, di ventisette anni).

= Per gli studi, egli dispone (appoggiato dal priore di Adro, P. Michele, e da quello di Brescia, P. Dionisio) che gli studenti del liceo e anche quelli delle medie e di V ginnasio affrontino gli esami presso le scuole governative. Stabilisce che alcuni giovani padri, munendosi della maturità classica, accedano all'università per lettere o per altre discipline profane: sono i primi della Provincia ad affrontare gli studi superiori universitari presso sedi non ecclesiastiche.

In Sicilia

= Notissima a tutti e commemorata il 25 gennaio 1996 è la prima grossa impresa che P. Tarcisio accetta di avviare con coraggio (infatti potrebbe anche sottrarsi al Definitorio Generale che gliela propone): la ricostruzione in Sicilia dell'ex provincia di S. Alberto, soppressa nel 1866. Invia i primi frati a Ragusa nel settembre 1946; ne aggiunge altri per le fondazioni di Avola in ottobre e di Carlentini in novembre. Avola scompare dopo quattro mesi, ma nasce la comunità di S. Teresa alla Kalsa in Palermo (1947). L'epopea siciliana, con nuovi conventi e anche con nuovi monasteri (quattro monasteri preesistevano, fondati tra il 1911 e il 1932 e soggetti alla Casa Generalizia), continuerà negli anni in cui P. Tarcisio non sarà più provinciale, essendo invece vescovo prima di Sabina-Poggio Mirteto e poi di Lodi.

In Cina (e Giappone)

= La seconda impresa di P. Tarcisio è quella di accettare, in data 5 gennaio 1946, la missione nel cuore dell'immensa Cina a Hwang-Chow (sul fiume Azzurro, provincia di Hu-Pei). Il nucleo principale che deve partire è costituito da cinque giovani padri veneti (P. Ilario Castellan, P. Ermanno Cagnin, P. Gioacchino Guizzo, P. Atanasio Danieletti, P. Carmelo Faotto), cui si uniscono due lombardi, due toscani e un padre di origine cinese, affiliato alla Provincia di Malabar: P. Giovanni Maria Cheen. Nel 1947 salpano da Genova; nell'agosto 1948 inaugurano la *Domus Carmelitana* di Pechino; tra settembre e novembre 1948 quasi tutti si im-

piantano nella regione loro assegnata. Ma l'avanzata delle forze comuniste di Mao-Tse-Tung consiglia il loro superiore, P. Ilario Castellan, di mandarne subito cinque a Macao, presso le nostre monache Scalze. Nel gennaio 1949 due sono a Pechino, tre nella sede centrale della missione, due in una residenza radiale e uno solo in un'altra: e resistono in tutti i modi alle fatiche dell'apostolato e alle angherie dei comunisti. Due invece, rimasti prima a Macao, optano per la missione delle Filippine, in mano ai nostri carmelitani statunitensi e irlandesi. Tutto il 1950 e parte del 1951 i missionari provano le sofferenze più impensabili, incluso il carcere. Poi, su ordine preciso del loro vescovo e le insistenze amorevoli dei loro cristiani, si inducono a chiedere alle autorità comuniste di essere rimpatriati. Nel giugno 1951 gli ultimi di loro passano il famoso "ponte della libertà" di Macao, arrivando a salvarsi, anche se la salute di alcuni di loro è minata seriamente. Ma nel novembre 1951 (con P. Albino provinciale) essi si trasferiscono nella missione della prefettura di Ishikawa in Giappone, senza previo rientro in Italia.

3. Dal 1948 al 1960: uno sguardo panoramico

L'Italia riprende a vivere

= Il clima politico, sociale, economico, religioso degli anni che prendiamo in considerazione è strapieno di elementi che a poco a poco sono recepiti anche dai nostri religiosi, ora in una forma, ora in un'altra. L'Italia fa parte dell'ONU. Il 18 aprile 1948 la democrazia intera si sente meno minacciata dal comunismo. In questo periodo furoreggia il gesuita P. Lombardi con il suo «Mondo Migliore» e fa epoca anche don Mazzolari; e i nostri religiosi leggono od ascoltano nelle piazze questi oratori significativi. Pio XII, che ha regalato grandi encicliche già prima, è guida verso una nuova coscienza con i suoi radiomessaggi dal tono tipico. Cresce l'uso della *peregrinatio Mariae*, cui si prestano i nostri migliori predicatori popolari (PP. Basilio, Cassiano, Marcellino, Narciso, ecc.). L'Anno Mariano 1954 sarà il vertice di questo movimento.

= Il Veneto resta molto agricolo, mentre la Lombardia cresce nell'industria. Le vocazioni comunque arrivano dalle campagne e dalle montagne. E arrivano a frotte, soprattutto per opera dei PP. Sebastiano, Silvestro, Basilio, Vittorio, con una successiva selezione spiccia e severa sia a Tombetta che ad Adro. Nello studentato di Brescia c'è una forte crisi nel

1947-48, poi si va avanti con il solito passo. Arrivano professori nuovi, che hanno studiato a Roma, sia per i filosofi che per i teologi; c'è pure il primo nuovo dottore in lettere classiche, che porta una cultura più aggiornata, assimilata all'Università Cattolica di Milano.

La Provincia in crescendo e... cambiando

= La crescita numerica della Provincia è costante, nonostante che nel primo quinquennio (1946-1951) la media dei novizi sia solo di 4 unità all'anno; poi sale lentamente, fissandosi sulle 7 unità, con qualche punta di 10-12, includendo anche i "fratellini" (che vengono in buona misura dagli stessi collegi di Adro e Tombetta).

= Un foglio con i dati statistici del 1959 documenta: i conventi della Provincia sono 18, più la missione del Giappone (dove si trovano 11 padri); i religiosi sono 284, di cui 151 sacerdoti (uno anzi è vescovo), 22 teologi, 29 filosofi, 10 novizi coristi e 3 novizi donati. I fratelli donati sono 69. Gli aspiranti ad Adro sono circa 80 e altrettanti a Tombetta (dove si realizzano ampliamenti). I monasteri delle nostre Scalze sono 11 (6 al Nord, 5 in Sicilia) con 211 suore. Da notare che ci sono religiosi ospiti in Provincia: 2 sacerdoti (missionari), 13 professi (semplici o solenni) che stanno con i nostri studenti di Brescia, Treviso e Venezia, provenendo dalle province Ligure, Lombarda e Maltese.

= La formazione è la costante preoccupazione di tutti i provinciali, da P. Angelo (1948-1951) a P. Albino (1951-1954: nel 1956 sarà poi nominato Rettore del Collegio Internazionale, restandovi fino al 1963) e P. Germano (1954-1960). Gli assistenti di Adro, i padri maestri dei novizi e sottopriori degli studenti sentono che "questi giovani non sono più come quelli d'una volta", e non per la solita lamentela o per marachelle speciali, ma perché l'aria (o la "polvere" del mondo) è cambiata, influenzando lentamente anche i nostri frati, giovani e non giovani.

= Questi giovani stabiliscono un rapporto (attraverso lettere e scambio di materiale) con gli studenti spagnoli di Navarra e s'infervorano di problemi missionari. Fondano «Ignis ardens» e vanno sognando di andare presto in Giappone, come di fatto avverrà per alcuni di loro. Tra essi c'è anche fr. Attilio (Sergio) Sorgon, che non può prevedere nulla della sua storia missionaria e del suo martirio.

= Un indizio importante del clima mutato lo si può avvertire (ma resta un poco isolato) dagli Atti del Capitolo del 1951. In esso sicuramente c'entra in buona misura la mano dello stesso segretario del Capitolo, P.

Emilio Trinca (1911-1986); ma c'entra anche uno spirito diverso dei *Gremiales* (i quali trovano ormai gli Atti stesi in lingua italiana). Quel Capitolo lancia la figura di P. Albino, il quale, creando un bollettino di informazione sulla Provincia – che egli chiama «Primavera carmelitana» e poi continuerà come «Vita del Carmelo Veneto» –, non fa solo della piccola letteratura fratesca, ma ribadisce il principio della corresponsabilità, che però avrà ancora bisogno di tempo per crescere.

Vino nuovo in otri un po' nuovi e un po' vecchi

= Questi sono gli anni più riusciti e felici della nostra Provincia. Essa oltre tutto fornisce un cardinale e un vescovo alla Chiesa e vari religiosi alla Casa Generalizia, al Monte Carmelo, alla missione del Giappone, a questa o a quella parte dell'Ordine. È svilita, è vero, verso il 1950, da tristi insinuazioni anonime presso il Centro dell'Ordine, secondo le quali gli studi non sono seri; ma P. Teresio polacco, arrivato da Roma, è costretto a riconoscere il contrario e P. Giacomo di Toscana è altrettanto indotto a capire, nella Visita Canonica del 1951, che nel Veneto non si dorme, anche se non si è perfetti. Quindi è abbastanza semplice concludere che la Provincia è prospera e prospero il vento, pur tra mediocrità e ombre di sempre.

= Vige ancora quella mentalità da osservanza che oggi può urtare, ma che in verità in quel momento giova a educare alla serietà e all'impegno. Certo, si insiste sulla preghiera, ma non si riesce ancora a insegnare cosa essa sia: quindi si allenano le coscienze a sentirne l'importanza, però, giostrando tra il teorico e il doveroso, si rischia il tedio o il senso di scacco. E poi, nei Capitoli Provinciali stessi, che sono il momento più alto della vita di Provincia, oggi colpisce un po' trovare scritto (Capitolo del 1954) che non si devono introdurre abusi, come il darsi del tu tra confratelli; o portare il basco al posto del cappello; o uscire di casa senza avere baciato lo Scapolare al superiore, dovendolo baciare ancora al ritorno; o concedere troppa corrispondenza (con le famiglie o gli amici).

= Proprio negli anni 1954-1960, essendo provinciale P. Germano, si vede la capacità, in mezzo alla preoccupazione per i particolari di minor conto, di cogliere il centro dei problemi, così che nel Capitolo del 1957 (in cui fa da segretario P. Nicolò Cendron), si riprendono sanissimi principi sull'obbedienza tanto dei superiori che dei sudditi; si tocca con sincerità il tema della poca disponibilità ad accettare impegni apostolici proposti dal priore e la tendenza a crearsene per proprio conto, *insicio superiore*. È

già chiara la collaborazione tra le case per realizzare ristrutturazioni profonde (come a Trento), seguendo il criterio della povertà e dell'unità. Si ricorda l'importanza della dottrina spirituale carmelitana (nel 1957 a Roma sorge il corso di Spiritualità, avviato dal Generale P. Anastasio Ballesstrero) per ben vivere la vocazione e per fruttuosamente predicare (in particolare ai terziari). Il discorso del Capitolo decade un poco circa l'uso dei nuovi mezzi di trasporto (la moto non risulta seria!); si risolveva con la promozione delle vocazioni tanto di coristi che di non coristi.

= Aprendo il Capitolo Provinciale del 1960, lo stesso P. Germano fa un rendiconto sulla Provincia, più dettagliato e aperto del solito, e introduce – secondo noi che li riascoltiamo da lontano – accenti nuovi sulla difficoltà di educare i giovani, e di trovare buoni superiori per i frati. Ed è simpatico sentire ciò che egli dice in sintesi circa le qualità d'un provinciale: "Clare videtur esse sanctitas in vita, firmitas in gubernando, prudentia, quibus addenda optabiliter est doctrina".

= Da questo Capitolo del 1960 escono superiori *novi et veteri*: basta vedere i definitori provinciali che sono P. Graziano (classe 1918), P. Filippo (1911), P. Vigilio (1903), P. Silvio (1919). Il provinciale è P. Giulio Mapelli (classe 1899), ex segretario del card. Piazza. È in questo Capitolo che P. Germano può con legittimo orgoglio consegnare alla Provincia la rinnovata casa di Trento come studentato unico e vasto (sta per accogliere 35-40 giovani) per liceo-filosofia. Di fronte stanno ancora dieci anni di faticoso ma sereno lavoro nel campo della formazione (il più importante, sempre).

4. Spunti vari sull'epoca più florida

La missione in Giappone

= È il fiore all'occhiello della Provincia. P. Albino già nel 1952, superando obiezioni facilmente intuibili, va a visitare i suoi missionari e porta in Provincia una folata d'entusiasmo non vacuo. Nel 1954-58 partono nuovi giovani padri per il Sol Levante e il gruppo di veneti in Giappone si rafforza.

= Si deve ricordare che nel 1952 sono arrivati in Giappone anche i lombardi con il compito della *plantatio Ordinis*, tenuto troppo distinto da quello della missionarietà affidata ai nostri. P. Basilio prima, P. Salvatore poi sono gli zelatori delle Missioni che lavorano tenacemente, facendo

molta leva sul Terz'Ordine delle varie case, dove s'introduce l'uso delle giornate missionarie.

= Attraverso la loro corrispondenza personale e gli articoli che compaiono su «Vita del Carmelo Veneto» e sul periodico di Tombetta «S. Teresa e la sua pioggia di rose», i nostri missionari tengono ottimi rapporti con la provincia-madre. E i nostri studenti s'infervorano sempre più: il fascino dell'azione missionaria è maggiore del fascino della vita contemplativa e della santa osservanza.

Cultura

= L'aria che qualcosa nella Chiesa vada aggiornato lo si capisce bene con le prime riforme liturgiche di Pio XII, che prima allenta le norme del digiuno eucaristico (1952-54) e poi ritocca la Settimana Santa e permette la messa vespertina, che nelle nostre chiese entra abbastanza serenamente.

= Nelle nostre scuole, a tutti i livelli dal 1946 al 1960 cambiano, in modo spesso sostanziale, i testi. Soprattutto in filosofia e teologia si seguono autori più attuali, anche se non sono gli ultimi e più innovativi. Naturalmente non si parla mai della *Théologie nouvelle* sorta in Francia, né si sa chi sia K. Barth, De Lubac o Daniélou. Si legge con attenzione l'«*Humani Generis*» (1950) e si prendono in considerazione, ma ancora dall'esterno, i vasti problemi che questa enciclica suppone. Poi, con il nuovo clima pastorale di papa Giovanni (1958-1963) e con il suo annuncio di un Concilio (25 gennaio 1959), non cambia esteriormente niente, ma le attese sono grandi da noi, come ovunque.

= Non tutti i nostri studenti del liceo affrontano gli esami di maturità, per non andare al "macello" quasi inevitabile in quanto privatisti: ci vanno quelli ritenuti più pronti. E si parla anche di addestrare (al quarto anno di filosofia) alla lingua tedesca, che vista da Trento sembra la più opportuna: e magari di mandare qualche giovane per un anno a Vienna (un solo esperimento nel 1960-1961).

= Soprattutto dal 1952 alcuni studenti che hanno già terminato i corsi ordinari di teologia si recano a Roma per specializzazioni (qualcuno c'è stato mandato già nel 1949-50); e il fenomeno positivo s'accresce nel 1957 (con il corso di Spiritualità al *Teresianum*). Qualche altro è inviato a Padova per lettere e scienze. Al Collegio Internazionale ogni anno è mandato qualche eletto che poi dovrebbe rafforzare il corpo dei Lettori di Venezia, ma magari finisce poi ad Adro o in Giappone.

= Gli scrittori e quindi gli studiosi e i divulgatori assidui *de re theologica et carmelitica* sono al momento solo tre o quattro (P. Vigilio, P. Albino, P. Graziano e qualche altro occasionale, che trova spazio anche su «Rivista di Vita Spirituale»). Le buone penne non mancano, ma si limitano al «Sorriso di Maria», a «S. Teresa» e ad altre rivistine popolari.

= Si può, comunque, constatare che la predicazione (una spia significativa) è, sì, in prevalenza moraleggiante, ma sempre di passabile levatura. Ormai non occorrono più le patenti di predicatori, ma i giovani padrini sostengono i canonici esami quinquennali e sono aiutati a non pensare: "Introibo ad altare Dei: addio, libri miei!".

I fratelli donati

= La Provincia gode, fino a tutti gli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta, d'un invidiabile numero di fratelli donati, la cui media età è ancora buona (53 anni). Meriterebbe di essere raccontata l'autenticità e ricchezza di alcuni di questi religiosi davvero "donati" al Carmelo per portarvi la loro semplicità, pietà, laboriosità e grande umanità. Qui vengono in mente i nomi di quelli scomparsi via via nelle varie case (fr. Timoteo, fr. Gaudenzio, fr. Mansueto, fr. Giovanni, fr. Policarpo, fr. Zaccaria, fr. Cristoforo, fr. Bonifacio, fr. Silvestro, fr. Alberto, fr. Abele, ecc.). Li mettiamo alla rinfusa e ringraziamo Dio del loro grande servizio.

Vocazioni siciliane

= Fr. Alberto Licitra muore ad Adro a soli 41 anni. Nel '60 ne conta solo 24 ed è uno dei siciliani che, entrati nel nostro collegio di Carlentini (trasferito poi a Ragusa), mostrano che le vocazioni siciliane ci sono, basta saperle coltivare. Nel 1960 stanno arrivando a tagliare il traguardo del sacerdozio i primi giovani siciliani. Negli anni successivi saranno rapidamente oltre una dozzina; e poi ancora più.

= È serio il problema dell'inadeguatezza della sede del loro collegio in Sicilia; e ugualmente quello del loro trapianto prematuro (a 12-13 anni) in Alta Italia. Gli stessi addetti ai lavori a volte non lo avvertono in tutta la sua gravità. Solo più avanti si capirà quanto sarebbe stato importante risolverlo prima di pensare magari ad altre fondazioni siciliane, che nel 1960 sono sei, perché a quelle già note si sono aggiunte quelle di Palermo-Rimedi, Catania ed Enna. Poi arriveranno Trappeto e Locomonaco (che però fa tutt'uno con Carlentini).

5. Il decennio del grande Concilio: anni 60-70

Date e dati

- Concilio Vaticano Secondo: 1962-1965
- Papi: Giovanni XXIII (1958-1963) e Paolo VI (1963-1978)
- Guerra del Vietnam: 1961-1975
- Capitolo Generale straordinario: 1967-68
- Provinciali: P. Giulio (1960-63), P. Albino (1963-66), P. Silvio (1966-72)
- Case di formazione: Adro, Tombetta e Ragusa per aspiranti; Mantova per novizi (ma nel 1968-69 Treviso); Trento per liceali-filosofi (e anche alunni delle magistrali); Venezia per teologi; Treviso per padrini dell'anno di pastorale.

L'effetto Concilio, primo tempo

= Dappertutto nei nostri refettori, dove si osserva ancora molto silenzio, si leggono da «L'Osservatore Romano» o da altri giornali cattolici i rapporti sui lavori degli oltre tremila *Patres Conciliari*. Grande attenzione e senso di apertura o anche di sgomento.

= Si ha la riforma liturgica: dal latino si passa al volgare (1964). Reazioni: "Oh, no!", oppure: "Finalmente!".

= I grandi documenti sono letti attentamente dai frati più vivi, sono solo sfogliati dagli altri. Pochi però capiscono che c'è una svolta storica.

= Con la chiusura del Concilio molti vivono la sensazione che restino dei buoni pezzi di carta, che solo i teologi studieranno con comodo.

= I nostri Lettori di teologia s'accorgono però di non dover solo citare i documenti, ma di dover rifare i trattati classici: per cambiare non la fede, ma l'impostazione della dottrina sistematica.

L'effetto del Concilio (dopo la sua chiusura)

= Non si ha più paura di continuare a fare ritocchi di stile nell'educare i giovani e anche nel dirigere le comunità ordinarie.

= I giovani sacerdoti cominciano a chiedere un lavoro più specifico e sicuro; non accettano di essere in attesa di eventuali impegni o di seguire il principio dei padri più adulti: "Uno il lavoro lo trova, se vuole; e un ruolo se lo crea pian piano, con la propria iniziativa".

= Ci si aspetta che superiori e comunità diano più aiuto, ma comandino meno.

= Il Capitolo Provinciale del 1966 ha già un chiaro tono nuovo. P. Silvio, nuovo provinciale, in un primo tempo segue i metodi precedenti; poi si dedica al “dialogo” (moltissimo anche con le monache).

= Nel 1968, con la “rivoluzione giovanile”, che inizia in USA e in Francia e fa cadere De Gaulle, che si rafforza e poi dilaga nell’intero Occidente, anche i fattori religiosi (cristiani e musulmani) entrano nell’impasto. E i nostri frati più giovani cominciano a partecipare alle manifestazioni (a Trento, soprattutto) e a riversare in convento ciò che sentono nelle scuole pubbliche, che ormai frequentano in molti per il bisogno di munirsi di diplomi statali.

= Il gruppo di educatori di Trento è in difficoltà: alcuni più giovani e più “aperturisti”, argomentando con la psicologia, danno molto spazio alle richieste dei “capelloni”. Il provinciale non può fare di più di quanto facciano quelli che lavorano sul campo.

= La Teologia nel 1968 passa da Venezia a Brescia (convento ristrutturato per decisioni del provincialato di P. Albino), tra mugugni vari per questa decisione. La comunità di Brescia viene profondamente rinnovata: arrivano 6-7 professori (si chiamano ormai così) e partono i padri più docili, mentre altri restano puntando i piedi.

= Intanto si svolge a Roma il Capitolo Generale Straordinario, cui partecipano P. Silvio Ferrari e P. Graziano Pesenti: e nascono i famosi «Decreti», molto importanti per l’impostazione di fondo, per chiarifiche dottrinali e proposte di modifiche delle nostre Leggi.

= Gli studenti di teologia di Brescia lanciano una loro rivista dai toni a volte provocatori: si chiama «O.C.D.» e al primo numero propone in copertina: “Diamoci del tu!”. Ed è scandalo.

6. Anni difficili

Un lamentevole esodo

= Prendiamo prima gli anni dal 1969 al 1975. In essi si ha il Capitolo Provinciale con la rielezione di P. Silvio (1969): lo si dice un “Capitolo delle stuoie” per il numero insolito (31) di partecipanti, in parte eletti dalla base secondo un metodo nuovo. Partecipano un manipolo di giovani padri, che però ad alcuni appaiono troppi (e sono solo 6, dai 35 ai 29 anni). I lavori durano dal 10 al 23 giugno, con l’adozione dei gruppi di studio e le commissioni. Molti i piccoli documenti che riecheggiano i Decreti.

= Il problema del provinciale e del suo consiglio (ora si chiama così) è far quadrare il cerchio della formazione. I novizi non entrano più dopo la quinta ginnasio, ma dopo il liceo o le magistrali. A Trento vivono 40 giovani, in parte con professione semplice e in parte ancora aspiranti, che non si sa bene come tenere nello stesso tempo uniti e distinti nello stile e nel resto. I loro Maestri sono due, sostenuti dai professori: non vanno molto d'accordo. Tra santa osservanza o abito religioso da rispettare e nuove impostazioni suggerite dalla psicologia dell'età evolutiva e post-evolutiva, sono i giovani a risentirne. E questi da parte propria stanno più o meno imponendo la loro visione, a volte anche giusta. Dopo due anni di difficoltà (che si riflettono subito nello studentato di Brescia, dove ci sono ancora 15 teologi nostri e altri di Lombardia e Jugoslavia), avviene l'esodo temuto.

= Prima, però, provocata da lettere anonime e ovviamente pesanti con documentazioni "selezionate" in maniera poco corretta, arriva una visita apostolica alla Provincia, ma la S. Sede invia un uomo dell'Ordine, cioè lo stesso P. Michelangelo, Preposito Generale. Nei primi mesi del 1970 egli fa quanto richiesto. Il giudizio che invia alla Congregazione competente è sostanzialmente favorevole alla conduzione del P. Provinciale e dei formatori già messi in discussione. Viene però chiuso «O.C.D.» di Brescia. Naturalmente l'opposizione interna, quella cioè al provinciale, non demorde. Nasce la più moderata rivista «Presenza», che dura solo tre anni scarsi.

La formazione

= I fatti (non le ragioni di fondo) sono contro P. Silvio, perché nel giro di due anni circa gli studenti di Trento si riducono a pochissimi e alcuni loro educatori lasciano l'Ordine e anche il sacerdozio. E anche da Brescia se ne partono una mezza dozzina di teologi e non arrivano ricalzi da Trento. Così che nel 1972-73 ci sono solo 7 studenti teologi e 4 alle magistrali.

= I novizi in vista sono solo due. I collegiali di Adro sono una cinquantina, quelli di Trappeto una ventina e una sessantina quelli di Tombetta.

= Tra le difficoltà nella formazione, P. Silvio deve pensare anche alle questioni ordinarie, all'apostolato tradizionale dei suoi religiosi, alle richieste di accettazione di nuove parrocchie (dopo quella di Tombetta del 1967), alla sistemazione di Mantova che diviene casa di preghiera, ecc.. Ciò che più gli sta a cuore e lo onora è l'accettazione della Missione del

Madagascar, dove invia i primi due missionari nel maggio del 1969 (sono P. Gino Pizzuto e P. Sergio Sorgon, martire poi nel 1985), seguiti da P. Angelo Doriguzzi dopo il capitolo di giugno.

= Il corpo professori di Trento viene presto a sfaldarsi sia per dolorose uscite, sia perché i nostri giovani (in parte già religiosi con voti semplici e in parte non-religiosi, perché il noviziato è rimandato, dopo il Capitolo del 1969, a dopo la maturità liceale o magistrale) frequentano il Seminario Vescovile o la scuola pubblica – il Rosmini – e non hanno praticamente più bisogno di professori interni, che si dedicano infatti ad altro o vengono inviati in altre case.

= Regge ancora (e continuerà fino al 1975) il corpo professori di teologia a Brescia, ai quali viene affidato il compito anche di una “scuola per i fratelli”. Essa si tiene, a partire dal gennaio 1970, una volta al mese a Tombetta e offre varie lezioni (di scrittura, dogma, morale, spiritualità). È un’esperienza che durerà fino al 1996, cioè fino a quando si avranno abbastanza alunni, che però andranno via via assottigliandosi per sorella morte o per vecchiaia (e non si avranno rincalzi quasi per niente: questo è uno degli aspetti della crisi di vocazioni, forse il più percepibile e insieme quello dato come scontato, per il mutare dei tempi).

= Ai giovani professori di Brescia è affidato il corso di aggiornamento annuale (di una settimana) che si organizza nella capace (e ormai vuota) casa di Trento ed è rivolto soprattutto ai padrini del quinquennio dopo il sacerdozio, che dovrebbero anche sostenere gli esami quinquennali, purtroppo tanto blandi e disattesi. Peraltro anche i “casi di morale” nelle varie case vengono proposti dal Consigliere per la formazione ma non sono presi più tanto sul serio (dovrebbero essere mensili).

= Non si può tuttavia affermare che i religiosi, giovani o meno, non si interessino di un aggiornamento, a partire da quello liturgico – che già scatta fin dal 1964 con l’introduzione della lingua volgare nelle celebrazioni eucaristiche e si prolunga almeno fino al 1974 (con l’edizione dell’attuale «Messale Romano» in italiano) – e poi continuare con l’aggiornamento pastorale, biblico, dogmatico, ecc. Nelle celle dei religiosi si vedono sempre più libri nuovi, come pure riviste di attualità (anche profane). Ormai quasi ogni religioso, giovane o meno, ascolta la radiolina nella propria cella: è un segno!

= Così è un segno che si ingaggino baruffe chioggiotte attorno al clergyman o al vestito borghese (fuori e dentro il convento) in sostituzione del santo abito religioso; ma presto saranno gli stessi tradizionalisti a entrare nel nuovo uso. E anche loro chiederanno di compiere viaggi al-

l'estero, per dovere di parentela, per devozione (in Terra Santa o a Lourdes), meno invece per apprendere lingue straniere.

In fatto di viaggi ecco moltiplicarsi nei conventi i mezzi di trasporto, con il rischio di avere l'auto strettamente personale senza una ragione plausibile. Infatti si parla molto di nuovo spirito comunitario, ma esso stenta ad imporsi: e la difficoltà dipende solo in parte dai superiori provinciali e locali (dai quali gli osservanti invocano interventi decisi).

Nuovi ritmi

= Gli orari e gli impegni di vita comunitaria sono meno rigidi di un tempo: per esempio, l'ufficio divino – ridotto anche nella quantità – spezza meno la giornata; i ritmi degli atti comunitari sono alleggeriti (levatacce meno antelucane e ricreazioni della sera più prolungate, ecc.); le ore di orazione sono più disturbate o sostituite da vari impegni, come celebrazioni sacre e incontri.

= Tutto questo avviene con un'accelerazione diversa da convento a convento, ma certo si attua nel giro di pochi anni. E mentre può portare un senso di sana libertà, può indurre anche a facilonerie e compensazioni, quali sono le frequenti assenze dal convento. Nei primi anni dopo la fine del concilio Vaticano II (1965) e dopo il Capitolo Generale speciale (1967-68) nel quale nascono i «Decreti», l'attività sacerdotale ha come un'impennata e lancia i nostri religiosi in piuttosto nuove forme d'apostolato. Presto l'attività è diversa da quella pre-conciliare anche perché cala paurosamente la richiesta della confessione presso i fedeli, mentre subentra uno sperimentalismo più o meno oculato, anzi una sfrondata attorno alle devozioni e quindi alle novene, alle missioni presso il popolo, alle settimane o tridui per categorie (per Azione Cattolica, che è in declino, per giovani, per madri cristiane, ecc.).

= Vari religiosi trovano linfa vitale ed entusiasmo (riscoperta del Vangelo, amore rinnovato alla Chiesa) in esperienze nuove, cioè quelle per gruppi o movimenti ecclesiali; ma il fatto non è ancora (durante i due provincialati di P. Silvio) così palese e consistente. Lo diventerà di lì a poco e solleverà la domanda, formulata a volte in toni aspri, perché e come qualcuno cerchi fuori del Carmelo una spinta a vivere ciò che i nostri Santi propongono splendidamente (tant'è vero che la N. S. Madre Teresa è proclamata Dottore della Chiesa universale il 27 settembre 1970 da Paolo VI).

= Le più serie questioni della Provincia vengono dibattute nei Consigli plenari, introdotti prontamente da P. Silvio dopo i «Decreti» del 1968.

In questi nuovi consessi rifluiscono anche le inchieste che, per campioni o per fasce di età, sono proposte dallo stesso provinciale o da qualche suo consigliere per capire dove stia il diffuso disagio che serpeggia nei giovani sacerdoti (ben 64 ordinati negli anni 1960-1970), che pur sono stati formati nella maniera quasi tradizionale.

= Certamente vari ritocchi, non però radicali, sono entrati via via tanto nei seminari minori di Adro, Tombetta e Ragusa (quest'ultimo sostituito da Trappeto nel 1970), quanto negli studentati di Trento per i filosofi (liceali e magistrali) e di Venezia-Brescia per i teologi. Ritocchi che si sono imposti nel decennio 1960-1970, in forza di tutta una evoluzione molto rapida della società circostante. La riforma della scuola media, diventata d'obbligo con il ministro A. Fanfani dal 1962 e il bisogno di garantire ai nostri alunni un diploma (perché non si sentano inferiori ai loro coetanei nel mondo e perché si sentano più liberi di scegliere la vita secolare quando quella religiosa non li attragga) suggeriscono di mettersi al passo con i tempi. Nei collegini si prega ancora bene, si fanno le classiche letture spirituali, ma si concede anche, di più che in passato, di giocare a pallone, di seguire le partite delle grandi squadre, di sentire le canzoni del momento, di visitare le famiglie non solo per le ferie estive (introdotte già nel 1949), ma anche per i giorni di Natale (a partire dal 1965) e di Pasqua (un paio di anni dopo).

= Si promuovono i raduni quasi oceanici di "ex" (ex-collegiali), che rispuntano dai più lontani angoli e si mostrano grati di quanto hanno ricevuto dalla Provincia; e i loro educatori possono rallegrarsi che molti di loro abbiano generalmente fatto onore al Carmelo.

7. Anni '72-'79

= È il periodo che non solo vede tre papi (Paolo VI, Giovanni Paolo I e Giovanni Paolo II), ma anche tre provinciali: P. Nicolò Cendron, che copre due trienni (1972-1975, 1975-1978), P. Rodolfo Girardello che sta in carica solo un anno (1978-1979) perché è chiamato a Roma come Vicario generale, P. Gaetano Mendo che gli subentra nel 1979 e viene riconfermato nel 1981.

= A P. Nicolò tocca la scottante eredità descritta sopra. Eletto, secondo le nuove norme dei «Decreti», con il sostegno soprattutto della fascia più anziana dei frati, egli non teme per suo conto di concedere una moderata fiducia ai formatori giovani di turno, anche se all'inizio del suo

mandato alcuni di questi – tra i più accreditati – lasciano lo stesso sacerdozio. Egli ha peraltro a disposizione un piccolo esercito di giovani religiosi che si sono perfezionati a Roma in spiritualità (la maggioranza: circa il 60% dei neo-ordinati) o in psicologia, in sacra scrittura, in dogmatica, in morale, in filosofia, ecc. Altri otto giovani si sono iscritti presso università non ecclesiastiche (Padova, Trieste, Milano) e hanno già terminato i corsi di filosofia, letteratura, scienze, o stanno per farlo. Purtroppo però varie volte il titolo di licenza in spiritualità resta poco più che un titolo nell'attività personale di molti giovani. Essi sono per lo più avviati verso le nuove parrocchie di Verona-Tombetta (1967), Bolzano (1968), Trieste (1969), Trappeto (1973) o in quella più antica di Roma. Non viene però dimenticata la missione del Madagascar, dove approdano via via cinque altri missionari, mentre per il Giappone nello stesso periodo ne parte uno solo.

= Nel triennio 1972-1975, dopo le molte uscite di studenti e dopo i dolorosi abbandoni di professi solenni e anche sacerdoti (neppure sempre giovani), l'emorragia provvidenzialmente si allenta. Data però la scarsità di vocazioni per filosofia-teologia, considerando anche il nuovo ordinamento degli studi secondo le direttive post-conciliari, a Brescia vengono concentrate tutte le forze educative e tutti gli alunni; per quattro anni vi si trovano anche i novizi (che nel 1972-73 trascorrono parte dell'anno canonico a Concesa assieme ai novizi della Provincia Lombarda).

= Dopo il vento tempestoso, a Brescia arriva un soffio leno e soave. Nel giro di due anni i giovani passano da 8 a 15 (con il rientro di alcuni che avevano domandato la dispensa). Il loro animo è molto più tranquillo: sono riconciliati con i valori e le persone concrete. Ciò si deve alle esperienze ecclesiali che hanno potuto fare con alcuni movimenti (soprattutto Comunione e Liberazione e Focolarini), esperienze vagliate e temperate in un rapporto davvero cordiale con i loro educatori. Il fenomeno dei movimenti sta toccando intanto anche altre case, specialmente quelle con parrocchia, dove prevale l'indirizzo neo-catecumenale. Come segno tangibile d'un recupero si hanno, nel giro di meno di un anno (dicembre 1974 - settembre 1975), cinque ordinazioni sacerdotali.

= La ripresa è dovuta a molti fattori provvidenziali, tra cui la pazienza e intelligenza del provinciale, che sa permettere agli educatori di rischiarare qualcosa senza aperturismi sfacciati e sciocchi; l'impatto di studenti e loro educatori con realtà non perfette, né irreformabili ma significative e – in quel momento – assai utili (vedi il movimento CL); la flessibilità degli stessi religiosi anziani che accettano, anche se a volte con fa-

tica, quello che i giovani fanno. Perché essi durante il curriculum degli studi sono già non solo muniti di patente d'auto (cosa che pochi anni prima pareva da secolari), ma impegnati in servizi di catechesi e soprattutto in incontri importanti con giovani d'entrambi i sessi, da cui non tarderanno a uscire delle vocazioni religiose.

= Per i monasteri delle nostre suore Scalze nasce la figura del delegato: e il primo è P. Anselmo Antonioli, già meritevole rettore della chiesa di S. Luca in città di Brescia (data in gestione ai nostri padri dal vescovo mons. G. Tredici nel 1954, quando si ritirarono i Gesuiti). Così pure nasce la figura del delegato quel Terz'Ordine che sta per cambiare nome e statuti. I monasteri dell'Alta Italia (5) sembrano ancora in buona salute, meno invece quelli della Sicilia (6). Le fraternità del Terz'Ordine contano purtroppo molte persone anziane e non trovano ricalzi di giovani, tranne che parzialmente in Sicilia.

= Ma questo fenomeno, che riguarda sostanzialmente le vocazioni e l'impegno presso le istituzioni tradizionali, non è solo della Provincia Veneta: viene da un ambiente socioculturale assai mutato e si riflette in tutta la Chiesa italiana, anzi europea (per lo meno). È così che nel Capitolo Provinciale 1978, quasi improvvisamente per la maggioranza dei "gremiali", si constata che il collegio-seminario di Tombetta va chiuso perché costoso in personale e denaro e da tempo infruttuoso nel suo ruolo. Però il Capitolo impegna il nuovo P. Provinciale e il suo Consiglio a riaprirlo magari sotto forma di scuola cattolica, secondo parametri migliorati rispetto a quanto capita presso vari istituti. E difatti nella Pasqua 1979 ci sono già le premesse per ripartire con una scuola cattolica, e nel settembre successivo essa aprirà di fatto i battenti.

= Il collegio-seminario di Adro si sforza di seguire la via tradizionale, con vari aggiornamenti, ma di lì a pochi anni si convertirà anch'esso in scuola cattolica, a servizio della Franciacorta, con la speranza non tanto di educare solo i ragazzi, quanto di ridare un senso cristiano alle loro famiglie così che maturino vocazioni. Intanto le nuove vocazioni sono quelle dette "adulte" – dopo i 18 anni, con punte di 32-34 anni –; e l'ambito da cui arrivano è quello dei movimenti. Nel 1980 nel noviziato, passato momentaneamente nel 1975 a Treviso e poi presto trasferito a Trento, si trovano 9 giovani che prendono l'abito carmelitano. Ma novizi che intendano farsi fratelli non ne arrivano più fin dalla fine degli anni Sessanta.

= Significativo tra i molti impegni che la Provincia sostiene negli anni Settanta (nonostante le gravi difficoltà che attraversa) è non solo il servizio che essa continua a dare con vari religiosi alla Casa Generalizia, al

Teresianum di Roma, al Monte Carmelo (*Stella Maris* e Sacrificio), ma anche al nuovo Centro Interprovinciale. Esso nasce nel 1975 con una prima sede ad Arcetri di Firenze: in seguito si trasferirà a Roma in via Gregorio VII e infine a Morena. Va certamente a onore di P. Nicolò Cendron l'aver caldeggiato l'idea e soprattutto l'aver offerto tre religiosi fin dall'inizio.

8. Anni '80-'90

= Sono anni ancora troppo recenti per poterne fare una storia spassionata. Hanno comunque una loro fisionomia e possiedono elementi di ordinaria e a volte straordinaria importanza. È ordinario il fatto che i due provinciali che reggono la provincia (P. Gaetano Mendo fino al 1984, P. Agostino Cappelletti fino al 1990) si preoccupino di due aspetti fondamentali: della formazione (a Brescia, Trento e per un po' anche a Treviso) e dell'apostolato parrocchiale, che con il Capitolo Provinciale del 1981 si allarga ancora per l'erezione simultanea di due parrocchie a Palermo (alla Kalsa e ai Rimedi).

= Straordinaria risulta la visita del P. Generale Filippo Sáinz de Baranda nel 1982. In essa il Preposito Generale dà indicazioni concrete per una migliore distribuzione delle forze, per una fisionomia più precisa delle case e soprattutto per una migliore intesa e vicinanza nell'opera formativa. Perciò suggerisce che per la Sicilia si potenzi la casa di Locomonaco (fino ad allora cresciuta all'ombra di quella di Carlentini) e vi si stabilisca il postulandato e noviziato per la Sicilia. Inoltre propone che per il biennio di filosofia tutti gli studenti, anche quelli dell'Alta Italia, si stabiliscano a Trappeto di Catania, mentre per il triennio di stretta teologia tutti gli studenti siano a Brescia. Questa nuova impostazione comporta uno spostamento – accettato con obbedienza generosa – di educatori ed educandi in Sicilia. Ma gli anni Ottanta vedranno anche altri religiosi, alcuni con oltre 65 anni d'età, che si porteranno senza obiezioni nell'isola.

= Nel 1984 si riapre lo Studio Teologico di Brescia: infatti fin dal 1976, per i corsi filosofici, e dal 1977 per tutti i corsi, i nostri studenti hanno frequentato il seminario vescovile. *Sensim sine sensu* è così venuto a mancare il gruppo dei professori nostri; e il discorso scolastico è stato totalmente affidato ad altri insegnanti, che non spartivano la loro vita e la loro esperienza quotidiana con i nostri giovani. La riapertura dello Studio presenta quindi un recupero importante.

= Nel desiderio di promuovere tra i nostri religiosi e anche tra le mo-

nache delle persone che si impegnino culturalmente e producano degli scritti più o meno originali, nel Consiglio plenario del maggio 1986, presente anche il Definitore Generale P. Bruno Zomparelli in qualità di Visitatore, si decide la fondazione di una rivista interna della Provincia Veneta. Costituito rapidamente il gruppo di redazione, essa esce già con il primo numero nel novembre 1986 e ha nome «Quaderni Carmelitani».

= Lungo il decennio 1980-1990 la media annuale dei religiosi che muoiono (uno solo, però, sotto i 50 anni) è di 6; la media dei nuovi sacerdoti è di 3; ma stanno già avanzando i confratelli della nostra missione in Madagascar. Quanto alla missione in Giappone, bisogna ricordare che già dall'inizio del 1978, sotto il generalato di P. Finiano Monahah, è stata eretta a Delegazione Generalizia e vive di vita propria.

9. Anni '90-'96

= Durante questo sessennio, essendo provinciale P. Antonio M. Sicari, le vicende dell'intero corpo della Provincia e delle singole persone sono sicuramente sotto il segno della «Gaudium et Spes» dell'ormai lontano ma non superato Vaticano II. Però, più ancora che per il decennio precedente, il giudizio va rimandato a quando si potrà godere, come per la vista dei nostri occhi, della "distanza ottimale".

= Nella formazione sia dei novizi che degli studenti c'è una sana continuità degli educatori, pur con qualche opportuno ricambio. Nella conduzione delle case, specialmente di quelle con parrocchia, si nota una certa difficoltà nel far fronte ai molti impegni, venendo ad assottigliarsi i nuclei comunitari (vari conventi hanno solo quattro religiosi, a volte piuttosto anziani).

= Nella missione del Madagascar si dà il titolo canonico di case regolari ("fondate") a tutt'e quattro quelle esistenti. Anche là si promuove l'erezione di una capace casa di preghiera e di un grande liceo: e per quest'ultimo i gruppi missionari della Provincia – costituiti da laici che spesso ruotano attorno al neonato Movimento Ecclesiale Carmelitano (M.E.C.) promosso dal provinciale stesso e da altri religiosi – trovano un miliardo abbondante di lire per coprire le spese: prova di una passione missionaria notevolissima.

= Il M.E.C. è la novità; e come ogni novità trova consensi e riserve, se non opposizioni. Sono centinaia comunque i laici che, attraverso questo Movimento, si riaccostano seriamente alla Chiesa e conoscono da vicino

il Carmelo. La quasi totalità delle vocazioni dell'Alta Italia viene da esso. Purtroppo le altre nostre case dove non agisce il M.E.C. non presentano nuove vocazioni.

= Appuntamenti importanti, che si ripetono almeno due volte l'anno per un paio di giorni, sono i Consigli plenari, in cui non si dibatte solo *de agibilibus*, ma si va al cuore della nostra vocazione cristiana, con le forti espressioni che essa ha nella vita consacrata del Carmelo. I temi dibattuti vengono ripresi da «Quaderni Carmelitani» e offerti a tutti i membri della Provincia (e anche ad attenti amici di fuori). Un confronto tra i consigli Plenari degli anni Settanta e questi ultimi mostrerebbe che cambio di impostazione culturale è avvenuto.

CONCLUSIONE

La storia della Provincia non è certo riducibile alle note qui riportate; ma il suo futuro è assicurato solo se si rafforzano le basi su cui ora poggia. Come detto, è impossibile fare la storia spassionata di ciò che è recente o recentissimo; e poiché per l'ultimo periodo esistono molti documenti riportati in «Vita del Carmelo Veneto», che mostrano con quale spirito (certamente diverso da cento anni fa) la Provincia Veneta ha camminato e intende camminare, facciamo punto qui.

Redazione di «Quaderni Carmelitani»: via Castello 10,
25121 BRESCIA - Tel. 030/41531

Amministrazione di «Quaderni Carmelitani»:
Giuseppe Urietti, v.lo Scalzi 13,
37122 VERONA - Tel. 045/8005633

C.C.P. 10752376 intestato a
«Provincia Veneta dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi» - VERONA

Stampato con il permesso dei Superiori

Tipografia Editrice M. Pisani s.a.s. Isola del Liri (FR)
0776 808036 - 808571 (fax)

Sommario

	pag.
<i>Editoriale</i>	3
G. FURIONI, <i>Gesù Cristo Salvatore ed Evangelizzatore</i>	9
R. GAMBALUNGA, <i>Il mistero di Cristo in san Francesco d'Assisi</i>	25
A. PIVA, <i>Abbandonati o abbandonarsi? Joseph Roth da Hiob a Thérèse</i>	41
A. CAZZAGO, « <i>Venne lui... ed ebbe inizio l'uomo</i> ». <i>Il concetto di storia e Il dottor Zivago</i>	55
E. BARUCCO, « <i>Fulget crucis mysterium</i> ». <i>La passione secondo Rouault</i>	77
R. DALL'ACQUA, <i>Marc Chagall: il pittore crocifisso</i>	95
A. LANFRANCHI, « <i>Mi ha amato e ha dato se stesso per me</i> ». <i>Passione di Cristo nel Duomo di Trento</i>	107
Sr. CLARA DELL'IMMACOLATA, <i>Sindone «impresa pastorale»</i>	137
GIOVANNI PAOLO II, <i>Davanti alla Sindone</i>	151
G. FURIONI, <i>J. Dupuis, «Verso una teologia del pluralismo religioso»</i>	157
R. GIRARDELLO, <i>Centenario della restaurazione della Provincia Veneta (1896-1996)</i>	165