

www.mysterion.it

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 17 NUMERO 1 (2024)

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL

Il vissuto soggettivo cristiano e i *Contemplative Studies*

PIERCATELLO LICCARDO

La preghiera culturale come formazione al dialogo ecumenico

JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

Costanti del vissuto cristiano nelle *Conciones*
del santo vescovo agostiniano Tomás de Villanueva (1486-1555)

MARIO LUPOLI

Guarire la ragione con lo Spirito?
Itinerari del logos e declinazione affettiva del pensiero umano

CHIARA VASCIAVEO

La madre Maddalena Trenta negli inediti
dell'Archivio del Carmelo S. M. Maddalena de' Pazzi

SEBASTIANO CRISTAUDO

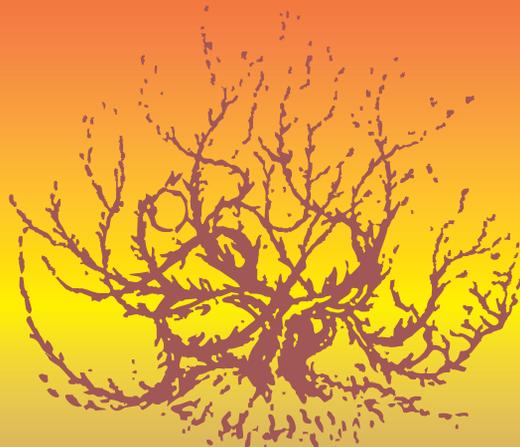
«L'accolse con sé».
L'intimo rapporto del sacerdote con la donna della croce

MARIA CECILIA VISENTIN

Monstra te esse matrem

OSVALDO ORLANDI

La via *Mariae*: un "nuovo" itinerario spirituale



Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

www.mysterion.it

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 17 NUMERO 1 (2024)

Sommario

3 *Presentazione*

6 ROSSANO ZAS FRIZ DE COL

Il vissuto soggettivo cristiano e i Contemplative Studies

17 PIERCATELLO LICCARDO

La preghiera culturale come formazione al dialogo ecumenico

31 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

*Costanti del vissuto cristiano nelle Conciones
del santo vescovo agostiniano Tomás de Villanueva (1486-1555)*

54 MARIO LUPOLI

*Guarire la ragione con lo Spirito?
Itinerari del logos e declinazione affettiva del pensiero umano*

76 CHIARA VASCIAVEO

*La madre Maddalena Trenta negli inediti
dell'Archivio del Carmelo S. M. Maddalena de' Pazzi*

98 SEBASTIANO CRISTAUDO

*«L'accolse con sé».
L'intimo rapporto del sacerdote con la donna della croce*

116 MARIA CECILIA VISENTIN

Monstra te esse matrem

129 OSVALDO ORLANDI

La via Mariae: un "nuovo" itinerario spirituale

147 *Indice*



Presentazione

Con il presente numero, *Mysterion* si propone come compagno di viaggio durante il meritato riposo estivo dei suoi lettori. Da un primo sguardo, si può capire che ogni articolo viene introdotto dal suo riassunto e da quelle parole chiave che identificano facilmente il suo contenuto. Evitando quindi la ripetizione dei singoli *abstracts*, queste pagine introduttive giustificano la ragion d'essere di ogni articolo in una rivista di carattere epistemologico della teologia spirituale qual è *Mysterion*.

Nel primo articolo, il prof. Rossano Zas Friz De Col continua la sua ricerca sul processo decisionale nel vissuto cristiano. Il lavoro risponde alla sensibilità personale del docente gesuita di far dialogare, sempre nell'ambito della teologia spirituale, il mondo latino-europeo con quello anglosassone. Parte da un dato acquisito e condiviso dai cultori della materia: l'importanza dell'esperienza soggettiva (vissuto cristiano) per rendere più intelligibile l'esperienza oggettiva della rivelazione. Tra le esperienze soggettive, l'autore sceglie quella contemplativa per dimostrare la validità dei "metodi di ricerca in prima persona". Nello sviluppo del tema, p. Rossano affronta anche una questione che più volte è stata presa in considerazione nei diversi Forum dei docenti di teologia spirituale: in quale modo l'esperienza personale del ricercatore condiziona la ricerca scientifica?

Piercatello Liccardo propone la celebrazione dei misteri della fede come occasione privilegiata per sostenere e alimentare la vita del cristiano in una prospettiva di "ecumenismo spirituale". Se la liturgia fa sì che la Chiesa sia Chiesa, la celebrazione liturgica richiede e fomenta l'unità. Per sua natura infatti il culto è occasione di dialogo. Liturgia ed ecumenismo convergono quindi su di un unico centro: Cristo resta sempre fonte di salvezza e principio di unità. Ciò è vero soprattutto nella celebrazione dell'Eucaristia. Anche la stessa preghiera del "Padre nostro", che si propone come una forma di dialogo per entrare nel cuore di Dio, è già, in se stessa, una confessione di fede comune. Infatti la preghiera di Gesù si colloca nello spazio della verità di Dio e nella possibilità che l'uomo ha di entrarvi.

L'autore del terzo contributo, il prof. Jesús Manuel García, coglie l'occasione della richiesta della Conferenza Episcopale Spagnola alla Santa Sede, di dichiarare il santo vescovo agostiniano Tomás de Villanueva (1486-1555) dottore della Chiesa, per complimentarsi, anzitutto, con l'edizione bilingue, in latino e spagnolo, fatta dalla BAC (2010-2015) delle *Opere* dell'arcivescovo di Valencia. Rileggendo i *sermones* di Tomás de Villanueva il lettore si accorge della pregnante attualità dei grandi temi dottrinali sviluppati dal "Bernardo spagnolo" nella sua predicazione. Dalla lettura dei testi colpisce subito la simbiosi perfetta tra la vita dell'uomo, la predicazione del pastore e la saggezza del teologo. Inoltre, una linea trasversale percorre gli scritti del santo religioso agostiniano: i



poveri sono gli autentici protagonisti sia nella predicazione che nel suo ministero pastorale.

L'articolo di Mario Lupoli tenta di costruire i ponti tra filosofia, teologia e spiritualità confrontandosi su due categorie fondamentali importanti in questi ambiti di ricerca: la razionalità e l'affettività. Fedele ad una lunga tradizione, l'autore dimostra come l'affettività non soltanto non annichilisce la ragione umana, ma la guida ed esalta. "Guarendo la ragione", l'affettività riapre la riflessione critica della prassi verso una sua trascendenza. Oggi, nel mondo dell'irrazionalità della ragione, dove sembra che manchi la visione della totalità, e facilmente dunque si smarrisce il senso del vivere, la spiritualità ha bisogno di una "ragione guarita" per ritrovare il proprio spazio di espressione. Con altre parole, è necessario restituire spazio allo Spirito per guarire la ragione "impazzita", arricchire la ragione con la "ragione cordiale" e con quella "affettiva". Guarita la ragione, attraverso la trasformazione spirituale, ci troveremo vicini a ciò che i grandi mistici cristiani intendono come "teologia apofatica", nella sua declinazione affettiva.

Chiara Vaschiaveo ci ricorda l'importanza delle fonti manoscritte nello studio della spiritualità cristiana. Il vissuto cristiano, oggetto specifico di studio della teologia spirituale, viene comunicato anzitutto attraverso testi scritti. Verificare sia l'originalità che l'autenticità di essi diventa un lavoro previo, ma fondamentale, nella ricerca delle spiritualità, per evitare che essa diventi solo "devozionismo" o semplice riflessione agiografica di un racconto oleografico, il più delle volte stereotipato, ma senza una base storica certa. Gli studi di storiografia ci insegnano come lo studio di un "vissuto personale", nei suoi condizionamenti storico-sociali, diventa basilare per cogliere le costanti dell'agire della grazia nella storia. A tal fine, si presenta la vicenda storica e spirituale della lucchese Maria Maddalena Trenta, monaca carmelitana nel Carmelo fiorentino di S. Maria degli Angeli e di S. Maria Maddalena de' Pazzi di Firenze.

L'articolo di Sebastiano Cristaudo si colloca nell'ambito della spiritualità della formazione e ha come obiettivo indicare il legame tra l'esperienza materna di Maria *Virgo sacerdos* e la vita formativa e spirituale dei sacerdoti oggi. Il ruolo di Maria non si limita alla sua unione con il sacerdozio del Salvatore, ma si estende a tutto lo sviluppo del sacerdozio nella vita della Chiesa. È la verità che Gesù stesso ha voluto far capire quando consumava sulla croce il sacrificio della sua missione sacerdotale. «Donna, ecco tuo figlio!» (*Gv* 19,26). Gesù assegnava a sua Madre una nuova maternità nei confronti di tutti coloro che sarebbero diventati i suoi discepoli. Attraverso dunque il discepolo che Gesù amava, la funzione materna di Maria è ampliata a tutta la Chiesa. L'atto di affidamento avviene vicino alla croce, nell'ora dell'abbandono. Un momento doloroso che, paradossalmente, diventa il più affettuoso perché viene segnato da un amore incondizionato. Il Figlio assegna alla Madre, la Vergine Addolorata, una maternità includente tutti i suoi discepoli, diventando così esempio di consolazione e perseveranza. Prendere Maria nella propria casa può essere un'immagine riproposta ad ogni sacerdotessa per sentirsi accolta dalla Madre, nell'ora della croce.

L'iconografia della Madonna che allatta il Figlio o in procinto di farlo – oggetto di studio dell'articolo di Maria Cecilia Visentin – ha un profondo significato teologico. Lo stesso Papa Francesco ha ribadito più volte l'importanza e la naturalezza dell'allattamento, emblema del mistero miracoloso della vita. La diffusa, e molto antica iconogra-



fia, della “Madonna del latte” mostra anzitutto il carattere intimo e materno della Vergine Maria, sposa e madre, che nutre e ha cura del suo Figlio. Mette in evidenza inoltre la natura umana di Cristo. Dio è veramente quel Neonato che nelle prime fasi della vita ha bisogno di nutrirsi attraverso la Madre: «Beato il grembo che ti ha portato e il seno che ti ha allattato!» (Lc 11,27). Tra le numerosissime opere che raffigurano la Madonna del latte, l'autrice presenta una ventina di esse, tra le più significative. A volte l'icona *Madonna lactans* viene accompagnata dall'espressione *Monstra te esse matrem*, presa dalla preghiera cattolica *Ave Maris Stella*, dedicata alla Vergine Maria.

Completa questo numero di *Mysterion* lo studio di Osvaldo Orlandi sulla *Via Mariae*, corredato dalle immagini tratte dalle vetrate artistiche del Centro Ave Arte (sigla CA) - Santuario Maria *Theotokos* - Loppiano (FI). Osvaldo, membro del Movimento dei focolari, prende in considerazione gli scritti mariani di Chiara Lubich per presentare un cammino originale di santificazione personale e comunitaria, percorrendo l'itinerario già realizzato da Maria Santissima. Si tratta di un cammino di santificazione aperto a tutti, proposto attraverso le stesse tappe che descrivono l'esperienza spirituale di Maria: decidersi, raccontare la propria esperienza, generare la presenza di Cristo, vivere la presenza di Cristo tra i fratelli, scegliere Cristo crocifisso e abbandonato, sperimentare nella propria vita il fatto di “essere segno di contraddizione”, purificare l'amore per tendere verso l'unione con Dio e partecipare alla vita divina.

Il periodo estivo che stiamo trascorrendo evoca in noi il bisogno di stacco dal lavoro quotidiano, di silenzio, di contemplazione dell'eterno, di spazi invalicabili, di mare, di vela... Espressioni tutte presenti nella poesia di David Maria Turoldo, scelta da Maria Cecilia Visentin per concludere il suo articolo, e con la quale vogliamo finire questa presentazione, augurando a tutti una estate piena di gioia, di riposo e di buona lettura.

Vergine, cattedrale del silenzio,
anello d'oro
del tempo e dell'eterno,
tu porti la nostra carne in paradiso
e Dio nella carne.
Vieni e vai negli spazi
a noi invalicabili.
Vela che scivoli adagio sul mare
porti il destino del mondo, lo sai?

(David Maria Turoldo)



Il vissuto soggettivo cristiano e i *Contemplative Studies*

di Rossano Zas Friz De Col s.j.*

Riassunto

L'articolo offre ai lettori della rivista un primo approccio ai *Contemplative Studies*, una disciplina che si sta sviluppando nel mondo anglofono dai primi anni del nuovo millennio. È particolarmente interessante perché presenta un'innovazione metodologica di cui i cultori della spiritualità cristiana possono trarre vantaggio, cioè l'incorporazione dell'esperienza soggettiva del ricercatore come un contributo significativo per lo sviluppo 'oggettivo' della disciplina. Si formula l'ipotesi se gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola possano adeguarsi a tale metodologia.

Parole chiave

Vissuto cristiano, metodologia, tradizione ignaziana, processo decisionale, studi contemplativi

Abstract

The article offers readers of the journal an initial approach to *Contemplative Studies*. This discipline has developed in the English-speaking world since the early years of the new millennium. It is exciting because it presents a methodological innovation from which practitioners of Christian spirituality can benefit, namely, the incorporation of the researcher's subjective experience as a significant contribution to the 'objective' development of the discipline. A hypothesis is formulated about whether the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola can adapt to such a methodology.

Keywords

Christian life, methodology, Ignatian tradition, decision-making, contemplative studies

* Rossano ZAS FRIZ DE COL s.j. ordinario di spiritualità cristiana e di spiritualità ignaziana alla *Jesuit School of Theology* della Santa Clara University in Berkeley, California, e professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana; zasfriz.r@gesuiti.it



Nell'odierno contesto anglofono della ricerca sulla spiritualità, in generale, e sulla spiritualità cristiana nello specifico, risultano particolarmente interessanti per i cultori della teologia spirituale dei paesi latino-europei due aspetti: l'esistenza di una nuova disciplina, la *Contemplative studies*, e il suo relativo utilizzo di una metodologia che coinvolge l'esperienza soggettiva del ricercatore, perciò chiamata metodo di ricerca in prima persona, in contrapposizione alla tradizionale metodologia in terza persona, che esclude l'esperienza soggettiva come possibile fonte di dati per la riflessione oggettiva.

L'articolo non ha altra pretesa che presentare, ai lettori di *Mysterion*, un primo approccio sugli aspetti menzionati, a partire dai *contemplative studies* per poi proseguire con la loro metodologia di ricerca in prima persona, e proporre, infine, la possibilità di considerare gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola come metodo di ricerca in prima e seconda persona. Il soggetto trattato trae spunto da due interventi non pubblicati: il primo tenutosi nell'ambito di un convegno dell'Università di Oxford sul rapporto tra mistica e azione¹, il secondo all'interno di un convegno sugli studi contemplativi presso l'Università di Padova².

1. *Contemplative Studies*

Il termine inglese *contemplative studies* fa riferimento a una nuova disciplina che ha come oggetto di ricerca il vissuto della contemplazione. La metodologia che contraddistingue questo campo di ricerca nasce negli Stati Uniti, dove dal 2010 esiste, affiliata all'*American Academy of Religion* (AAR), la *Contemplative Studies Unit*. Tuttavia, il primo interesse propriamente accademico sull'argomento risale al 2006 con la *Contempla-*

¹ “‘Lived Christian Experience’ and the Relationship Between Cataphatic and Apophatic Theology” nel convegno *Mysticism and Action*, organizzato dal Saint John's College dell'Università di Oxford e della *Mystical Theology Network Conference*, Oxford, 19-21 marzo 2024. Il convegno si presenta così: “Mystics throughout history and across religious traditions have played seminal roles in the public sphere, in political activism, and social reform. Yet the relationship between mysticism and action remains contested. This interdisciplinary conference brings together theologians, historians, philosophers, literary scholars, art historians, artists, psychologists and specialists in the areas of religion, gender and race to examine this dynamic and its importance for past and present theoretical considerations of mysticism. Artists are making important contributions to our understanding of this topic and the conference will dialogue with artistic and other practical responses”.

² “Contemplative Studies and Christian Contemplative Tradition in the Western Catholic Church”, nel convegno *Embodied Cognition and Intersubjectivity in Uncertain Times: Interdisciplinary Frameworks for Contemplative Research and Education*, organizzato dalla *International Society for Contemplative Research, Mind and Life Europe*, l'*Italian Buddhist Union Research Center* e dall'Università di Padova (*Contemplative Studies Post-graduate Program*), Padova, 19-23 giugno 2024. “This second annual conference aims to foster the emerging field of Contemplative Research through a rich interdisciplinary dialogue that brings together the clinical and neurosciences, philosophy, religious studies, psychology, developmental science and education, in the fully enculturated and intellectually rigorous study and integration of the profound insights of the world's prominent contemplative traditions” <https://iscrsociety.org/2024-conference/> Accesso 17/05/2024.



tive Studies Initiative della *Brown University*, convertitasi nel 2014³ in un programma di specializzazione poi ripreso da altri centri di studi⁴. A contribuire alla sua pratica e alla sua diffusione, esistono anche istituzioni di ricerca non universitarie che promuovono l'investigazione⁵, incontri periodici⁶ e riviste specializzate sull'argomento⁷.

Louis Komjathy considera il suo libro *Introducing contemplative Studies* del 2018 come la prima introduzione alla nuova disciplina, cioè allo studio accademico sulla contemplazione, come “un emergente campo di studi dedicato alla ricerca e alla formazione nella pratica della contemplazione e dell'esperienza contemplativa, senza trascurare la sua possibile rilevanza e applicazione a un'ampia varietà di attività”⁸. Il contenuto del

³ *Brown University. Contemplative Studies*, in: <https://www.brown.edu/academics/contemplative-studies/> Accesso 17/05/2024.

⁴ University of Naropa. Center for the Advancement of Contemplative Education: <https://www.naropa.edu/academics/schools-centers/cace/> Accesso 17/5/2024. University of Michigan. Program in Creativity & Consciousness Studies: <https://smt.d.umich.edu/research-collections/pccs/> Accesso 17/05/2024. University of Mary Washington: <https://catalog.umw.edu/undergraduate/minors/contemplative-studies/> Accesso 17/05/2024. West Chester University. Center for Contemplative Studies <https://www.wcupa.edu/healthSciences/contemplativeStudies/about.aspx> Accesso 17/05/2024. Per un elenco completo: <https://iscrsociety.org/graduate-educational-programs/> Accesso 17/05/2024. In Europa: Università di Padova <https://uel.unipd.it/en/masters/cs-contemplative-studies/> Accesso 17/05/2024; University of Winchester, Winchester Institute for Contemplative Education and Practice: <https://www.winchester.ac.uk/About-Us/Academic-excellence/Winchester-Institute-for-Contemplative-Education-and-Practice/> Accesso 17/05/2024; Università di Pisa, Master in Neuro-science, Mindfulness and Contemplative Practices: <http://mindscience.webhost1.unipi.it/en/master-in-neuroscience-mindfulness-and-contemplative-practices/> Accesso 17/05/2024; Estudios contemplativos: <https://www.estudioscontemplativos.com/> Accesso 17/05/2024; Cátedra World Happiness Foundation de Ciencias Contemplativas, Universidad de Zaragoza: <https://mx.worldhappiness.foundation/academia/catedra-ciencias-contemplativas/> Accesso 17/05/2024.

⁵ *Mind & Life Institute*, <https://www.mindandlife.org>. Accesso: 17/05/2024; *Santa Barbara Institute for Consciousness Studies*: <https://sbinstitute.com/> Accesso 17/05/2024; *California Institute of Integral Studies* <https://www.ciis.edu/> Accesso 17/05/2024. In Europa: *Center for contemplative research* <https://centerforcontemplativeresearch.it/> Accesso 17/05/2024; *Community of Contemplative Education*: <https://mindandlife-europe.org/community-of-contemplative-education/> Accesso 17/05/2024; *Research Center. Italian Buddhist Union*: <https://centrostudiubi.it/en/contemplative-studies-eng/> Accesso 17/05/2024; *The Center for Contemplative Mind in Society*: <https://www.contemplativelife.org/practice/the-center-for-contemplative-mind-in-society/all/teaching-learning> Accesso 17/05/2024.

⁶ *Summer Research Institute*: <https://barnard.edu/summer-research-institute> Accesso 17/05/2024; *International Society for Contemplative Studies*: <https://iscrsociety.org/> Accesso 17/05/2024. In Europa: *European Summer Research Institute* <https://mindandlife-europe.org/european-summer-research-institute-esri/> Accesso 17/05/2024.

⁷ *Journal of Contemplative Studies*: <https://contemplativejournal.org/about/> Accesso 17/05/2024; *The Journal of Contemplative Inquiry*: <https://digscholarship.unco.edu/joci/> Accesso 24/06/24; *Journal of Contemplative & Holistic Education*: <https://scholarworks.bgsu.edu/jche/> Accesso 17/05/2024; *Contemplativa. Journal of Contemplatives Studies*: <https://contemplativa-journal.weebly.com/> Accesso 17/05/2024.

⁸ L. Komjathy, *Introducing contemplative Studies*, Willey-Blackwell, Hoboken (NJ) 2018, 1. L'autore ci tiene a precisare a p. 14 che dietro questo tipo di studi esiste un 'movimento contemplativo': “it encompasses approaches and practices more commonly referred to as ‘meditation’, ‘prayer’, and cognate disciplines. Contemplative practices refers to various approaches, disciplines, and methods for developing attentiveness, awareness, compassion, concentration, presence, wisdom, and like. [...] Such prac-



volume prende in considerazione le diverse dimensioni della contemplazione (teorica, pratica, esperienziale, pedagogica), le differenti tradizioni, così come le prospettive attuali e future sull'argomento.

Secondo l'autore, ciò che caratterizza questi studi è l'uso di un discorso critico in prima persona che non escluda quelli di seconda e terza persona. Ciò significa che

siccome la esperienza contemplativa è innanzitutto *soggettiva*, possiamo iniziare con approcci in prima persona. A un livello fondamentale, la esperienza contemplativa si centra direttamente sull'esperienza personale. Si tratta del nostro proprio essere, identità e personalità. Coinvolge l'investigazione critica della propria esperienza psico-somatica. Qui è importante riconoscere che *ogni esperienza è psico-somatica*; l'esperienza contemplativa è incarnata. Questo significa che dobbiamo dare attenzione agli elementi emozionali, intellettuali, fisici e spirituali, e forse anche teologici. Perciò, possiamo anche considerare il coinvolgimento conscio con il sistema cognitivo corporale, quello muscolare-scheletrico (locomotore) e quello sensorio, tenendo aperto la questione del loro rapporto⁹.

Il nuovo approccio si basa sullo sviluppo delle scienze cognitive e della filosofia della scienza che mettono in dubbio la convinzione, secondo cui una ricerca, per essere valida metodologicamente, deve escludere sistematicamente la soggettività del ricercatore. Secondo gli approcci tradizionali, infatti, l'indagine in prima persona ne minerebbe il suo valore sociale, i risultati conseguiti e lo stesso scopo della ricerca che è quello di formulare un corpo di sapere disciplinato. Tuttavia, ogni 'sapere disciplinato' è costituito da soggetti che scelgono di procedere oggettivamente. Pertanto, l'obiettivo dei metodi di ricerca in prima persona è di validare oggettivamente l'esperienza soggettiva.

2. Il metodo di ricerca *in prima persona*

L'articolo di Francisco Varela e Jonathan Shear del 1999, *First-person Methodologies: What, Why, How?*² è considerato la pietra miliare del nuovo orientamento metodologico e il primo di una lunga serie di pubblicazioni sul tema che si rifanno a questo studio¹⁰, a partire dal 2009 con il volume di Claire Petitmengin *Ten Years of Viewing from Within: The Legacy of Francisco Varela*¹¹ per proseguire in ordine cronologico fino al 2022, con *Re-Viewing from Within: A Commentary on First- and Second-Person Methods*

tics include not only religiously committed and tradition-based methods, but also ecumenical, spiritualist, and secular ones. [...] This includes art, dance, writing, photography, research, teaching, theatre, walking, and so forth." Si tratta di una prospettiva interdisciplinare, multidisciplinare e transdisciplinare; cf il capitolo sugli approcci interpretativi (*Interpretative Approaches*), pp. 201-235.

⁹ Komjathy, *Introducing contemplative Studies*, 224-225. E aggiunge: "For Contemplative Studies to fully develop as a collaborative and interdisciplinary field rooted in critical self-awareness, we need individuals able to describe and analyze various layers of experience from this level of subjectivity" (p. 225).

¹⁰ F. Varela, J. Shear (Eds.), *The View from Within: First-person Approaches to the study of consciousness*, Imprint Academic, Bowling Green, OH 1999, 1-14.

¹¹ Imprint Academic, Exeter 2009.



*in the Science of Consciousness*¹²; *First-Person Methods*¹³; *Contemplative Learning and Inquiry Across Disciplines*¹⁴; *Toward a Spiritual Research Paradigm. Exploring New Ways of Knowing, Researching, and Being* che si concentra sulla ricerca spirituale;¹⁵ *The Intersubjective Turn. Theoretical Approaches to Contemplative Learning and Inquiry Across Disciplines*¹⁶; *Contemplative Pedagogies for Transformative Teaching, Learning and Being*¹⁷; *The Insider Outsider Debate. News Perspectives in the Study of Religion*¹⁸; *Looking from Within: Comparing first-person approaches to studying experience*¹⁹ che offre ai ricercatori un'ampia panoramica del nuovo metodo.

Bernadette Flanagan²⁰ distingue tre paradigmi di ricerca, complementari tra loro, in prima, seconda e terza persona. Focalizzando l'attenzione soltanto nel primo, riconosce quattro approcci: euristico²¹, intuitivo²², organico²³ e integrale²⁴, la cui caratteristica co-

¹² T. Froese, C. Gould, A. Barrett, "Re-Viewing from Within: A Commentary on First- and Second-Person Methods in the Science of Consciousness", in *Constructivist Foundations* 6 (2011) 254-269.

¹³ W.-M. Roth, *First-Person Methods. Toward an Empirical Phenomenology of Experience*, Sense Publishers, Rotterdam-Boston-Taipei 2012.

¹⁴ O. Gunnlaugson, E. W. Sarath, C. Scott, and H. Bai, *The Intersubjective Turn. Theoretical Approaches to Contemplative Learning and Inquiry Across Disciplines*, State University of New York Press, Albany, NY 2014.

¹⁵ J. Lin, R.L. Oxford, T. Culham, *Toward a Spiritual Research Paradigm. Exploring New Ways of Knowing, Researching, and Being*, Information Age Publishing, Charlotte, NC 2016.

¹⁶ Edited by Olen Gunnlaugson, Charles Scott, Heesoon Bai, and Edward W. Sarath, State University of New York Press, Albany (NY) 2017.

¹⁷ Jing Lin, Tom Culham, Sachi Edwards (Eds.), *Contemplative Pedagogies for Transformative Teaching, Learning and Being*, Information Age Publishing, Charlotte, NC 2019.

¹⁸ G.D. Chrystides, S.E. Gregg (Eds.), *The Insider Outsider Debate. News Perspectives in the Study of Religion*, Equinox, Sheffield, UK – Bristol CT 2019.

¹⁹ A.-L. Lumma, U. Weger, "Looking from Within: Comparing first-person approaches to studying experience", in *Current Psychology*. Advance online publication (2021). Disponibile in: <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02277-3>. Accesso en: 5 dic. 2022.

²⁰ "The Research Revolution: Emerging Discourses in Spirituality Studies" <https://www.youtube.com/watch?v=s1sOn6fjg14> Accesso 30/05/24. L'autrice si sente debitrice verso il lavoro di tre ricercatrici per il loro contributo su pratiche contemplative negli studi universitari: Kathryn Byrnes, Jane Dalton, Elizabeth Hope Dorman, *Cultivating a Culture of Learning: Contemplative Practices, Pedagogy and Research in Education* (2018); *Impacting Teaching and Learning: Contemplative Practices, Pedagogy and Research in Education* (2018); *The Teaching Self: Contemplative Practices, Pedagogy and Research in Education* (2018), Rowman & Littlefield, Lanham, MD.

²¹ N. Sultan, *Heuristic Inquiry: Researching Human Experience Holistically*, Sage, London 2019; ID., "Heuristic Inquiry: Bridging Humanistic Research and Counseling Practice," in *The Journal of Humanistic Counseling* 59 (2020) 158-172.

²² R. Anderson, "Intuitive Inquiry: An Epistemology of the Heart for Scientific Enquiry", in *The Humanistic Psychologist* 4 (2004) 307-341. Anche, F.J. Wertz, K. Charmaz, L. J. McMullen, R. Josselson, R. Anderson, and E. McSpadden, *Fives Ways of Doing Qualitative Analysis. Phenomenological Psychology, Grounded Theory, Discourse Analysis, Narrative Research, and Intuitive Inquiry*, Guilford Press, New York – London 2011.

²³ J. Clements, D. Ettling, D. Jenett, L. Shields, *Organic Inquiry: If Research were Sacred*, Serpentine Press, Palo Alto, CA 1998.

²⁴ S. Esbjörn-Hargens, J. Reams, O. Gunnlaugson, (Eds.) *Integral Education, New Directions in Higher Learning*, Suny, New York 2010.



mune è il riconoscimento dell'esperienza soggettiva come punto di partenza validante della riflessione interdisciplinare.

Dati questi presupposti, ci si chiede se tali metodi si possano applicare allo studio del vissuto contemplativo cristiano, in modo da validare nell'accademia teologica la dimensione soggettiva del vissuto della rivelazione cristiana.

3. Un metodo di ricerca sul vissuto cristiano soggettivo?

La tradizione contemplativa è antica quanto la fede cristiana. Tuttavia, nell'accademia teologica cattolica, a partire dal XIV secolo, l'accento è posto sui contenuti della fede piuttosto che sulla riflessione della contemplazione come conseguenza di una questione metodologica, ovvero: di come approcciare lo studio critico del vissuto soggettivo nella teologia cristiana. Una possibile risposta alla questione sembra risiedere negli studi contemplativi che rappresenterebbero una risorsa per poter incorporare allo studio accademico della teologia il vissuto trasformativo soggettivo, come fonte valida di dati per la riflessione teologica.

In quest'ottica, in seguito si accenna, in primis, al rapporto tra gli studi sulla contemplazione e il vissuto cristiano per poi passare alla possibilità di considerare la pratica degli Esercizi Spirituali ignaziani un processo trasformativo basato sul processo decisionale che opera come metodo di ricerca in prima e seconda persona.

3.1. Contemplative studies e vissuto cristiano

Jacob H. Sherman, nel suo articolo del 2014 pubblicato sulla rivista *Spiritus*²⁵, voce della *Society for the Study of Christian Spirituality*, afferma che la caratteristica principale del metodo di ricerca degli studi sulla contemplazione è l'uso di metodi in prima persona, in combinazione, però, con i metodi tradizionali in terza persona, utilizzati nel campo di studio di altre discipline come le scienze cognitive e neurologiche. Nello specifico, l'autore stabilisce una differenza tra questi metodi e quelli della spiritualità cristiana, situandola nella mediazione interdisciplinare dove si confrontano i rispettivi oggetti di studio: le scienze 'dure' (*hard sciences*) nel primo caso e le scienze umane nel secondo caso.

Tuttavia, l'utilizzo di metodi di ricerca in prima persona negli studi contemplativi, in considerazione del fatto che offrano dati importanti e validati per comprendere la pratica della contemplazione, non deve far dimenticare che ogni pratica contemplativa si realizza all'interno di una precisa cosmovisione che dona senso alla contemplazione. Per questo motivo gli studi contemplativi non possono prescindere dalla comprensione teorica in cui si realizza una determinata pratica e non coinvolgere, dunque, come oggetto di studio anche la tradizione teorica di appartenenza accanto a quella pratica²⁶. Ad oggi, l'interlocutore privilegiato della nuova disciplina è stato il buddismo.

²⁵ Cf J.H. Sherman, "On the emerging field of Contemplatives Studies and Its Relationship to the Study of Spirituality", in *Spiritus* 14 (2014/2) 208-229.

²⁶ Cf Sherman, "On the emerging field of Contemplatives Studies...", 211.



Quanto prospettato finora induce a chiedersi se l'esperienza soggettiva possa offrire nuove chiavi interpretative alla ricerca sul vissuto cristiano e divenire oggetto di studio mediante l'impiego di metodi in prima persona. Un tale approccio rappresenterebbe un'ipotesi di lavoro da verificare, a condizione che sia elaborata secondo un'impostazione cristiana e un metodo coerente con essa, come potrebbero essere gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola. In tale visione, assume una valenza significativa, per il riconoscimento degli Esercizi ignaziani come metodologia di ricerca personale in prima persona, validata metodologicamente e teologicamente, il processo decisionale come mediazione antropologica, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

Prima di proseguire, è importante accennare al fatto che considerare il vissuto cristiano del ricercatore oggetto di ricerca e possibile fonte di dati per una riflessione accademica sulla trasformazione cristiana del credente, rappresenta una novità significativa rispetto agli studi della *Christian spirituality* anglofona, poiché questa disciplina, pur sottolineando il coinvolgimento personale del ricercatore (*self-implication*), mantiene una distanza di sicurezza oggettivizzante, non prendendo in considerazione l'esperienza soggettiva come fonte di dati e contributo alla riflessione 'oggettiva'. In una logica contraria, dunque, la domanda da porsi non è in quale modo la ricerca contribuisce al vissuto personale, ma in quale modo l'esperienza personale contribuisce alla ricerca. In questo sussiste la differenza tra il metodo in terza persona e quello in prima persona.

3.2. *Vissuto cristiano e processo decisionale*

Come analizzare il vissuto soggettivo della rivelazione cristiana, in un contesto teologico in cui conoscenza significa oggettività? Un primo spunto di riflessione utile alla questione metodologica posta all'interno dell'accademia teologica è rappresentato dal libro di Jean Mouroux sull'esperienza cristiana pubblicato nel 1952²⁷. L'autore distingue tre diversi livelli della nozione di esperienza: l'esperienza *empirica*, affidata esclusivamente alla percezione, a cui non segue una riflessione; l'esperimento, il metodo utilizzato dalle scienze per controllare le variabili e validare scientificamente un risultato; e l'esperienza *esperienziale*, che riguarda la percezione e la riflessione, prendendo in considerazione anche le sensazioni interiori.

Sulla base di questa distinzione, Mouroux afferma che l'esperienza mistica è *empirica*, mentre l'esperienza di fede, identificata anche come spiritualità, è *esperienziale*. Secondo l'autore, entrambe sono in relazione, ma non si identificano l'una con l'altra. Di conseguenza, la vita cristiana è una discontinua continuità di esperienze non riflesse (mistica) e riflesse (fede, spiritualità).

Il limite della concezione di Mouroux è che, separando l'esperienza dalla riflessione, implicitamente esclude la riflessione dall'esperienza mistica e l'esperienza empirica dalla fede/spiritualità. L'indagine di Mouroux resta sospesa alla ricerca di una 'sottostruttura' (*substructure*) che possa spiegare meglio l'idea di continuità e discontinuità tra

²⁷ J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956, (or. fr. 1952).



esperienza (mistica) e riflessione (spirituale). Ripensare questa relazione dalla prospettiva dal processo decisionale nel vissuto cristiano rappresenta il secondo passaggio dell'argomentazione, portata avanti in questo articolo.

A tal fine, è opportuno evitare l'utilizzo della parola *esperienza* e sostituirla con il termine *vissuto che comprende in sé* allo stesso tempo *il concetto di* singola esperienza e insieme di esperienze. In questo modo, è possibile intravedere una continuità tra le diverse esperienze individuali in vista di una trasformazione continua, cronologica ed esistenziale allo stesso tempo. *Tale continuità si produce mediante il processo decisionale, che presuppone un certo tipo di coscienza umana, un'idea questa per la quale occorre fare prima alcune considerazioni.*

Secondo la prospettiva di David Chalmers²⁸, in ogni esperienza è compresa una doppia dimensione della coscienza: la coscienza psicologica (CPs), che è la consapevolezza di sperimentare qualcosa; la coscienza fenomenica (CF), che è l'autocoscienza di sperimentare se stessi mentre si sperimenta qualcosa. Sebbene inseparabili, non sono identificabili: la prima consiste nello stato di veglia, l'introspezione, la capacità di realizzare stati mentali personali, l'attenzione, il controllo volontario e la conoscenza; la seconda è pura intuizione a-concettuale di sé. Il passaggio dall'esperienza dell'io che sperimenta qualcosa (CF) alla percezione della cosa sperimentata (CPs) avviene su un doppio registro conscio, cognitivo (pensiero) e affettivo (sentimento), a cui segue la riflessione sul contenuto di ciò che è stato percepito e un giudizio su di esso, come condizione previa alla presa di decisione e all'assunzione di responsabilità delle conseguenze. Il processo decisionale può essere meglio inteso secondo differenti fasi:

- (1) Il *contesto* e l'*occasione* in cui una decisione viene presa;
- (2) La *percezione* di qualcosa che innesca il processo decisionale (una parola, un fatto, un ricordo, un incidente, un'illuminazione interiore, ecc.);
- (3) La *consapevolezza* della cosa percepita attraverso il contenuto cognitivo e la risonanza affettiva che produce;
- (4) La *riflessione* sulla consapevolezza della cosa percepita, che si conclude con un giudizio;
- (5) La *decisione*;
- (6) L'assunzione responsabile delle *conseguenze* della decisione presa.

Attraverso il metodo dell'analisi decisionale appena citato, è possibile studiare il vissuto della trasformazione cristiana di un credente individuando nella sua autobiografia, o scritti analoghi, le decisioni più critiche prese nel suo rapporto con Dio, analizzando poi ognuna di esse e stabilendone il filo conduttore per verificare il processo decisionale che ha portato alla sua trasformazione interiore. Il metodo può essere applicato anche al racconto orale, nella direzione spirituale, ma si presta altresì all'autoanalisi, nel senso che ogni credente può auto-analizzare la propria relazione con Dio applicando il processo decisionale. In questo ultimo caso si potrebbe applicare il metodo di ricerca e

²⁸ D. Chalmers, *La mente cosciente: en busca de una teoría fundamental*, Gedisa, Barcelona 1999.



di analisi in prima persona al rapporto con Dio, mentre in quello della direzione spirituale il metodo dell'autoanalisi proprio della prima persona andrebbe combinato a quello della seconda persona, perché l'autoanalisi va validata dalla presenza della guida spirituale. Da questa considerazione si evince che l'approccio all'esperienza soggettiva della rivelazione cristiana, a partire dal processo decisionale, sembrerebbe prefigurare un suo sviluppo come metodo di ricerca in prima persona.

A questo punto, reinterpreto lo schema di Mouroux attraverso lo studio di Chalmers e il processo decisionale nella ricerca di una *sottostruttura* per meglio comprendere il rapporto tra esperienza e riflessione, è possibile affermare che percepire qualcosa è il momento *empirico* dell'esperienza e riflettere su ciò che si percepisce è il momento *esperienziale*. Non è possibile separare i due momenti, quello percettivo/empirico da quello riflessivo/esperienziale, perché sono momenti imprescindibili nel processo decisionale. Senza questi non sarebbe possibile formulare un giudizio e prendere una decisione. La riflessione non è la fine del momento *esperienziale*, lo è, piuttosto, la decisione. Di conseguenza, occorre reinterpretare la comprensione del rapporto tra *esperienza empirica* ed *esperienza esperienziale*, non a partire dal rapporto tra esperienza e riflessione, ma dal rapporto tra esperienza e decisione. Non potrebbe essere questa la 'sottostruttura' che cercava Mouroux? Se così non fosse, sicuramente l'averla considerata tale apre nuove piste di ricerca e una nuova prospettiva, ultimo oggetto di analisi del presente articolo.

Il nuovo approccio ha portato alla radice della divisione tra esperienza di fede ed esperienza mistica nel modo in cui è stata interpretata da Jean Mouroux. È chiaro che non ha più senso parlare di esperienza mistica *empirica* e di esperienza spirituale *esperienziale*, quanto piuttosto di *vissuto*, che si trasforma grazie a singole esperienze consecutive nel tempo, sulla base di un processo decisionale. La trasformazione del credente avviene in un procedimento che prevede più fasi: la percezione di una mozione divina e la sua presa di consapevolezza, la conseguente riflessione su di essa e l'elaborazione di un giudizio previo alla decisione e alla successiva assunzione responsabile delle conseguenze.

In questa prospettiva, non ha senso neppure parlare di esperienze ordinarie o straordinarie, perché la percezione di una particolare mozione divina si incarna storicamente in una ben definita storia divino-umana tra Dio e il credente, dove quello che importa non è la caratteristica fenomenica della mozione, ma la risposta del credente alla mozione che lo trasforma. In tal senso, perché considerare straordinaria la percezione di Saulo sulla via di Damasco e ordinaria, invece, quella di Ignazio in cui riconosce due sentimenti diversi provenienti da due pensieri diversi? Quello che è importante esaminare è il processo decisionale della storia di ogni credente sincronicamente e diacronicamente.

Nello specifico, dunque, in base allo sviluppo delle ultime metodologie degli studi contemplativi e del processo decisionale, è possibile reinterpretare il processo che l'esercitante segue per il raggiungimento dell'obiettivo degli *Esercizi* ignaziani come un metodo di ricerca in prima persona? Una tale metodologia dovrebbe includere anche il metodo in seconda persona, dato che gli *Esercizi* prevedono una guida che aiuta il processo di ricerca in prima persona. Si tratta di un *modus operandi* che combina entrambe le metodologie. Lo scopo del prossimo paragrafo è indagare questa possibilità.



3.3. *Gli Esercizi ignaziani come processo decisionale e metodo di ricerca in prima e seconda persona*

Per considerare la pratica degli Esercizi Spirituali come un metodo di ricerca in prima e seconda persona, è necessario iniziare da quello che Ignazio intende per ‘esercizi spirituali’: “tutti i modi di preparare e disporre l’anima a liberarsi di tutti gli affetti disordinati e, una volta eliminati, a cercare e trovare la volontà divina nell’organizzazione della propria vita per la salvezza dell’anima²⁹” (ES 1). A questo titolo, “cercare e trovare la volontà divina” si presenta come una ricerca con un obiettivo, il cui scopo è “vincere se stesso e ordinare la propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna affezione disordinata” (ES 21). Il metodo di ricerca che gli *Esercizi* intraprendono, dunque, è una modalità particolare del processo antropologico decisionale, in cui si tratta di comprendere il metodo di “prendere decisioni senza alcuna affezione disordinata”, sulla cui scorta occorre considerare tre presupposti fondamentali per portare avanti tale impresa.

Il primo si basa sulla fede cristiana. Dio ha creato gli esseri umani a sua immagine e somiglianza e ha redento la condizione umana attraverso Gesù Cristo per unirsi a loro attraverso l’amore. Questa unione è intesa come un’unione di volontà, vale a dire che, affinché l’unione tra il credente e Dio abbia luogo, entrambi devono decidere di amarsi, il che implica il dono di sé l’uno all’altro, che è il nucleo dell’amore. Un atto d’amore che nel testo degli *Esercizi* è trattato in *Principio e fondamento* (ES 23) e *Contemplazione per raggiungere amore* (ES 230-237).

Tuttavia, per rendere possibile il dono di sé da un punto di vista antropologico, è necessaria una conoscenza e una comunicazione reciproca che permettano alla persona di rispondere alla volontà/amore divino attraverso una decisione. La comunicazione intima tra Dio e l’esercitante, dunque, rappresentano un secondo imprescindibile presupposto.

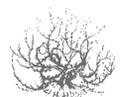
In tal senso, nella quindicesima annotazione all’inizio del testo degli *Esercizi*, Ignazio afferma:

[...] in questi esercizi spirituali, è più conveniente e molto meglio, dato che si cerca la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota [all’esercitante] abbracciandola nel suo amore e lode e disponendola per la via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Di modo che chi gli dà non propenda né si inclini verso l’una o l’altra parte; ma, stando nel mezzo, come una bilancia, *lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore* (ES 15; corsivo nostro).

Inoltre, l’ultimo presupposto afferisce al processo dinamico degli *Esercizi* che si attiva mediante l’interazione di quattro attori: l’esercitante, colui che fa gli esercizi; l’accompagnatore, colui che orienta l’esperienza dell’esercitante; il testo di Sant’Ignazio che guida la pratica degli esercizi; e Dio, ovviamente.

I tre presupposti elencati sono alla base del processo decisionale proposto nel testo ignaziano che armonizzano con il processo decisionale spiegato precedentemente. Dal

²⁹ S. Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti, con testo originale a fronte*, San Paolo, Cinisello Balsamo ³2012; si abbrevia (ES) e si cita secondo il numero del paragrafo.



quadro prospettato, si evince chiaramente che l'esercitante deve seguire, secondo il testo degli *Esercizi*, un processo decisionale ben programmato, in intima comunicazione con Dio e assistito da una guida che assicuri una risposta sincera, cioè senza affezioni disordinate, alla volontà divina.

In quest'ottica, si potrebbe ipotizzare lo sviluppo di un progetto di ricerca che preveda l'applicazione di alcuni degli elementi propri delle metodologie in prima e seconda persona, come, per esempio, l'introspezione³⁰, l'intuizione³¹, la riduzione eidetica³², l'analisi qualitativa dell'intervista che si sviluppa durante gli *Esercizi*³³. La formulazione di questa ipotesi, come si è accennato nell'introduzione, è lo scopo di questa presentazione che si spera di validare in un futuro non molto lontano.

Conclusione

L'analisi decisionale presentata in questo lavoro, combinata ai metodi di ricerca in prima e seconda persona sviluppatasi nell'ambito dei *contemplative studies*, intende promuovere un nuovo tipo di approccio al vissuto soggettivo della rivelazione cristiana all'interno dell'accademia teologica attraverso gli *Esercizi* ignaziani. L'intento è di indicare un percorso per smorzare la storica tensione tra 'riflessione teologica' ed 'esperienza spirituale soggettiva', e quella ancora più atavica tra teologia catafatica e teologia apofatica.

³⁰ Cf P. Vermersch, "Introspection As Practice", in Varela – Shear (Eds.), *The View from Within*, 17-42; ID. "Describing the Practice of Introspection", in Cl. Petitmengin (ed.), *Ten Years of Viewing from Within. The Legacy of Francisco Varela*, Imprint Academic, Exeter 2009; W. X. Adams, *Scientific Introspection*, Psi-Fi Books, Kindle Edition, 2020.

³¹ Cf Cl. Petitmengin-Peugeot, "The Intuitive Experience", in Varela – Shear (Eds.), *The View from Within*, 43-77; Anderson, "Intuitive Inquiry: An Epistemology of the Heart for Scientific Enquiry", citato a nota 22.

³² Cf N. Depraz, "The Phenomenological Reduction As Praxis", in Varela – Shear (Eds.), *The View from Within*, 95-110.

³³ Jorge N. Ferrer – Jacob H. Sherman (eds.), *The Participatory Turn. Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, State University of New York Press, Albany, NY 2008; Wertz, Charmaz, McMullen, Josselson, Anderson, McSpadden (Authors), *Five Ways of Doing Qualitative Analysis*, citato nella nota 22; O. Gunnlaugson, Ch. Scott, H. Bai, and E. W. Sarath (eds.), *The Intersubjective Turn. Theoretical Approaches to Contemplative Learning and Inquiry across Disciplines*, State University of New York Press, Albany, NY 2017.



La preghiera culturale come formazione al dialogo ecumenico

*di Piercatello Liccardo**

Riassunto

L'articolo propone una riflessione sulla dimensione ecumenica della liturgia intesa sia nella sua dimensione strettamente sacramentale sia in quella spirituale legata alla preghiera pubblica del popolo di Dio. In queste due dinamiche la preghiera culturale e liturgica rappresentano uno strumento educativo affinché i cristiani si possano riconoscere in un ecumenismo della lode che, al di là dei contesti istituzionali, permetta un riavvicinamento dei credenti nel riconoscimento comune della Paternità di Dio.

Parole chiave

Preghiera liturgica, sacramenti, ecumenismo ecclesiale, liturgia ecumenica

Abstract

The article proposes a reflection on the ecumenical dimension of the liturgy, which is understood both in its strictly sacramental dimension and in the spiritual dimension linked to the public prayer of the people of God. In these two dynamics, cultic and liturgical prayer represents an educational tool so that Christians can recognize themselves in an ecumenism of praise, which, beyond institutional contexts, allows believers to approach the common recognition of the Paternity of God.

Keywords

Liturgical prayer, sacraments, ecclesial ecumenism, ecumenical liturgy

* Piercatello LICCARDI: Docente di Teologia dei Sacramenti e di prassi sacramentale nelle Chiese cristiane non cattoliche presso la PFTIM sezione S. Tommaso; d.piercatello.pftim@gmail.com



1. Nota introduttiva

Uno dei frutti più interessanti del dopo Concilio Vaticano II e degli studi che da esso sono derivati è la presa di coscienza che il culto cristiano non è soltanto una vetrina del sacro, ma la possibilità concreta di comprendere in maniera naturale la dimensione ecclesiologicala e, ultimamente, di essere una grande opportunità per la formazione e la catechesi che, a partire dai misteri della fede celebrati, sostengono e alimentano la vita stessa del cristiano.

La liturgia è una sorgente inesauribile di catechesi che prende spunto dall'idea che nella liturgia, e attraverso di essa, è Dio stesso a educare il suo popolo. Infatti attraverso l'ascolto della Parola, la presentazione della presenza di Dio celebrata, la dimensione ecclesiale della fede, rappresentano il modo in cui Dio si rivolge al suo popolo e lo educa all'alleanza. Non dobbiamo dimenticare che se la salvezza si è compiuta in Cristo, e la liturgia celebrata non può ad essa nulla aggiungere, il mistero celebrato sostiene i cristiani a perseguire intensificare, approfondire l'alleanza che di nuovo il Signore ha stipulato con noi attraverso la salvezza.

Questo punto di partenza non è secondario per comprendere che quando parliamo di liturgia e di Chiesa, possiamo e dobbiamo uscire dal limite circoscritto del cattolicesimo. Non dimentichiamo che la *Lumen gentium* ci ha ricordato che nella Chiesa cattolica pur sussistendo la Chiesa di Cristo, quest'ultima ha un carattere di eccedenza che è sempre necessario individuare e riconoscere per avere una visione globale della Chiesa stessa³⁴.

In tal senso è possibile affermare che la liturgia rappresenta non solo una sorgente inesauribile per il nostro essere cristiani, ma sostiene e alimenta anche il nostro essere pienamente Chiesa di Cristo e che in maniera trasversale essa rende partecipe tutte le confessioni cristiane dell'unico mistero di Cristo. Quindi la liturgia, ispirata dallo Spirito Santo, può diventare un elemento aggregante per smussare le differenziazioni tra le chiese e sostenere il dialogo ecumenico conducendo un po' alla volta al ripristino dell'unità visibile della Chiesa³⁵.

La liturgia, come si diceva, ha una grande spinta ecclesiologia, ma anche ecclesiogenetica. Sostiene, alimenta, ma anche genera la Chiesa attraverso i suoi membri. Il dialogo tra i cristiani in preghiera offre ad essi la reciproca conoscenza e la possibilità di generare una Chiesa più unita.

L'aspirazione all'unità è sempre stata molto profonda, diffusa e viva in tutte le Chiese fin dalle prime generazioni cristiane. La pace o l'unità, fra le Chiese e fra i cristiani, appartiene infatti al cuore stesso del Vangelo e, se da una parte essa può essere sintetizzata nella preghiera di Gesù "ut unum sint", dall'altra è onnipresente nelle preghiere liturgiche di tutte le Chiese d'Oriente e d'occidente³⁶.

³⁴ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium*, in *Enchiridion Vaticanum* 1 (1962-1965), EDB, Bologna 2002¹⁸, 8, qui 305.

³⁵ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sull'ecumenismo Unitatis Redintegratio*, in *Enchiridion Vaticanum* 1 (1962-1965), EDB, Bologna 2002¹⁸, 1, qui 494.

³⁶ E. G. FARRUGIA, *Ecumenismo* in *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 2000, 257.



Come sappiamo, per *ecumenismo*, in senso stretto, si intende l'insieme dei tentativi volti a realizzare il riavvicinamento e l'unità anche visibile fra tutti i battezzati, e quindi l'insieme di tutti quei mezzi che consentono ai cristiani delle diverse chiese di far cadere i reciproci pregiudizi e di far crescere sino alla pienezza quella comunione che in forma iniziale già esiste fra loro in virtù dell'unico battesimo. In questo senso, l'ecumenismo è il movimento che tende a realizzare all'interno dell'unica Chiesa di Cristo, nella quale si entra attraverso il battesimo, quella perfetta unità anche visibile che è conforme al disegno di Dio ed alla volontà di Gesù, manifestataci ancora nella grande preghiera del capitolo 17 del Vangelo di Giovanni: «Padre, che tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato»³⁷.

Nella liturgia la chiesa prolunga ed attua nel tempo la redenzione operata da Cristo: in essa gli uomini vengono inseriti, mediante il battesimo, nel mistero pasquale di Cristo, ricevono lo spirito di figli adottivi, diventano adoratori del Padre in spirito e verità; nella lettura della Scrittura e nella celebrazione dell'eucaristia viene annunciata la parola di salvezza e ripresentata la vittoria pasquale; nell'assemblea liturgica si loda il Padre per la salvezza che ci ha dato in Cristo (...). Questi elementi della vita liturgica in tutta la loro pienezza, costituiscono un bene della chiesa cattolica, nella quale sussiste la chiesa di Cristo³⁸.

Il presupposto dell'ecumenismo è ovviamente il dialogo e l'incontro tra le chiese. A tal proposito come non ricordare quanto San Paolo VI già affermava nell'enciclica *Ecclesiam suam* in cui sostiene che il dialogo è lo spazio entro cui si muove la Chiesa³⁹. Il dialogo è da ritenersi una dimensione fondamentale nella Chiesa in quanto Dio stesso è realtà dialogante nell'economia intra-trinitaria. E siccome la Chiesa ha il compito di rendere manifesto il Signore, non può esimersi da questa caratteristica propria dell'essenza divina.

Il dialogo, pertanto, è proprio della Chiesa e peculiarità specifica della storia di salvezza, letta come sacramento d'incontro tra Dio e gli uomini. Dio, infatti, all'interno della storia si fa dialogo in Cristo per incontrare gli uomini; questi devono farsi dialogo, a loro volta, per incontrarsi con Dio⁴⁰.

³⁷ D. PINTON, *Liturgia e prospettiva ecumenica: conoscenza delle diverse tradizioni cristiane in Dio educa il suo popolo: la liturgia come sorgente inesauribile di catechesi*. Atti della 62 settimana liturgica nazionale, CLV Edizioni, Roma 2012, 2.

³⁸ D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Ecumenismo in Liturgia. Dizionario San Paolo*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 618-619.

³⁹ PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, in *Enchiridion Vaticanum* 2 (1963-1967), EDB, Bologna 2004¹⁰, 67-71; In questa sede non possiamo non citare la Magna carta della Chiesa cattolica sull'ecumenismo il Decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* (cit.), e il decreto conciliare sulle chiese orientali cattoliche *Orientalium Ecclesiarum* (in *Enchiridion Vaticanum* 1 (1962-1965), EDB, Bologna 2002¹⁸, 457-493) che avrebbe dato inizio, a sua volta, ad un ripensamento profondo sui metodi seguiti dalla Chiesa di Roma per conseguire l'unità. L'Oriente ortodosso è stato presente nel Movimento Ecumenico fin dagli inizi, ma non in modo omogeneo. Il magistero della Chiesa cattolica ha proseguito, da questi due documenti in poi. A sviluppare la sensibilità ecumenica in ogni direzione, ma soprattutto in direzione degli orientali bizantini, sia a livello pastorale che a livello teologico istituendo commissioni appropriate.

⁴⁰ D. PINTON, *Liturgia e prospettiva ecumenica*, 2.



Rimane inteso che l'incontro dialogico dell'uomo con Dio non avviene direttamente, poiché Dio, per sua natura, è totalmente trascendente. Dio quindi si rivolge all'uomo attraverso l'uomo stesso e in maniera privilegiata attraverso il culto. Ciò ci fa intendere la necessità di stabilire un dialogo tra gli uomini dentro e fuori la liturgia che offra occasione a Dio di rivolgersi agli uomini.

Nicola Cabasilas, nel libro IV della *Vita in Cristo* afferma che "la comunione, più di ogni altro sacramento, ci rende perfetti nel vero cristianesimo"⁴¹.

Per Cabasilas i sacramenti costituiscono un'unica realtà dinamica, sono fasi dell'unico mistero di Cristo, che salva l'uomo e lo conduce al Padre. L'unità e la dinamicità dei misteri è data dall'eucaristia, che così diventa il sacramento dell'unità della presenza efficace e trasfigurante di Cristo. La salvezza diventa veramente "storia della salvezza", nel senso che, avendo come Alfa ed Omega Cristo, conduce progressivamente gli uomini alla comunione con Dio. Questa storia di salvezza assume un aspetto visibile nei sacramenti, dove Cristo, realmente presente nell'eucaristia, penetra della sua presenza tutti i misteri e concede ad essi efficacia e concretezza salvifica⁴².

Questo ci permette di affermare che nonostante le fratture e le separazioni che nei secoli hanno visto ferita la Chiesa di Cristo, la liturgia e il dialogo del culto ha visto sempre una certa salvaguardia della *lex orandi* e della *lex credenti*, che ha permesso una unità orante pressoché invariata tra la chiesa di oriente e di occidente.

Tuttavia l'assioma "*lex orandi*" - "*lex credenti*" può essere insufficiente e ambiguo, se la liturgia non è continuamente "normata" dalla Parola di Dio, alimentata dalla fede apostolica e sostenuta dalla comunione di fede con la tradizione delle generazioni passate. Senza questo contatto vivo con le fonti pure della fede la liturgia può diventare veicolo di fermenti che inquinano l'autenticità del dogma. Il rinnovamento liturgico delle chiese mira a portare verso una maggiore purezza l'espressione della fede di cui la liturgia è depositaria. Anche per la liturgia si deve applicare il linguaggio liturgico della chiesa, espresso *per ritus et preces*, si muove all'interno di valori culturalmente datati. Il dialogo ecumenico intende far emergere dal mezzo linguistico e culturale la fede che sempre lo trascende⁴³.

Fu proprio il Concilio Vaticano II che attraverso il decreto *Unitatis Redintegratio* mutò l'atteggiamento della Chiesa Cattolica di Roma nei confronti del movimento ecumenico in cui, finalmente, si cominciò a ravvisare la presenza e l'azione dello Spirito Santo che con forza soffiava con il vento dell'unità su tutta la Chiesa e decise di far entrare la Chiesa Cattolica nel cammino ecumenico su un piano di parità con gli altri cristiani battezzati.

In forza del battesimo tutti i cristiani, animati dallo Spirito Santo, sono abilitati a presentare al Padre il culto nuovo. Di fatto ogni comunità cristiana, quando si raduna nel nome del Signore, ne sperimenta la presenza (*Mt* 18,20) e la grazia che salva. Cristo sacramento pri-

⁴¹ N. CABASILAS, *Vita in Cristo*, UTET, Torino 1968, 190.

⁴² I. SPITERIS, *L'eucaristia nell'Oriente e nell'Occidente*, in L. BIANCHI (ed.), *L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale*, Atti del 9 Simposio intercrisiano, Frati Minori Cappuccini, Venezia-Mestre 2007, 36

⁴³ D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Ecumenismo in Liturgia*, 622.



mordiale di salvezza, è a tutti accessibile. Il culto e l'adorazione dei battezzati sono inseriti nella preghiera dell'unico mediatore. "Lo Spirito Santo, che abita nei credenti e tutta riempie e regge la chiesa, produce quella meravigliosa comunione dei fedeli che tanto intimamente congiunge tutti in Cristo, da essere il principio dell'unità della Chiesa. Egli opera la verità di grazia e di ministeri e arricchisce con vari doni la chiesa di Gesù Cristo per rendere atti i santi a compiere il loro ministero, affinché sia edificato il corpo di Cristo (UR2)"⁴⁴.

Ulteriore e successivo documento fu il decreto *Orientalium Ecclesiarum* che rappresentò una espressione di una certa volontà di favorire l'unione in maniera speciale e più profonda con le chiese orientali e ortodosse⁴⁵. Questa attenzione ecumenica ritrovata, da parte del Concilio Vaticano II, ha permesso una chiave di lettura ecumenica in tutti i documenti da esso prodotti in particolare le costituzioni dogmatiche.

2. La dimensione ecumenica della liturgia

Volendo concentrare l'attenzione su un punto cardine, in queste pagine, possiamo dire che esso è rappresentato dalla comprensione della "dimensione ecumenica della liturgia" non tanto come elemento di studio quanto di cognizione della Chiesa stessa. Come si diceva innanzi la liturgia è risposta ecclesiologica che la Chiesa riceve su se stessa e in tal senso la dimensione ecumenica di essa premette alla Chiesa una definizione ad ampio respiro della sua identità.

Non è possibile prescindere in questa riflessione da quanto afferma il prof. Robert F. Taft, studioso di questioni teologico-liturgiche legate soprattutto all'ermeneutica della ecclesialità in ambito cattolico-ortodosso, ma che offre interessanti spunti generali di riflessione in praticamente tutti i suoi scritti. In un suo saggio molto interessante "A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa" il prof. Taft, tra le altre cose, afferma:

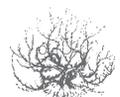
La liturgia non è in primo luogo né un libro né un oggetto di studio, ma la preghiera comune dei battezzati, della comunità che vive e prega in Cristo in quanto membra del suo Corpo mistico. E pregano in Cristo perché – battezzati in lui – sono loro stessi il Cristo mistico in cui vivono. Proprio per questo la liturgia fa sì che la Chiesa sia Chiesa, niente meno che la vita di Gesù quaggiù, secondo l'aforismo del papa san Leone Magno (440-461) che riassume tutta la teologia patristica della liturgia: "Ciò che era visibile nel nostro redentore è passato nei sacramenti". Così che noi e la nostra liturgia siamo il sacramento di salvezza, l'unico Cristo Salvatore visibile nel mondo fino alla sua seconda venuta⁴⁶.

Si intuisce chiaramente che liturgia sia intesa come esperienza chiave del dialogo ecumenico. Il culto è occasione di dialogo e di conoscenza per sua stessa natura. Ivi la Chiesa si manifesta nella preghiera dei suoi membri come una unità differenziata di cui i segni culturali sono gli snodi concettuali.

⁴⁴ *Ivi*, 619.

⁴⁵ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Orientalium Ecclesiarum*, 30, qui 491-492.

⁴⁶ R. F. TAFT, *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Lipa, Roma 2004, 11.



Liturgia ed ecumenismo convergono su di un unico centro. La divisione in cui si trovano le chiese non riguarda il loro rapporto con Cristo, bensì il rapporto orizzontale dei cristiani tra loro: essi sono dei fratelli tra loro separati (UR1). Cristo resta sempre la fonte di salvezza e il principio di unità. In rapporto a Cristo essi stanno in unità, perché Cristo è principio di comunione, così che essi sono “suoi” anche se divisi a livello di regime storico. Esiste un profondo legame di causalità che unisce la liturgia e la chiesa (...). E' infatti *nella e per la* liturgia che viene manifestata e al tempo stesso realizzata l'unione dei fedeli con Cristo e tra di loro. Nella liturgia il *Kyrios* attira e unifica realmente- mistericamente in sé offrendo loro se stesso. Nella partecipazione alla liturgia i fedeli esprimono nella loro vita e rivelano agli altri il mistero di Cristo e l'autentica natura della chiesa (SC 2)⁴⁷.

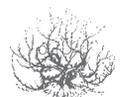
Ci si accorge del grandissimo ventaglio di possibilità che offre una tale prospettiva. Il moltiplicarsi delle riflessioni porterebbe certamente a un migliore e più dettagliato approccio alla questione. Non volendo e non potendo affrontare e tantomeno esaurire tutte le questioni aperte in quest'ambito, ci si limita qui a delineare i margini in cui si muove la riflessione sulla questione ecumenica del culto cristiano cercando di offrire alcune coordinate interpretative al di là delle questioni “tecniche” che spesso non favoriscono il dialogo.

Ad esempio una questione di dibattito teologico è stata, e lo è ancora in qualche modo, la questione dell'epiclesi che chiaramente viene spesso posta tra le questioni teologiche soprattutto nel rapporto tra occidentali (cattolici) e orientali (ortodossi) e che rappresenta uno dei nodi della diversa interpretazione ecclesiale del rapporto tra Chiesa e Spirito Santo. Infatti in questa diversa visione ecclesiale si tiene presente soprattutto il parametro dogmatico e meno quello culturale che invece suggerisce una risposta alla questione ragionando sull'effetto della grazia epicletica più che sulla sua causa⁴⁸.

Quando la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa professano la loro fede nella realtà eucaristica restano unite, la stessa cosa non la si può affermare quando queste due chiese esplicano il momento nel quale si produce la presenza reale del Signore. La tesi della Chiesa Cattolica ha sempre rivendicato l'efficacia consacratoria alle parole istituzionali, mentre quella Ortodossa è arrivata ad attribuire questa presenza in modo altrettanto assoluto ed esclusivo alle parole dell'epiclesi. Sia Pietro Lombardo come san Tommaso D'Aquino rifacendosi all'antica tradizione di testi liturgici della chiesa, in particolar modo alla domanda che sant'Ambrogio rivolgeva ai neofiti per illustrare il modo in cui si produceva un sacramento, sostengono che viene fatta in modo incauto. Nelle affermazioni del Lombardo dobbiamo riconoscere una certa qual percezione dell'epiclesi quando egli tratta della non validità della messa celebrata da un sacerdote eretico e scomunicato. Nel Lombardo possiamo dire che convivono due tesi eucaristiche, la prima che convoglia sempre più l'attenzione sull'efficacia assoluta delle formule istituzionali peraltro ridotte alle parole necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga;

⁴⁷ D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Ecumenismo in Liturgia*, 620.

⁴⁸ Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 541-560.



la seconda, come tesi secondaria, che porta ad una costante attenzione alla domanda epicletica spesso intesa in chiave pneumatologica⁴⁹.

Intanto, sullo scorcio del XIII secolo, per una convergenza di circostanze storiche, comincia a delinearsi la controversia sull'epiclesi. Da una parte, l'avvento in Oriente dei missionari cattolici fa scoprire ai latini la presenza – ai loro occhi ingombrante – dell'epiclesi susseguente. Dall'altra, la traduzione delle opere di san Tommaso fa conoscere ai bizantini la tesi degli scolastici, una tesi tendente ad imporsi in maniera sempre più esclusiva⁵⁰.

In ambito ortodosso interviene a sostenere la posizione bizantina proprio Nicola Cabasilas il quale nella sua opera sulla divina liturgia illustra il pensiero teologico della chiesa d'oriente e che, trattando il tema della preghiera eucaristica, subordina l'efficacia delle parole istituzionali alla domanda epicletica.

Da parte cattolica vi è da sottolineare però, come al termine del Concilio di Firenze per il *Decretum pro Armeniis* (1439), che gli enunciati del magistero si sono sempre limitati a definire l'efficacia assoluta delle parole istituzionali senza però portare a precisazioni intese ad escludere l'importanza e l'efficacia dell'epiclesi. Il problema sorgerà in riferimento alla speculazione che i teologi fecero nell'andare oltre e nel portare ad aggiungere esclusioni che i concili volutamente si erano premurati di evitare⁵¹.

D'altra parte però se nella manualistica latina si manifesta una dottrina determinata e rigida, al pari, e non meno rigida e determinata, è la posizione ortodossa.

Molto interessante circa la controversia sull'epiclesi è quanto afferma il prof. Giraud che contribuisce a trovare una soluzione attraverso due proposte complementari, la prima nella formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat* come esplicitiva del rapporto tra le parole della consacrazione dell'epiclesi consacratrice, la seconda nel trattare l'istante della consacrazione come tempo sacramentale.

Di fatto il racconto istituzionale e l'epiclesi, analizzati nella loro interezza, sono due centri dinamici della preghiera eucaristica.

Si dice abitualmente che il racconto istituzionale, ossia la consacrazione, è il cuore della preghiera eucaristica. Ciò è assolutamente vero. Oggi però, alla scuola della *lex orandi*, dobbiamo aggiungere: anche l'epiclesi – o, più esattamente, la duplice epiclesi – è il cuore della preghiera eucaristica (...). Il racconto istituzionale che si prolunga nell'anamnesi ad esso inseparabilmente congiunta, e l'epiclesi per la trasformazione delle oblate, che si prolunga nell'epiclesi per la trasformazione dei comunicanti e a sua volta si allarga nelle successive intercessioni, costituiscono i due centri dinamici della preghiera eucaristica. Il Magistero autorevole della *lex orandi* ci invita a riconoscere entrambi come provvisti di efficacia consacratrice assoluta. Riferita alle parole della consacrazione e all'epiclesi consacratrice, la nozione di efficacia consacratrice assoluta, non sopporta né conflittualità né esclusivismi. Ispirandoci dunque alla formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, diciamo che tra le parole della consacrazione e l'epiclesi consacratrice corre un rapporto di reciprocità perfetta, giacché i due elementi sono l'uno la *perfectio* dell'altro⁵².

⁴⁹ D. PINTON, *Liturgia e prospettiva ecumenica*, 11.

⁵⁰ Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 544.

⁵¹ D. PINTON, *Liturgia e prospettiva ecumenica*, 12.

⁵² Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 544.



Questa divergenza tuttavia non annulla e tantomeno sminuisce la tesi liturgica, per cui, nella comprensione e spiegazione teologica, la presenza dello Spirito va interpretata in modi diversi; nella celebrazione culturale questa presenza non solo è vera ed efficace, ma per entrambe le chiese imprescindibile per la presenza stessa del Signore.

Vale il criterio che da esso ne deriva, applicabile alla maggior parte delle questioni ecumeniche in ambito celebrativo. Ciò rende possibile un ecumenismo celebrato e quindi vissuto nel tessuto ecclesiale che tiene conto delle diversità teologiche, rappresentanti lo specifico di ogni identità ecclesiale, ma che favoriscono il cammino inter-ecclesiale.

Sicuramente rimangono problemi aperti. Infatti in vista dell'unità e proprio in prospettiva di ciò che è stato affermato precedentemente, è fondamentale che le Chiese tra loro riescano ad entrare in dialogo e a non ergere steccati che impediscono di comprendere come la visuale dell'altro, soprattutto in problemi come quello sopra esposto della *presenza reale nell'eucaristia* non è contraria alla propria.

Sarebbe interessante che nella chiesa latina si potesse pregare ad esempio con l'anfora di Basilio, tipicamente orientale, che aiuterebbe i latini a comprendere, come ben ha illustrato nei suoi studi il prof. Cesare Giraudo⁵³, che invocare lo Spirito Santo è fare posto a un'altra persona divina facendo sì che si possa ripensare la teologia dell'eucaristia, formulata quasi esclusivamente in termini cristologici, per riequilibrarla pneumatologicamente affinché porti l'eucaristia ad essere, come afferma il Concilio Vaticano II, *culmen et fons* della vita della Chiesa e *culmen et fons* del dialogo guidato dallo Spirito Santo nel Padre e nel Figlio nel cammino di unità tra i cristiani che in questo potranno manifestare il loro essere di Cristo.

3. La preghiera del Signore raduna i suoi discepoli

In un interessantissimo volume sul dialogo ecumenico scritto dal prof. Fulvio Ferrario⁵⁴, ritroviamo una bellissima riflessione sulla preghiera che il Signore Gesù ha insegnato ai discepoli. Proprio la preghiera del "Padre nostro" letta in prospettiva ecumenica può dare un grande spunto al dialogo ecumenico che intende partire dal culto come via preferenziale per rinvigorire il bisogno di unità.

3.1. La preghiera paradigma del dialogo

Certamente l'obiezione più ovvia è che, propriamente, la preghiera del Signore, non è una preghiera culturale, non è pensata per il culto o a partire da esso (ci sarebbe da discutere, non qui, sulla assimilazione tra essa e la preghiera rabbinica della santificazione del giorno), ed è ovvio che, in tal senso, la preghiera insegnata ai discepoli non potrebbe essere oggetto di riflessione. A ciò possiamo aggiungere che la preghiera è offerta alla comunità dei discepoli, non solo in verità, come alternativa alla preghiera culturale, non

⁵³ Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, 515-560.

⁵⁴ F. FERRARIO, *Tra crisi e speranza*, Claudiana, Torino 2008.



in contrapposizione ovviamente, ma come ulteriore possibilità per rivolgersi a Dio. D'altra parte la preghiera del Signore rappresenta un momento di grande novità per la comunità dei seguaci di Gesù, che ricevono un elemento identitario non solo dalla dottrina, ma anche per la vita di preghiera e quindi per la vita spirituale in genere. Questa preghiera diventa culturale in quanto la comunità credente rende culto attorno alle verità insegnate e contenute nella preghiera stessa. Il "Padre nostro" in tal senso diventa un elemento aggregante dal punto di vista del culto e riguarda ovviamente tutti i cristiani.

La preghiera così entra a far parte della natura stessa della vita cristiana. Chi prega parla con Dio, per accertarsi che egli ascolti e che risponda. La preghiera è il luogo elementare nel quale l'affermazione "Dio esiste" cessa di essere esposta all'esigenza di interpretazioni filosofiche o d'altro genere, per diventare presupposto, che non richiede nemmeno di essere espresso, dell'esperienza fondamentale dell'esistenza umana, cioè il dialogo. Certamente, la vocazione della comunità cristiana è articolata: conosce l'annuncio, appunto il servizio, la condivisione. La preghiera si colloca a un livello più elementare, relativo alla dimensione più semplice e dunque fondamentale dell'esperienza di fede. La Chiesa è dunque, anzitutto, comunità orante. Per lei, la dimensione caratteristicamente passiva e spiritualmente rilevante della preghiera coincide con il massimo dell'attività e dunque detiene un'obiettiva priorità, a tutti i livelli. Karl Barth parla della preghiera come di un «lavoro»⁵⁵. Egli lo riferisce al ministro del culto, ma ciò può valere anche per il cristiano in quanto tale. Pregare costituisce il compito basilare della comunità credente. Essa sola può svolgerlo e il fatto di compierlo e di privilegiarlo è, in sé, la massima testimonianza e il massimo servizio reso alla società, in particolare a quella che non dispone delle categorie per comprendere il senso di tale attiva passività.

In quanto elemento qualificante dell'esistenza di fede, la preghiera e in particolare qui la preghiera del Signore è propriamente ecumenica, cioè accomuna i cristiani di tutte le confessioni, come si accennava. La preghiera è, innanzitutto, un atto che riguarda Dio, il Dio Uno e Trino della fede, che al di là di ogni confessione è il Dio di ogni cristiano. In secondo luogo la preghiera colloca chi crede in un rapporto con Dio, che precede tutte le mediazioni concettuali possibili nelle quali, in genere, si fondano tutte le divisioni tra le chiese. In terzo luogo la preghiera pone di fronte a sfide di fede e antropologiche che mettono a nudo la struttura dell'esistenza cristiana costituita dalla sua natura che ha di per sé una combinazione di grazia e peccato, forza e debolezza, virtù e fragilità.

3.2. Il Padre nostro paradigma della preghiera cristiana

La preghiera del Padre nostro, sulla quale abbiamo una bibliografia incalcolabile, è chiaramente normativa per la preghiera del cristiano. Che la preghiera del Signore abbia tale funzione non è mai stato controverso. Il Nuovo Testamento ci ricorda come sia Gesù stesso, su richiesta dei discepoli⁵⁶, a insegnare a pregare con la preghiera del "Padre nostro". In primo luogo, quindi, la preghiera si impara. Se ne impara la necessità, il perché pregare, e se ne impara la forma, il come pregare.

⁵⁵ K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, 195-204.

⁵⁶ Lc 11, 1



Al di là del fatto che, come suggerisce il Nuovo Testamento⁵⁷, il Signore conosca già le nostre necessità e bisogni, la preghiera non è uno strumento offerto all'uomo per ottenere qualcosa, ma una forma di dialogo e di messa in relazione con Dio. Essa è strumento di colloquio che riflette e segue l'agire di Dio nella storia. Altresì non si può ritenere il "Padre nostro" una forma di preghiera che impedisca la spontaneità del rivolgersi a Dio da parte dell'orante, ma anzi fornisce all'orante coordinate precise perché anche nella spontaneità la preghiera sia articolata in maniera adeguata. Non va dimenticato che proprio per il fatto che la preghiera sia così importante nella vita cristiana, essa non possa essere sottoposta alle fluttuazioni emotive dell'orante stesso. La stabilità e la perseveranza nella preghiera rappresentano infatti un motivo di grande forza e permette alla grazia della fede di sedimentare in modo adeguato nella vita del credente. Per tale motivo, disporre di una traccia è un aiuto insostituibile.

Per quanto riguarda la forma, il "come" della preghiera, conviene ricordare che la "formula" insegnata dal Signore Gesù dice la necessità di scremare tutto ciò che viene fuori dalla spontaneità, dal cuore dell'uomo. Non tutto ciò che esce dal cuore dell'uomo è buono, non tutto è identificabile come preghiera⁵⁸. Il Signore insegna una formula, perché non tutto quello che esce dal cuore umano è buono e non sempre è preghiera. La saggezza della Chiesa ha sempre ritenuto che anche solo ripetere queste parole sia preghiera e, anzi, la forma eminente di preghiera. Disprezzare, o anche solo sospettare la preghiera recitata è superficiale: recitare il Padre nostro (e i salmi) significa pregare con autenticità e, anche, andare a scuola di spontaneità. Quest'ultima, infatti, non è un punto di partenza, bensì di arrivo, che si raggiunge mediante la disciplina. La preghiera spontanea è frutto di un tirocinio che ha nel Padre nostro il suo contenuto fondamentale, il suo paradigma.

Gli elementi strutturanti fondamentali di tale paradigma sono stati meditati praticamente da tutti i grandi maestri e padri della Chiesa e dunque li si richiama soltanto⁵⁹:

A) Il Padre nostro mette insieme la volontà di Dio e ciò che intende fare con l'uomo (il Nome, il Regno, la volontà) e quella dell'essere umano (il pane, il perdono, la tutela dalla tentazione e la liberazione dal male). La prima è anteposta alla seconda, il che ha il suo evidente significato, ma proprio tale relazione pone entrambe nella giusta prospettiva. L'essere umano vive, proprio nella sua umanità, solo se il nome di Dio è santificato, il Regno viene e la volontà del padre è compiuta. Tale concentrazione sulla dimensione «verticale» tuttavia, non è disincarnata, ma si collega alla concretezza di un'esistenza materiale, fragile e contraddittoria. La preghiera di Gesù è assai realistica.

B) Essa è costituita da richieste. L'idea che vede nella preghiera di richiesta una forma in certa misura rozza e iniziale (perché, si sente dire, «egoistica») di rapporto con Dio, a fronte della preghiera di adorazione o di ringraziamento, è smascherata dal Padre nostro come peregrina. Voler essere più pii di Dio è sempre assai rischioso. È vero, invece, l'esatto contrario: in tutta la Bibbia, la richiesta è la forma fondamentale di pre-

⁵⁷ Mt 6, 8

⁵⁸ Mc 7, 14-23

⁵⁹ Si veda più diffusamente per quanto descritto in questi elementi paradigmatici: F. FERRARIO, *Tra crisi e speranza*, 269 e ss.



ghiera. Essa è in effetti «elementare»: non però in quanto contrapposta ad altre forme più «evolute», ma perché corrisponde alla struttura del rapporto tra Dio, che dona, e l'essere umano, che riceve. La questione della legittimità si decide sul contenuto delle richieste e, naturalmente, sul fatto che esse siano indirizzate a colui che solo può accoglierle, cioè a Dio.

C) Le richieste del Padre nostro costituiscono il criterio per discernere che cosa sia effettivamente necessario da ciò che invece non lo sia. Certamente, le sette richieste non vanno intese in termini letterali, bensì come indicazioni di ambiti: in tale prospettiva, esse si rivelano estremamente comprensive e tali da abbracciare la totalità dell'esistenza umana. Al tempo stesso, tuttavia, esse si offrono alla meditazione come criterio critico del desiderio. Quest'ultimo, infatti, non può essere abbandonato a se stesso, nemmeno nella preghiera: anzi, proprio essa costituisce il luogo nel quale chi crede è chiamato a elaborare una disciplina del desiderio, essenziale per quanto riguarda sia la relazione con Dio, sia quella con gli altri esseri umani. Ciò che non può essere ricondotto alle sette richieste del Padre nostro, difficilmente ha il suo posto nella preghiera cristiana. Qui è particolarmente evidente il legame tra etica e preghiera. La prima, infatti, può essere ricondotta al primo comandamento e la seconda costituisce, di tale comandamento, la pratica più elementare.

A questo punto possiamo tornare alla questione della spontaneità. Chi ha interiorizzato la lettera e lo spirito della preghiera di Gesù può anche effettuare, nella fedeltà al secondo, le più ampie e fantasiose (nel senso buono della parola: la fede non esclude affatto la fantasia) variazioni sulla prima. Sul terreno di una solida disciplina, che sa recitare la preghiera, la spontaneità si sviluppa in tutta la sua umile e ricca creatività. Umile perché essa non desidera essere originale. Avendo imparato a conoscere le strutture della vita, della gioia e del dolore, del peccato, la spontaneità orante sa che l'unica cosa veramente originale è la grazia di Dio: non cioè la richiesta in se stessa, ma la risposta che Dio le offre. Al tempo stesso, si tratta di una creatività ricca, capace di aderire a tutte le modulazioni della vita, eminentemente comprese quelle secolari e «profane». Proprio su quest'ultimo punto la dimensione della spontaneità creativa risulta particolarmente importante. Ogni formula, persino quella del Padre nostro, è infatti esposta al rischio (che è solo un rischio, ma lo è effettivamente) di fossilizzarsi nel registro di un gergo religioso lontano dalle pulsazioni reali dell'esistenza. La spontaneità creativa riduce la portata di tale rischio, permettendo a chi prega di sostare presso le espressioni concrete dell'esistenza e di scoprire ogni volta di nuovo la propria condizione di fronte a Dio, ma soprattutto la generosità sovrabbondante con la quale Dio si pone di fronte a noi. In tal modo è anche possibile ritornare costantemente al testo stesso, alla formula, senza che essa si irrigidisca in modo improprio.

3.3. Il Padre nostro e il cammino ecumenico

Si è abbondantemente ricordato che la preghiera è il punto di riferimento per il cammino ecumenico. È anche vero, tuttavia, che oggi ancora può accadere che alcuni ritengano di non essere autorizzati a pregare il “Padre nostro” insieme a cristiani di altre



chiese e che anzi la stessa preghiera inter-confessionale sia ruscata come inopportuna. Come s'è detto, la forza ecumenica della preghiera consiste nel fatto che essa relativizza ogni presa di posizione dottrinale (non per volontà di sminuire la dottrina, ma per necessità di far prevalere il bene spirituale dei cristiani), giungendo in modo diretto al cuore della relazione tra Dio e l'essere umano. Senza considerare che esiste una "dottrina ecclesiale" che è nella natura stessa della Chiesa e che si manifesta proprio nella *lex orandi*.

In tal senso la preghiera comune dei cristiani diventa cura contro la tentazione di un assolutismo della dottrina che può oscurare il bene della Chiesa e addirittura impedire la preghiera. Sentirsi fratelli pregando lo stesso Padre detiene un obiettivo primato rispetto a ogni *interpretazione* ulteriore. La condivisione di una tale intimità è in se stessa una confessione di fede comune. Anzi, essa pone le basi sostanziose e sostanziali di un dialogo autentico che trasforma il dialogo "su" Dio in un dialogo "con" Dio. Non è scorretto affermare che l'ecumenismo non dovrebbe smentire, né relativizzare, quanto accade nella preghiera.

In questo senso, davvero, la *lex orandi* e la *lex credendi* dovrebbero essere mantenute in stretto rapporto. Oggi, ad esempio, si parla spesso di "gradi di comunione". Esiste un "grado di comunione" più elevato rispetto a quello di domandare, insieme, a Dio quanto è più utile per essere Chiesa? Che cosa vi può essere di ulteriore, di più profondo, rispetto a quanto accade dove due o tre sono riuniti nel nome di Gesù per pregare il Padre?

Questo aprirebbe la prospettiva per quello che viene definito il fronte dell'"ecumenismo spirituale" che si presta a essere ripreso in chiave propositiva, al di là quindi di ogni retorica, come una nuova opportunità per la riflessione anche teologica. Che però non sia questo l'unico modo possibile di valutare il registro spirituale e che, anzi, i cristiani non possano neppure prendere in considerazione un simile modo di pensare, mi sembra abbastanza evidente. Di nuovo: la preghiera di Gesù ci situa là dove le domande fuori luogo sono immediatamente smascherate come tali; là dove non si può più mentire; là dove anche le formulazioni teologiche (sia detto senza la minima tentazione demagogica: chi scrive campa di teologia) trovano il loro limite. Insomma, la preghiera di Gesù ci situa nello spazio della verità di Dio e in ciò essa ha una dimensione decisiva del proprio esaudimento. Alla luce di questo fatto, l'impegno ecumenico consiste semplicemente in questo: non fuggire dal luogo nel quale Dio ci ha già posti.

4. Conclusioni

La storia dell'ecumenismo, così come la storia degli scismi che lo hanno preceduto è legata al linguaggio e ai linguaggi usati per raccontare Dio e la Chiesa. Linguaggi incerti, insufficienti, a volte parziali, che nei secoli hanno tentato di affermare e mediare la verità assoluta che è Dio, ovviamente senza riuscirci in pieno. Anche la liturgia è un linguaggio pienamente umano; anzi, potremmo dire un metalinguaggio che contiene tante e diverse categorie di linguaggi attraverso cui passano i misteri di Dio. Un insieme di categorie e linguaggi che mettono insieme tutti gli aspetti comunicativi della persona e che, in qualche modo, mentre rendono la comunicazione complessa e diversificata, la rendono più efficace del solo linguaggio verbale. Certamente anche la liturgia, come



tutti i linguaggi umani, non esaurisce in maniera definitiva la comprensione di tutto il mistero di Dio. Il compito della liturgia è semmai quello di renderlo visibile, presente, toccabile, proprio come ci ricorda l'evangelista Giovanni nelle sue lettere, e nel far questo si approssima al Mistero, si avvicina, senza mai rinchiuderlo in maniera definitiva. Ma è proprio in questa sua sostanziale tensione che ritroviamo anche il principio di unità tra tutte le diverse tradizioni cristiane. Infatti la liturgia proprio come realtà comunicativa complessa e come realtà dialogica multipla, è il canale comunicativo più esaustivo in campo ecumenico. Il solo linguaggio verbale della teologia, ad esempio, ha già mostrato che questo è insufficiente per il dialogo tra le chiese.

Oltre all'aspetto comunicativo polimorfo tipico della liturgia, necessario per il dialogo polimorfo del dialogo ecumenico non va dimenticato che nella e attraverso la liturgia Dio comunica lo Spirito, artefice di unità pur nella varietà di doni e carismi. La liturgia esprime infatti la libertà dello Spirito di Dio che è capace di suscitare, organizzare e armonizzare tale diversità. I tanti volti dei cristiani si ritrovano nell'unico volto della Chiesa.

Allo stesso modo la liturgia può e deve sostenere, alimentare, armonizzare il dialogo tra le diverse chiese, i diversi volti delle comunità e chiese cristiane nelle diverse confessioni, per permettere di rendere evidente l'unico volto della Chiesa di Cristo. La liturgia in tal senso è a servizio del dialogo ecumenico, ma nello stesso tempo dal dialogo prende la ricchezza delle diverse esperienze cristiane. Anche questa è una manifestazione della libertà dello Spirito di Dio.

In particolare i sacramenti rendono quanti si mettono in ascolto della Parola di Dio e in Dialogo con essa, che la accolgono nella propria vita, un solo corpo, quello di Cristo. Ciò è vero soprattutto nella celebrazione dell'eucaristia. Proprio essa, tuttavia, è il luogo dove si rendono più evidenti e laceranti le divisioni tra le chiese cristiane. Sul versante teologico, infatti, nei secoli si sono accentuate le questioni e le difformità tra i credenti appartenenti a diverse comunità. Sul versante liturgico, se da una parte, inevitabilmente, la liturgia ha risentito delle diverse posizioni dottrinali; ogni variazione e accentuazione dottrinale ha subito un riflesso nella celebrazione liturgica, tanto che la liturgia è stata nella storia della Chiesa occasione e manifestazione della divisione tra i cristiani. Dall'altra parte proprio la liturgia insegna alle chiese che le diversità non hanno impedito le dinamiche celebrative e che anzi proprio la liturgia ha sviluppato una certa affinità sostanziale tra le chiese nel modo in cui esse celebrano il culto, ascoltano la Parola, rendono lode, che tali elementi rappresentano il valore aggiunto e uno dei maggiori elementi del cammino ecumenico verso l'unione delle chiese. Tanto che potremmo quasi definire la celebrazione eucaristica un vero e proprio luogo privilegiato per il ristabilimento dell'unità⁶⁰.

Non dimentichiamo che uno dei compiti della liturgia è un tendere verso la piena visibilità del volto di Cristo. Come si diceva in apertura di questa comunicazione, la liturgia ha il compito di offrire la modalità attraverso cui il mistero della rivelazione si è reso visibile, sperimentabile, accessibile agli uomini. Credo che nella vita della fede e

⁶⁰ Cf. E. LENNE, *Il significato e il valore della liturgia per l'unione delle Chiese nel cammino ecumenico*, in L. SARTORE (ed.), *L'eucaristia sfida alle chiese divise*, Edizioni Messaggero, Padova 1984, 31-57.



nella vita ecclesiale nulla sia più eloquente di questa prospettiva liturgica, neppure la riflessione teologica, o caritativa. La liturgia è il luogo principe dove ci si riconosce tutti in cammino verso la stessa meta, lo stesso Volto, la stessa Persona, lo stesso Mistero, lo stesso Rendimento di Grazie⁶¹.

Nel documento BEM⁶² tra le altre cose si delineano i tratti della celebrazione eucaristica, sottolineando convergenze e divergenze. Lo stesso documento sottolinea come l'aspetto celebrato dell'eucaristia risolve molti dei problemi ecumenici e auspica una sempre maggiore convergenza fino ad arrivare alla meta della celebrazione comune dell'eucaristia; questa sarebbe il punto di arrivo più alto e significativo del cammino ecumenico. Ad esso ha mirato l'ecumenismo fin dai suoi primi inizi, provocando a volte anche delle tensioni sul modo di procedere soprattutto in ambito di fede, di dottrina e di prassi. Ai motivi di fede sul mistero eucaristico si aggiungono quelli di carattere ecclesiologicalo e quelli riguardanti il ministero ordinato. Ma non possiamo ivi aprire questo fronte di argomentazione.

Oggi nei dialoghi tra le chiese, sia bilaterali che multilaterali, si ricerca il "consenso" su punti specifici, su argomentazioni puntuali, su questioni circoscritte, basandosi, frequentemente, proprio sulla tradizione, specialmente liturgica, di ogni comunità ecclesiale. Si individuano nelle liturgie delle diverse confessioni cristiane elementi concreti di comunione che possono essere riscoperti a livello ecclesiale con una concreta e reale catechesi liturgico-mistagogica che miri non a dividere ma ad unire.

La liturgia, nell'attuale momento ecumenico di stasi e di ripensamento, può divenire l'ambito in cui sperimentare la presenza viva ed efficace di Colui che fa dei molti e dei divisi "una cosa sola" (Gv 14,20)⁶³.

L'istanza ecumenica diventa così non un motivo di divisione anche attraverso la liturgia, ma diventa il criterio di giudizio e di verifica della fede e del vissuto ecclesiale. Se siamo di Cristo, anche la liturgia ci interpella all'unità. Se celebriamo noi stessi, invece, le cose che ci dividono saranno sempre più importanti delle cose che ci uniscono, e la liturgia, allora, diventa la nostra stessa condanna, come ci ricorda San Paolo.

⁶¹ D. PINTON, *Liturgia e prospettiva ecumenica*, 13.

⁶² COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (Lima 1982), in «*Il Regno Documenti*» 27 (1982), 473–489.

⁶³ D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Ecumenismo in Liturgia*, 639.



Costanti del vissuto cristiano nelle *Conciones* del santo vescovo agostiniano Tomás de Villanueva (1486-1555)

di Jesus Manuel García Gutiérrez*

Riassunto

La figura e l'*Opera* di San Tommaso da Villanova si colloca nel cuore del Secolo d'oro spagnolo; un secolo, quello XVI, che ha significato per la Chiesa cattolica l'inizio di un grande rinnovamento teologico, spirituale e pastorale. L'arcivescovo di Valencia (1544) seppe coniugare in perfetta armonia una intensa vita sacerdotale di unione con Cristo, con l'esercizio della carità pastorale al servizio dei più poveri. Come rappresentante di Cristo, Buon pastore, riuscì a comunicare, con uno stile semplice e chiaro, i suoi insegnamenti e le proprie esperienze di vita spirituale sia agli ecclesiastici che a tutto il popolo fedele. Tra questi insegnamenti, dopo una loro breve contestualizzazione, si presentano quelli che emergono con più insistenza nelle sue *Conciones*. Si conclude con alcune considerazioni critiche alle sue *Opere*, pubblicate finalmente dalla BAC (2010-2015), in una edizione bilingue (latino e spagnolo).

Parole chiave

Tomás de Villanueva, pastore, predicatore, poveri, *Conciones*

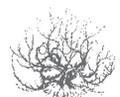
Abstract

The figure and Works of St Thomas of Villanova are located in the heart of the Spanish Golden Age: a century, the 16th century, signified for the Catholic Church the beginning of a great theological, spiritual, and pastoral renewal. The Archbishop of Valencia (1544) knew how to combine in perfect harmony an intense priestly life of union with Christ with the exercise of pastoral charity at the service of the poorest. As a representative of Christ, the Good Shepherd, he communicated his teachings and his own experiences of spiritual life to the clergy and all the faithful people in a simple and straightforward style. Among these teachings, after a brief contextualization of them, those that emerge most insistently in his *Conciones* are presented. It concludes with some critical considerations of his Works, finally published by the BAC (2010-2015) in a bilingual (Latin and Spanish) edition.

Keywords

Tomás de Villanueva, pastor, preacher, poor, *Conciones*

* Jesus Manuel GARCÍA GUTIÉRREZ: Docente di Teologia spirituale presso l'Università Pontificia Salesiana; garcia@unisal.it



La terra di Spagna ha saputo regalare alla Chiesa santi eccezionali che seppero diffondere nel mondo, con vita esemplare ed efficace predicazione, il messaggio evangelico. Essi apparvero talora immersi in assurdi paradigmi imposti dall'epoca storica nella quale vissero, ma proprio questo fattore li rese ancora più ammirevoli. Con l'esempio di vita integerrima e suadente linguaggio, Tomás de Villanueva (1486-1555), religioso agostiniano e arcivescovo di Valencia, seppe tradurre, in linguaggio semplice, l'ideale tracciato dal Vangelo, per guidare il popolo verso Dio.

Fortemente radicato nei dogmi della Chiesa cattolica, possedeva una buona conoscenza della Bibbia, dei Padri della Chiesa ed anche una mediocre cultura classica: lo confermano molte citazioni, riportate nelle sue *Opere*,⁶⁴ da personaggi greci e latini a conferma della validità di alcune sue affermazioni.

La letteratura spirituale spagnola fu influenzata molto dalle sue omelie, oltre che dagli altri suoi scritti di alto livello teologico spirituale e pastorale. Fu essenzialmente un teologo-pastore: i suoi scritti infatti rispecchiano la sua vita e rispondono alle necessità dei suoi fedeli. Una breve descrizione offerta dal p. Salón⁶⁵ lo rappresenta come: «Grande studioso e il più famoso predicatore e uomo religioso esemplare, come si legge nella storia che la Spagna ha avuto in questi tempi».⁶⁶

L'insegnamento riguardo alla Madonna e all'amore di Dio gli fecero guadagnare il titolo di "Bernardo spagnolo". Alcune università hanno preso il suo nome in Australia, a Cuba e negli Stati Uniti. In suo onore sono state costruite alcune chiese anche in Italia. Recentemente la Conferenza episcopale spagnola ha chiesto ufficialmente alla Santa Sede di dichiarare il santo vescovo agostiniano Dottore della Chiesa e ha collocato la sua figura in un bellissimo mosaico nella Cappella della Successione Apostolica della stessa sede della Conferenza episcopale.

In queste pagine, dopo una dovuta contestualizzazione della sua vita e dei suoi scritti, mi limiterò a individuare i grandi temi nevralgici dell'insegnamento del santo vescovo agostiniano, per concludere poi indicando gli evidenti pregi e rilievi critici che si riscontrano dopo una attenta lettura dei suoi scritti.⁶⁷

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones*, Voll. I-X, Edición bilingüe en latín y castellano; preparación e índices de Laureano Manrique; traducción de Isidro Álvarez; aparato crítico de José Manuel Guirau, Madrid, BAC Maior, 2010-2015. [D'ora in poi: SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones*, Numero del volumen: *Título*, conción/conciones].

⁶⁵ Miguel Salón, contemporáneo de Tomás de Villanueva, scrisse la *Vita* del santo agostiniano, pubblicata nella sua prima versione nel 1588. Nel 1620 pubblicò la seconda edizione che includeva il materiale del Processo di canonizzazione. Un'altra breve introduzione alla vita e *Opere* di Tomás de Villanueva si trova in: F.J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico: De Tomás García Martínez a Santo Tomás de Villanueva*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones*, I: *Tiempo de Adviento y Navidad*, XLIII-CI.

⁶⁶ CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones*, I: *Tiempo de Adviento y Navidad*, C.

⁶⁷ Nella redazione di queste pagine sono profondamente debitore dell'inestimabile aiuto del grande latinista, sacerdote salesiano, Anacleto Pavanetto (1931-2021). Insieme abbiamo letto, sia in latino che in spagnolo, le *Opere* di Tomás de Villanueva per cogliere le costanti del suo messaggio e i tratti caratterizzanti la sua personalità di pastore e teologo.



1. Contestualizzazione delle *Conciones* di Santo Tomás de Villanueva

Per contestualizzare adeguatamente la sua importante opera letteraria e spirituale risulta fondamentale conoscere l'uomo, il religioso e il pastore. Dalla vita infatti si evince chiaramente la consonanza tra la predicazione e l'operato del frate agostiniano spagnolo; i temi presenti nelle sue prediche non sono altro che l'incarnazione e il riflesso di una vita piena come la sua e, allo stesso tempo, dimostrano la perfetta sintonia tra il predicatore e il suo popolo.

1.1. *Lo stile di vita sobrio e semplice del celebre predicatore arcivescovo di Valencia, "padre dei poveri"*

Tomás García Martínez prende il cognome dalla città di Villanueva de los Infantes, dove fu cresciuto. Suo padre Tomás García, un minatore, proveniva da Villanueva, e così sua madre, Lucía Martínez de Castellanos, ma la coppia si trasferì nella vicina Fuenlana dove nacque Tomás de Villanueva.

All'età di sedici anni iniziò a frequentare la famosa università Complutense ad Alcalá de Henares, che era stata fondata dal cardinale Francesco Ximenez de Cisneros come strumento di riforma intellettuale nella Chiesa. Quando l'università fu formalmente riconosciuta con la Bolla papale del 1508, Tomás fu scelto per unirsi al corpo del Collegio Sant'Idelfonso.

Il giovane Tomás García Martínez arrivò all'università, all'età di 15 o 16 anni, possedendo già una buona conoscenza del latino. Ad Alcalá, nel 1509, ottenne il titolo di maestro di logica, fisica e metafisica. Per tre anni seguì il corso di teologia, interrompendolo per reggere la cattedra di logica (1512-1516). I 15 anni di permanenza ad Alcalá imprimeranno una profonda impronta umanistica al resto della sua vita: ebbe la possibilità di conoscere il pensiero della *Devotio moderna* oltre che quello di autori come F. de Osuna, J. De Cazalla, López de Salazar e forse anche di Erasmo. Autori questi che sono frequentemente utilizzati da lui nelle sue *Conciones*.

Quando il 21 novembre 1516 lasciò l'università per entrare nell'Ordine degli Agostiniani a Salamanca, Tomás godeva di una buona formazione umanistica e biblico-teologica. Durante questi anni di formazione ebbe docenti molto competenti, esemplari e fedeli alla Chiesa e alla Corona. Ad Alcalá condusse una vita spirituale fervente. Il vescovo Muñatones raccoglie la testimonianza del segretario di Cisneros, Juan de Vergara: «Dottore in teologia, celebre per la sua saggezza e fama immortale in tutte le dottrine». ⁶⁸ Lo stesso Juan de Muñatones, nella biografia che scrisse come prologo alle *Opere* del Santo, rese la seguente testimonianza:

«Fece appassionare soprattutto gli studiosi e i letterati di quella vasta Università, che tanto fiorisce in quella città (Alcalá) e insegnò loro a disfarsi delle lusinghe della vita presente, e a

⁶⁸ CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones*, I: *Tiempo de Adviento y Navidad*, LII.



desiderare i beni eterni del secolo a venire... Con mirabile incremento diffondeva ogni giorno la fama e l'autorità della sua singolare dottrina... per illuminare gli uomini con il suo esempio a vivere bene e in modo benedetto. Per questo motivo il famoso nome di fra Tomás de Villanueva riempì tutta la Spagna». ⁶⁹

Il convento degli Agostiniani di Salamanca era uno tra i più importanti e prestigiosi della provincia di Castiglia. All'età di 28 anni Tomás vi entrò. Le testimonianze mettono in risalto la sua preghiera continua, l'abbondante lettura di libri religiosi, specialmente di San Bernardo, il raccoglimento, il silenzio e lo spirito di obbedienza. Dopo la professione non si chiamerà più fra Tomás García Martínez, ma fra Tomás de Villanueva.

A 32 anni, nel 1518 fu ordinato sacerdote: immediatamente cominciò a predicare e a tenere un corso di teologia scolastica nel convento. Nella vita quotidiana aveva la tendenza a estraniarsi: aveva poca memoria. In ogni caso, quando cominciava ad approfondire un argomento era eccezionalmente lucido, e il suo autorevole giudizio era molto apprezzato dagli studenti. Fondava le sue conferenze sulle opere di Pietro Lombardo e di S. Tommaso d'Aquino.

Il 14 maggio 1519, cinque mesi dopo l'ordinazione sacerdotale, fu nominato priore del convento di Salamanca (1519-21 e 1523-25). Dopodiché si succederanno ininterrottamente altri incarichi: Priore di Salamanca, Visitatore della provincia di Castiglia (1525-27), Provinciale di quella andalusa (1527-29), Priore di Burgos (1531-34), Provinciale di Castiglia (1534-37), Priore di Burgos (1541-44).

Nel governo mostrò saggezza e forza, congiunti con una rara disposizione ad ammettere che i suoi progetti non sempre raggiungevano buoni risultati.

Buon e ricercato predicatore, unì la profondità di contenuto alla semplicità nell'esposizione, in modo tale che il messaggio arrivasse direttamente alla mente ed al cuore degli ascoltatori per provocare in essi la conversione. Secondo il Santo, il buon predicatore deve godere di santità di vita, umile preghiera, vero zelo e desiderio della gloria di Dio e della salvezza delle anime.

Nella veste di provinciale di Castiglia inviò il primo gruppo di agostiniani come missionari in Messico; poi, nello stesso decennio – ma non si conosce la data precisa – fu nominato arcivescovo di Granada, onorificenza che non volle accettare.

Carlo V (1519-1556) nutrì per lui una predilezione tale da considerarlo una persona chiave nella riforma del Regno. Lo nominò suo predicatore e consigliere e, rimasta vacante la sede di Valencia (1544), lo presentò come Arcivescovo di quella città. Valencia si trovava in una condizione spirituale deplorabile: da più di un secolo senza un vescovo residente, molti chierici in situazione irregolare ed i moreschi agitati. Il 10 ottobre 1544 Paolo III firmò la bolla di elezione e il 7 dicembre fu consacrato vescovo a Valladolid.

Una volta nominato arcivescovo di Valencia, non cambiò il suo comportamento, né modificò il suo modo di agire, ma continuò a essere e a comportarsi come l'uomo di Dio che era stato fino ad allora. Vestito del suo vecchio abito monastico, con il copricapo che aveva indossato il giorno della professione dei voti, e accompagnato da un religioso, fra

⁶⁹ J. DE MUÑATONES, *De et rebus gestis ab Fr. Thomae a Villanova, Opera omnia*, Alcalá de Henares, 2002, 313.



Juan Rincón, e due servitori, si recò a piedi a Valencia. Sua madre, che aveva trasformato la casa in un ospedale per i poveri, gli suggerì di fermarsi a Villanova, ma Tomás rifiutò, perché credeva che il suo primo dovere fosse quello di vivere con il suo gregge, al di là di ogni altra considerazione (anche se successivamente trascorse un mese di vacanza con la madre a Liria). Al suo arrivo a Valencia si recò direttamente al priorato agostiniano: trascorse diversi giorni in preghiera e penitenza, preparandosi alla consacrazione, che avvenne il 1° gennaio 1545. Notando la sua povertà, i canonici cattedrali gli donarono quattrocento corone affinché ammobiliasse la sua residenza. Fu un gesto gentile e ben intenzionato. Tomás accettò il denaro ringraziando, ma lo donò immediatamente all'Ospedale generale della città che in quei giorni aveva subito un incendio, spiegando ai canonici: «Prego le Vostre misericordie, e i Capitolari, di non offendersi... di dare questo all'Ospedale, in modo che possa iniziare il lavoro che deve necessariamente essere fatto».⁷⁰

L'atteggiamento esteriore di Tomás de Villanueva chiaramente divenne fonte di un certo imbarazzo per i canonici, oltre che per la famiglia: nonostante la nomina ad arcivescovo di Valencia, continuò a indossare un solo abito (per alcuni anni lo stesso che aveva portato con sé dal monastero e che si rammendava da solo), mentre i canonici avrebbero preferito vederlo con abiti migliori, più adatti, essi pensavano, alla sua dignità episcopale. «Signori», disse loro, «vi sono molto riconoscente della cura che vi prendete di me, ma veramente non vedo come il mio abito possa interferire con la mia dignità di arcivescovo. Sapete perfettamente bene che la mia posizione e i miei doveri non dipendono dai miei vestiti, e consistono nel prendersi cura delle anime che mi sono state affidate». Quando i canonici alla fine riuscirono a persuaderlo a rimpiazzare il suo vecchio cappello di stoffa con uno di seta, lo indicò con divertita insofferenza: «Guardate, la mia dignità episcopale».⁷¹

Il vero interesse e impegno di Tomás de Villanueva fu la diocesi, che era stata senza vescovo residente dal 1527. Non fu quindi estraneo il deplorabile stato in cui il Santo trovò la diocesi. Per porvi rimedio, mise in pratica un piano pastorale coerente, graduale, completo, rigoroso. Tre furono i pilastri sui quali reggeva il piano: la scelta di buoni collaboratori, fare una visita pastorale a tutta la diocesi e la celebrazione di un sinodo per correggere gli abusi e far riprendere l'osservanza religiosa dei cristiani e delle istituzioni.

Dopo aver scelto collaboratori capaci e onesti, nel mese di febbraio 1545, iniziò la visita a tutte le chiese, per avere un'idea diretta delle loro condizioni: le visite ebbero un effetto immediato e potente sul popolo. Nelle sue predicazioni denunciò pubblicamente i "peccati pubblici" che tanto male provocavano tra la gente semplice; allo stesso tempo incriminò gli abusi del clero.

Allo scopo intraprese una completa e profonda riforma religiosa e spirituale. Per rinnovare le strutture, la vita e la missione del clero convocò un Sinodo (1548), nel quale discusse sulla riforma con i colleghi vescovi e si stilarono norme che miravano ad abolire gli abusi, anticipando in un certo senso il Concilio di Trento.

⁷⁰ CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones, I: Tiempo de Adviento y Navidad*, LXVII.

⁷¹ Cf. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones, I: Tiempo de Adviento y Navidad*, XCVI.



Circa l'assenza di Tomás dal Concilio di Trento (1545), gli storici sono d'accordo: non fu un ribelle, ma volle anteporre gli interessi ed i bisogni urgenti della Chiesa di Valencia alla sua presenza nel Concilio. Questa assenza fu «la più dolorosa per gli agostiniani e quella che più deve deplorare la storia della partecipazione spagnola, insieme a quella del domenicano Francisco de Vitoria, come assicura il grande storico agostiniano D. Gutiérrez».⁷²

Nonostante la sua assenza, Tomás fu rappresentato a Trento dal vescovo di Huesca. I vescovi della Castiglia lo consultarono prima di partire. Tomás li spinse a perorare la necessità della Chiesa di emettere delle leggi per una riforma interna e parimenti affrontare gli insegnamenti di Lutero. Propose anche due suggerimenti interessanti, nessuno dei quali fu attuato, anche se entrambi tipici del suo pensiero: il primo prevedeva di assegnare un beneficio pastorale a qualcuno del luogo; l'altro di ripristinare un antico canone in base al quale era proibito il trasferimento dei vescovi da una sede all'altra. Tomás stesso sentiva di avere un legame particolarmente stretto, quasi nuziale, con la sua diocesi, e una profonda consapevolezza del modo in cui compiva i suoi doveri. Chiese anche di dimettersi in diverse occasioni, permesso che gli fu sempre negato.

In quanto pastore d'anime, fu sempre riluttante a esercitare la sua autorità: preferì fare degli appelli e usare la forza della persuasione.

Santo Tomás de Villanueva fu conosciuto come il “padre dei poveri”. Per lui la carità era giustizia: dare ai poveri non doveva essere un gesto di semplice gratuità, ma un gesto dovuto. L'elemosina che si dà a un bisognoso equivale a consegnarla al suo legittimo proprietario. Nelle prediche si serve delle argomentazioni del profeta Ezechiele, così come della dottrina di san Gregorio e di san Bernardo:

«È obbligatorio per il vescovo e per qualsiasi ecclesiastico che abbia le entrate della Chiesa, fare molta elemosina, non solo la carità lo obbliga, come obbliga gli altri ricchi, ma perché anche noi dobbiamo ai poveri, per giustizia, tutto ciò che ci rimane da un sostentamento onesto e dignitoso; e facendo altrimenti non solo infrangiamo il precetto della carità, ma anche la legge della giustizia, come chi trattiene ciò che appartiene a un altro contro la volontà del suo proprietario... E aggiunse: “Se mi troverete, signori, al momento della mia morte, un ‘reale’, considerate la mia anima perduta, e non seppellitemi in un luogo sacro”».⁷³

Secondo il Santo, l'elemosina non vuol dire soltanto dare monete le che avanzano, ma aiutare ad uscire dal bisogno colui che patisce la povertà e liberarlo da essa quando fosse possibile. Secondo lui, ai poveri bisogna porre rimedio prima che loro stessi supplichino aiuto.

Oltre ad essere generoso, tentò anche di spingere i ricchi a fare altrettanto. Ogni giorno soccorreva diverse centinaia di persone che giungevano alla sua porta, dove potevano ricevere un pasto, del vino e una moneta. Mostrò un interesse particolare per le giovani spose povere e per gli orfani ed i trovatelli. Per incoraggiare i custodi a cercare i trovatelli, era solito dar loro una corona per ogni bambino che gli avessero portato.

⁷² Cf. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones, I: Tiempo de Adviento y Navidad*, LXXXVI.

⁷³ Cf. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones, I: Tiempo de Adviento y Navidad*, XCII.



Nel 1550, quando i pirati saccheggiarono una città costiera vicino a Valencia, inviò del tessuto per farne abiti, assieme ad una somma di denaro per comprare altri generi necessari e riscattare i prigionieri.

Il popolo talvolta si lamentava che alcuni dei suoi assistiti approfittavano di lui, al che egli replicava:

«Se ci sono vagabondi e fannulloni qui, il governatore e il prefetto di polizia devono occuparsi di loro (è il loro dovere). Il mio dovere è di assistere e di alleviare le sofferenze di coloro che bussano alla mia porta». E in un'altra occasione aggiunse: «Il povero non può mai ingannare, per quanto possa fingere povertà; dunque, chi con animo compassionevole lo aiuta, non gli fa l'elemosina come se fosse ricco, ma come bisognoso e indigente».⁷⁴

Un altro nodo cruciale del suo governo fu il rapporto con i *nuevos cristianos*, o *moriscos*, cioè i musulmani che si erano convertiti al cristianesimo, la cui conversione sovente non era né duratura, né autentica.⁷⁵ Molti di loro furono trattati duramente dall'Inquisizione spagnola. Tomás non fu in grado di aiutarli, – motivo per cui volle presentare le sue dimissioni da vescovo –, ma riuscì a persuadere l'imperatore a fornire un sostegno finanziario ai sacerdoti cui era stato chiesto di lavorare con loro, e fondò un collegio per i figli dei neo convertiti.

Furono raccolti molti esempi dei doni soprannaturali di Tomás, dei miracoli avvenuti tramite la sua intercessione, prima e dopo la morte, ma ancor più notevole fu la sua spiritualità, che trovava espressione nella preghiera costante. I suoi servitori ne erano così colpiti, che si mostravano riluttanti a disturbarlo mentre stava pregando, anche se aveva ordinato loro di non fare aspettare i postulanti, e di chiamarlo non appena fossero arrivati.

Nella cappella del palazzo vescovile c'era un crocifisso che accompagnò Tomás durante tutto il suo episcopato. P. Salón, biografo del Santo, descrive il protagonismo di questo santo crocifisso nella sua vita, soprattutto quando emanò sangue e gli fu predetto il giorno della morte.

Nell'agosto del 1555 fu colpito dal morbo angina: accorgendosi che probabilmente non gli sarebbe restato molto tempo, distribuì il suo denaro ai poveri e tutte le sue proprietà al Rettore del suo Collegio, eccetto il letto, che donò alla prigione locale, tenendolo in prestito finché ne ebbe bisogno. L'8 settembre chiese di celebrare una Messa nella sua stanza: e morì in pace, subito dopo la comunione del sacerdote. Fu seppellito, secondo il suo desiderio, nella chiesa dei frati agostiniani a Valencia.

Mentre era in vita fu definito “modello dei vescovi”, “donatore d'elemosine”, “padre dei poveri”, e iniziò un culto subito dopo la sua morte. Un frate agostiniano, Angelo Le Proust, fondò le suore di Santo Tomás per continuare l'attività che Tomás de Villanueva aveva svolto in favore dei poveri. Fu beatificato nel 1618 e canonizzato il 1° novembre 1658 da papa Alessandro VII (1655-1667), che gli dedicò la parrocchia in Castel Gandolfo. Le sue reliquie si trovano ora nella cattedrale di Valencia.

⁷⁴ Cf. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Boceto biográfico*, in SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Conciones*, I: *Tiempo de Adviento y Navidad*, XCIV.

⁷⁵ Si calcola che nella città di Valencia fossero circa 170.000 persone ‘convertite’ che rappresentavano il 34% della popolazione totale.



1.2. Stile e fonte di ispirazione delle Opere di Santo Tomás de Villanueva

Dopo più di quattro secoli, la BAC Maior ha pubblicato l'edizione delle *Opere complete* di Tomás de Villanueva. Era necessaria una versione in spagnolo, visto che la quasi totalità delle sue *Conciones* o prediche erano state pubblicate in latino (soltanto 32 *conciones* furono pubblicate in spagnolo nel 1952, delle 454 che si presentano in quest'edizione).

L'edizione che ora abbiamo a disposizione vuol essere fedele al testo originale e conservare lo stile caratteristico dell'autore. Il testo latino che adopera il Santo è quello della Volgata. Una buona parte dei suoi scritti sono le prediche, cioè testi espressivi, peculiari del genere dell'oratoria.

Lo stesso Tomás de Villanueva non era molto convinto del valore letterario delle sue omelie. Con umiltà confessò a p. Muñatones che le sue prediche non meritavano di essere stampate. Lui stesso traduceva i suoi sermoni in latino, lasciando in castigliano alcune parole e alcune espressioni (in quel tempo l'uso del latino era obbligatorio nella sacra liturgia, ma non nella predicazione). P. Muñatones raccolse tutto il materiale che il Santo gli consegnò e lo portò al convento di San Felipe el Real (Madrid), perché qualche religioso competente preparasse la pubblicazione. L'ultima edizione, previa a quella che ora presentiamo, è quella di Manila (1881-1883;1897).

Gli scritti hanno uno stile grandiloquente, povero in documentazione critica, abbondante in figure ripetitive, interrogativi retorici, ammirazioni, provocazioni in forma di dialogo. Testi non privi di brillantezza nelle innumerevoli immagini adoperate, per suscitare l'interesse degli ascoltatori.

Non si può negare che spesso l'autore si sia dilettrato della logorroicità tipica del suo popolo, cosa che poteva causare stanchezza e disattenzione, ma forse gli ascoltatori del suo tempo erano più pazienti di noi moderni. Alcune divagazioni causano pesantezza e distrazioni: egli sfrutta il mondo delle sue idee eccitate da qualche particolare e vi si immerge con la serenità di provetto romanziere. Parla, comunque, sempre *ex abundantia cordis*, accumula immagini, sentenze e suggestioni che sgorgano dal suo cuore aperto a tutte le impulsioni. Non disdegna, talvolta, di ripetere espressioni precedentemente elaborate, soprattutto se vengono riferite alla persona della quale ha già parlato. Nella sua schietta umiltà affermò che, mentre S. Pietro con un solo discorso riuscì a convertire 3.000 persone, lui, Tomás, con 3.000 discorsi convertì una sola persona.

Egli ricorre spesso anche ad esemplificazioni mitologiche divulgate ai suoi tempi, dalle quali prendeva motivo per migliorare o istruire i suoi ascoltatori. Anche le creature più semplici, le formiche della terra, i pesci del mare e gli uccelli dell'aria, nella sua esemplificazione apparivano esempio di piena sottomissione alla volontà dell'onnipotente Creatore.

Le sue fonti d'ispirazione sono anzitutto la Sacra Scrittura, poi gli autori ecclesiastici e, in misura minore, gli autori classici.

I libri del Vecchio Testamento sono per lui inesauribile fonte da cui attingere; i personaggi biblici Adamo, Caino, Abele, Giosuè, Davide, Mosè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Salomone, Noè. Eva, Giuditta, Ester e molte altre eroine sono riportate con frequenza a conferma di verità già enunciate, talora vengono addotte per dimostrare il contrario di quanto prima affermato. Così Davide, grande peccatore, dopo il pentimen-



to diventa il prediletto al punto che dalla sua discendenza nascerà il Redentore. Anche l'*Ecclesiaste* gli porge spunti per alcune divagazioni.

Mentre le citazioni bibliche non offrono molta difficoltà, gli autori ecclesiastici e quelli classici, sì: non sempre si trova la citazione – anche se si trova tra virgolette – nell'opera dell'autore al quale si attribuisce la citazione. Tomás conosceva certamente i classici: in certe occasioni adopera citazioni epico-liriche, che ricordano Virgilio.

In tutte le omelie attinge abbondantemente da S. Bernardo, che molto spesso è affiancato dai Padri della Chiesa, in particolare da Gerolamo, Atanasio, Agostino, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Origene, Giovanni Damasceno, Anselmo, Gersone. Le disquisizioni più profonde comunque vengono prodotte commentando Agostino e Tommaso d'Aquino; in queste è più preciso ed efficace.

2. I nodi dinamici del suo insegnamento

I grandi temi presenti nell'*Opera* di Santo Tomás de Villanueva rispondono alle esigenze di cambiamento del clero, dei religiosi e dei fedeli del suo tempo. Per loro ragiona sui diversi argomenti e conclude con l'esortazione, rivolta a tutti, del raggiungimento della vita eterna. Il contenuto delle sue prediche non è mero moralismo, ma esortazioni convincenti. La sua azione pastorale si estende a tutti, da qui la varietà delle sue riflessioni, alle quali tuttavia non manca spessore teologico e incidenza pastorale. Mi limito in queste pagine a presentare sinteticamente alcuni di questi temi.

2.1. Il mistero dell'incarnazione, nelle Omelie di Tomás de Villanueva

L'immagine di Dio, evidente nelle opere della creazione, diventa particolare con la comparsa dell'uomo. L'eccellente dignità umana, uscita splendida dalle mani di Dio, dopo il peccato degenerò nella triste condizione degli animali: per ricuperare ciò che era perduto intervenne una grande operazione, l'incarnazione del Cristo; questo fatto doveva ripristinare nell'uomo l'immagine di Dio: sarebbe diventato figlio di Dio non per natura, ma per imitazione della natura divina. Il grande mistero dell'Incarnazione riporta nell'uomo l'immagine di Dio così come l'immagine di Cesare impressa sulla moneta d'argento riporta il condottiero romano. La somiglianza e l'iscrizione di Dio sono impresse su di noi come luce del suo volto: «Il Verbo è la preziosa moneta uscita dalla fornace di un ventre verginale».⁷⁶

Con grazioso tocco poetico Tomás parla della nascita di Gesù nella grotta di Betlemme, della pronta e gioiosa visita dei pastori, e dell'arrivo dei re Magi venuti dall'Oriente, guidati da una fede superiore ad ogni credibilità, con una carovana di cammelli e di dromedari.⁷⁷ Essi avrebbero trovato il bimbo e la madre ancora nella grot-

⁷⁶ SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (193-227)*, Vol. V: *Domingos después de Pentecostés*, conción 209, 225.

⁷⁷ SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (228-261)*, Vol. VI: *Fiestas del Señor*, conciones 228-238.



ta,⁷⁸ mentre l'evangelista Matteo scrive apertamente che la famigliola si era già trasferita in una casa.⁷⁹ Colpiti dallo straordinario splendore che illuminava quel misero tugurio, avrebbero contemplato estasiati la splendida immagine della madre, poi, dopo aver offerto i loro preziosi doni, avrebbero ripreso la via del ritorno, scaltri ingannatori del perfido Erode.

Particolarmente chiaro è Tommaso nell'esprimere la dottrina sulla persona di Gesù incarnato, *vero Dio e vero uomo*.⁸⁰ Contro le varie teorie degli eretici (Ariani, Nestoriani, Pelagiani...) che negavano in Cristo un corpo vero, ammettendo un corpo non di carne, un corpo celeste, un corpo umano non derivato dalla Vergine, oppure un corpo formato dalla Vergine ma senza anima, egli dichiara fortemente che Gesù è vero Dio e vero uomo. Egli sperimentò la fatica del lungo camminare, non aveva un posto dove posare il capo, si mostrò assetato e sofferente sulla croce, commosso davanti alle miserie umane, sommamente benevolo verso i sofferenti. Deciso nel condannare ipocrisie, ingiustizie e malignità umane, ma anche estremamente buono. A Pilato, che dichiarava di avere la potestà di concedere la libertà ed anche di condannare, Gesù rispose tranquillamente che questa facoltà egli l'aveva ricevuta dall'alto, volendo indicare che la condanna era stata decretata da Dio-Padre, prima che dall'autorità romana.

Con gli Apostoli, dopo la risurrezione, accettò di mangiare del pesce⁸¹ per evitare che lo credessero uno spirito. Gli apostoli infatti, nonostante la conferma di numerosi miracoli e benché istruiti da tanti discorsi, si erano lasciati atterrire dalla tremenda passione del Signore ed avevano accolto, non senza esitazione, la realtà della sua risurrezione. Dall'Ascensione seppero trarre tanto vantaggio da mutare in letizia ciò che prima aveva causato loro timore. Debitamente si prepararono a ricevere lo Spirito Santo promesso, ora che non erano più impediti per la presenza visibile del suo corpo, dal fissare lo sguardo della mente nel Verbo, che pur risalendo al Padre, non si era allontanato da loro.

2.2. Il mistero trinitario

Santo Tomás de Villanueva propone una dottrina sicura riguardo al mistero trinitario.⁸² Egli afferma che il Figlio è immagine del Padre, dal quale è *generato non creato*: lo Spirito Santo, pur essendo simile al Padre come il Figlio, non è immagine del Padre, ma procede dal Padre e dal Figlio *per modum amoris*. Nel trattare questo argomento egli adduce abbondanti figure allusive dal Vecchio Testamento, le elabora in modo del tutto originale e le fa confluire allo scopo prefissato. È una dottrina – egli afferma – che nella sua completa esplicazione esula dalla mente umana, e tale che neppure le elevate elucu-

⁷⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (228-261)*, Vol. VI: *Fiestas del Señor*, conción 242, 317.

⁷⁹ Cf. *Mt* 2,11.

⁸⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (228-261)*, Vol. VI: *Fiestas del Señor*, conción 232.

⁸¹ Cf. *Lc* 24,42-43.

⁸² Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (160-192)*, Vol. IV: *Tiempo de Pascua y Pentecostés*, conción 188.



brazioni degli antichi filosofi greci poterono intuire. Ci provò, in qualche modo, l'erudito Platone con la sua teoria dell'*iperuranio*, lanciandosi alla dimostrazione della esistenza di un mondo trascendente le realtà visibili.

La benevolenza divina venne incontro alla nostra aspirazione con piena evidenza sulle rive del fiume Giordano quando, durante il gesto di purificazione operato da Giovanni Battista, lo Spirito Santo apparve sotto forma di colomba e si udì la voce del Padre che confermava Gesù come Figlio, nel quale da sempre aveva posto le sue compiacenze.⁸³ «Dio è luce, ed in lui non ci sono tenebre»:⁸⁴ la luce è il dono dell'amore di Dio che scende nei nostri cuori. La fede è un dono divino, in base al quale noi ammettiamo la valenza dei binomi *Dio-uomo* in Gesù, *verGINE-madre* in Maria, *intelletto-fede* nell'uomo.

2.3. *Maria di Nazaret*

Nei trattati sulla nascita della Vergine e sulla sua presentazione al tempio il santo agostiniano sa raccogliere tutto un insieme di splendide applicazioni che testimoniano la sua profonda conoscenza della patristica e specificano la sua grande venerazione verso la Madre di Dio.

Al saluto dell'angelo Gabriele, Maria rimane turbata in sé stessa:⁸⁵ questo turbamento non è causato dal dubbio, come nel caso del vecchio Zaccaria, ma piuttosto dalla necessità di conoscere le modalità dello straordinario avvenimento. Risulta chiaro che Maria doveva essere fidanzata per evitare facili insinuazioni da parte della gente comune ed anche per nascondere il prodigio della straordinaria elezione alla capziosa e subdola curiosità del demonio: egli doveva rimanere all'oscuro della vera identità di Cristo fino al tempo delle tentazioni che precedettero la sua vita pubblica.

Il colloquio con Gabriele, sempre secondo Tomás de Villanueva, avrebbe avuto inizio verso il crepuscolo e sarebbe durato fino alla mezzanotte!⁸⁶ Vengono esposti i principali avvenimenti relativi all'incontro con la cugina Elisabetta ed alla nascita di Gesù. Aggiunge che dopo l'ascesa di Cristo al cielo la Vergine sarebbe rimasta sulla terra ancora qualche anno a sostegno della Chiesa nascente, quindi sarebbe avvenuta l'ascesa della sua anima, accompagnata dalla schiera osannante degli angeli. Qualche giorno dopo, o addirittura lo stesso giorno, la Vergine sarebbe ridiscesa in terra per prendere i resti mortali del suo corpo, e attraverso l'etere, tra una moltitudine di spiriti celesti che la circondavano come api, sarebbe stata trasferita nella sede beata, incontrando al suo giungere il resto della curia celeste osannante. In questo modo avrebbe ricevuto il prezzo del latte dato a suo tempo al figlio suo.⁸⁷

⁸³ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (160-192)*, Vol. IV: *Tiempo de Pascua y Pentecostés*, conción 183.

⁸⁴ 1 Gv 1,5.

⁸⁵ Cf. Lc 1,29;34.

⁸⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (262-292)*, Vol. VII: *Fiestas de la Virgen María*, conción 274. L'affermazione sembra del tutto gratuita: potrebbe forse essere riportata dai Vangeli apocrifi.

⁸⁷ Evidentemente anche queste ultime affermazioni non trovano riscontro biblico. Tomás, devoto e straordinariamente innamorato della Madonna, raccoglie nella sua predicazione quanto di più meravi-



Maria in terra espletò la doppia funzione delle sorelle Marta e Maria: attenta a tutte le incombenze di una famiglia vera e propria, si pose sempre in ascolto del Figlio, anche durante i sette anni trascorsi in Egitto.⁸⁸ Ora, nel paradiso, siede alla destra di Gesù, in una posizione di assoluta elevatezza.

2.4. “...Essa ti schiaccierà la testa e tu le insidierai il calcagno”⁸⁹

Gli interpreti delle Sacre Scritture della nostra epoca possono penetrare con minor difficoltà molte espressioni riportate nei libri dell’Antico Testamento, in particolar modo quelle riferentesi all’evento messianico. La donna che schiaccia la testa del drago come descritto nella Genesi, non può essere altra che Maria, la madre di Gesù, creata immune dal peccato fin dal suo concepimento.⁹⁰

L’identità di Gesù non poteva essere pienamente conosciuta nei primi secoli del cristianesimo, anche se i dati storici confermavano che Egli era realmente vissuto. Molti particolari però restavano incerti circa la sua persona. Tommaso dedica una omelia quasi intera nel riportare varie teorie discordanti, quasi tutte eretiche, che circolavano nei primi tempi. Tra molti fedeli della prima età cristiana esisteva grande incertezza ed una certa confusione in merito. Finalmente il Concilio di Efeso, nell’anno 431, condannò l’eresia di Nestorio e dichiarò solennemente che la Madonna doveva ritenersi Θεοτόκος, cioè madre di Dio, a pieno diritto, e non solo madre dell’umanità di Cristo.

Afferma Tomás de Villanueva che Maria avrebbe conosciuto Dio prima ancora di conoscere sé stessa; che certamente superò tutte le altre creature nell’amore naturale, nell’amore acquisito e nell’amore infuso verso Dio. Avrebbe condiviso con Cristo anche certe espressioni: così quando Egli in croce disse: “Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?”, avrebbe evitato di dire: “Padre mio”, per coinvolgere nel grido anche quello della madre sua.

Quando giunse il tempo della sua dipartita, parecchi anni dopo la risurrezione di Gesù, la Vergine riunì gli Apostoli ed i Santi che si trovavano in Gerusalemme, poi «Con gli occhi rivolti al cielo, senza febbre o malattia alcuna, consegnò al Figlio lo spirito suo, e lasciò alla terra le reliquie del suo corpo, che avrebbe recuperato in seguito».⁹¹

glioso gli suggerisce la sua mente inebriata, facendo eco in certo modo all’espressione di S. Bernardo: “De Maria numquam satis”. Il 1° novembre del 1950 Pio XII, circondato da 40 Cardinali, 700 Vescovi ed alla presenza di circa 700.000 fedeli, proclamò solennemente come dogma di fede la dottrina dell’Assunzione.

⁸⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (262-292)*, Vol. VII: *Fiestas de la Virgen María*, conción 282. Non consta da dove abbia attinto la notizia dei 7 anni trascorsi in Egitto.

⁸⁹ Gn 3,15.

⁹⁰ Il dogma dell’immacolato concepimento di Maria fu definito l’8 dicembre 1854 da papa Pio IX. Con tale atto veniva dichiarato che la madre di Dio fu vergine prima, durante e dopo il parto.

⁹¹ Cf. Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (262-292)*, Vol. VII: *Fiestas de la Virgen María*, conción 285.



4.5. *Una voce che grida nel deserto*

Sembra quasi che Santo Tomás si sia divertito nel descrivere la figura del Battista.⁹² Questa persona ieratica che percorre lo sterile deserto al di là del Mar Morto, veste pelle di cammello, si nutre di locuste e miele selvatico, si erge gigante sopra l'umanità tutta ricoperta di miserie, oppressa da costumi dissoluti e inenarrabili, da continue ingiustizie. Con voce tonante egli proclama la necessità di preparare la via al Signore che sta per arrivare. Purificato dal peccato originale prima ancora della nascita all'incontro di Elisabetta con Maria, rifiuta con fermezza onori e titoli onorifici che gli derivano da insinuazioni esterne. Non è una canna sbattuta dal vento, non porta calzari eleganti: «È il più grande tra i nati da donna»: la sua grandezza è determinata dalla sua forte testimonianza;⁹³ la sua lingua è più acuta di una spada. Egli a pieno diritto può essere considerato il fondatore dell'eremitaggio. Tommaso non disdegna di chiamarlo 'eremituncolo stupendo'. In calce esprime condanna per la lotta dei gladiatori e la tauromachia, organizzate per accontentare le basse inclinazioni del popolo.

2.6. *La mano benefica di Dio*

Esalta in modo particolare la mano benefica che cacciò Luciferò ed i suoi orgogliosi compagni dal paradiso, la mano che aiutò a sorgere dal letto la fanciulla morta, la benevolenza che accompagnò la mano dell'emorroissa verso la guarigione, ed infine la mano che con validi fustelli cacciò i profanatori dal tempio di Gerusalemme.

La finalità dei miracoli è doppia: quella di esercitare i discepoli nell'esercizio dell'umiltà e perché i discepoli sentissero in se stessi il potere divino: vedendo le opere che Gesù faceva, lo amassero con più ardore: «La mia grazia ti basta» (2 Cor 12,9).

La malattia può essere utile per l'anima: molti, se fossero sani, commetterebbero tutta una serie di delitti. La virtù si perfeziona nell'infermità.⁹⁴

2.7. *Il pensiero della morte*

Nelle varie omelie per la commemorazione dei defunti sottolinea che noi possiamo soddisfare con suffragi per loro, ma non meritare. Loda l'applicazione di SS. Messe che possono avere validità in base alla maggiore o minore carità da loro dimostrata in vita. La morte è stata data come pena ed espiazione del peccato iniziale: è un grande dono del Signore, in forza del quale è concesso riposo dopo una vita di fatiche. Essa diventa principio di vita, porta della beatitudine ed ingresso alla felicità eterna. Invita a seguire Cristo senza zoppicare. Tra i Santi, venerare in modo particolare i martiri.

⁹² Cf. Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (I): *Fiestas de los Santos: San Agustín – San Juan Bautista*.

⁹³ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (I): *Fiestas de los Santos: San Agustín - San Juan Bautista*, conciones 323-325.

⁹⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (99-159)*, Vol. III: *Tiempo de Cuarema, Pasión, Semana Santa*, conción 130.



Nei *sermoni funebri* ritorna forte la riflessione sulla caducità delle cose umane: sottolinea il fatto che la morte diventa la porta d'ingresso alla vera patria: anche se è stata introdotta come pena dopo una colpa, diventa motivo di riposo dopo tante fatiche. L'anima per naturale inclinazione tende ad essere unita al corpo come sua "forma", come avvenne in Adamo, ma a causa del peccato le conviene essere distolta. In paradiso la sua situazione sarà come quella degli angeli.

Parimenti insiste perché non siano dilazionati i suffragi per i defunti, soprattutto se esiste un impegno testamentario. Le pene del Purgatorio, afferma sant'Agostino, sono superiori a qualsiasi altra pena di questo mondo. Poiché, secondo l'*Etica* di Aristotele, ogni cosa tende irrevocabilmente a raggiungere il suo fine ultimo, anche l'anima tende necessariamente verso Dio, il quale ha fatto in modo che anima e corpo potessero andare d'accordo: a questo scopo si deve chiedere a Dio il "lumen gloriae". L'uomo nasce nudo e ignorante, perché col suo esercizio si procuri scienza e vestito.

Nei suoi molteplici sermoni sui defunti ritorna continuamente sul pensiero che la morte deve essere considerata un bene in quanto apre le porte alla vita futura, quella vera per la quale ci è stata data un'anima immortale che raggiungerà finalmente la meta prefissa. Il tormento più grande dei dannati sarà dovuto all'aver rifiutato la bontà divina per miserie umane.⁹⁵

Le anime in Purgatorio subiranno pene più gravose di qualsiasi sofferenza umana per quanto grande. È un dovere di carità venire incontro alla loro necessaria purificazione con i nostri suffragi e l'applicazione di sante Messe.

2.8. Altri temi

Accanto alla Madonna – che appare in quasi tutti i suoi sermoni con precisione di doti e di virtù, delle quali esalta specialmente l'umiltà –, compaiono Pietro e gli altri Apostoli, gli Evangelisti e le tre Marie. Le varie resurrezioni sono descritte con abbondanza di particolari. Particolarmente delicata anche la commemorazione di santa Monica.

Nelle "omelie" per la Quaresima insiste sulla validità della elemosina, che diventa in certo modo obbligatoria per i ricchi che sperperano. Sottolinea che l'anima ha un prezzo incalcolabile, e deve essere subito purificata dopo la colpa. Gravi condanne per coloro che danno scandalo. L'incarnazione e la risurrezione sono avvenute in modo occulto, natività e ascensione in modo patente per rafforzare la nostra fede.

Il fuoco della Pentecoste, scendendo dall'alto, ha fatto un cammino contro il suo naturale: ha ridato vigore e forza agli Apostoli riuniti nel Cenacolo. La Chiesa continua il suo cammino in un mare tempestoso: fluttua, ma non viene sommersa.

Dedica poi brevi profili sulla professione del novizio, sul velo monacale, sulla pace. Con toni altamente roboanti descrive ciò che avverrà al giudizio universale, ed invita a diventare soldati di Cristo, evitando di lasciare il turno di guardia per non andare incontro alla pena capitale. Traccia anche con profonda maestria le regole di una vera devo-

⁹⁵ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones* (359-392), Vol. VIII (2-3): *Todos los Santos. Común de Santos y Difuntos*, conciones 376-388.



zione, lontana dalla scienza umana che gonfia. Ritorna con discrezione sul valore dell'umiltà: Gesù, grande in se stesso, presso di noi è apparso umile.

A conclusione del IX volume sono presentati come appendice alcuni frammenti. Ricorda che Paolo, uscito dalla nave, raccolse alcuni sarmenti, accese il fuoco e riscaldò i compagni intirizziti dal freddo. Commenta: il fuoco dell'amore divino può allontanare da noi la vipera che cerca sempre di mordere.⁹⁶

Eleazaro uccise l'elefante, ma la bestia (la superbia!) cadde su di lui e l'uccise. Il superbo Golia fu ucciso dalla sua stessa spada. La superbia cessa quando il religioso disprezza il fasto e la pompa del secolo. Invita però ad essere moderati nell'agire contro i prelati reprobati a motivo della loro dignità.

Nel preambolo a tutti i suoi scritti pone una solenne professione di fede e protesta di voler essere sempre ed in tutto sottomesso a qualsiasi decisione della Santa Sede riguardo al proprio operato ed ai suoi scritti.

2.9. Il ricco 'santorale' di Tommaso

Il mistico spagnolo si era proposto di tracciare le lodi dei principali santi riportati nel calendario liturgico romano e di esaltare le loro caratteristiche.

Bella e simpatica la commemorazione dei medici Cosma e Damiano. Nel presentare la figura di S. Egidio, eremita sconosciuto che visse tra il VI e l'VIII secolo, afferma che gli angeli possono imparare qualcosa dai santi per il fatto che essi, spiriti senza corpo materiale, non hanno sperimentato le tentazioni di una vita in terra.⁹⁷ Questo particolare gli offrì lo spunto per presentare la *validità del culto delle reliquie*, che egli dichiara giusto e meritorio per quanti vivono in questo mondo, convalidando la comune credenza secondo la quale coloro che hanno raggiunto fedelmente il traguardo dell'aldilà possono aiutarci a superare le prove difficili in questa vita.

Nella lunga omelia su Ildefonso, arcivescovo di Toledo, coglie lo spunto per introdurre una lunga *disquisizione su fede e ragione*, sulla necessità che la fede diventi attiva per mezzo delle opere. Controbatte energicamente Ariani e Luterani, riaffermando con forza che la fede da sola non porta a salvezza, e ricorda la celebre dottrina di S. Giacomo: «Cosa serve, fratelli miei, che qualcuno dica di avere la fede, ma non opera in conformità? ... La fede, se non è accompagnata dalle opere, è morta in sé stessa».⁹⁸ Agganciandosi poi al concetto di visione beatifica, specifica che il godimento di essa non è uguale per tutti, ma piuttosto proporzionato alla quantità di meriti acquistati dai singoli santi durante la loro vita in terra.

Ricorda brevemente anche la figura di santa Barbara, la vergine martire invocata contro i fulmini e le saette, patrona degli artiglieri e dei pompieri. Indugia poi nel commemorare la dolce, vigorosa Caterina di Alessandria, eccellente filosofessa martire sotto

⁹⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (393-454)*, Vol. IX: *Sermones cuaremales en castellano, apéndice, fragmenta varia: "de claustro animae"*.

⁹⁷ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (I): *Fiestas de los Santos: San Agustín - San Juan Bautista*, conción 348.

⁹⁸ Gc 2,14;17.



l'imperatore Massenzio. Come premio delle sue efficaci disquisizioni sulla forza valida dei dogmi cristiani, essa avrebbe ottenuto di essere trasportata dagli angeli per essere ai piedi del monte Sinai, là dove fu promulgata la legge di Mosè.

2.9.1. *Alcuni santi in particolare*

Tommaso dimostra una speciale predilezione per Giovanni evangelista, colui che poté poggiare il capo sul petto di Gesù e ricevere le sue confidenze riguardo al traditore. Giovanni è anche colui al quale Gesù affidò la Madre sua. Fu privilegiato al punto che come aquila poté svelare i più alti segreti in forma elegantissima, come appare nel prologo del suo Vangelo. Approfitta di questa figura per trattare il tema della *predestinazione*: i predestinati sono stati costituiti già prima della creazione del mondo dalla libera volontà di Dio. Dell'apostolo Giovanni ignoriamo se, quando o dove sia morto: Tomás de Villanueva azzarda l'idea che sia stato assunto in cielo col corpo.

Nel tratteggiare la figura di Maria Maddalena⁹⁹ espone il forte senso amoroso di questa santa particolare, tracciando un elogio superlativo della virtù della *carità* che vince tutti gli ostacoli e supera anche gli abissi della profonda miseria che può colpire un'anima. Attinge evidentemente anche dalle nozioni paoline in merito.

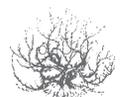
Passando poi alla figura di Martino vescovo, esalta questa persona che non sembrava valida neppure a compiere l'ufficio di sagrestano, ma ebbe doni particolari nell'operare guarigioni e resuscitare morti a causa della sua *umiltà* verso tutti e con tutti.¹⁰⁰ L'argomento lo porta poi a parlare del grande mezzo della *elemosina*, che permette di acquistare grandi meriti presso Dio distribuendo quanto abbiamo ricevuto da altri. Nel parlare dell'Arcangelo Michele¹⁰¹ tocca l'argomento dell'angelo custode affidato a ciascuno di noi e sottolinea la gravità dello scandalo, invitando ad imitare la semplicità dei bimbi. Santa Monica, donna sposata con un pagano feroce, rosa tra le spine, versò tante lacrime per il figlio eretico derisore di Cristo, il quale da cane e persecutore di Cristo diventò esimio dottore della Chiesa. Che privilegio – scrive nella presentazione di Giacomo il Maggiore – avere un patrono così illustre, uno tra i più amati dal Signore. Ed invita a lottare per la difesa della fede.

Esorta a non evitare il peccato unicamente per paura delle pene che ne conseguirebbero, e condanna coloro che abbracciano la vita religiosa solo per comodità temporali; nell'aderire a cose terrene perdono quelle eterne. Afferma che i santi in questa vita sono come le radici dell'albero, che d'inverno giacciono sotterrate e rattrappite, ma poi in primavera si sviluppano in rami e foglie, nella gloria dei beati in Paradiso. Quando, nella commemorazione di tutti i Santi, tratta l'argomento della visione beatifica, sottolinea che Dio abita una luce inaccessibile e non può essere visto da persona umana, ma solo soprannaturalmente attraverso luce diffusa.

⁹⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (II-III): *Fiestas de los Santos: Santa Maria Maddalena*, conción 332.

¹⁰⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (II-III): *Fiestas de los Santos: San Martino vescovo*, conción 335.

¹⁰¹ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (II-III): *Fiestas de los Santos: San Michele Arcangelo*, conciones 338-340.



2.9.2. *Agostino di Tagaste*

Superlativo Tomás de Villanueva anche nel tratteggiare la figura di S. Agostino, che egli dichiara impareggiabile nella dottrina, e soprattutto “sublime nel confessare i suoi peccati”. Riporta il noto episodio del bimbo che voleva riporre in un forellino scavato sulla sabbia tutta l’acqua del mare: le profonde riflessioni del grande teologo sul mistero trinitario scavavano un solco inutile nella sua mente intuitiva. Tomás de Villanueva prende di qui lo spunto per convincere i peccatori a lasciarsi ricuperare dalla misericordia divina, sempre pronta ad accettare il vero pentimento dei cristiani. Aggiunge poi: «Ometto [di parlare] dei pagani, dei Giudei, degli indigeni, degli eretici – folla immensa –, ai quali è riservata l’eterna dannazione, e per i quali sarebbe stato meglio non fossero mai nati, perché destinati ad una combustione perpetua e come cibo del fuoco».¹⁰² L’espressione, a buon intenditore, non sembra del tutto conforme alla bontà del Padre celeste, pronto ad accogliere chiunque si rivolge a Lui con cuore veramente pentito.

L’autorevolezza della dottrina agostiniana è riportata molto spesso da Tomás de Villanueva a conferma del messaggio evangelico commentato nelle forme più svariate. Egli ama sottolineare che si tratta di persona che ha vissuto nel suo intimo le profonde tragedie del cuore umano, arrancando disperatamente alla ricerca di quel bene ‘sempre antico e sempre nuovo’, di quel Dio che riteneva fuori di sé e che invece si annidava nella parte più intima del suo spirito.

2.9.3. *Il poverello d’Assisi*

Nel riportare i tratti essenziali della vita dei principali Santi, Tomás de Villanueva pone in particolare luce la figura di S. Francesco d’Assisi,¹⁰³ che descrive valido interprete dei voti di povertà, castità e obbedienza, ed insieme validissimo stimatore delle bellezze del creato. Estremamente severo con sé stesso, si mostrò dolcemente amabile con “frate sole et sorella luna, con l’acqua umile, et casta”, amico sereno anche di “nostra morte corporale”. La sua fedeltà assoluta ai messaggi del cristianesimo gli permise di essere presente ed attivo anche tra Turchi e Musulmani, presso i quali ancora ai nostri giorni gode grande stima e rispetto: lo dimostra, tra le altre cose, anche il fatto che ai membri del suo ordine è affidata fino ai nostri giorni la custodia dei luoghi più sacri del Cristianesimo in Terra Santa.

3. Alcune considerazioni sugli scritti di Santo Tomás de Villanueva

Con uno stile incomparabile, la predicazione dell’arcivescovo di Valencia si distingue per una costante ricerca appassionata della verità. La forza e il calore delle parole,

¹⁰² Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (262-292)*, Vol. VII: *Fiestas de la Virgen María*, conción 284.

¹⁰³ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (II-III): *Fiestas de los Santos: Francesco d’Assisi*: conción 318.



l'abbondanza di analogie e la ricca simbologia utilizzata nelle sue prediche spiegano alcune esagerazioni o affermazioni che giustamente richiedono una dovuta contestualizzazione. Anima vibrante, semplicità e essenzialità, carattere vigoroso e anima contemplativa vanno di pari passo con l'eccellenza della sua dottrina teologica.

3.1. La peculiarità di Tomás de Villanueva nel trattare i grandi temi della dottrina cristiana

In tutte le trattazioni si serve di una infinità di confronti e di esempi tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento: a volte gli stessi sono interpretati e adottati con pluralità di valenza, spesso stirata fino all'ultimo limite di credibilità. In queste sue disquisizioni egli presenta le più svariate applicazioni per dimostrare la veridicità dell'argomento trattato.

La sana dottrina esposta da Tomás de Villanueva attinge il suo contenuto essenziale da fonti sicure, fonti che egli sottolinea con giusto orgoglio. Al debole e fragile Adamo egli contrappone il vigoroso Giovanni Battista, alla fatua e superba Eva accosta l'umile fanciulla di Nazaret. Nel richiamare il mondo classico pagano, alla tracotanza del Giove olimpico *conservatore* oppone "l'umiltà del servo di Javeh, il *salvatore*", alla superba e sterile Giunone, l'umile feconda Maria, Θεοτόκος. Conosce profondamente la dottrina dei principali *Padri della Chiesa*: Atanasio, Gerolamo, Agostino, Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Damasceno. Attinge abbondantemente da Bernardo di Chiaravalle, che accosta ad Origene ed Anselmo. Richiama Cassiano, Gersone... Conferma comunque le sue disquisizioni più approfondite appellandosi all'autorità di Agostino e di Tommaso d'Aquino.

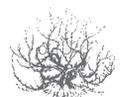
Nel proporre argomenti del Nuovo Testamento sembra attingere da un pozzo senza fondo: giudei e farisei sono il suo pane quotidiano. Molte pagine esaltano splendidamente l'opera del creato, le cose meravigliose messe a disposizione dell'uomo. Nel trattare le questioni fondamentali della dottrina cristiana si appella spessissimo alle lettere di san Paolo.

Nell'intreccio del suo discorso gli capita di costringere i testi fino alla esasperazione per rendere credibile una sua interpretazione. Nei trattati sulla Annunciazione, sulla nascita della Vergine e sulla presentazione al tempio sa raccogliere tutto un dizionario di splendide applicazioni, che dimostrano certamente la sua profonda venerazione e conoscenza della patristica.

Specialmente valida la descrizione delle guarigioni operate da Gesù, della miracolosa pesca, delle varie risurrezioni, descritte con sovrabbondanza di curiosi particolari.

Particolarmente fantasioso e poetico nella descrizione del Natale, dell'adorazione dei pastori e dei re Magi; anche teologicamente valido nelle appropriate applicazioni ed osservazioni, con continui richiami ad altri episodi del vecchio e nuovo Testamento. Da notare un particolare: nel VI volume, a pag. 318, narra che la Vergine all'arrivo dei Magi nascose il bimbo nel fieno, cosa che contraddice quanto scrisse Matteo nel suo Vangelo.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (293-325)*, Vol. VIII (II-III): *Fiestas de los Santos*, conciones 338-340.



Tutto ciò che riguarda le sofferenze della passione e morte di Cristo è descritto con viva partecipazione: in particolare egli afferma che Cristo doveva ascendere in cielo dopo la risurrezione altrimenti gli apostoli avrebbero continuato a considerarlo solo uomo: difatti, apparendo a loro risorto, mangiò con loro del pesce, pur essendo risorto dai morti. Più contorto, in certo modo, ed anche alquanto intricato nel ragionamento relativo alla *distinzione delle tre persone trinitarie*: nel presentare l'unica persona divina del Figlio di Dio fa un nuovo richiamo all'opera "De Verbo Dei" del mitico Trismegisto,¹⁰⁵ egiziano citato solo da Lattanzio: più appropriato certamente il richiamo alle intuizioni del filosofo greco Platone col suo "iperuranio".

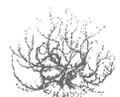
Particolarmente splendido nei tre sermoni sulla Ascensione e nella narrazione del battesimo nel Giordano, trattato con ricchezza di particolari appropriati, frutto della sua mente fantasiosa e poetica, quasi sempre ispirata da qualche passo del Cantico dei Cantici. Anche la trattazione della festa del *Corpus Christi* è presentata in forma del tutto originale, nonostante le infinite divagazioni su persone ed episodi dell'Antico Testamento. E molte sue divagazioni sono veramente uniche nel loro genere, speciose e perciò apprezzabili. Frequentissima la sua esortazione ad imitare l'umiltà di Maria.

Molto stentata e dispersa in una infinità di particolari la trattazione sulla festa della Santa Croce, diluita in tre momenti.¹⁰⁶ Richiama tanti particolari come quello della mandragora che ha fiori profumati ma radici tossiche, adatte ad estinguere il sapore delle cose terrene. Credo si possa dire con tutta tranquillità che, se manifesta un po' ovunque la sua forte tendenza logorroica, qui è più accentuata, sia pure con lo scopo di illustrare in forma più incisiva l'argomento trattato. Particolarmente chiaro nella esposizione dell'atteggiamento della Chiesa primitiva circa il riconoscimento di Maria come Θεοτόκος. Espone le varie teorie degli eretici. Molto ripetitivo per quanto riguarda il tema della Annunciazione, trattato in vari sermoni. Data la sua condizione di futura madre, era pure necessario che trovasse un paraninfo in Giuseppe, come protezione contro false insinuazioni ed anche come garanzia del suo segreto.

Anche il tema dell'Assunzione è ripetuto in vari momenti: l'argomento gli offre l'occasione di ricordare che Maria in terra espletava la doppia funzione delle sorelle Marta e Maria: attenta a tutte le incombenze, ma sempre in ascolto del Figlio; così fu anche durante i sette anni [sic.] trascorsi in Egitto e poi durante la predicazione pubblica e fino al Calvario. Essa aveva conosciuto Dio prima ancora di conoscere sé stessa. Quando giunse il tempo della sua dipartita, parecchi anni dopo la risurrezione di Gesù, riuniti gli apostoli ed i santi che si trovavano in Gerusalemme, con gli occhi rivolti al cielo, senza febbre o malattia alcuna, consegnò al Figlio lo spirito suo, e lasciò alla terra le reliquie del suo corpo. Se Gesù siede ora a destra del Padre, Maria siede a destra di Gesù, in una posizione di assoluta elevatezza.

¹⁰⁵ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (228-261)*, Vol. VI: *Fiestas del Señor*, conción 232.

¹⁰⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (228-261)*, Vol. VI: *Fiestas del Señor*, conciones 259-261.



Risulta, a mio parere, troppo forte l'affermazione riportata nella conción 284. Dopo aver parlato di tanti cristiani peccatori, che vengono in seguito ricuperati dalla misericordia divina, afferma:

«Ometto ora [di parlare] dei pagani, dei Giudei, degli indigeni, degli eretici – folla immensa –, ai quali è riservata l'eterna dannazione, e per i quali sarebbe stato meglio non fossero mai nati, destinati ad una combustione perpetua e come cibo del fuoco».¹⁰⁷

Sofisticata a parer mio l'interpretazione del doppio servizio svolto da ogni fedele come attivo e contemplativo insieme, sull'esempio di Marta e Maria sorelle di Lazzaro. Egli pensa anche che l'espressione detta da Cristo in croce *Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato* sia stata pronunciata insieme alla Vergine, diversamente avrebbe detto «Padre mio», non Dio mio.

3.2. Il mondo classico greco-romano nelle argomentazioni di Tomás de Villanueva

Seguendo una modalità tutta sua personale, inserì considerazioni dettate da approfondita riflessione su testi del Vecchio e del Nuovo Testamento, ma ricorse spesso anche a qualificate considerazioni riportate da saggi antichi avvalendosi della loro autorità, come quando ricorda Plinio il quale affermò che l'uomo, re del creato, nasce “più nudo e più bisognoso di tutte le altre creature, al punto che alla sua nascita sa solo piangere”.¹⁰⁸ Nell'invitare il cristiano a difendere i giusti valori della dignità umana, ricorse alla particolarmente esaltata espressione del latino Orazio: “*Etsi fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*”.¹⁰⁹ Classificò i grandi personaggi della cultura antica come “validi interpreti della scienza divina e conoscitori del cuore umano”.

Si mostra particolarmente esperto del mondo antico anche della storia greco-romana, dalla quale ricava una incredibile varietà di episodi, a volte addirittura pettegolezzi come nel caso della pietra preziosa della regina Cleopatra: il tutto per confermare le sue affermazioni.

A conferma di alcune argomentazioni importanti ricorre abbastanza spesso a citazioni di saggi del mondo classico greco-romano: Socrate, Platone, Aristotele, Demostene, Cesare, Sallustio, Tito Livio, Orazio, Ovidio, spesso Seneca, talora anche Lattanzio. Tutti interpreti validi della scienza divina e conoscitori del cuore umano. Nomina anche imperatori romani, come Vespasiano e Tito, ministri della giustizia divina nella distruzione di Gerusalemme.

3.3. Il testo latino

Il testo latino segue uno stile propriamente medievale, ma è abbastanza corretto. A volte sfiora addirittura l'eleganza del latino classico. Molti vocaboli risentono di modifi-

¹⁰⁷ SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (262-292)*, Vol. VII: *Fiestas de la Virgen María*, conción 284.

¹⁰⁸ PLINIO, *Storia Naturale* 7, proemio 4.

¹⁰⁹ ORAZIO, *Carmi* III, 3, 8.



che di quella età. Alcuni vocaboli esulano dai comuni dizionari perché sono inventati da lui stesso, ma risultano espressivi; altri decisamente sono errori. Così: *domas* (non *domos* o *domus*), *arrhis* (non *arris*), *loquutio* (non *locutio*), *conditio* (non *condicio*), *iocundius* (non *iucundius*), *caeperunt* (non *ceperunt*), *forinsecus* (*extra*), *regius primiricius* (regale prototipo), *celerones* (*frettolosi*), *grossiones* (*grossolani*), *tumentem* (*tumescentem*), *fame-scens* (*fame correptus*), *sacrista* (*custos sacelli*), *foeces* (*faeces*), *Aegiptus* (*Aegyptus*), *imo* (*immo*), *permisione* (*permissione*), *disserte* (*diserte*), *allicitivus* (*adducens*), *toedio* (*tedio*), *lacrymor* (*lacrimor*), *hyems* (*hiems*), *lethaliter* (*letaliter*), *homaginem* (*obsequium*), *sylva* (*silva*), *pulchrificat* (*pulchrum reddit*), *arrigite* (*erigite*), *tyrunculi* (*parvi tiranni*), *gentilica* (*gentilicia*), *egresus* (*egressus*).

È giusto comunque sottolineare che la maggior parte delle voci viene riportata nella forma corretta ed appropriata, come *rimula* (fessura), *rimante* (lieve apertura). Appropriata anche l'affermazione che l'umiltà di Maria può essere definita *cordis térebra* (trivella del cuore).

3.4. I toni irruenti nella predicazione

È probabile che alcune dissertazioni di Tomás de Villanueva, o almeno quelle più lunghe, abbiano sottoposto a dura prova i fedeli che lo ascoltavano. Da certe allusioni possiamo dedurre che esse erano rivolte per lo più a religiosi o religiose del suo tempo, e comunque ad un uditorio provvisto di una certa cultura, tale cioè che potesse interpretare con relativa facilità citazioni ed esempi ricavati dalla Bibbia o dal patrimonio culturale del mondo classico greco-romano.

Esponeva i suoi discorsi talora con tono irruente ma sempre convinto, esaltando in particolare la preziosità della vocazione cristiana. Durante una efficace omelia,¹¹⁰ citando a S. Ugo, afferma con vigore: «L'immagine di Dio nella nostra vita umana è oscura ed occulta... O anima, se vedessi te stessa, se considerassi la tua bellezza, non ameresti altra creatura fuori di te!». Agganciandosi alle forti diatribe tra Cristo ed i Farisei, in un sermone particolarmente irruente afferma: «I Farisei maliziosi, accorgendosi di non poterlo calunniare, decisero di tendergli insidie, presentandosi buoni, per agire poi come scorpioni e inoculare il veleno. L'aveva predetto il salmo: mi parlavano con tono pacifico, ma con iracondia terrestre meditavano inganni».¹¹¹

Affrontando in una omelia le tristi condizioni della sua età, esce in osservazioni che sembrano pienamente riferibili ai tempi nostri:

«Forse il Signore vuole – egli dice – che comprendiamo le alterazioni dei cieli e degli astri, forse anche i movimenti del nostro cuore, i reati della coscienza, le ferite dell'anima, e ci mette in guardia per evitare la morte eterna. Dio ammonisce per bocca del profeta coloro che fuggono la semplicità della verità e perciò stesso sono doppiamente perversi: è vicino il

¹¹⁰ Cf. Cf. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (193-227)*, Vol. V: *Domingos después de Pentecostés*, conción 225.

¹¹¹ SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (193-227)*, Vol. V: *Domingos después de Pentecostés*, conción 225.



grande e terribile giorno del Signore! Instaurate la disciplina, non lasciatevi sorprendere impreparati. Anche nel tentativo di condurre una vita migliore ci si avvicina alla morte».¹¹²

La pace dell'anima si può ottenere solo se liberi dalle passioni e dalle eccessive cure secolari, che allontanano da Dio, tolgono la pace del cuore e conducono al peccato. Il peccato è disordinata perversione in un mondo ordinatissimo. Chi è l'autore [perpetrator] del peccato? È precisamente la volontà: non l'occhio e neppure le mani che sono strumenti di natura.

3.5. Le “condanne” nelle prediche di Tomás de Villanueva

Forte è sempre la condanna dei ricchi che non vanno incontro alle necessità dei miserabili, specie contro i Prelati che possiedono troppo e cercano ancora. La carità supera tutte le forze naturali e porta ad odiare il male. Nell'esame dei dieci comandamenti condanna con forza la bestemmia, le parole offensive, la calunnia, il giuramento falso ed invita a guardare Gesù pendente dalla croce per rassicurarsi sulla retta via. Le ricchezze impongono crimini che portano anche alla soppressione del prossimo.

Condanna fortemente anche l'avarizia: per l'avarico, i soldi sono più importanti dell'anima. Furto e usura sono pratiche indegne della persona umana. Cattivi giudici, avvocati imbrogliatori, iniqui procuratori e notai falsificatori sono la peste dell'umanità. La falsa testimonianza è grave infamia: rende demoniaco chi la pratica: C'è qualcuno che, per cause matrimoniali, non ha vergogna di testimoniare il falso. Quante case e famiglie sono state sovvertite da falsa testimonianza!

Anche se giudei e farisei appaiono i suoi nemici prediletti, i suoi strali sono rivolti spesso contro Prelati avari e lussuriosi, contro sacerdoti e religiosi, contro monache e dignitari ecclesiastici dediti con affanno alla ricerca di beni mondani, gente invidiosa e guidata da forte gelosia. A tutti costoro egli ricorda che, evitando l'egoistico attaccamento a cose fatue e periture, incontreranno la misericordia infinita di Dio che attende con animo trepidante il ritorno del figliol prodigo. Nell'accusare Luterani e Protestanti per la miope interpretazione delle Sacre Scritture, richiama anche le forti pecche di molti ecclesiastici, troppo protesi verso lussuria e propri interessi materiali.

4. Conclusione

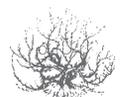
Dopo aver letto attentamente i dieci volumi dell'*Opera omnia* di Santo Tomás de Villanueva e di aver individuato i nodi dinamici della dottrina del santo agostiniano e fatte alcune pertinenti osservazioni, si può concludere affermando che il merito di Tomás de Villanueva non lo si deve cercare nell'originalità dottrinale, ma piuttosto nell'aver reso possibile che i profondi argomenti della dottrina cristiana fossero esposti con semplicità, con uno stile unico e ingegnoso, ed arrivassero a tutto il popolo fedele. In questo

¹¹² SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras completas. Conciones (193-227)*, Vol. V: *Domingos después de Pentecostés*, conción 227.



contesto di zelo pastorale, che mira alla gloria di Dio e alla salvezza delle anime, si deve interpretare la molteplicità di ripetizioni nelle sue prediche, il continuo ricorso alle immagini, esempi ed allegorie per rendere semplici concetti astratti ed anche l'interpretazione libera di alcuni brani scritturistici che facilitano la comunicazione del messaggio.

La sua fama di santità – “il padre dei poveri” –, divenuta così nota, forse ha oscurato un po' la diffusione del suo corpo dottrinale. Ci auguriamo quindi che la semplicità, chiarezza e intelligibilità della dottrina del santo agostiniano continui a svolgere oggi quell'influenza benefica che produsse nel corso del secolo XVI.



Guarire la ragione con lo spirito? Itinerari del *logos* e declinazione affettiva del pensiero umano

di Mario Lupoli*

Riassunto

La ragione strumentale continua a confermare il proprio carattere auto-assolutizzante, che fagocita tutto nei propri schemi ermeneutici funzionali al dominio. La ragione ha tuttavia le proprie radici nell'affettività, una dimensione che viene repressa sistematicamente dalle forme di razionalità dominanti, ma che può essere coltivata per trasformare la ragione stessa e guarirla attraverso lo s/Spirito.

Parole chiave

Ragione strumentale, affettività, Boff, Adorno, Horkheimer, Moltmann

Abstract

Instrumental reason continues to confirm its self-absolutizing character, which engulfs everything in its hermeneutic schemes functional to domination. Reason, however, has its roots in affectivity, a dimension systematically repressed by dominant forms of rationality but which can be cultivated to transform reason and heal it through s/Spirit.

Keywords

Instrumental reason, affectivity, Boff, Adorno, Horkheimer, Moltmann

* Mario LUPOLI: Professore assistente presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Antonianum (Roma), Cultore di Storia della Filosofia Medievale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, Professore di Filosofia e Storia nei licei; m_lupoli@antonianum.eu



«La mancanza di sogni in avanti è una difesa che, per così dire, ha parvenze filosofiche, ma in realtà è ben poco filosofica: senza attesa alcuna delle cose che devono venire. In questo volontario-involontario scetticismo, invece della speranza si annida la paura, invece della comprensione del futuro [...]. E quand'anche poco importi se venga a costare più o meno costruire dei meri castelli in aria, da cui poi risultino i sogni ottativi, adoperati in modo esclusivamente disonesto, la speranza, con il progetto e il raccordo con il 'possibile a scadenza', è la realtà più forte e migliore che si dia» (Ernst Bloch)

In *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer portano avanti una serrata riflessione critica attorno allo statuto della ragione, nel pieno di un'epoca che, riprendendo celebri versi di Bertold Brecht,¹¹³ è stata a più riprese definita “*di tempi bui*”.¹¹⁴ La devastazione del mondo e di ogni traccia di umanità, per mano dei regimi fascisti europei e di quelli stalinisti a Est, poteva apparire come il momento apicale di una barbara furia irrazionalistica, eppure si attualizzava mediante i più rigorosi procedimenti tecno-scientifici, e con l'applicazione di una ragione moderna e nel pieno del suo fulgore efficientista.

La critica allora doveva andare al cuore della stessa ragione divenuta meramente strumentale: l'illuminismo, inteso in senso lato come tensione di *Aufklärung*, attraverso il sapere, contro le tenebre che generano paure e soggezioni, si rivela una modalità di pensare l'esistente del tutto analoga ai suoi grandi nemici: magia e miti.

Sapere è potere, e le sue potenzialità si declinano in modo ormai esclusivo in ordine alla finalità del dominio. Nessun altro scopo è tollerato. Della verità è dissolta ogni rilevanza: quel che conta è solo l'*operation*, il fondamento di ogni processo è il calcolo, principe della società dominata dal principio dell'equivalente. Conoscere è calcolare, misurare, manipolare, soggiogare.

In questa processualità, il destino viene semplicemente ratificato: ogni accadere è interpretato come ripetizione, nella forma della legge scientifica. In questo modo si elide ogni possibilità di *novum*, di irruzione del cambiamento, di ciò che potrebbe essere altrimenti. L'arida saggezza del tempo presente è la reiterazione del *mantra* del “niente di nuovo sotto al sole”, del “già-accaduto”. Il “non-ancora” è abortito nelle facili ironie del disincanto borghese.

Dinanzi a questo fenomeno, Leonardo Boff, in *O Espírito Santo. Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*, ha parlato di “impazzimento” e di “irrazionalità” di una ragione che ha messo a punto gli strumenti per la distruzione di ogni cosa: persino di se stessa.

Un'alternativa alla ragione che si auto-assolutizza e che reprime l'intelligenza emotiva è garantita tuttavia, secondo Boff, dall'affettività, in cui la stessa ragione affonda le proprie radici. Coltivando l'affettività, è possibile convertire la ragione a una sua costituzione non meramente strumentale, ma affettiva e cordiale.

Una lunga tradizione, che nella storia del pensiero occidentale si è definita “mistica”, ha sviluppato una linea teologica *affettiva*, che non annichilisce la ragione umana

¹¹³ Il riferimento è alla poesia *A coloro che verranno*, di Bertold Brecht, contenuta nella raccolta *Poesie di Svendborg seguite dalla Raccolta Steffin*, Einaudi, Torino 1976.

¹¹⁴ Cf H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.



ma la guida e intende esaltarla, in coerenza con un'antropologia fondata sulle molteplici possibili declinazioni di *itinerarium cordis in Deum*.

I passi lungo questa strada sono guidati, sostiene Boff, dallo Spirito, che “guarisce la ragione”, e permette agli uomini di non arrendersi al fato dell'autodistruzione, ma di muoversi in direzione della salvezza.

È in questa concezione lo Spirito, pertanto, che – guarendo la ragione – consente una teologia che consista in modo effettivo anche in una riflessione critica della prassi, e che riapra all'uomo la prospettiva della trascendenza, quale sua costitutiva dimensione di apertura all'altro-da-sé. Una teologia della ierostoria, in cui *libertà è liberazione*, della quale donne e uomini sono responsabili.

La mera ripetizione dell'identico viene così spezzata, nella consapevolezza che il libero soffio dello Spirito (pur se interpretato in modi molteplici) può consentire l'irruzione del tempo cairologico e messianico nella linea di quello cronologico.

L'azione dello s/Spirito nella storia si definisce così come l'aspetto determinante di una dimensione in cui il futuro può riabilitare la sua possibilità di essere promessa, e non la minaccia sempre più diffusamente avvertita nel pieno dei *tempi bui*. Una dimensione in cui, più complessivamente, il “già” non resti prigioniero della reiterazione senza speranza dell'esistente, ma, come si tenta di dar qui conto, ritrovi agli occhi delle donne e degli uomini il suo legame con il “non-ancora”.

1. Un *logos* filosofico per la teologia

1.1. Dalla teologia implicita alla teologia razionale

Nella sua riflessione sulla teologia della croce ne *Il Dio crocifisso*, Jürgen Moltmann affronta il problema della definizione di che cos'è “teologia”, riprendendone il significato etimologico di «discorso su Dio, sulle divinità o su cose divine»¹¹⁵. Il teologo mette in rilievo come il termine “teologia” abbia una tradizione eminentemente filosofica: teologia mitica, teologia politica, teologia naturale sono categorie che nella storia del pensiero occidentale sono state elaborate sin dall'esperienza teoretica sviluppatasi nella Grecia antica.¹¹⁶ Manca viceversa una sua presenza nelle Scritture.

¹¹⁵ J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2021, 83.

¹¹⁶ Cf *ib.*, 84: «Platone chiama i miti dei poeti col nome di “teologie” (Politeia 379a). Trova in essi la teologia mitica, come più tardi la qualificherà la Stoa. Anche i miti e riti della religione di stato potevano essere chiamati teologici. La successiva Stoa denomina questa sfera: teologia politica. Platone stesso cerca di individuare, nella «teologia» dei poeti e degli uomini di stato, i “τύποι περί θεολογίας”, cioè le condizioni che rendono ammissibili tali miti, e li trova nella dottrina delle idee e nella morale. In termini del tutto simili Aristotele parla dei poeti mitologi “teologizzanti”, quali Esiodo e Omero (Metafisica, lib. VI, 1,1026), e tuttavia, stranamente, qualifica la propria dottrina metafisica del “motore immobile” come *theologike philosophia* (Metafisica, lib. XII). In seguito la Stoa distinguerà tre forme di teologia: la teologia mitica dei poeti, la teologia politica dei legislatori, la teologia naturale (= riflessione sull'essere) dei filosofi».



«Nel Nuovo Testamento non compare il termine “teologia”. Si comprende allora perché la chiesa antica abbia accettato in un primo momento, nell’ambiente greco, il concetto filosofico di teologia, suggeritole dal contesto culturale. Per “teologia” gli alessandrini intendevano la “conoscenza del Logos eternamente esistente”, distanziandosi così dal mondo mitico di rappresentazione proprio della fede ingenua. Anche in seguito il termine “teologia” venne riservato a designare la specifica conoscenza di Dio, la Dottrina su Dio, la visione di Dio, che nella prassi si congiungevano con la lode di Dio degli inni della liturgia».¹¹⁷

La necessità dei cristiani di far ricorso alla teologia, e, con essa, a concetti (e termini) propri del *logos* filosofico, non è episodica ma risponde a esigenze inaggirabili.

Per la maturazione della teologia, quale discorso razionale e sistematico, era indispensabile l’acquisizione lessicale e concettuale del greco. Ricorrere al greco rappresentava la possibilità non solo di impiegare una lingua caratterizzata da forte plasticità e con una tradizione poetica e filosofica senza eguali, ma anche di attingere direttamente dal suo seno concetti e costruzioni teoretiche¹¹⁸.

Nei primi secoli della sua storia, «il linguaggio della Chiesa era il greco e i problemi religiosi erano dibattuti in quella lingua, con le risorse della cultura e della filosofia classica».¹¹⁹ Quando ad esso ben presto si aggiunge il latino, per evidenti ragioni geopolitiche, è un latino ampiamente “grecizzato” dal punto di vista concettuale, ovvero una lingua che ha ormai acquisito le categorie e le strutture di pensiero della filosofia, e che è anzi capace di dar luogo a un pensiero teoretico originale e di primo piano.

Se nei Vangeli non c’è teologia in senso stretto, in quanto mancano loro «discorso razionale e riflessione sistematica su Dio», è presente però una «teologia implicita, spunti cioè di pensiero teologico che germinano spontaneamente sul terreno della fede e del suo annuncio».¹²⁰

Lo sviluppo della teologia razionale viene sollecitato dal mutamento storico della religione cristiana,¹²¹ dalle dispute tra correnti cristiane che caratterizzano fortemente i primi

¹¹⁷ *Ib.*

¹¹⁸ Sulle caratteristiche del greco e la loro influenza sulla nascita e le possibilità della scienza e della filosofia, le classiche pagine di Bruno Snell ben si prestano a spiegare anche la necessità del greco nelle comunità cristiane alle prese con una definizione dottrinarie e un principio di riflessione teologica con le stesse esigenze linguistiche e concettuali: «In Grecia, fin dai tempi più remoti, cominciano a svilupparsi le premesse linguistiche (e cioè insieme spirituali) per l’elaborazione di concetti scientifici». Snell prosegue la sua trattazione con il celebre argomento dell’articolo determinato, che consente di «fissare l’universale in forma determinata» e formare quindi astrazioni. Secondo lo studioso, infatti, «già la presenza dell’articolo determinato mette la lingua omerica in una posizione più vantaggiosa che non, per esempio, il latino classico», come dimostrerebbe la difficoltà di Cicerone nell’«esprimere i più semplici concetti filosofici», costretto a usare «circonlocuzioni» per «formare quei concetti che in greco si presentano in forma concisa e naturale». Ma la stessa possibilità di far ricorso a circonlocuzioni, in realtà, è data dal far riferimento a un pensiero, quello greco, già esistente, e che eccede i confini propri del latino» (B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Giulio Einaudi, Torino 1963, 314).

¹¹⁹ S. M. AFNAN, *Avicenna. Vita e opere*, Morcelliana, Brescia 2015, 14.

¹²⁰ G. FILORAMO, *Storia della Chiesa*, vol. I, “L’età antica”, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2019, 139.

¹²¹ Cf ID., *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Bari-Roma 2011.



secoli (ma non solo),¹²² e dallo sbocco che assume, in un quadro ormai più sistematico e strutturato, quella originaria «logorrea acuta» che caratterizzava i cristiani più risalenti.¹²³

1.2. Il bisogno di teologia. L'esempio siriano

Le motivazioni della nascita della teologia sono sia di ordine interno che di ordine esterno:

«Ci si potrebbe chiedere allora perché e in che misura si è formata una “teologia”, cioè un discorso sul mistero di Cristo, nei primissimi tempi della vita della comunità; e tuttavia le ragioni di un simile discorso sono quelle che non verranno mai meno: c'è un motivo interno alla vita stessa della comunità, e cioè rinnovare senza posa l'attualità della testimonianza attraverso parole appropriate in contesti diversi: ci sono dei motivi esterni: situare il mistero cristiano nei confronti della tradizione ebraica come della sapienza greca (e, più tardi, di altre sapienze) e cercare il modo di comunicare con esse».¹²⁴

È particolarmente interessante come il problema linguistico-concettuale si sia presentato anche in un contesto non occidentale, e secoli dopo l'affermazione del cristianesimo in ambiente greco e latino. Nel corso dell'espansione cristiana tra VII e VIII sec. d.C. nell'area siriana,¹²⁵ si ripropongono, pur in termini originali, tanto l'esigenza di una teologia quanto una correlata questione linguistica.

¹²² Cf su questo aspetto, tra gli altri, A. DI BERNARDINO - B. STUDER (edd.), *Storia della Teologia*, vol. I “Epoca patristica”, Edizioni Piemme, Casal Monferrato (AL) 1993, che individua proprio nell'esito di una delle principali dispute religiose dell'epoca patristica, quella contro lo gnosticismo, la data in cui compare la teologia in senso proprio: «la sconfitta dello gnosticismo fu importante per cultura dell'Europa e indicò la nascita della teologia» (p. 130). Cf anche Alois Grillmeier, che nota come «la chiesa si trovò costretta a ripensare tutto il materiale tradizionale della sua fede sia da un interesse interno alla rivelazione cristiana, sia dall'esigenze della controversia contro il giudaismo ed il paganesimo. Era venuta l'ora della nascita della teologia speculativa, della riflessione teologica, della ‘teologia erudita’ [...]» (A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I, Tomo 1 “Dall'Età apostolica al concilio di Calcedonia”, Claudiana, Torino 1982, 290. Nondimeno rilevante anche la ricostruzione di Francesco Piloni, che chiarisce il ruolo delle dispute tra correnti cristiane per la definizione dell'ortodossia, che ha comportato lo sviluppo di un metodo teologico come strumento per affrontarle, che sempre più ricorre alla filosofia greca: Cf F. PILLONI, *Teologia come sapienza della fede: teologia e filosofia nella crisi ariana del IV secolo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2002.

Sul ruolo della filosofia nella nascita della teologia Cf anche A. LIVI, *Filosofia e teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, 114: «all'epoca delle controversie dogmatiche, si sviluppò anche la funzione positiva della filosofia all'interno della riflessione sulla verità rivelata, alla ricerca degli strumenti concettuali più adeguati per formulare i dogmi. È la nascita della teologia in senso proprio...».

¹²³ Cf W.V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge 1989, cit. in G.G. STROUMSA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2006.

¹²⁴ G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

¹²⁵ Com'è noto, nell'antichità si definiva con Siria «un'area molto vasta che dal golfo di Alessandretta, nell'attuale Turchia, giungeva fino all'Eufrate e al Tigri verso Oriente, includeva gli altopiani anatolici e armeni verso settentrione e l'Arabia a meridione»: P. SINISCALCO, *Le antiche Chiese Cristiane d'Oriente. Un cammino millenario*, Città Nuova, Roma 2016, 28.



La questione teologica si pone pertanto come non determinata da contingenze culturali circoscritte, ma come necessità che risponde a problemi più profondi dell'evoluzione del cristianesimo, nelle sue espressioni di pensiero e nelle sue comunità.

Nel territorio siriano erano presenti numerose comunità cristiane ed ebraiche, che, sotto la dominazione islamica, erano non solo tollerate e libere di praticare il proprio culto, ma particolarmente attive sul piano culturale. La loro importanza era ereditata dal precedente scenario politico della regione, che, prima di divenire araba, apparteneva all'Impero bizantino. La lingua delle élite era appunto il greco, e l'intelligenza delle comunità cristiane era sostanzialmente neoplatonica, orientamento filosofico affermato già da tempo come assolutamente prevalente. Già a partire dal II secolo, difatti, nell'ambito del pensiero cristiano «si impose definitivamente la tradizione platonica, nella forma del neoplatonismo, che diventò praticamente l'unica filosofia, includendo però anche altre tradizioni, specialmente stoiche ed aristoteliche».¹²⁶ Questa capacità di accogliere anche elementi e istanze di altre correnti teoretiche e culturali consentiva alla filosofia cristiana una particolare elasticità,¹²⁷ che, seppur non sempre in modo pacifico e spontaneo, apriva alla possibilità che si innovasse e si modificasse nel tempo, senza esporre a rischi esiziali le proprie fondamenta. Con un retroterra culturale bizantino, con la diffusione del neoplatonismo, con la lingua greca che continuava a essere adoperata dai circuiti più colti, in un ambiente sì islamico ma che concedeva ampia libertà ai fedeli delle altre due religioni monoteistiche, le comunità cristiane in Siria avevano le caratteristiche per affrontare in una maniera tutta peculiare le accese controversie dottrinali che caratterizzavano il cristianesimo.

Nel VI secolo, i cristiani in Siria avevano il problema di affrontare tali discussioni con un linguaggio spesso insufficiente, laddove non si facesse ricorso al greco: «per i vescovi di lingua siriana, le dispute cristologiche presentavano una difficoltà supplementare quando i concetti greci della grande Chiesa non trovavano sempre il loro equivalente nel vocabolario siriano».¹²⁸

Questa difficoltà aveva una natura, evidentemente, non solo e non tanto linguistica. La sua ricaduta si avvertiva soprattutto nella facoltà stessa di riprendere concetti, insegnarli, svilupparvi attorno una riflessione speculativa e dialogare con i grandi centri intellettuali e dottrinali della cristianità.

1.3 La tensione ortodossia-eterodossia

In questi processi storico-dottrinali, la posta in gioco non è solo teoretica ma si ricollega strettamente alla battaglia dottrinale per la definizione dell'ortodossia.

La polarizzazione tra ortodossia ed eterodossia, con tutte le implicazioni della questione, rappresenta l'effettivo terreno in cui disporre o meno dei concetti della filosofia greca, e dunque di parole capaci di esprimerli, costituiva un discrimine.

¹²⁶ A. Di Bernardino - B. Studer (edd.), cit., 377.

¹²⁷ Sulla categoria di "filosofia cristiana", Cf É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 2009⁷, 11-48.

¹²⁸ J. TEIXIDOR, *Aristotele in siriana. Paul le Perse, logicien du VI^e siècle*, CNRS Éditions, Paris 2003, 20.



Nella lingua e nella filosofia greca difatti le dispute dottrinali trovano finalmente gli strumenti con cui essere condotte fino in fondo. La battaglia tra eresie e ortodossia, in qualunque modo si vogliano intendere o leggere le une o l'altra, implica a sua volta l'apertura allo sviluppo di una teologia, che ha bisogno dell'eredità greca per fondarsi come discorso razionale. Questi elementi contribuivano, come accennato *supra*, all'evoluzione della riflessione cristiana in un senso teologico anche in queste regioni del mondo.

Non è un elemento secondario che nelle regioni arabe, quando incontra il cristianesimo, l'Islam ha inizialmente a che fare con un cristianesimo pre-teologico. Secondo l'interpretazione di Anawati, si può addirittura affermare che «si era trattato di un incontro con un cristianesimo inautentico, incompleto, come poteva presentarlo una tradizione orale fortemente influenzata dai Vangeli apocrifi». ¹²⁹

Il cristianesimo che gli arabi di religione islamica incontreranno poi a Damasco, dopo l'elaborazione di un pensiero teoretico con gli strumenti linguistico-concettuali greci, era sostanzialmente qualcosa di diverso: «i musulmani incontrarono per la prima volta il pensiero teologico cristiano», sottolinea Anawati. ¹³⁰

L'aspetto rilevante non riguarda in questa sede la valutazione dottrinale dell'autenticità o inautenticità del cristianesimo pre-teologico, tramandato nelle regioni del Vicino e Medio Oriente. Interessa qui piuttosto il portato storico e teorico di questo «pensiero teologico», nel suo distinguersi dalle dottrine diffuse in precedenza, per via orale, nella regione.

L'«in-autenticità della testimonianza del messaggio rivelato», ¹³¹ vale a dire lo statuto di «eresia» che si attribuisce a un annunzio come quello cristiano, attiene difatti esclusivamente all'ambito della fede. È ciononostante, però, una questione che eccede subito i propri limiti, per tradursi immediatamente su un piano ulteriore, scientificamente sensibile. Come osserva difatti Pampaloni, «paradossalmente, la prima difesa dell'eresia, anche per il fedele del sovrannaturale, è una difesa *della storia*, un ritorno al documento autentico». ¹³²

Si può non a caso parlare di un'accezione di ἄρεσις data dalla relazione oppositiva con «ortodossia» già «nei documenti neotestamentari» solo se si prendono in considerazione quelli «più tardi», ¹³³ non comparando la questione in quelli più risalenti.

Di particolare importanza è inoltre comprendere le ragioni storiche, i conflitti realmente maturati in seno a «una medesima comunità»: ¹³⁴ è in essi che va compresa «la dialettica eresia/ortodossia», ¹³⁵ e non «alla stregua delle controversie tra teologi quali vi furono nei secoli successivi». ¹³⁶

¹²⁹ G.C. ANAWATI, «La teologia islamica medievale», in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. I «I principi», Edizioni Piemme, Casal Monferrato (AL) 1996, 601, n. 27.

¹³⁰ *Ib.*, 601.

¹³¹ G. PAMPALONI, «La fatica della storia», in M. CRAVERI (ed.), *I vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 2005³, XIII.

¹³² *Ib.*

¹³³ G. RINALDI, *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane antiche*, (Oī Christianoi - Nuovi Studi sul cristianesimo nella storia, 21) Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015.

¹³⁴ *Ib.*, 14.

¹³⁵ *Ib.*, 13.

¹³⁶ *Ib.*, 14.



1.4. Ortodossia e filosofia

Il problema del delimitare con nettezza i confini tra ortodossia ed eterodossia sorge a un certo punto della vita delle comunità cristiane, rispondendo a esigenze di diverso ordine.

Da una parte, evidenzia Pampaloni, con la distruzione romana del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., «il piccolo mondo che aveva ospitato Gesù Cristo precipita nel passato»,¹³⁷ generando la tendenza a ritradurre nei modi tipici del *μύθος* gli avvenimenti tramandati. Si produceva così, sul versante opposto ma dialetticamente correlato, l'esigenza di preservare una narrazione accurata del fatto storico, affinché non se ne perdesse il valore anche metafisico e soteriologico. Per questo motivo diventava compito della «posterità», che diveniva progressivamente Chiesa, «distinguere fra i testi “ispirati” e quelli ex-lege, e costruire su quella distinzione gli spalti impenetrabili dell'ortodossia».¹³⁸

«Comprendere questo processo è [...] sperimentare l'ortodossia come un qualcosa di ancora futuro, divenire in qualche modo coevi al dibattito. In questo senso, “l'ortodossia” può essere percepita come un processo fluido e continuo che implica la costruzione dell'autodeterminazione».¹³⁹

D'altra parte, inoltre, c'era la questione della contaminazione del messaggio cristiano primitivo con tradizioni filosofiche ampiamente diffuse nel «fertile e mobilissimo universo giudeo-ellenistico mediterraneo».¹⁴⁰

Nelle regioni bizantine orientali, prima della conquista islamica, la filosofia neoplatonica era senza dubbio rientrata in un processo osmotico e di reciproca influenza con la religione cristiana, per quanto in maniera tutt'altro che pacifica. Nella polarizzazione eresia/ortodossia che stiamo considerando, restava in buona misura valido «il vecchio cliché» che pone «l'equazione filosofia = eresia».¹⁴¹ Accade quindi l'apparente paradosso che, «proprio in ambito dottrinale», che sembrerebbe essere di stretta pertinenza della sfera religiosa, che si sviluppa nel modo più peculiare la «tensione dialettica fra fede cristiana e filosofia greca».¹⁴²

¹³⁷ G. PAMPALONI, cit., XV. Sulla distruzione del tempio e il suo impatto, Cf G. BRIZZI, *70 d.C. La conquista di Gerusalemme*, Laterza, Bari-Roma 2017. Sulla nascita di nuove forme di religiosità a partire dalla distruzione del Tempio, Cf J. STROUMSA, cit.. L'autore in particolare vi legge la nascita di un processo in cui la religione si interiorizza e privatizza (66), emerge il ruolo centrale del libro trasportabile (che prende in qualche misura il posto del Tempio), la fine del sacrificio e la sua sostituzione con la preghiera (68), nonché il consolidamento di religioni comunitarie anziché civili.

¹³⁸ G. PAMPALONI, cit., XV.

¹³⁹ C.O. TOMMASI, «L'apporto delle filosofie e dei movimenti religiosi pagani alla formazione di un esoterismo cristiano nei primi secoli», in *Credere Oggi. Rivista bimestrale di divulgazione teologica*, 229 (2019) 38.

¹⁴⁰ G. PAMPALONI, cit., XVI. Cf C.O. TOMMASI, cit., 37-38.

¹⁴¹ M. SIMONETTI, «Incontro e scontro fra cristianesimo antico e cultura greca in ambito letterario», in *Cultura classica e Cristianesimo antico. Aspetti storici e filologico-letterari. Seminario di letteratura cristiana antica* (11-13 aprile 1984), Università degli Studi di Perugia - Istituto di Filologia Classica, estratto da *Civiltà classica e cristiana*, 6 (1985) II, 132.

¹⁴² *Ib.*, 132-133.



Il cristianesimo teologico viene dunque strutturato grazie al contributo offerto dalla lingua e dalla filosofia greca. Si sviluppa e cresce per le continue relazioni con altre comunità cui è esposto. Ha, infine, una precisa sollecitazione dalla *παρρησία* che non è immediata, come poteva essere invece attesa dai primi cristiani. Questo fattore predispose le comunità cristiane a una riflessione razionale, che originariamente non sembrava nemmeno avere lo spazio di realizzazione.

«Oltre ad aver provocato una nuova costituzione delle Scritture, il ritardo della parusia ha avuto l'effetto di allargare lo spazio della missione, dal momento che c'era il tempo per questo. Ora l'annuncio di Gesù Cristo non poteva fare a meno di affrontare, con molta più serietà e profondità, un incontro con culture diverse che avevano, dal canto loro, il tempo e i mezzi per resistere a questa testimonianza. Si possono scorgere fin da questo momento alcune tendenze fondamentali che dureranno con tutta probabilità quanto durerà la Chiesa».¹⁴³

Questa nuova disposizione della Chiesa nella storia degli uomini, e nel contatto permanente con altre comunità, poteva tradursi, sottolinea Lafont, in due possibili modi di agire.

Il primo è quello del «*depositum custodi*»,¹⁴⁴ col quale la comunità tutela la propria tradizione come garanzia di ortodossia e ortoprassi.

Un secondo atteggiamento, sensibile «all'inserimento umano di questa salvezza», è improntato anche all'«*omnia autem probate*», che ne richiede «l'intelligenza e/o l'interpretazione»,¹⁴⁵ e che finisce per incidere sempre sulle comunità in cui i cristiani sono inseriti, facendone spesso *élite* culturali anche in regioni con una popolazione in prevalenza non cristiana.

2. La teologia nel mondo amministrato

2.1. È razionale il “reale” di un mondo disumano?

I processi messi in evidenza esemplificano alcune delle ragioni che pongono nella storia del pensiero occidentale il problema di lavorare costantemente sul rapporto tra fede e teologia da una parte, e tra teologia e filosofia dall'altra. Un problema che trova un tornante storico decisivo con l'emergere dell'idea della *theologia* quale *scientia*.

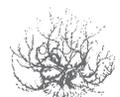
Il teologo Jürgen Moltmann riprende questa definizione, che trova in Tommaso d'Aquino il più celebre e compiuto autore, mettendo in rilievo quanto essa diventi densa di difficoltà nell'epoca contemporanea.

«Teologia come scienza qui significa pubblico ragguaglio sulla fede cristiana, con tutti i mezzi intellettuali disponibili nell'ambiente, ed allo stesso tempo rivendicazione del sapere corrente illuminato dalla fede cristiana. Si cela qui la pretesa che la teologia cristiana sia la

¹⁴³ G. LAFONT, cit., 14.

¹⁴⁴ *Ib.*

¹⁴⁵ *Ib.* «*Omnia autem probate; quod bonum est tenete*» (1 *Thess.* 5, 21): esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono.



“vera filosofia” e che non presenti una verità religiosa speciale né tocchi la sfera dell’interesse puramente privato». ¹⁴⁶

Il problema della “vera philosophia”, ¹⁴⁷ sottolinea Moltmann, si fa oggi particolarmente acuto, laddove deve confrontarsi con i problemi che il pensiero occidentale ha da affrontare a partire dal Novecento in modo specifico. Se è nella teologia cristiana, infatti, la possibilità e la stessa natura della vera filosofia, alla prima si trasferisce la condizione di possibilità di una filosofia che, hegelianamente, sia «filosofia della storia mondiale, [...] conoscenza dell’essere e [...] [comprensione del] proprio tempo in pensieri», ¹⁴⁸ ovvero l’identità tra reale e razionale. ¹⁴⁹ La criticità cui si espone così la teologia è nel doversi assumere di conseguenza il difficile compito di definire teoreticamente il “reale”.

«Ma che cos’è “reale”? Anche questa teoria, nel caso che si dimostrasse corretta, dovrebbe pagare il suo scotto: dovremmo prescindere dalla “dialettica dell’illuminismo” (M. Horkheimer, Th. W. Adorno) del mondo moderno, contrassegnata dal marchio di Auschwitz e Hiroshima, e sorvolare sui conflitti che traggono origine dal mondo moderno, capitalistico e razzista. Il contesto di plausibilità, in cui vive la società moderna, è abbastanza spesso e per diversi aspetti un contesto di accecamento». ¹⁵⁰

Mettiamo tra parentesi lo specifico del discorso di Moltmann per cogliere la difficoltà esiziale in cui può incorrere la teologia, e al contempo le sfide alle quali viene chiamata da una modernità nella quale la realtà acquisisce sempre maggiormente un profilo dis-umano, e la ragione stessa è portatrice di una forma estrema di radicale irrazionalità.

2.2. La ragione strumentale

Nell’apertura di *Dialettica dell’Illuminismo*, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer si interrogano sull’esito storico che ha avuto l’illuminismo, inteso «nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso». ¹⁵¹ Il suo intento di strappare con la forza della scienza l’umanità dalla soggezione a forze aliene al proprio controllo, dalla superstizione e dalla magia, dalla paura e dall’oppressione sembra essere naufragato tragicamente: tuttavia «la terra interamente illuminata splende all’insegna di trionfale sventura». ¹⁵²

La caratteristica saliente del pensiero scienziista è l’idea che l’uomo possa e (quindi) debba praticare illimitatamente il proprio dominio sulla natura. Un dominio che, in nome del motto moderno *Scientia potentia est*, si fonda su un sapere la cui essenza è la tecnica.

¹⁴⁶ *Ib.*, 84-85.

¹⁴⁷ Cf G. D’ONOFRIO, *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013, 56.

¹⁴⁸ J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, cit., 87.

¹⁴⁹ *Ib.* Cf il celebre passo di G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del Diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2022, 14.

¹⁵⁰ *Ib.*, 87.

¹⁵¹ T.W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, 11.

¹⁵² *Ib.*



«I re non dispongono della tecnica più direttamente di quanto ne dispongano i mercanti: essa è democratica come il sistema economico in cui si sviluppa. La tecnica è l'essenza di questo sapere. Esso non tende a concetti e ad immagini, alla felicità della conoscenza, ma al metodo, allo sfruttamento del lavoro altrui, al capitale. [...] Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga».¹⁵³

Questa forma di sapere si concretizza così in un rapporto di depredazione e sfruttamento che vede vittima la natura e gli uomini stessi. Non è una conoscenza finalizzata a vivere meglio, a cercare la felicità, a godere della bellezza, a spingere sempre più in là la conoscenza. Si tratta piuttosto della forma radicale di esercizio di un potere privo di freni e limiti, in cui tutto ciò che è viene cosificato,¹⁵⁴ e ridotto a mero ente disponibile per il suo utilizzo e/o consumo.

L'illuminismo dimostra così una carica violenta, che non può non esercitare persino contro il suo stesso concetto.

«Privo di riguardi verso se stesso, l'illuminismo ha bruciato anche l'ultimo resto della propria autocoscienza. Solo il pensiero che fa violenza a se stesso è abbastanza duro per infrangere i miti. [...] Potere e conoscenza sono sinonimi. La sterile felicità di conoscere è lasciva [...]. Ciò che importa non è quella soddisfazione che gli uomini chiamano verità, ma l'*operation*, il procedimento efficace [...]».¹⁵⁵

Adorno e Horkheimer individuano nella rimozione dell'animismo e di ogni suo carattere il cuore della battaglia illuminista contro la magia.¹⁵⁶ «Lungo l'itinerario verso la nuova scienza gli uomini rinunciano al significato. Essi sostituiscono il concetto con la formula, la causa con la regola e la probabilità»,¹⁵⁷ commentano i due autori, rintracciando in questo processo la genesi delle più intime modalità di funzionamento stesso della scienza moderna.

È evidente che l'inclinazione peculiare che ha assunto la demitizzazione del cosmo sottrae altresì spazio a ogni possibilità di potenze che eccedono le forze naturali, le quali a loro volta sono concepite come pienamente piegabili agli interessi e alla volontà degli uomini: «la materia dev'essere dominata al di fuori di ogni illusione di forze ad essa superiori o in essa immanenti, di qualità occulte. Ciò che non si piega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'illuminismo, sospetto».¹⁵⁸ La dispersione di ogni potenza sovraordinata rispetto all'orizzonte immanente degli enti, nella disponibilità del sapere-potere illuministico, è la condizione dell'illimitatezza, che l'illuminismo si ascrive, ricerca e pratica.

¹⁵³ *Ib.*, 12.

¹⁵⁴ Cf M. HEIDEGGER, *L'essenza della cosa*, Mimesis, Milano 2011.

¹⁵⁵ T.W. Adorno - M. Horkheimer, cit., 12-13.

¹⁵⁶ Cf *ib.*, 13.

¹⁵⁷ *Ib.*

¹⁵⁸ *Ib.*, 14.



2.3. *Totalitarismo illuministico*

L'illuminismo non riconosce la possibilità di alcun argomento non-illuministico, giacché la stessa argomentazione viene interpretata in quanto tale come illuministica. È una prospettiva che fagocita tutto e che non lascia niente al suo esterno. Mark Fisher ha offerto una forte immagine di saturazione dell'immaginario laddove, scrivendo del realismo capitalista, ha osservato che il capitalismo ha occupato tutto lo spazio del pensabile.¹⁵⁹ Si riscontra senz'altro una possibile analogia.

Certamente il capitalismo può finire per perdere ogni connotazione storica, sì che il passato si riduce a sua preparazione e il futuro viene sacrificato sull'altare di un eterno presente; con ciò, non lascia più prefigurare niente che non gli appartenga strettamente. Tuttavia la sua stessa esistenza è caratterizzata da contraddizioni interne feroci, orizzontali e verticali, che, seppure non ne determinano *ipso facto* il crollo, come ingenuamente era stato ritenuto possibile da alcuni ambienti intellettuali, senza subbio lo espongono costantemente a crisi dal crescente tenore catastrofico. Basti pensare ai margini di effettiva compatibilità rinvenibili tra ricerca smisurata del profitto e preservazione del mondo dalla distruzione di ogni equilibrio ambientale.

Le contraddizioni del capitalismo lo espongono di continuo a tensioni di rottura, per quanto non ne determinino il collasso di per sé.

Confrontare capitalismo e illuminismo sarebbe metodologicamente problematico e debole, per la diversità dei due *subiecta*, formazione economico-sociale l'uno e forma del pensiero l'altro. È però possibile verificare continuità e discontinuità tra la tendenza del primo e del secondo a non ammettere altro-da-sé, ricavando una natura totalitaria nell'illuminismo che nel capitalismo non può esserci.

«E quando l'illuminismo può svilupparsi indisturbato da ogni oppressione esterna, non c'è più freno. Alle sue stesse idee sui diritti degli uomini finisce per toccare la sorte dei vecchi universali. Ad ogni resistenza spirituale che esso incontra, la sua forza non fa che aumentare. Ciò deriva dal fatto che l'illuminismo riconosce se stesso anche nei miti. Quali che siano i miti a cui ricorre la resistenza, per il solo fatto di diventare, in questo conflitto, argomenti, rendono omaggio al principio della razionalità analitica che essi rimproverano all'illuminismo. L'illuminismo è totalitario».¹⁶⁰

L'illuminismo riduce a se stesso ogni opposizione, perché determina il campo del conflitto, ponendolo necessariamente su un piano logico-argomentativo, e fa così in modo che nessuna alterità trovi possibilità di espressione se non facendosi assorbire dai modi dell'illuminismo. Le contraddizioni con l'altro-da-sé diventano nutrimento bulimico dell'illuminismo, mentre quelle in seno al capitalismo lo mettono realmente in crisi.

L'illuminismo, di conseguenza, «riconosce a priori, come essere ed accadere, solo ciò che si lascia ridurre a unità; il suo ideale è il sistema, da cui si deduce tutto e ogni

¹⁵⁹ M. FISHER, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2017, 37: «In Europa e negli Stati Uniti, per la maggior parte delle persone sotto i vent'anni l'assenza di alternative al capitalismo non è nemmeno più un problema: il capitalismo semplicemente occupa tutto l'orizzonte del pensabile».

¹⁶⁰ *Ib.*



cosa». ¹⁶¹ Per calcolare ogni cosa, riconducendo tutto a unità e rigettando come «apparenza» quanto di irriducibile si ostina a persistere, l'uomo illuminista eleva il numero a principio supremo della relazione dell'uomo con il mondo: «le stesse equazioni dominano la giustizia borghese e lo scambio di merci. [...] La società borghese è dominata dall'equivalente». ¹⁶² Il pensiero strumentale e calcolante lavora su grandezze quantitative, finendo per scartare insieme, notano i due pensatori tedeschi, il trascendente insieme alle qualità. ¹⁶³

Il paradosso apparente della demitizzazione illuministica è nel fatto che i miti stessi hanno una natura illuministica.

«Ma i miti che cadono sotto i colpi dell'illuminismo erano già il prodotto dell'illuminismo stesso. Nel calcolo scientifico dell'accadere è annullato il conto che, dell'accadere, il pensiero aveva già reso nei miti. Il mito voleva raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare. Questa tendenza si è rafforzata con la stesura e la raccolta dei miti, che diventarono presto, da racconto di cose avvenute, dottrina. Ogni rituale implica una concezione dell'accadere, come anche del processo specifico che dev'essere influenzato dall'incantesimo. Questo elemento teoretico del rituale si è reso indipendente nelle prime epopee dei popoli». ¹⁶⁴

Il *logos* mitico difatti è il tentativo che compie l'uomo, a un certo stadio della sua vicenda storica, di spiegarsi l'origine, che vuol dire in ultima analisi la causa, quella struttura metafisica fondamentale che trova forma più compiuta nel *logos* teoretico per poi transitare in modo caratteristico nelle scienze. Conoscere la causa di ogni cosa si traduce senza scarti in dominio di ogni cosa. L'uomo reinterpreta la sua somiglianza a Dio «nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando». ¹⁶⁵ In questo esercizio di dominio, l'uomo si aliena dagli stessi oggetti dominati.

«Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniamento da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. [...] Nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio». ¹⁶⁶

La manipolazione come unica possibilità di conoscenza significa una forma di razionalità che necessariamente deve oggettivare tutto e subordinarlo al proprio potere. È per questo che già il mito è l'avvio dell'illuminismo. ¹⁶⁷

«L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata.

¹⁶¹ T.W. Adorno - M. Horkheimer, cit., 15.

¹⁶² *Ib.*

¹⁶³ *Ib.*: «Si continua a esigere la distruzione degli dèi e delle qualità».

¹⁶⁴ *Ib.*, 16.

¹⁶⁵ *Ib.*, 17.

¹⁶⁶ *Ib.*

¹⁶⁷ *Ib.*, 18.



La pura immanenza positivista, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabù per così dire universale. Non ha da esserci più nulla fuori, poiché la semplice idea di un fuori è la fonte genuina dell'angoscia». ¹⁶⁸

Il carattere di dialetticità che viene evidenziato dell'illuminismo non va mai perso di vista nella sua disamina critica. La chiave interpretativa che resta feconda della proposta di Adorno e Horkheimer è proprio nel cogliimento di una tendenza, non esauribile nell'illuminismo storico di età moderna ma che può essere fatto risalire di secoli fino alla Grecia antica, che porta dall'orgoglioso coraggio della ragione al dominio, razionalisticamente orientato, che tutto oggettivizza, manipola, sfrutta senza limiti.

Non perdere di vista tuttavia questo movimento è essenziale, perché persiste – nonostante tutto – un afflato al rischiaramento contro le tenebre dell'ignoranza e della superstizione, contro il soggiacere inermi a potenze ingovernabili. Il suo spegnersi sarebbe non meno foriero di barbarie di quanto lo sia lo scatenarsi dei suoi esiti storici. La tensione tra *sapere aude* ¹⁶⁹ e dominio si presenta così non già come risolta una volta per tutte in direzione del secondo, ma come una dinamica che resta viva e che va abitata con strumenti adeguati, teoretici ma anche spirituali, nel senso più ampio del termine.

John C. Poirier ha messo ad esempio in luce come risulti fragile teologicamente l'atteggiamento accademico di quei cristiani pentecostali che, in nome di una battaglia – spesso astratta – contro il “modernismo”, schiacciano la propria comprensione dell'illuminismo su una sua condanna *sans phrase*, ottenendo due effetti paradossali. Da una parte non hanno così la possibilità di studiare il fenomeno dell'illuminismo nella sua effettività e nella sua complessità, riducendone spesso i termini a forme parziali di quell'ateismo settecentesco che caratterizzò solo alcune delle sue tendenze, in ambito prevalentemente francese. ¹⁷⁰ Dall'altra, sono ostacolati nel cogliere le matrici illuministiche di molte specificità del movimento carismatico e pentecostale. ¹⁷¹

È un indicatore particolarmente significativo della dialetticità dell'illuminismo quanto osserva Poirier rispetto al rapporto tra nascita del pentecostalesimo e modernismo. Nonostante la vulgata voglia che i Risvegli cristiani siano nati in antitesi netta e irriducibile al modernismo, la realtà è ben più complessa. ¹⁷² Poirier sottolinea che per i primi pentecostali il modernismo contro cui si scagliavano significava nient'altro che “liberismo”. Il contenuto attribuito a “modernismo” si è però poi ampliato, fino a esplodere, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, quando “modernista” inizia a significare le cose più

¹⁶⁸ *Ib.*, 23.

¹⁶⁹ I. KANT, «Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?», in N. BOBBIO - L. FIRPO - V. MATHIEU (edd.), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, UTET, Torino 1965, 141: «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessa è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* “Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo”».

¹⁷⁰ *Ib.*, 498. In molti Paesi l'Illuminismo aveva una connotazione decisamente religiosa anziché ateistica.

¹⁷¹ J. C. POIRIER, «Pentecostalism as a Product of the Enlightenment», in *Pneuma*, 44 (2022) 497-524.

¹⁷² *Ib.*, 500.



disparate.¹⁷³ L'esito in ambito scientifico, secondo Poirier, è che «the pentecostal academy's understanding of the Enlightenment never rises above a 1960s-era caricature».¹⁷⁴

Il movimento pentecostale ha tuttavia in John Wesley un riferimento teologico storicamente fondamentale, e Wesley sotto il profilo epistemologico è legato all'empirismo lockiano, un elemento centrale del modernismo illuministico.¹⁷⁵ Come sostiene acutamente Poirier, Wesley era un lockiano, per quanto eterodosso, e questo orientamento epistemologico empirista è d'altronde riscontrabile in diversi contesti cristiani germogliati in epoca moderna, soprattutto di natura carismatica, per l'evidente vicinanza che si va a determinare attorno al fulcro dell'esperienza personale: «[...] an epistemology based on experience is tailor-made for the role that charisms play in pentecostal theology – especially in the work of evangelism».¹⁷⁶ Poirier può addirittura concludere il suo studio sostenendo che il pentecostalesimo deve riconoscere una filiazione dall'illuminismo inglese, e che «It is in becoming *more* Enlightenment-minded – in a Wesleyan sense – that Pentecostalism will be truer to its roots».¹⁷⁷

2.4. Una ragione irrazionale: la critica di Leonardo Boff

In continuità con alcuni tratti essenziali della critica della dialettica dell'illuminismo, Leonardo Boff denuncia la ragione strumentale come fondamento della modernità stessa.

«La Modernità si è costruita sulla ragione strumentale-analitica. Il suo utilizzo ha dato origine alle scienze moderne, fondate sulla fisica e sulla matematica. Tutto è stato reso oggetto di conoscenza e, a partire da essa, di intervento sulla realtà. La Terra è stata così trasformata nella sua base fisico-chimico-ecologica, essendo passata per ogni genere di sfruttamento di tutti i suoi beni e servizi messo in opera dai processi di industrializzazione».¹⁷⁸

Anche Boff coglie la continuità tra reificazione, manipolabilità e sfruttamento, un processo che investe la Terra – la frontiera ambientalistica caratterizza non casualmente in modo significativo la Teologia della Liberazione del XXI secolo – così come gli uomini. La critica di Boff si fa meno radicale laddove identifica la problematicità della razionalità strumentale nella subordinazione colonialistica che implica di «culture tecnologicamente meno avanzate, in Africa, in America Latina e, in generale, nel mondo»,¹⁷⁹ laddove in *Dialettica dell'illuminismo* il punto davvero critico è a un livello più essenziale, nel modo stesso in cui pensiero e prassi si esplicano nell'epoca contemporanea.

Boff mette sotto accusa l'identificazione di «progresso, inteso come crescita materiale illimitata»¹⁸⁰ e sviluppo.

¹⁷³ *Ib.*, 501.

¹⁷⁴ *Ib.*, 502.

¹⁷⁵ Cf J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2004.

¹⁷⁶ POIRIER, cit., 514.

¹⁷⁷ *Ib.*, 524.

¹⁷⁸ L. BOFF, *Soffia dove vuole. Lo Spirito Santo dal Big Bang alla liberazione degli oppressi*, Editrice Missionaria Italiana, Verona 2020, 42.

¹⁷⁹ *Ib.*, 43.

¹⁸⁰ *Ib.*



«Il progetto, vera ossessione della Modernità, è l'idea di progresso, inteso come crescita materiale illimitata. Viene identificato illegittimamente con lo sviluppo, cosa che non è, poiché quest'ultimo coinvolge le molteplici dimensioni dell'essere umano, specialmente la sua capacità di plasmare, nella libertà, la propria vita e destino. L'affanno di crescere sempre e sempre più si traduce nella smania di arricchimento senza limiti umanitari ed etici. Implica la devastazione della natura e la gestazione di grandi diseguaglianze sociali, che sono ingiustizie di livello planetario».¹⁸¹

La questione che si pone drammaticamente è se limiti umanitari ed etici siano immaginabili in un *Verwaltete Welt*, un mondo amministrato,¹⁸² o se l'illimitatezza che si riconosce a quest'ultimo sia davvero incontenibile.

La criticità è portata al margine più estremo proprio perché «una Terra limitata non sopporta un progetto illimitato».¹⁸³ Per Boff è possibile ancora invertire la tendenza, attraverso un cambiamento della prassi umana, per quanto «la Terra è già stata così sfruttata da aver perduto, e in misura considerevole, la sua capacità di rigenerazione di quanto le è stato sottratto».¹⁸⁴ Ma spazi di azione esistono: «o cambiamo le nostre pratiche, o sperimenteremo conseguenze atroci di carattere ecologico-sociale».¹⁸⁵

3. Ritrovare una dimensione affettiva

3.1. Il senso perduto della totalità

Il totalitarismo illuministico liquida il senso della totalità. Leonardo Boff mette in risalto che la nostra epoca è caratterizzata da un approccio al mondo che parcellizza e frantuma, come via per conoscere analiticamente le singole *res* e per meglio dominare.

«La Modernità ha creato il paradigma della nostra civiltà – razionalista, oggettivista, materialista, utilitarista –, la quale ha perduto il senso della totalità, con il suo frammentare la realtà per meglio conoscerla e dominarla. In un paradigma come questo rimane poco spazio per lo Spirito e la spiritualità. Anzi, la ragione è impazzita, una volta che è stata assolutizzata e resa unico criterio di validità e di accettazione sociale. Oggi viviamo l'irrazionalità della ragione, che ha creato, come sopra accennato, i mezzi per mettere fine a sé stessa e per danneggiare profondamente la biosfera».¹⁸⁶

Il metodo che passa per la frantumazione è quello che in termini hegeliani potrebbe essere detto “intellettuale”. È l'intelletto che pensa scomponendo la realtà, isolando i suoi singoli aspetti per analizzarli (*intus legere*) e dominarli. Il frammento che si ottiene

¹⁸¹ *Ib.*

¹⁸² M. HORKHEIMER, «Rivoluzione o libertà? Conversazione con Otmar Hersche, 1970», in AA.VV., *Attendarsi il peggio realizzare il meglio. Tre conversazioni con Max Horkheimer*, Medusa, Milano 1970, 21-72; poi anche Rusconi, Milano 1972, e ora anche in edizione Pgreco, Milano 2022.

¹⁸³ L. BOFF, *Soffia dove vuole*, cit., 43.

¹⁸⁴ *Ib.*

¹⁸⁵ *Ib.*

¹⁸⁶ L. BOFF, *Soffia dove vuole*, cit., 33-34.



è astratto, morto: in quanto tale, nel suo isolamento, nella viva realtà non esiste. Fare i conti con le parti è tuttavia necessario: non saremmo in grado di intervenire su un infarto miocardico, se non sapessimo operare sul cuore, sulle arterie e così via, in modo specifico. Allo stesso modo, ci sarebbero precluse le possibilità dell'ingegneria o della chimica, se non fossimo in condizione di scomporre in parti, conoscerle, adoperarle.

Se tuttavia non si supera questo livello, ci si muove unicamente in un regno dell'astrazione. L'infartuato può riprendere una buona qualità della vita solo se si va oltre lo sguardo parcellizzante, e si ragiona in termini globali, olistici. È necessaria quella che Hegel, distinguendola dall'intelletto, chiama ragione, che riconnette le parti e ci porta al tutto,¹⁸⁷ quel tutto di cui oggi, secondo Boff, si è appunto perduto il senso.

Se manca la visione della totalità, se se ne smarrisce il senso, secondo il teologo della liberazione si sottrae al contempo spazio allo Spirito e alla spiritualità, che richiedono al contrario uno sguardo e un sentire che superino la dimensione propria delle *res* isolate. Ma, secondo Boff, se la spiritualità ha bisogno di una ragione guarita per ritrovare lo spazio di espressione, è proprio il restituire spazio allo Spirito che può guarire la ragione impazzita: ancora una volta, un movimento dialettico, nel quale gli uomini possono trovare possibilità di azione e quindi responsabilità di cui farsi carico.

3.2. *Affettività e ragione*

Va individuato dunque che cosa ammalia la ragione, sì da indurla all'impazzimento al quale si assiste in epoca contemporanea. La visione di Boff è maggiormente gravida di speranze: vede una possibilità concreta di intervenire sulla ragione recuperando altre forme di intelligenza.

«Questa ragione è irrazionale, abbrutita e nemica della vita. La causa principale dell'impazzimento della ragione va ricercata nella assolutizzazione di sé stessa e nella repressione sistematica dell'intelligenza emotiva, affettiva, cordiale. Si è sostenuto che queste intelligenze oscurano l'obiettività della conoscenza. Ora, accade che la stessa scienza recente, a partire dalla fisica quantica e dalla nuova cosmologia, si è resa conto che ogni conoscenza è impregnata di sentimenti e di elementi di soggettività personale e sociale».¹⁸⁸

La ragione strumentale, secondo Boff, si assolutizza e si schiera contro quelle intelligenze di natura affettiva, che sono considerate avversarie di un pensiero ponderato, obiettivo, appunto "razionale". Elidere però emozioni e affettività è paradossale, poiché la conoscenza umana non è svincolabile da queste dimensioni essenziali.

Martha Nussbaum suggerisce che, al contrario, «le emozioni sono una forma di giudizio»,¹⁸⁹ quindi un atto teoretico.¹⁹⁰ Le emozioni «implicano sempre il pensiero di un oggetto, associato a quello della rilevanza o importanza dell'oggetto stesso; esse implica-

¹⁸⁷ Cf G.W.F. HEGEL, *Chi pensa astrattamente?*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

¹⁸⁸ L. BOFF, *Soffia dove vuole*, cit., 44.

¹⁸⁹ M.C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, 46.

¹⁹⁰ Cf B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Bibliopolis, Napoli 1996; H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987; R. VITI CAVALIERE, *Giudizio*, Guida, Napoli 2009.



no quindi sempre stima o valutazione». ¹⁹¹ Sono impossibili pertanto da scindere dalla ragione, giacché si implicano a vicenda.

Boff fa ricorso alle scienze evolutive per individuare l'origine stessa della ragione, e la trova per l'appunto nell'affettività umana.

«La ragione affonda le sue radici in qualcosa di più ancestrale, che è l'affettività, legata al sistema limbico del cervello, apparso durante l'evoluzione quando, più di 200 milioni di anni fa, irrupero sulla scena i mammiferi. Con loro apparve sulla faccia della Terra ciò che prima non esisteva: l'affetto, la cura, l'amore. Noi umani siamo mammiferi affettivi. Quel che di più profondo c'è in noi è la capacità di provare dei sentimenti, di avere cura e di amare. Qui si trovano le fondamenta che sorreggono i valori e tutto l'edificio etico. Da questo sottofondo affettivo irruppe la ragione, tardivamente, circa 7 milioni di anni fa, quando al sistema limbico si aggiunse il cervello neocorticale. Grazie a esso noi elaboriamo concetti e ordinamenti razionali, e proiettiamo visioni del mondo. E al di sopra della ragione analitica si trova l'intelligenza che intuisce e contempla il tutto, e si manifesta come sapienza. La ragione si trova in questa area intermedia, tra quella più ancestrale e quella più recente. Non possiamo rinunciare alla ragione, poiché ci consente di organizzare il nostro mondo e di sopperire ai nostri bisogni. Ma essa deve oggi essere arricchita con la ragione cordiale e quella affettiva». ¹⁹²

L'affettività è la straordinaria peculiarità dei mammiferi, che dal punto di vista fisico è legata al sistema limbico. Questa dimensione è la più originaria, per quanto ci riguarda in quanto esseri umani. Non è banale: la nostra costituzione nasce da questa facoltà di sentire l'altro, di amarlo, di averne cura. La ragione analitica si sviluppa a partire da qui. Concettualizza e interpreta il mondo. Ma non è il punto più elevato. Oltre c'è la sapienza, l'intelligenza intuitiva capace di cogliere e contemplare il tutto.

Secondo Boff, senza una ragione cordiale e affettiva, non saremmo in grado di avvertire lo scandalo delle oppressioni, tanto degli uomini posti in posizioni subalterne quanto della Terra nella sua globalità.

«È lo Spirito che guarisce la ragione mediante la spiritualità. È lui che la illumina affinché serva la vita e non gli affari, e che risveglia le nostre virtualità più luminose, che ci possono allontanare dal bordo dell'abisso cui siamo giunti». ¹⁹³

Lo Spirito che illumina e guarisce la ragione rimanda a quella teologia negativa, nella sua declinazione affettiva, che nella sua tradizione ha proposto nell'*affectus* la possibilità di un rinnovamento benefico della ragione umana. ¹⁹⁴ Il mistico Ugo di Balma, ad esempio, aveva sostenuto che la tensione d'amore verso Dio rende liberi dalle cose materiali, che perdono di importanza: ¹⁹⁵ in questo movimento, l'uomo si emancipa dalle *res*, e non essendone più dominato le domina effettivamente. È una concezione stimolante del dominio delle cose, perché si colloca all'estremo opposto di quello della ragione stru-

¹⁹¹ M.C. NUSSBAUM, cit., 41.

¹⁹² L. BOFF, *Soffia dove vuole*, cit., 44-45.

¹⁹³ *Ib.*, 45.

¹⁹⁴ UGO DI BALMA, *Vedere Dio. A piccoli passi verso l'esperienza di Dio. La Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*, Monasterium, Cellio (Vc) 2020, 107.

¹⁹⁵ *Ib.*, 117.



mentale. La ragione rigenerata dalla relazione affettiva dell'uomo, teso amorevolmente verso Dio, porta a un dominio, che non significa necessità illimitata di manipolare e sfruttare ogni cosa, e persino i viventi incluso l'uomo stesso, ma al contrario è piena libertà dall'assillo del bisogno di cose.¹⁹⁶ L'emancipazione dalle paure è interpretata in questa chiave in maniera molto diversa da quanto avviene nella prassi illuministica. Uniti a Dio, gli uomini possono autenticamente vedere negli altri, anche negli altri, la sua *imago*. La paura è in questa prospettiva sconfitta dall'amore.¹⁹⁷

3.3. Una metafisica dialogica

Cogliendo questi spunti, religiosamente o anche laicamente, si delinea una metafisica di tipo dialogico che può essere assunta in modo fecondo al centro di un ripensamento dell'orizzonte teoretico degli esseri umani del nostro tempo.

Non si può in tal senso non riprendere criticamente la lezione di Agostino, che elabora una complessa metafisica, che tiene conto del «pensare insieme l'ordine di Dio e il disordine dell'io»,¹⁹⁸ in una «metafisica al vocativo»,¹⁹⁹ di cui le *Confessiones*, su tutte le opere, saranno emblematiche.

Va notato il ruolo che in tale metafisica è assegnato all'interiorità, all'esperienza del singolo, che costituisce il principale segno della rottura che Agostino opera rispetto a tutta la filosofia greca. In Agostino, cioè, c'è una base «sperimentale» della metafisica, che viene riconosciuta nell'esistenza.²⁰⁰ È anzi «l'inconsistenza vissuta, l'inquietudine»²⁰¹ tipica della fragile umanità, nel suo disordine di creatura dopo la caduta, che diviene addirittura «fonte di conoscenza filosofica».²⁰² Uno scandalo nel pensiero occidentale, che squardina prospettive fino ad allora inesplorate della metafisica e non ancora chiuse. È l'apertura al dialogo che rende possibile all'uomo di «discipulus veritatis»,²⁰³ in un rapporto che resta sempre relazionale, dialogico, al di là dell'asimmetria che ontologicamente sussiste tra Maestro, che per Agostino è il Cristo-Logos che ogni uomo può incontrare nella propria interiorità, e l'anima che diventa sua discepola. Questa asimmetria stessa viene risolta nel carattere di amore che caratterizza il gratuito offrirsì ad ognuno della verità.

Si tratta di un impianto teologico cristiano, che tuttavia può partecipare all'emersione, in un ordine teoreticamente più ampio e plurale, di una nuova razionalità non meramente strumentale, ma dialogica, affettiva, emotivamente consapevole, capace di apertura al nuovo e di abitare i processi di liberazione da ogni condizione di soggezione.

¹⁹⁶ *Ib.*, 138.

¹⁹⁷ *Ib.*, 136.

¹⁹⁸ R. DE MONTICELLI, *Una metafisica al vocativo*, introduzione a AGOSTINO, *Confessiones*, Garzanti, Milano 2003⁹, LI.

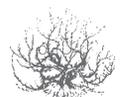
¹⁹⁹ *Ib.*, pp. LXVI e ss.

²⁰⁰ *Ib.*, p. LIV.

²⁰¹ *Ib.*

²⁰² *Ib.*

²⁰³ AUGUSTINUS, *De magistro*, 13, 41.



4. Alcune conclusioni

4.1. Tempo messianico e azione dello Spirito

Il problema di riconoscere lo Spirito come soggetto della storia, e comprenderne il ruolo di fattore di cambiamento – e guarigione – della ragione della società contemporanea, comporta naturalmente diverse difficoltà. Basti considerare come già le diverse forme di spiritualità cristiana implicino concezioni spesso molto differenti dell'azione dello Spirito. A ciò non può non aggiungersi una riflessione attorno alle possibilità di dialogo con altre tradizioni, come quella ebraica e quella islamica, o con le culture laiche, nelle quali lo spirito può rappresentare ciò che scaturisce dalla relazionalità degli uomini, che si dipana nel corso della loro storia, in forme culturali e istituzionali.²⁰⁴

Va d'altronde riconosciuto che la rilevanza della pneumatologia deriva anche dal fatto che le esperienze carismatiche non possono essere ignorate in quanto fenomeno concreto e storicamente significativo: sono non solo diffuse in tutto il mondo tra milioni di persone, ma esprimono anche ricadute esistenziali e sociali di primo piano, tanto da spingere parti non marginali della riflessione teologica a considerare di più e meglio le modalità attraverso cui dar loro effettiva espressione.²⁰⁵

Riprendendo una nota suggestione gioachimita,²⁰⁶ è del resto possibile intendere proprio dello Spirito ogni momento in cui quest'ultimo opera nella storia, connettendo eterno e temporale.²⁰⁷ Tale relazione dialettica identifica il tempo messianico, che perturba la linearità senza significato, che sembra caratterizzare il tempo ordinario della nostra epoca di continua reiterazione dell'identico. Questa temporalità in cui si fa strada l'inatteso, il nuovo, ha sempre una configurazione redentiva. Il tempo messianico, anche inteso del tutto laicamente, è la possibilità di un cambiamento che si apre nella storia, di una libertà che è possibile innanzitutto come liberazione.²⁰⁸

²⁰⁴ Cf ad esempio G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte prima*, Einaudi, Torino 2008. Welker pone in enfasi una tendenza del pensiero di Hegel a svilupparsi nel corso degli anni in direzione di una concezione dello Spirito in senso metafisico e totalitario; Cf M. WELKER, *In God's image: an anthropology of the spirit*, Lecture 2 *Human Spirit and Divine Spirit*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan) 2021, (e-book): «Even in his early years, he was interested in a natural theology of the human spirit and of the divine Spirit. In a multimodal fashion, he developed a theological and moral concept of these spirits that ultimately focuses on freedom and justice. Later his philosophy turned to a metaphysical and totalitarian notion of the spirit that, however, cannot but compromise the spirit of freedom».

²⁰⁵ Si veda la teologia realistica dello Spirito Santo di Welker: Cf M. WELKER, *Lo spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1995. Si veda altresì la pneumatologia pratica di Böhnke: Cf M. BÖHNKE, *Lo Spirito Santo nell'agire umano. Per una pneumatologia pratica*, Queriniana, Brescia 2019.

²⁰⁶ Cf GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, (Centro internazionale di Studi Gioachimiti. Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 6) Viella, Roma 1995.

²⁰⁷ Cf A. TAGLIAPIETRA, «Gioacchino da Fiore: millennio e utopia», in *Thomas Project. A border journal for utopian thoughts* 12 (2019) II, 11.

²⁰⁸ Interessante del resto confrontare il dinamismo di una processualità dialettica insito nella concezione di spirito come movimento di progressiva liberazione (che non può coincidere con una "libertà" intesa come condizione statica) e la visione dello Spirito Santo come agente di liberazione (Cf in questo



Non smette di essere teoreticamente feconda la tesi di Hannah Arendt secondo cui è la nascita a costituire il vero indicatore della libertà umana. Il fatto stesso di nascere significa che ogni essere umano è un inizio.

La filosofa mette in una illuminante correlazione l'aspetto della razionalità dominante e la possibilità di superarla alla luce della libertà connessa all'inizio, al *novum*, che è di ogni uomo in quanto essere che innanzitutto nasce.

Hannah Arendt individua innanzitutto nella logica propria dell'ideologia, nella sua razionalità, il nucleo che rende efficace il processo con cui un regime si fa totalitario.

«La preparazione delle vittime e degli esecutori, che il regime totalitario richiede al posto del principio d'azione di Montesquieu, non è l'ideologia stessa – il razzismo o il materialismo dialettico – ma la sua logicità intrinseca. L'argomento più persuasivo a tale riguardo, e caro a Hitler come a Stalin, era: non si può dire A senza dire B e C e così via, sino alla fine dell'alfabeto. La forza coercitiva della logicità sembra avere qui la sua fonte; deriva dal nostro timore di contraddirci». ²⁰⁹

L'osservazione risulta particolarmente interessante. Le forme ideologiche alla base dei totalitarismi vengono presentate con tratti che lasciano vedere con chiarezza la loro internità alla *ratio* strumentale. Vittime e carnefici vengono prodotti, secondo la pensatrice, proprio in virtù di questa logicità.

«La tirannia della logicità comincia con la sottomissione della mente alla logica come processo senza fine, su cui l'uomo si basa per produrre le sue idee. Con tale sottomissione egli rinuncia alla sua libertà interiore (come rinuncia alla sua libertà di movimento quando si inchina a una tirannia esterna). La libertà in quanto intima capacità umana si identifica con la capacità di cominciare, come la libertà in quanto realtà politica si identifica con uno spazio di movimento fra gli uomini. Sull'inizio nessuna logica, nessuna deduzione cogente ha alcun potere, perché la sua catena presuppone l'inizio, sotto forma di premessa. Come il ferreo vincolo del terrore è inteso a impedire che, con la nascita di ogni nuovo essere umano, un nuovo inizio prenda vita e levi la sua voce nel mondo, così la forza autocostrittiva della logicità è mobilitata affinché nessuno cominci a pensare, un'attività che, essendo la più libera e pura fra quelle umane, è l'esatto opposto del processo coercitivo della deduzione». ²¹⁰

Il cominciare, il *novum*, ecco la libertà radicale che ogni nascita significa. Dalla prospettiva della nascita è possibile essere svincolati rispetto a ogni catena che implichi un prima, che costringa a un adesso, e determini un poi a partire da quella premessa logica.

La libertà implica insomma una nuova temporalità quale fattore costitutivo essenziale. Il tempo messianico – anche al netto di ogni sua interpretazione specifica, e qui risiede una sua straordinaria potenzialità – ci sembra esprimerne una possibilità di apertura. Come Walter Benjamin ha indicato, il messianico è un momento sempre prossimo, futuro costantemente imminente, punto di attrazione dell'inaspettato nell'ordinarietà

senso T.W. YOO, *The Spirit of Liberation. Jürgen Moltmann's Trinitarian Pneumatology*, Meinema, Zoetermeer 2019).

²⁰⁹ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, 647.

²¹⁰ *Ib.*, 648.



del presente che sembra reiterare se stesso senza posa. È la straordinaria lezione che proviene dall'ebraismo.

«È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La Torah e la preghiera li istruiscono invece nella rammemorazione. Ciò liberava per loro dall'incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini. Ma non perciò il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché in esso ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il Messia».²¹¹

“Messianico” e “Spirito” si presentano allora come categorie che possono prestare il proprio significato più proprio anche a tradizioni culturali e a orientamenti intellettuali che non potrebbero assumerlo nelle loro accezioni strettamente religiose. L'apertura a una concezione della storia non blindata in una muta legalità predeterminata, ma capace di riconoscere la possibilità di irruzione del *novum*, emerge come potenziale antidoto alla sclerosi dettata da una ragione strumentale, inferma, disumana. La teologia può divenire così generatrice di coordinate che il pensiero teoretico e quello storico possono assumere più complessivamente, per orientarsi nel proprio tempo, nella continua sporgenza oltre il presente, rigenerando la carica di speranza che la storia può assumere,²¹² e che le viene invece sottratta da uno sguardo accecato dalla reiterazione dell'identico.

«Teologia significa qui la coscienza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale solo è la realtà ultima. Teologia è la speranza che, nonostante questa ingiustizia che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola».²¹³

²¹¹ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, 57.

²¹² Cf J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980. Cf anche ID, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2017.

²¹³ M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972, 74-75.



La madre Maddalena Trenta negli inediti dell'Archivio del Carmelo S. M. Maddalena de' Pazzi

*di Chiara Vasciaveo**

Riassunto

L'articolo presenta uno studio sulle fonti manoscritte presenti nell'archivio monastico di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi in Firenze, riguardanti la madre Maria Maddalena Trenta, monaca e poi priora. Nata a Lucca, da secolare conobbe il Re di Danimarca Federico IV. La sua vita monastica, seria ed impegnata, la condusse ad essere una stimata maestra spirituale. Formata dai gesuiti, aprì il suo Carmelo alla spiritualità francese di J. de Bernières-Louvigny.

Parole chiave

Maria Maddalena Trenta, Carmelo di Firenze, manoscritti, Federico IV di Danimarca, spiritualità francese.

Abstract

The article presents a study of the monastic archive manuscripts of S. Maria degli Angeli and S. Maria Maddalena de' Pazzi in Florence, concerning the mother Maria Maddalena Trenta, nun, and then prioress. Born in Lucca, as a secular, she met the King of Denmark, Frederick IV. She was an attentive nun and an earnest spiritual life coach in Florentine Carmel. Formed by the Jesuits, she opened her Carmel to the French spirituality of J. de Bernières-Louvigny.

Keywords

Maria Maddalena Trenta, Florentine Carmel, manuscripts, Frederick IV of Denmark, French spirituality.

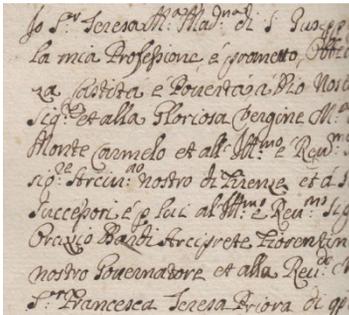
* Chiara VASCIAVEO: Responsabile dell'Archivio S. M. Maddalena de' Pazzi – Firenze; chiaravasciaveo1@gmail.com



Dalla seconda metà del secolo XX, la storiografia francese è stata ben consapevole del fatto che non è possibile custodire la memoria partendo solo «dai grandi personaggi, dai dogmi e dalle istituzioni della Chiesa che per lungo tempo hanno costituito la parte più visibile dell'iceberg cristiano... Ma l'ambito delle nostre esplorazioni è costituito dagli usi e costumi del popolo cristiano e dalla storia concreta di esso»²¹⁴. Analogamente, la storia della teologia spirituale tende a valorizzare il vissuto di santità, focalizzando l'attenzione su soggetti candidati agli onori degli altari, piuttosto che intorno al vissuto ordinario della fede, con le sue luci e le sue ombre.

Ma occorre essere sempre più consapevoli del fatto che ogni vero itinerario cristiano di crescita nella *sequela Christi*, non può che essere personale, ma mai itinerario singolare, isolato da un proprio contesto geografico, culturale ed ecclesiale²¹⁵. Particolarmente in caso di vocazioni alla vita religiosa, esso non può svilupparsi che in un contesto comunitario, assumendo la complessità della vita, pure nei suoi condizionamenti storico-sociali²¹⁶.

La storiografia laica da tempo ha sondato la vita monastica, anche nella sua declinazione femminile, per ricavare caratteristiche e costanti dei “recinti monastici” e familiari, fino alle compagnie laicali, cercando di chiarire gli aspetti istituzionali di tali “recinti” insieme ai loro presupposti economico-sociali, politici e religiosi²¹⁷. Probabilmente meno è stato sondato il protagonismo femminile e la possibilità di assumere, pur in quadri rigidi e spesso etero-diretti, ambiti di autodeterminazione, di libera risposta a Cristo, e creatività. Bene si presta, a tal fine, la vicenda storica e spirituale della lucchese Maria Maddalena Trenta, monaca carmelitana nel Carmelo fiorentino di S. Maria degli Angeli e di S. Maria Maddalena de' Pazzi di Firenze²¹⁸.



Autografo della madre Teresa M. Maddalena di S. Giuseppe (Firenze, 1694)

²¹⁴ J. DELUMEAU, *Introduzione*, in J. DELUMEAU (ed.), *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, Torino 1985, in XXVII-XVIII.

²¹⁵ Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in «Mysterion» 11 (2018) 42-56, in part. 45.

²¹⁶ «Il dato empirico, studiato a livello fenomenologico e criticamente vagliato, esige dal soggetto una decisione ed un progetto di vita. Costituisce la finalità del percorso metodologico per arrivare all'incontro dell'uomo con Dio nella vita concreta del credente». J. M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Il metodo "teologico-esperienziale" della teologia spirituale*, in «Mysterion» 9 (2016) 13.

²¹⁷ Cf. G. ZARRI, *Recinti*, Il Mulino, Bologna 1985, 24-43.

²¹⁸ A Firenze, nel XV secolo, erano presenti vari gruppi di donne legate al Carmine di Firenze. In particolare, la Compagnia di Innocenza Bartoli, che aveva ricevuto con altre sorelle, il «mantello della Vergine» il 15 Agosto 1450, conobbe una particolare fioritura, dando origine al Carmelo di S. Maria degli Angeli. Per risolvere alcuni problemi pratici insorti, ad opera della Provincia Toscana, durante il generalato del Soreth, l'Ordine ricevette un'autorizzazione pontificia per la professione di donne con la Bolla *Cum nulla*, del 7 Ottobre 1452, a firma di Niccolò V, ancora presente nell'Archivio di Stato di Firenze. La vita comune potrebbe essere partita dal 10 ottobre 1454, grazie al dono di una casa in Borgo San Frediano. Queste donne pregavano e lavoravano insieme, recandosi al Carmine per la messa. Tra il 1479 e il 1482, fu loro concesso lo scapolare del Carmine e quindi adottarono uno stile di vita claustrale. Probabilmente per motivi legati al religioso carmelitano governatore del monastero (p. Giovanni d'Antonio), che intendeva continuare nel suo ruolo, nel 1520 ci fu un passaggio della giurisdizione del Mona-



1. Una nobile famiglia lucchese

La famiglia Trenta, benestante, era di antica nobiltà. Aveva dato molti gonfalonieri e anziani alla città di Lucca. Jacopo di Silvestro Trenta era senatore, mentre sua moglie, Susanna di Castruccio Castrucci, era pronipote del cardinale Giovanbattista. Nel Cinquecento le famiglie Trenta, Cenami, Poggio, Arnolfini, Burlamacchi, rivestirono un ruolo d'incontrastata egemonia all'interno del patriziato lucchese, anche grazie allo sviluppo delle parentele familiari e matrimoniali da una parte²¹⁹, insieme ad una significativa presenza tra le cariche ecclesiastiche, dall'altra.

I Trenta, a partire dal XIV secolo, si erano impegnati nell'arte farmaceutica (spezieria)²²⁰. Successivamente erano passati al commercio dei tessuti in seta²²¹ e al prestito bancario²²². Del loro prestigio sociale faceva fede la cappella in cui erano sepolti molti loro esponenti, in S. Frediano, arricchito dall'altare scolpito da Jacopo della Quercia. È noto come i serrati rapporti commerciali dei mercanti lucchesi con il centro e il nord Europa, li posero in una situazione privilegiata nei contatti col mondo evangelico e riformato. E già nella prima metà del secolo XVI, Lucca era divenuta uno dei maggiori centri d'irradiazione della propaganda luterana e calvinista in Italia²²³. La reazione cattolica, a Lucca, nel 1545, si espresse attraverso la magistratura dell'Offizio sopra la Religione, a guida episcopale. Nei momenti di maggior tensione, tale situazione peculiare portò ad un flusso migratorio verso Ginevra di diverse personalità coinvolte nel movimento riformato tra cui il giurista Nicolao Liena, Francesco de Micheli, già eletto gonfaloniere, e un noto esponente della Trenta, Cristoforo²²⁴.



Jacopo della Quercia, dettaglio dell'altare della cappella Trenta (Lucca, XV sec.)

stero dall'Ordine all'Arcivescovo, Giulio de' Medici. Ma la professione sulla *Regola del Carmelo* e l'adesione alla sua spiritualità avevano ormai solide basi per l'intera comunità. A partire dal 1560, per le monache fiorentine cominciò l'amicizia con la laica domenicana, la B. Maria Bartolomea Bagnesi (1514-1577). In questo Carmelo, nel 1582, entrò Caterina della famiglia Pazzi (1566-1607), la futura Santa. Il Carmelo fiorentino custodisce non solo il corpo incorrotto di S. Maria Maddalena, ma anche i testi delle sue parole. Diverse sorelle, in seguito, furono arricchite di carismi insigni nel discernimento spirituale e nella fortezza nelle prove, come la madre Maria Sommai (+ 1616, novizia della Santa), la madre Maria Grazia Pazzi (nipote di Santa Maria Maddalena), la Ven. Madre Minima Strozzi (+ 1672), la madre Maria Serafica Orlandini (+ 1727) e la madre Francesca Teresa Falconcini (+ 1849). Altre, particolarmente nel '900, si distinsero nella promozione della formazione spirituale con la redazione di opere originali e traduzioni, come Suor Gesualda Sardi (+ 1930), importante traduttrice delle opere di S. Teresa di Gesù Bambino.

²¹⁹ Cf. M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1965, 28.32.

²²⁰ *Diplomatico, Recupérate*, Archivio di Stato di Lucca, 13 Novembre 1356.

²²¹ L. MOLÀ, *La comunità dei Lucchesi a Venezia. Immigrazione e industria della seta nel tardo Medioevo*, Istituto Veneto di scienze, lettere e arti, Venezia 1994, 295.

²²² F. MELIS, *Documenti per la storia economica dei secoli XII-XVI*, Olschki, Firenze 1972, 94.478.

²²³ Cf. M. BERENGO, *Nobili e mercanti*, cit., 400.

²²⁴ Cf. M. BERENGO, *Nobili e mercanti*, cit., 441-444.



Nel XVIII secolo, ormai, con il susseguirsi di visite apostoliche e interventi straordinari, la crisi religiosa era rientrata²²⁵, ma i legami con il mondo non cattolico europeo erano rimasti, anche sul piano economico e politico. Si spiega così lo spazio che fu dedicato alla città di Lucca, certo non centrale nella politica degli stati italiani, da parte di Federico, principe ereditario di Danimarca, (1671-1730) nel 1692²²⁶, prima di salire al trono col nome di Federico IV, sposando Luisa di Mecklenburg-Güstrow. Come molti nobili e ricchi borghesi dell'epoca, il giovane principe aveva intrapreso il *Grand Tour*, attraversando la Germania, la Francia e l'Italia²²⁷.

A Lucca, tra i divertimenti offerti al futuro sovrano, ci fu una festa da ballo, in cui incontrò la giovane e brillante Maddalena Trenta, con la quale intrecciò qualche danza.



Stemma gentilizio dei Trenta

Da questo incontro e dalla simpatia che parve sorgere tra i due, i memorialisti, senza mai interpellare l'interessata oppure individuarne notizie di prima mano (perché presenti solo in Monastero), come già notava il Cancellieri²²⁸, riuscirono a tessere non solo cronache, ma anche interi romanzi che riemergono periodicamente²²⁹. Come postilla puntualmente la storica Isabella Pera: «Intorno a lei venne creata una sorta di leggenda che le attribuiva un rapporto sentimentale con il re di Danimarca, maturato nei salotti lucchesi, tanto da attribuirle il merito di una presunta conversione del monarca»²³⁰.

La giovane Maddalena era stata chiesta in moglie da Filippo, erede della nobile famiglia bolognese dei Bentivoglio. Ma costui, dopo essersi impegnato a sposarla: «essendo povero figliuolo, l'avea assicurata di volerla sposare e

²²⁵ Cf. C. SARDI, *Vita lucchese nel Settecento*, P. BOLPAGNI, *Introduzione*, M. Pacini Fazzi, Lucca 2019, 105-109.

²²⁶ Cf. C. MINUTOLI, *Federico IV. Re di Danimarca Re di Norvegia e M. Maddalena Trenta. Discorso letto alla R. Accademia Lucchese nella tornata de' 29 di Maggio 1874 dal socio ordinario...*, Tip. Giusti, Lucca 1875, 7-16.

²²⁷ Cf. F. CANCELLIERI, *Notizie della venuta in Roma di Canuto II e di Cristiano I Re di Danimarca negli anni 1027 e 1474 e di Federico IV giunto a Firenze con animo di venirvi nel 1708...*, F. Bourlié, Roma 1820.

²²⁸ Cf. F. CANCELLIERI, *Notizie della venuta in Roma*, cit., 30.32.41.

²²⁹ Cf. F. SETTIMANNI, *Memorie fiorentine*, Archivio di Stato di Firenze, Manoscritti, t. XIV, 361v: «Nel proseguimento del conversare si strinse fra di loro in tal guisa la confidenza, e forse anche l'affetto... che la fanciulla credette di potergli divenire consorte». Su simili basi del tutto ipotetiche, come si evince dal manoscritto, derivarono le creazioni romanzesche successive. B. JANSSEN, *Jomfruen fra Lucca*, H. Hagerups Forlag, Copenaghen 1904. G. SFORZA, *Ricordi e biografie lucchesi*, tip. Baroni, Lucca 1916, 39-64. G. SFORZA, *Una monaca e un Re. Il re Federico IV di Danimarca e suor Maria Maddalena Trenta. Ricordi e biografie lucchesi*, Forni, Bologna 1918. F. MARINELLI, *Maria Maddalena Trenta*, in «Rivista di archeologia, storia, economica e costume» 3 (1973) 31-34. S. SIMONETTI, *Donne dolenti*, in «I Quaderni dell'Associazione. Scritture femminili, memoria di donne» (2022) 18-23.

²³⁰ I. PERA, *Scritture femminili nei fondi d'archivio delle provincie di Lucca e Pistoia*, in A. CONTINI - A. SCATTIGNO, *Carte di donne. Per un censimento regionale della scrittura delle donne dal XVI al XX secolo*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2007, 220-221.



divenuto ricco per la morte del padre, non soddisfece alla promessa»²³¹. Uno dei motivi, forse, era stato il delinarsi di un partito più vantaggioso²³². Successivamente, nel 1693, si ebbe l'entrata di Maria Maddalena nel monastero fiorentino di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi. In modo imprevisto, nel Marzo 1709, la riservata madre e l'intero monastero, si ritrovarono ad assumere un'imprevista notorietà in quanto, in un nuovo viaggio in Italia e a Firenze, Federico IV di Danimarca chiese di incontrare l'ormai suor Teresa Maria Maddalena. Ad evitare un incidente diplomatico, le autorità politiche e religiose, dopo varie esitazioni, concessero il permesso del colloquio che ebbe luogo in parlatorio provvisto, come da disposizioni canoniche, di doppia grata, alla presenza della priora e di una consigliera. Diversa ed interessante, rispetto alle elaborazioni dei memorialisti, la cronaca monastica, qui resa nota per la prima volta. La cronista poneva al centro i grandi bisogni del monastero, l'imprevista e cospicua offerta ricevuta insieme all'intenso desiderio di conversione del re di Danimarca e dei suoi sudditi, in occasione di una data molto significativa per la comunità, ma del tutto ignota agli estranei:

Ricordo come questo dì 2 Aprile 1709 giorno della Natività della nostra Santa Madre [S. Maddalena Pazzi], trovandosi il nostro Monastero in gran bisogno, si ricorreva alla Provvidenza Divina e all'intercessione di detta Santa e ottenemmo la grazia inaspettatamente, poiché essendo venuto in Firenze la maestà del Re Federigo di Danimarca e Norvegia Luterano, che aveva conosciuto una nostra Religiosa quando era al secolo chiese di venire a visitarla. Si fece sapere a nostri superiori tal richiesta. Monsignor Arcivescovo [Tommaso Bonaventura della Gherardesca] ordinò che si dicesse essere inferma. Ciò nonostante fece da per sé chiedere la licenza a detto Monsignore e al Serenissimo Granduca, i quali non gliela potettero negare, ma volsero che facessimo di nuovo resistenza di non ammetter la visita, ma avendola di già ottenuta di servirsi di quella, onde i superiori dettero licenza, che la detta Religiosa, potessi andare alle grate con l'assistenza della Reverenda Madre Priora e una Discreta. Ed essendosi trattenuto qualche tempo in Firenze, venne alcune altre volte alle grate con nuova licenza di poter parlare alla sopradetta Religiosa, alla quale domandò se desiderava qualche cosa, lei rispose che in proprio non gli mancava cosa nessuna, essendo provvista di tutto dal Monastero, ma il comune si trovava in bisogno di qualche sussidio e

²³¹ Cf. M. OTTIERI, *Istoria delle guerre avvenute in Europa...*, t. V, Roma 1755, 352. F. CANCELLIERI, *Notizie della venuta...*, cit., 6. Il Bentivoglio, successivamente, essendo testimone in un duello in cui fu ucciso Angelo Gavotti, fu costretto all'esilio a Venezia, da cui fu liberato proprio grazie alla mediazione della madre Trenta. Cf. *ivi*, 7-8. Secondo il Settimanni, il futuro marito sarebbe stato il conte Filippo Herculani, gentiluomo bolognese, ripreso in altri manoscritti e testi a stampa come nell'Ottieri. Ma questa ipotesi sembra un errore, come indica anche il Cancellieri. Cf. F. CANCELLIERI, *Notizie della venuta* cit., 33, n.1. F. SETTIMANNI, *Memorie fiorentine*, Archivio di Stato di Firenze, Manoscritti, t. XIV, 361r. G. CASOTTI, *Relazione e Diario della venuta del Re Federigo IV di Danimarca l'anno MDCCIV*, Biblioteca Riccardiana di Firenze, 1184G, 252. F. M. OTTIERI, *Istoria delle guerre avvenute in Europa...*, t. V, Roma 1755, 352. P. F. COVONI, *Visita del Re di Danimarca a Firenze nel 1708*, Barbera, Firenze 1886, 14-15.

²³² Cf. C. MINUTOLI, *Federico IV*, cit., 14. Filippo Bentivoglio sposò il 1688 Camilla Caprara, partito più vantaggioso dei Trenta, sia economicamente che socialmente. Con la moglie ebbe due figlie Laura e Porzia. La prima, molto colta ed indipendente, visse una tragedia familiare nello sposare, contro il parere dei genitori, Francesco Davia, cugino di terzo grado. M. MIRETTI, *Il "peccato" di una nobildonna bolognese del Settecento. Volle "contro la volontà de genitori sciersi un compagno inseparabile senza pesarne la testa"*, in «Studi Urbinati» 75 (2005) 9-21.



lui, benignamente, gli promesse di dare qualche limosina, come in effetto eseguì avendo per mezzo del suo maggiordomo il giorno avanti che partissi che fu il suddetto giorno della Natività della Santa Madre, consegnato alla Reverenda Madre Priora una borsetta di velluto rosso, guarnita d'oro, entrovi n. 500 Ungheri di nostra moneta di g. 12 l'uno che fanno la somma di Ducati 857,1. Essendo stata stimata da tutti tale limosina un miracolo della Santa [capace] di provvedere il Monastero così copiosamente, da una persona d'altra Religione, ma però molto pia qual volse vedere scoperta la S. Madre...[ritenemmo di] chiedere la conversione di quest'anima e si son fatte molte orazione... Piaccia al Signore, per intercessione della S. Madre, [di] darci la conversione di quest'anima insieme con i suoi sudditi e a noi dia vera gratitudine, alle grazie che ci comparte per mezzo della S. Madre²³³.

Tra le numerose pubblicazioni di disparata attendibilità, fiorite fuori del monastero, poco o nulla giunse alle monache fiorentine, anche se il conte Cesare Sardi, agli inizi del XX secolo, aveva suggerito alle figlie, Adelaide (suor Gesualda dello Spirito Santo) e Virginia (suor Teresa di Gesù Bambino)²³⁴, ormai monache carmelitane nello stesso monastero, di riprendere le vicende della celebre concittadina, completandole con le inedite cronache monastiche. Ma la curia fiorentina non reputò opportuna, all'epoca, la pubblicazione che andò smarrita alla morte di suor Teresina di Gesù Bambino²³⁵. La persistenza di notizie parziali e lontane dalla vita reale di questa monaca, ha suggerito di rendere disponibili diversi inediti che la riguardavano, interessanti sotto il profilo storico-spirituale e capaci di render ragione della stima che un'intera ed esigente comunità carmelitana maturò verso di lei, nel silenzio della clausura.

2. L'itinerario al Carmelo

Dai documenti ancora presenti nell'archivio monastico del Carmelo di S. Maria degli Angeli, risulta che i contatti tra Maria Maddalena Trenta e il monastero fiorentino sembrano risalire alla seconda metà del 1693²³⁶. Mentre il granducato viveva un tempo non particolarmente florido durante il governo di Cosimo III e poi Gian Gastone, la canonizzazione di S. Maria Maddalena de' Pazzi (1669), aveva aumentato il prestigio e la notorietà del monastero, con una crescita costante di contatti internazionali, sia attraverso le lettere che le visite illustri di quanti si recavano nella chiesa per venerare il suo corpo. La comunità fiorentina, guidata dalla *Regola del Carmelo*, aveva sempre tenuto ad individuare i suoi governatori e confessori in contesti impegnati di vita cristiana, prima nella provincia carmelitana riformata delle Selve come il Calciuri (XV sec.)²³⁷, poi

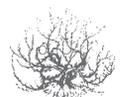
²³³ *Giornale di Ricordi V 1705-1718*, ms, SMA, 3.2.R.8,193v.

²³⁴ Cf. C. VASCIAVEO, *La scrittrice Gesualda Sardi del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in «Mysterion» 14 (2021) 100-126. EAD., *Amici in Cristo: l'epistolario tra suor Teresina Sardi, Fioretta Mazzei e Giorgio La Pira*, in «Mysterion» 16 (2023) 50-69.

²³⁵ Testimonianza dell'attuale priora, madre Angela Maria di Gesù Crocifisso (Rubaltelli).

²³⁶ SUOR CECILIA DELLO SPIRITO SANTO [NOBILI], *Bozze di cose messe per memoria con tutta semplicità e schiettezza*, ms, SMA, 4.5.c.2a, 49 (SC).

²³⁷ Cf. C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*, cit., 35-40.





Chiostro esterno dell'ex Monastero S. M. Maddalena de' Pazzi, Borgo Pinti (Firenze)

nei circoli savonaroliani e gesuitici con il Capocchi op, il Bartolini e il Campi (XVI sec.)²³⁸, pervenendo ad una sua originale ricezione della spiritualità carmelitana della sequela di Cristo sull'esemplarità mariana, impegnata nella *renovatione* della Chiesa a partire dall'ascolto orante della Parola. Tale interpretazione era stata accolta ed approfondita da S. Maria Maddalena de' Pazzi attraverso una modalità contemplativa ed evangelizzante di ascolto della Parola, finalizzata alla trasformazione del fedele secondo i dinamismi trinitari della comunione/comunicazione²³⁹. Nei secoli successivi, questa prospettiva teologica e mistagogica, anche grazie all'opera dei padri gesuiti fu incanalata, in modo conforme al cammino ecclesiale, verso i sentieri più ordinari e divulgabili di un'impegnata ascesi virtuosa, recependo del vissuto maddaleniano più le esortazioni all'obbedienza e all'umiltà che il suo discernimento o i suoi auspici evangelizzanti.

La chiesa di Borgo Pinti, dove la comunità si era trasferita per ordine di Papa Urbano VIII Barberini dal 1628, attraverso una sfarzosa e molteplice committenza, si arricchiva di opere d'arte barocche consone al gusto del tempo. Si trattava, quindi, di una comunità di rilievo in cui l'essere fiorentine, o almeno suddite del granducato, generalmente nobili (per le coriste), era condizione normale anche se non costituzionale²⁴⁰, per l'ammissione.

2.1 Da Lucca a Firenze

Al 12 Ottobre 1693, risulta consegnato al capitolo delle monache, a nome di Maria Maddalena Trenta, il deposito dotale di 400 ducati. Questo deposito, per il Carmelo, tra il 1679 e il 1698, oscillava in base alla disponibilità di liquidità, tra i 100 e i 400 ducati²⁴¹. I 400 ducati erano equivalenti alla dote completa richiesta in questo monastero per le fiorentine. L'immediata consegna del totale indica una buona liquidità finanziaria della famiglia Trenta. Ma occorre ricordare che, essendo la giovane proveniente da una repubblica autonoma, rispetto alla Firenze granducale, abitualmente era richiesta una maggiorazione. E il versamento effettuato dalla Trenta fu così cospicuo che meritò di essere citato, non solo nel libro delle professioni, ma anche nel più importante libro del

²³⁸ Cf. C. VASCIABEO, *Una storia di donne*, cit., 95-102. C. VASCIABEO, «C'è una gran carestia di buon Pastori». *Il carteggio tra il Carmelo di santa Maria Maddalena de' Pazzi e don Leone Bartolini (1557-1572)*, in «Vivens Homo» 31 (2020) 327-349. *Il Carmelo di Santa Maria degli Angeli e s. Maria Maddalena de' Pazzi centro di culto savonaroliano a Firenze*, in «Vivens homo» 1/29 (2018) 127-143.

²³⁹ Cf. C. VASCIABEO, «La Santissima Trinità è quell'Amor puro e infinito che di continuo spira e respira». *Note di teologia trinitaria in S. Maria Maddalena di Firenze*, in «Synaxis» 27 (2009) 15-29.

²⁴⁰ Per la santissima Concezione era prevista: «la nobiltà generosa dei quattro quarti». Cf. E. BALDASERONI, *Le Cavaliere della Ordine di Santo Stefano. Le monache della santissima Concezione di Firenze*, Pisa University Press, Pisa 2008, 37-45.

²⁴¹ *Vestizioni e Professioni 1627-1734*, ms, SMA, 4.1.C1.3, 97-129.



Giornale dei ricordi. Così si apprende che la dote versata dalla famiglia Trenta fu pari a 1200 ducati, ossia una dote tripla, da sommare ad altri 400 ducati, liberamente offerti perché la comunità ne facesse ciò che riteneva opportuno²⁴². Tale investimento di capitali per una monacazione va considerata come indice di varie situazioni. Probabilmente c'erano state delle difficoltà nella comunità riguardo all'opportunità di accogliere questa giovane di ventitré anni, lucchese. D'altra parte l'insistenza su questa scelta e il finanziamento impiegato, segnala anche la motivazione della stessa ragazza nel voler entrare in questa comunità osservante ed, infine, una florida disponibilità economica della famiglia d'origine, che si rese disponibile a tale esborso²⁴³.

Al suo ingresso al Carmelo di S. Maria degli Angeli, Maria Maddalena incontrò come priora la stimata madre Francesca Teresa Quaratesi²⁴⁴ e, come maestra delle novizie, madre Serafica Orlandini²⁴⁵, donna di grande fede e capacità umane, oltre ad essere

²⁴² *Giornale di Ricordi T 1693-1705*, ms, SMA, 4.1.C1.3, 162v.164r.

²⁴³ A Lucca nella stessa epoca, a titolo di esempio, le doti nel monastero domenicano osservante di S. Giorgio, oscillavano tra i 300 e gli 800 scudi. M. COLI, *La cronaca del Monastero Domenicano di S. Giorgio di Lucca*, Edizioni FSN, Firenze 2013, 701-705.

²⁴⁴ Cf. *Ristretto della Vita delle Nostre e Madri passate...*, 1727-1734, ms, SMA, 4.2.C4.10, 640-652: «La madre Suor Francesca Teresa del Cuore di Maria, figlia del signor Giovanni Quaratesi, chiamata Cassandra, chiese ed ottenne d'esser ammessa all'abito della Religione, qual prese con gran giubilo del suo cuore il 5 Febbraio 1664. Vestita della livrea di Maria Santissima, si dette con ogni accuratezza a far acquisto delle virtù sante, al che l'aiutò molto il suo ottimo naturale, amabile, piacevole ed inclinato sommamente al bene... Uscita del giovanato fu eletta scrivana e poi camarlinga del convento che esercitò per molt'anni con soddisfazione della comunità e utile del convento; poi in età molto giovane fu eletta madre delle novizie... La sua principal mira però era di spogliarle di loro stesse, delle loro nature, inclinazioni e propri intendimenti per renderle docili e facili all'obbedienza e al soggettar il proprio giudizio... Quando meno se l'aspettava fu eletta superiora di tutta quella comunità e tal carica l'esercitò per nove anni, cioè alternativamente tre volte [1684-1687; 1693-1696; 1702-1705] ... Nel promuovere il bene del luogo era molto zelante, avendo gran premura dell'osservanza regolare, specialmente del silenzio era assai rigorosa, siccome ancora che abbondassero alla mortificazione religiosa, e in tutto ciò precedeva con l'esempio... Rese il suo spirito a Dio, qual morte seguì a 14 settembre 1707 d'anni 61 in Religione 45». C. VASCIAVEO, *Una storia di donne. Il Carmelo di S. Maria degli Angeli e di S. Maddalena de' Pazzi*, Ed. Carmelitane, Roma 2013, 376.

²⁴⁵ Cf. *Libro degli Ufizi 1673-1727*, ms, SMA, 4.1.C2.2, 51-52 (LU 1727). Camilla appartenente alla nobile famiglia Orlandini, divenne monaca carmelitana col nome di suor Maria Serafica di Santa Teresa (1649-1727). Per un'epidemia vennero a mancare presto entrambi i genitori, mentre altre sorelle più grandi erano già entrate nel monastero di Candelì. Rimasta unica erede della famiglia, decise di entrare nel monastero di S. Maddalena de' Pazzi, sotto la guida della madre suor Maria Minima Strozzi. Il suo stile di vita serio e modesto risultò molto convincente agli occhi delle superiore e delle sue compagne di noviziato. Ed in breve, a partire dal 1687, fu eletta alle maggiori cariche del monastero, partendo dall'ufficio di economo, gestendo la donazione del granduca per una nuova cappella per Santa Maria Maddalena pari a 40.000 scudi. Fu quindi eletta priora per la prima volta nel 1690 e lo fu ancora per altri sette trienni. Il 19 marzo 1711 durante la visita dell'arcivescovo Tommaso Bonaventura della Gherardesca (1703 - 1721), e del gesuita Spinola, si individuò il luogo in cui collocare le monache per il terzo anno di noviziato e definito il loro regolamento. Successivamente, nel 1715, con un'eredità pervenuta alla madre, fu edificato un vero e proprio romitorio di otto celle. La madre Orlandini ebbe una grazia particolare nel dirigere le sorelle, sia in privato che nei capitoli, essendo dotata di acuto discernimento e parola sciolta. Formata ad una spiritualità eucaristica, rimise in vigore la comunione quotidiana, come era nella tradizione antica del monastero, e vi introdusse l'adorazione perpetua notturna e diurna. Fu riportata



l'ultima erede di una delle grandi casate fiorentine. Esiste una simpatica testimonianza di una novizia della madre Trenta, risalente a quando fu presentata alla grata dal gesuita suo confessore, p. Giovanni Battista Manzi²⁴⁶. L'insieme pare rimandare ad un ricordo autentico della madre:

Ed una mattina, all'aprir di porte, scappò da la sua città accompagnata d'alcun suo parente ed un gesuita suo confessore, il padre Manzi. Dove la menarono a Siena, città dello stato nostro, per assicurarla e fecero entrare in un monastero di essa pochi giorni, tanto di aggiustar le cose dopo dei quali si portò con gran cuore al nostro monastero, con gran desiderio di servire a Dio venne dunque premunita di molte reliquie e con il santo Bambino che è in capitolo in braccio quale benché assai grande, se lo portò sempre in braccio. Arrivata dunque che fu al monastero, fu consegnata alla madre Maria Serafica Orlandini, allora superiora. E raccontò che il suo confessore raccomandò di metterla bene alla prova e di tenerla sottomessa, se non voleva che, col suo spirito, le facesse sudare col tempo (SC 48-49).

Secondo suor Cecilia, non furono poche le prove a cui le madri sottoposero Maria Maddalena, prima della sua accettazione definitiva. Ma la sua determinazione le impressionò favorevolmente, tanto da affrettare, dopo un mese, la vestizione il 3 Novembre 1693, dando inizio al noviziato col nome religioso di Teresa Maria Maddalena di S. Giuseppe:

Fu messa dunque in foresteria, dove ci stette dieci giorni. Di qui passò alle prove, che furono di altri dieci giorni nei quali la madre priora e maestra l'esercitarono e fecero loro fare a lei vari atti d'umiliazione e dispregio massimo. Ad esempio la fecero spogliare delle proprie vesti e rivestire con busto e saia turchina come si sta noi di sotto e, con un fazzolettino al collo, la mandarono a servire e rigovernare che pareva una [ragazza degli] Innocenti²⁴⁷. E poi la fece ben ben umiliare in comune, ma lei superava tutto con grande spirito e soddisfazione comune sicché, passati i detti dieci giorni si accettò e si vestì sì che nello spazio d'un mese fece tutto con gran fervore e spirito mettendo subito le mani all'opera (SC 49).

Si giunse così alla professione solenne, il 16 Gennaio 1694. Per gli usi formativi di S. Maria degli Angeli, le giovani, dopo la professione, rimanevano per alcuni anni sotto la guida di una maestra, prima di essere ammesse negli uffici e nella pienezza dei diritti

come Serva di Dio in G. M. BROCCHI, *Vite de' santi e beati fiorentini scritte dal dottor Giuseppe Maria Brocchi*, G. Albizzini, Firenze 1742, 619. C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*, cit., 226-229.

²⁴⁶ Giovanni Battista Manzi (1737-1801), gesuita della Provincia di Milano, fu predicatore a Milano, Modena, Lucca ed altre città. Polemista ed apologeta. Morì a Genova nel 1801. Tra i testi editi si ricordano: G. B. MANZI, *Orazione sacro-politica recitata nella sala del Senato della Serenissima Repubblica di Lucca*, Lucca 1791. ID., *Ragionamento del Signor Abate Giambattista Manzi predicatore della perinsigne basilica di S. Petronio la quaresima dell' Anno MDCCXCV*, Sassi, Bologna 1795. ID., *Panegirici di San Petronio Vescovo e Protettore di Bologna e di Santa Caterina da Bologna detti alli Città medesima dal Signor Abate Giambattista Manzi, DCCXCV facendo la sua quaresimale Predicazione nella Basilica di San Petronio*, Sassi, Bologna sd. ID., *Prediche e Panegirici dell' Abate Gio. Battista Manzi ex-Gesuita*, Stamperia di G. Zanardi, Venezia 1803. G. B. MANZI, *Quattro discorsi sopra argomenti di Religione...*, Roma 1821. Cf. Manzi, J. B., in A. e A DE BACKER - C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles - Parigi 1892, V, 512-513.

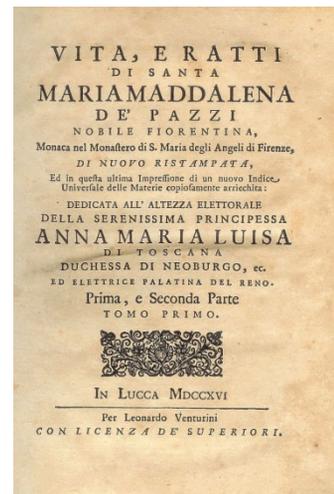
²⁴⁷ Si tratta dell'Ospedale degli Innocenti in piazza SS. Annunziata a Firenze.



capitolari. Così, suor Teresa Maria Maddalena, solo dal 1698 fu impegnata nella formazione, incarico che, in varie forme, proseguì per tutta la vita, divenendo prima sottomaestra delle novizie²⁴⁸ e poi maestra dal 1711²⁴⁹ fino al 1739²⁵⁰. In alcuni trienni, fu ancora impegnata nel seguire le giovani juniores, prima come sottomaestra (1708-1711)²⁵¹, poi come maestra dal 1730 al 1736²⁵². La madre Teresa Maria Maddalena era molto stimata dalla madre Orlandini (+ 1727), a cui diede anche un cambio come priora, tra il 1717 e il 1720²⁵³. Dopo di che, rimanendo sul noviziato, l'affiancò, fino al termine della sua vita, nella direzione generale della comunità. Se le madri anziane e l'intera comunità non avessero apprezzato il suo stile di vita e non l'avessero ritenuta idonea a formare le nuove leve, non sarebbe stata certo mantenuta in ruoli di governo, in un gruppo che oscillava tra le settanta e le ottanta unità. Quasi settantenne, fu colpita da una lunga infermità non meglio precisabile che la tenne in infermeria per oltre un anno, e si spense, serenamente, il 9 Dicembre 1740.

2.2 Alcuni scritti della madre Trenta

La madre Teresa Maria Maddalena teneva molto all'orazione e alla preghiera vocale, com'era uso, non solo in coro ma anche durante il lavoro. Sugeriva spesso di imparare delle frasi che servissero come giaculatorie e non esitava a proporre delle penitenze pubbliche in coro, in sala di lavoro o refettorio, come previsto comunemente al tempo, per sollecitare nell'impegno ad una virtù come la puntualità o l'attenzione durante la preghiera (SC 18). Come notava Goffi, di frequente, in tale epoca, anche tra i gesuiti, la prospettiva mistica è piuttosto sostituita dal concetto di perfezione²⁵⁴. Ma occorre non dimenticare che, in un contesto sempre più marcato dall'illuminismo, al vertice del vissuto spirituale si ponevano non tanto le esperienze straordinarie, quanto la fedeltà nella risposta quotidiana agli impegni della propria vocazione. Tale impostazione della Compagnia era stata profondamente fatta propria dal Carmelo fiorentino che, dal 1611, prevedeva come dato costituzionale, la presenza dei padri della Compagnia in qualità di confessori straordinari²⁵⁵. In questa



Vita di S. M. Maddalena de' Pazzi (Lucca, 1717)

²⁴⁸ LU 1727, 69.75.84.

²⁴⁹ LU 1727, 102.

²⁵⁰ *Libro degli Uffizi 1730-1803*, ms, SMA, 4.1.C2.3, 23 (LU 1803).

²⁵¹ LU 1727, 94.

²⁵² LU 1803, 2.10.

²⁵³ LU 1727, 117.

²⁵⁴ Cf. T. GOFFI - P. ZOVATTO P., *La Spiritualità del Settecento*, VI, EDB, Bologna 1990, 78-79.

²⁵⁵ Cf. *Regola del Sacro Ordine della Beatissima Vergine del Monte Carmelo e Costituzioni delle Religiose Sorelle et Monache di Santa Maria de gli Angeli in Borgo Santo Fridiano di Firenze, del medesimo Ordine Carmelitano*, Firenze 1611, par. 171, 67.



Inoltre, alla madre Trenta, nell'archivio monastico, è attribuito un fascioletto di massime, in fase di studio²⁵⁹. In realtà, la parte principale riporta degli stralci della prima edizione de *Il cristiano interiore* di Jean de Bernières-Louvigny²⁶⁰, ancora presente, nell'edizione bolognese del 1666, nella biblioteca del monastero. Le tematiche selezionare riguardano i temi dell'umiltà e della povertà spirituale, secondo la spiritualità francese oratoriana e salesiana dell'«annichilamento», ritenuto fondamento non solo dell'umiltà ma di ogni virtù²⁶¹. Se ne riporta un breve saggio, a titolo di esempio:

Quando non facessimo altro profitto né nostri ritiramenti, che di restar convinti che la vera strada per arrivare a Dio e camminar con Gesù Cristo nelle mendicità, avvilimenti e dispregi, farebbero quanto mai si può fare in un profittevole ritiramento²⁶². I gran Santi sono arrivati alla santità per mezzo di dispregi, abiezioni, povertà e patimenti²⁶³. Con queste cose l'anima si vota di se stessa e delle creature e si rende capace di Dio. Piacesse a Lui, che queste massime entrassero nel cuore²⁶⁴.

È noto come Jean de Bernières fu consigliere stimato della madre Catherine de Bar, esponente di rilievo dalla scuola mistica normanna²⁶⁵. Ma della madre non esistono testi nella biblioteca monastica del Carmelo fiorentino. È più probabile che tali letture siano pervenute alla madre Trenta grazie ai contatti lucchesi con la famiglia Cenami e particolarmente con Bartolomeo Cenami²⁶⁶ ed è possibile che, per questa strada, siano entrate nel vissuto spirituale del Carmelo attraverso la sua formatrice.

Segue questa raccolta antologica, il breve discorso su *Lo spirito della nostra Religione* sembra sicuramente prodotto nel contesto di S. Maria degli Angeli e diretto alle consorelle da una priora piuttosto che ad un pubblico esterno. Nei suoi temi principali, potrebbe rientrare nella prospettiva cristocentrica ed impegnata proposta dalla madre Trenta alle sue novizie. Se ne richiama un passaggio:

²⁵⁹ *La Religiosa che propose queste Massime fu Suor Teresa Maria Maddalena Trenta. Questo libro fu donato alla molto Reverenda Madre Fedele Teresa Lattanzi da un religioso Lucchese, informato dello spirito della Madre Trenta*, ms, SMA, 4.1.C3.5.

²⁶⁰ [J. DE BERNIÈRES-LOUVIGNY], *Il cristiano interiore ouero La conformità interiore, che deuono haue-re li Christiani con Giesù Christo*, A. Cenami trad., Bologna 1666. Completano il libretto un breve discorso sulla presenza di Dio e un altro sullo «Lo spirito della nostra Religione». Cf. R. HEURTEVENT, (*J. de*) Bernières-Louvigny, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique*, t. III, G. Beauchesne, Parigi 1937, 1522-1527.

²⁶¹ Cf. *Anéantissement actif*, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique*, t. I, G. Beauchesne, Parigi 1937, 560-562.

²⁶² Cf. [J. DE BERNIÈRES-LOUVIGNY], *Il Cristiano interiore...*, cit., 12.

²⁶³ Cf. [J. DE BERNIÈRES-LOUVIGNY], *Il Cristiano interiore...*, cit., 13.

²⁶⁴ Cf. [J. DE BERNIÈRES-LOUVIGNY], *Il Cristiano interiore...*, cit., 16 in *La Religiosa che propose*, cit., 2-3. L'edizione di J. DE BERNIÈRES-LOUVIGNY, *Opere spirituali del signore di Bernières Lovvigni, onde fu cauto il Cristiano interiore*, N. Pezzana, Venezia 1680, fu messa all'Indice dei libri proibiti: *Index librorum prohibitorum*, Benedetto XIV (ed.), Tip. Camera Apostolica, Roma 1758, 26.

²⁶⁵ Cf. M. TORCIVIA, *Catherine de Bar e la "Scuola mistica normanna"*. P. Jean-Chrysostôme de Saint-Lô e Jean de Bernières-Louvigny, in «Synaxis» 29/1 (2011) 51-99.

²⁶⁶ *Archivi gentilizi*, Archivio di Stato di Lucca, vol. VIII, *Archivio Cenami (seconda parte)*, filza 22, nn. 276-277.



Lo spirito della nostra Religione [Istituto Religioso] sta in tre cose, che si debbono osservare da chi v'entra. Orazione, ritiratezza e silenzio e quando si viene, si deve venire per queste tre cose, cioè: per far penitenza, orazione e mortificazione di tutto se stesso... É un gran segreto della vita spirituale e per l'acquisto dell'umiltà il non desiderare di essere amato da niuno, ne ciò procurare. Il vero amatore dell'umiltà non cerca di essere amato e da questo ne seguono alcuni grandissimi beni, perché non desidera l'anima in alcun modo l'amicizia delle creature, il che è un forte legame de cuori e non compiacendosi in quelle se n'anderà ad alloggiare nelle piaghe di Gesù Cristo cercando in esso solo tutta la sua consolazione ed essendosi privata delle consolazioni degli uomini goderà abbondantemente dalle consolazioni di Dio, per questo appunto, che volontariamente ha lasciato le umane, essendo le consolazioni divine tanto delicate, che non vogliono essere frammischiate tra le umane e sarà occupata in un santo duello che la terra tutta attenda a se medesima ed unita a Dio e perché l'essere amato da altri è cosa naturalmente molto dilettevole e dolce, l'anima che per amor di Dio disprezza tali consolazioni fa un grandissimo sacrificio a Dio ed è un merito eccellente²⁶⁷.

Interessanti, infine anche due lettere di accompagnamento spirituale della madre Maria Maddalena indirizzate a suor Cecilia quando era maestra. Esse rivelano una notevole schiettezza senza sconti, unita ad una buona penetrazione psicologica, nella correzione di una novizia di sicura intelligenza ma con non pochi limiti umani, nel pensarsi perfetta rispetto alle consorelle e tentata di emettere continui giudizi taglienti:

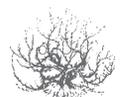
Sorella cara in Cristo, Io non voglio far torto alla buona disposizione che egli vi dà, per farne capitale, con parteciparvi quello che a me fa intendere nel desiderio del vostro vero bene. Primieramente credo che, sopra tutti i propositi, gradirebbe quello di farvi merito della particolar natura di tutte le vostre compagne con una virtuosa sofferenza e continua dissimulazione. E con quella, dovrete attirare sopra di esse e sopra di voi, il lume di Dio e la grazia efficace per cooperare con ciascuna alla propria perfezione e con ciò al bene spirituale e temporale della cara madre Religione. Vedete, dunque, per facilitarvi questo difficil lavoro, di toccare il fondo a quanto si ritrovasse in voi che può essere d'esercizio all'altre, che mi par sia una somma naturale acutezza, che vi fa scorgere e interpretare i difetti d'esse (SC, 52).

Romanticismi, rimpianti o falsi idealismi appaiono molto distanti dall'esperienza umana e spirituale reale della madre Maria Maddalena. Anzi le sue relazioni rivelano una persona che, avendo scelto la strada monastica, l'ha percorsa per un'intera vita con impegno e serietà. Se la *Regola del Carmelo* e il vissuto maddaleniano sono stati la forma comunitaria del suo itinerario, occorre segnalare che essa fu recepita in una prospettiva prossima alla spiritualità francese.

3. Le biografie monastiche

Maria Maddalena Trenta mancò il 9 dicembre 1740 nel Carmelo dove era entrata. La data di nascita, come spesso accadeva nel passato, è meno sicura. Secondo il suo primo

²⁶⁷ *La Religiosa che propose*, cit., 69.71-73.



necrologio dovrebbe essere il 20 Luglio 1670²⁶⁸. Era figlia di Jacopo di Silvestro Trenta e Susanna di Castruccio Castrucci²⁶⁹. Al fonte battesimale fu chiamata Maria Maddalena. Era ricca d'intelligenza e di doni di natura; si distingueva per disinvoltura e gusto nelle relazioni interpersonali.

Quasi nulla si sa della sua vita prima dell'ingresso in monastero, mentre dalla sua entrata si dispone di almeno tre fonti interessanti, finora inedite. Due costituite dai profili ufficiali redatti da parte della comunità e un'altra costituita dalla testimonianza stilata da una sua ex novizia con la quale c'erano state non poche tensioni, suor Cecilia dello Spirito Santo (De' Nobili). Malgrado le non poche difficoltà che si erano presentate suor Cecilia, per l'intera vita, era rimasta grata alla sua maestra, per la sua guida forte e, per quanto possa sembrare difficile, delicata.

Secondo suor Cecilia, durante il fidanzamento ufficiale della giovane Trenta con un ignoto pretendente, sarebbero giunte delle notizie assai poco rassicuranti circa il promesso sposo e lo stesso consigliere, dato il rango della famiglia coinvolta, precisava che non si sarebbe potuto sciogliere l'impegno preso, a meno che la fidanzata non fosse entrata in monastero. In tal caso nessuno avrebbe potuto sentirsi offeso o portare rancore. Tale sarebbe stata la preoccupazione per le notizie pervenute che, alla giovane, questo apparve il male minore. Maria Maddalena Trenta, intanto, seguita da un confessore gesuita, padre Mansi, aveva già iniziato una sua vita di preghiera e, dopo una tappa in un monastero di Siena (SC 52), decise di chiedere l'ingresso nel Carmelo fiorentino di S. Maria Maddalena, per quanto non fosse semplice per una lucchese.

3.1 Il primo necrologio

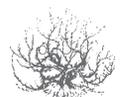
Il necrologio ufficiale, sobrio e sintetico, risulta tra i più lunghi di quelli compresi tra il 1736 e il 1804²⁷⁰, segno di notevole apprezzamento da parte della comunità monastica e non riservato a qualsiasi monaca:

Ricordo come addì 9 dicembre 1740, a ore 1 e un quarto, passò da questa a miglior vita, la madre suor Teresa Maria Maddalena Trenta, della città di Lucca, d'anni 70, mesi 4, giorni 19. È stata nella Religione anni 47, mesi uno, giorni 6. Questa madre venne alla Religione d'età avanzata, con grande spirito, disinganno del mondo, vocazione singolare, che perfezionò nel corso della sua vita, dando a tutte sino al fine, esempi di singolari virtù, essendo stata di grande aiuto e profitto all'anime. Infatti, per il bene di ciascuna, ha tanto faticato con molta carità, zelo dell'osservanza religiosa e premura del bene di tutte. E questo ha dimostrato sempre, nella cura che ha avuto di noi ne' suoi governi di superiora, di madre di novizie e altro. In questi impieghi si è esercitata sino alla fine, or nell'uno or nell'altro, con edificazione di tutte. Era vera imitatrice dello spirito della nostra Santa Madre, particolar-

²⁶⁸ *Vestizioni Professioni Morti 1734-1890*, ms, SMA, 4.1.C1.4, 218r (VPM 1890). G. SFORZA, *Ricordi e biografie*, cit., 42-43, riporta il 23. Lo stesso cita sette sorelle e quattro fratelli. Si conosce il nome solo di Giovanni Battista a favore del quale la monaca fece la sua rinuncia ereditaria. *Giornale di Ricordi T 1693-1705*, ms, SMA, 4.1.C1.3, 162v.

²⁶⁹ Cf. C. MINUTOLI, *Federico IV*, cit., 14.

²⁷⁰ VPM 1890, 216v-233r.



mente per lo zelo che aveva della gloria di Dio e salute dell'anime, essendosi adoperata molto nella conversione di esse. Nella sua ultima e lunga infermità di tredici mesi, si perfezionò in tutte le virtù, ma particolarmente in un grande spogliamento di se stessa, non volendo più intendere, né sapere cosa alcuna di quello che, per i suoi impieghi, aveva fin allora operato, solo attendendo a santificare il tempo che le restava di vita, con una grande rassegnazione alla divina volontà e grande docilità nel lasciarsi governare. Piaccia a Sua Divina Maestà che ci approfittiamo de' suoi esempi e santi insegnamenti, acciò ci possiamo trovare a goder con lei il nostro Sommo Bene nel santo Paradiso, in compagnia della nostra Santa Madre. Assistita da don Alessandro Bellini confessore, speriamo che il Signore abbia ricevuto l'anima sua²⁷¹.

Pure nella brevità prevista da un testo di registro, è evidente l'ammirazione che la comunità provava per questa sorella che, pur giunta attraverso particolari vicissitudini alla vocazione monastica, era riuscita non solo a motivare se stessa, ma anche a riscuotere fiducia dalle numerose consorelle tanto da essere incaricata spesso di missioni di governo e di formazione delle novizie. Inoltre, è ben evidenziata la coerenza che l'accompagnò per tutta la vita, anche durante la lunga infermità, durante la quale non esitò a congedarsi dai ruoli di guida che pure aveva rivestito per quasi tre decenni, affidandosi in prima persona, alle sue infermiere.

3.2 Una breve biografia

Dopo la morte della madre Trenta, si ritiene almeno nella seconda metà del XVIII sec., si avvertì il bisogno di ampliare i necrologi con una serie di biografie e di defunte mancate tra il 1740-1796, collazionate in seguito nella prima metà del XIX sec. Apriva la serie, nuovamente, suor Maria Maddalena, ad ulteriore conferma della perdurante stima che circondava madre Maria Maddalena di S. Giuseppe da parte dell'intera comunità monastica. In essa non si occultava l'episodio dell'incontro con il principe di Danimarca, imperniato però sulla possibile conversione dell'aristocratico al cattolicesimo, notizia pervenuta anche ai redattori di *Diari* manoscritti ed editi²⁷², fatto del tutto coerente con le convizioni cattoliche del tempo e anche del gesuita Manzi, confessore della Trenta²⁷³. Tali elementi, però, furono omessi nei testi successivi. Evidentemente si sperava che potesse ripetersi con il re di Danimarca, quanto accaduto con Niccolò Stenone, uno dei medici di Cosimo III, grazie alla mediazione e le preghiere della religiosa Lavi-

²⁷¹ VPM 1890, 218r-218v. Il testo è stato trascritto e, per una più agevole comprensione, rivisto in italiano moderno.

²⁷² In uno scambio riportato tra la Trenta e il principe di Danimarca, la conclusione sarebbero state parole aspre intorno alla salvezza eterna per la differenza confessionale. F. SETTIMANNI, *Memorie fiorentine*, Archivio di Stato di Firenze, *Manoscritti*, t. XIV, 362r: «Alle quali parole Ella subito con prontezza del suo solito spirito rispose: Che mentre ché avesse bene osservati i Riti della sua Legge, sperava per misericordia d'Iddio salvarsi, laddove vivendo Lui in quella che professava, vedeva irreparabile la sua dannazione». S. FRILLI, *Diario*, ms, Biblioteca Nazionale di Firenze, t. II, 18v. F. M. OTTIERI, *Istoria delle guerre avvenute in Europa...*, 353. Cf. D. MORENI, *Dell'ingresso e permanenza a Firenze di Federico Quarto Re di Danimarca e di Norvegia...*, Stamp. Magheri, Firenze 1819, 38.41.

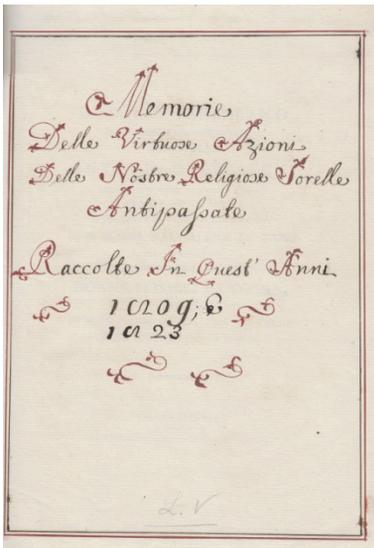
²⁷³ Cf. G. B. MANZI, *Quattro discorsi sopra argomenti di Religione...*, Roma 1821, 5-50.



nia Arnolfini, lucchese, nel monastero di Annalena²⁷⁴. Si riportano per la prima volta, le note inerenti il suo profilo spirituale, tratte dalla prima biografia monastica:

Dalla nobile famiglia Trenta di Lucca trasse la sua origine; venne alla Santa Religione in età avanzata, ma con gran spirito di virtù, disinganno del mondo e vocazione singolare, quale perfezione nel corso di sua vita, dando a tutte sino alla fine esempi di singolare virtù, essendo stata di grand'aiuto e profitto all'anime, avendo per il ben di ciascheduna di noi tanto faticato, con molta carità, zelo dell'osservanza regolare e premura d'ogni maggior bene spirituale e temporale di tutte e ha dimostrato sempre per cura la cura che ha avuta di tutte noi ne suoi governi di superiora, maestra di novizie e altri, ne quali impegni si esercitò sino al fine di sua vita or nell'uno e or nell'altro con edificazione di tutte.

Era vera imitatrice dello spirito della nostra Santa Madre, particolarmente per lo zelo che aveva della gloria di Dio e salute delle anime, essendosi adoprata molto nella conversione di esse e particolarmente per la conversione del Duca di Danimarca il quale aveva di essa grande stima sino da quando era secolare... Nella sua ultima e lunga infermità di tredici mesi si perfezionò in tutte le virtù, ma particolarmente in un grande spoglio di se medesima, non volendo intendere, né sapere cosa alcuna di quello che i suoi impieghi aveva fino allora operato, solo attendendo a santificare il tempo che le restava di vita con una tale rassegnazione alla divina volontà, gran sofferenza e disponibilità nel lasciarsi governare²⁷⁵.



Necrologi 1740-1796 (Firenze)

In queste biografie, certo redatte per fini edificanti, come aiuto per la memoria comunitaria, non si riteneva essenziale tracciare un itinerario cronologico del percorso vissuto dalla monaca con una certa rarità di date e riferimenti cronologici esterni. Pur con tali limiti, costituiscono uno sguardo comune del gruppo e, segnatamente, delle sue responsabili, che esprimevano approvazione e apprezzamento per l'intero arco della sua esistenza.

Qualche traccia di questo atteggiamento della comunità giunse ai redattori di cronache fiorentine. Così, malgrado le illazioni precedenti sull'ipotetico matrimonio regale, il Settimanni era a conoscenza del fatto che: «Si fece monaca in Firenze nel Convento di S. Maria degli Angioli, detto volgarmente, S. Maria Maddalena de' Pazzi, per esservi il corpo di detta Santa e prese il nome di Suor Teresa Maria Maddalena, principiando a fare una vita così esemplare e così fervorosa nel servizio di Dio, come l'ha poi sempre continuata, che diede saggio fino nel bel principio di dover divenire una buona e perfetta religiosa»²⁷⁶.

²⁷⁴ Cf. D. MORENI, *Dell'ingresso e permanenza a Firenze di Federico Quarto Re di Danimarca e di Norvegia...*, Stamp. Magheri, Firenze 1819, 67, nota 9. E. LAZZARESCHI, *Lettere di Niccolò Stenone a Lavinia Cenami Arnolfini*, in «Bollettino Storico Lucchese» 3/VII (1935).

²⁷⁵ *Memorie delle Virtuose Azioni delle Nostre Religiose Sorelle Antipassate raccolte in quest'anni 1809-1823*, ms, SMA, 4.3.C4.28, 1-3 (MVA).

²⁷⁶ Cf. F. SETTIMANNI, *Memorie fiorentine*, Archivio di Stato di Firenze, Manoscritti, t. XIV, 362r.



Similmente il Frilli: «La medesima religiosa è di buonissimo spirito»²⁷⁷. Ma anche queste note favorevoli sulla monaca, scomparvero nella pubblicistica successiva perché non funzionali allo stereotipo della donna monaca a seguito della delusione amorosa.

4. Una novizia testimone: suor Cecilia dello Spirito Santo

Come si è fatto cenno, la terza fonte è una testimonianza spontanea, stilata da una monaca Maria Virginia di Bernardino de' Nobili, già novizia della madre Trenta, diventata poi suor Cecilia dello Spirito Santo. Virginia era entrata a quindici anni, con la solita dote di quattrocento ducati, prendendo l'abito, con cui si iniziava il noviziato il 03 Giugno 1721²⁷⁸. Professò il 5 Giugno 1722²⁷⁹, rimanendo prima in noviziato e poi in giovanato, come di consueto nel Carmelo fiorentino, per alcuni anni, sempre sotto la guida di suor Maria Maddalena di S. Giuseppe. Dal 1736 entrò pienamente nelle ufficiature e, oltre ad impiegarsi come sagrestana (1739-1742) ed infermiera (1748-1753), la gran parte della sua vita la trascorse come «speziala», ossia “farmacista” di comunità, per le preparazioni che si potevano approntare in monastero, particolarmente dal 1754 al 1790²⁸⁰. Pur essendo piuttosto fragile di salute, con le opportune dispense, superò i novant'anni. Secondo il necrologio monastico: «fu molto esercitata dalla sua madre maestra nell'obbedienza, nel tempo del noviziato. con grand'esemplarità e zelo della regolare osservanza, unione con Dio e purità d'intenzione. Di maniera che, in tutto, anche le più minime sue operazioni, si proponeva qualche fine virtuoso. E si conservano in più uffici, nei quali ella fu impiegata, alcuni questi atti di retta intenzione da essa messi in versi, secondo la mozione del suo interno spirito, con molto lume di Dio e di virtù, sebbene con stile semplicissimo» (MVA 112). La sua biografa, ricorda come in un flash, evidentemente molte volte ripetuto a ricreazione, uno dei suoi primi incontri con la madre Trenta e le altre madri maggiori: «Quando ella venne a chiedere di essere ammessa in questo monastero per vederne e provarne gl'usi dell'Istituto, il primo complimento - diceva - che le avevano fatto la madre Trenta e le altre madri maggiori che si portarono da lei alla grata fu il dirle: “Signorina, chi viene in questo santo luogo ha da mettere il capo sotto i piedi”. Al che ella rispose: “Se Gesù mi ci vorrà e lo fanno le altre, mi darà grazia di farlo». E di questa risposta le madri restarono molto appagate”» (MVA 113-114). Determinata e talvolta ostinata, sembra esser stata un temperamento simpatico e pieno di ironia da ciò che ricordano le sue rime, di cui si riporta un breve saggio:

In questo uffizio egl'è facil errare / a chi trascura a Dio il raccomandare / e chi la spezieria sape ben regolare / metta il capo sui libri un po' a studiare.../ Nel tempo del Cheffare / Quando ne viene poi il tempo del cheffare, / hoimé mi sento alquanto sgomentare, / perché agl'ordini io non posso andare / e senza le mie compagne neppure io posso fare. / Onde

²⁷⁷ S. FRILLI, *Diario*, ms, Biblioteca Nazionale di Firenze, T. II, 17r. F. M. OTTIERI, *Istoria delle guerre avvenute in Europa...*, 353.

²⁷⁸ *Vestizioni e Professioni 1627-1734*, ms, SMA, 4.1.C1.3, 429.

²⁷⁹ Ivi, 408.

²⁸⁰ Cf. *Libro degli Uffizi 1730-1803*, ms, SMA, 4.1.C2.3, 31.33.43.51.58.72.80.110.118.124.



convien alla mia superiora andare / e miei bisogni a lei rappresentare. / La benigna tutto sta ad ascoltare / e poi la mi risponde: “Sì, ve lo vo dare. / Il tempo è vostro, ve lo potete pigliare /... Io quest’ordine mi metto a eseguire, / ma presto, presto poi mi sento dire: / “Eh, quanto cheffare avere voi a finire! / Quel che voi facciate, non si sa capire”²⁸¹.

Si trattava di una persona vivace, senza dubbio, motivata e buona osservatrice. Era evidentemente abbastanza sicura di sé da poter capire persone e situazioni, anche azzardando qualche giudizio impertinente e questo accresce il valore delle sue annotazioni sulla madre Trenta.

4.1 Una pedagogia esigente

La testimonianza di suor Cecilia dello Spirito Santo sulla sua maestra è piuttosto lunga e circostanziata ricca di sessantasei pagine manoscritte. Da questa relazione molto precisa e dettagliata, si è provato ad estrapolare dei saggi capaci di illuminare il percorso di relazioni intrecciate, stili di vita e formazione sicuramente differenti da quelli attuali, ma capaci di segnalare un livello non comune di motivazione ed impegno.

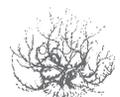
La prima annotazione riguardava una formazione che non cercava di sedurre le candidate o accontentarle perché rimanessero, ma sempre con un’attenzione alla persona, cercava di verificare che riuscissero a sostenere la richiesta formulata, senza crisi psicologiche ed alimentari, frequenti in ragazze giovani:

Sicché per la SS. Concezione mi risolsi e per la novena del S. Natale entrai alle prove con mio gran contento, sotto il governo della madre Trenta, maestra di novizie, la quale ci provava in ogni genere, per la parte interna ed esterna, nel disprezzo delle vanità del mondo, nell’obbedienza e mortificazione della propria volontà ed in ogni altro genere ed in quello vedeva essere maggiore il bisogno nostro. Alla fine delle nostre prove ci dava qualche mortificazione comune che manifestasse i nostri mali abiti e inclinazioni con parole di umiliazione e dispregio di noi stesse sicché, non essendo ancora avvezze, si facevano con tremito e rimescolo, ma tanto si avevon da fare, disponendoci lei col suo buon modo e carità sicché poi si facevano anche volentieri. In refettorio, poi, si aveva a mangiare un pochino di tutto quello che si aveva in comune e, nell’operare, ci faceva esercitare ne’ ministeri più vili e poi mi domandavano se me ne dava cuore (SC 7-8).

L’equilibrio fisico veniva seguito, nei limiti delle conoscenze del tempo, con attenzione perché non partissero inutili “sfide” ascetiche. Con sincerità, suor Cecilia non mancava di confessare anche le proprie difficoltà nel leggere ad alta voce le letture della *Liturgia delle Ore* oppure i suoi tentativi di evitare le premure della formatrice. Si nota anche dalla scrittura che rimasero difficoltà ortografiche ed espressive. Ciò nonostante, suor Cecilia confessando le sue fughe dalla maestra e dalle sue aiutanti, ci restituisce dei frammenti di vita vissuta che prevedeva, anche al femminile, una discreta autonomia nella lettura e nello studio:

[La madre] ci chiamava perché si andassi in sala e perché poco sapevo. Mi ci voleva più studio e per farlo mi mancava il tempo, tanto più che me ne bisognava anche per riveder

²⁸¹ Istruzione per la speziala, ms, SMA, 5.2.M, 24r-27r.



tutto quello che dovevo dire in coro, stante che sapevo molto poco leggere perché mi disgustava. Nel convento dove ero stata quattro anni, mi lasciavano venir su a seconda della natura e voglie sicché, quando mi chiamavano a scuola [nel monastero] io me ne andavo sul terrazzino o sul tetto, onde mi lasciavano con dirmi che se non avevo voglia di imparare mi lasciavano, ma poi quando avrei avuto caro di sapere mi sarei trovata ignorante come successe; ma, fortuna mia che, essendo di poca età, con l'aiuto di Dio mi è riuscito imparare da monaca, con non poca mia umiliazione e pazienza (SC 14).

Per una giovane chiamata alla vita monastica, essenziale appariva la formazione all'orazione, cioè alla preghiera personale a cui andavano avviate subito le ragazze, perché non perdessero tempo e non finissero per abbandonare uno spazio decisivo della vita cristiana e carmelitana. Anche su questo i ricordi erano nitidi e circostanziati anche riguardo al modo di porsi della maestra capace di coinvolgere e guidare:

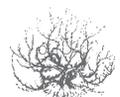
Dell'Orazione. Essendo questo esercizio essenziale e necessario, proprio delle religiose, alla madre maestra premeva che ne fossimo ben instruite. Onde non mancava di istruirci in questa, con domande e dichiarazioni, del modo di bene impiegare le potenze in essa e massima la volontà per stringerne il frutto, poiché l'altre due sole non possono concludere. Infatti esse sono potenze cieche, senza essa volontà, perciò ce ne faceva leggere i trattati e molte volte ci veniva a farla con noi e la spiegava a lungo con esempi. Per farci maggiormente renderci capaci delle massime che si meditavano, poi ne voleva sapere e leggerne i frutti. E perché io, essendo da principio, non sapevo metterle in carta, me li messe lei per insegnarmene il modo e in breve mi mise molta sostanza. Ella non aveva a mendicare i sentimenti perché ella era d'una memoria felice e d'un intelletto acuto. E tutto il tempo che poteva, lo spendeva in esercizio sì santo perché dormiva pochissimo e l'estate si privava tanto del tempo della dormizione. E, chi la voleva, la trovava avanti al Santissimo (SC 16).

Secondo gli usi del tempo la maestra insisteva molto sull'orazione vocale, sulle processioni dedicate alla Passione, sulle devozioni proposte in monastero dalla madre Minima Strozzi in un suo manuale. Ma, forse, la misura fu eccessiva, tanto che dovette intervenire il confessore per moderare le richieste della Trenta che teneva comunque molto a che si aiutassero, nella meditazione, imparando a resistere al sonno e alla pigrizia (SC 17-18), con buoni libri:

Come sarebbe principalmente il *Rodriguez*, il *Catechismo*, i *Trattati* della frequenza della SS. Comunione del Padre Bambachari, l'*Esortazione* della Madre Maria Minima e le *Vitine delle nostre Sorelle*, che lei aveva fatte metter insieme o cose simile. E quando nel leggere, si trovava qualche parola o periodo di cui ella dubitava che [le novizie] non capissero, ci interrogava (SC 19).

Anche in questo caso, la testimonianza di suor Cecilia consente di recuperare un altro frammento delle scelte comunitarie che l'anonimato che spesso connotava il lavoro delle monache, finiva per attribuire semplicemente alla priora pro-tempore a cui spettava il compito di firmare la prefazione come le *Brevi memorie delle Religiose vissute nel Monastero di Santa Maria degl'Angeli 1598-1699*²⁸² oppure il *Ristretto della Vita delle*

²⁸² *Brevi memorie delle Religiose vissute nel Monastero di Santa Maria degl'Angeli 1598-1699*, ms, SMA, 4.2.C4.9.



Nostre e Madri passate..., 1727-1734²⁸³. Si è già fatto cenno all'edizione lucchese del 1716 di S. M. Maddalena de Pazzi, *Vita e ratti di S. M. Maddalena de Pazzi*. A questi volumi, in vario modo, seguiti e promossi dalla madre Trenta, occorre associare una piccola opera da lei promossa, dopo una biografia della madre Minima Strozzi curata da don Luigi Strozzi²⁸⁴. Si tratta del *Breve Ristretto della Vita della Venerabil Madre Suor Maria Minima Strozzi...E avvertimenti spirituali date alle sue Religiose in vari tempi...raccolti e dedicati alla gloriosa Vergine S. M. Maddalena de' Pazzi dalle Religiose di detto Monastero*²⁸⁵. Anche questa attenzione per la raccolta delle memorie comunitarie fino all'edizione a stampa dei materiali più pregevoli, denota acume non comune, spirito di iniziativa per finanziare la produzione anche sensibilizzando donatori e capacità di portare a termine un lavoro che richiedeva una prolungata collaborazione tra molte realtà interne ed esterne al monastero.

4.2 Una madre attenta

In un gruppo numeroso, occorre essere molto attenti a non fare parzialità e la madre Trenta, accorgendosi dei limiti di qualcuna, sottolinea con attenzione suor Cecilia, non mancava di correggerla con misura. Ma, magari per limitare l'umiliazione di qualche penitente pubblica, chiedeva a qualche consorella di farla insieme. La buona suor Cecilia accettava ma, a posteriori, non mancava di esprimere tutto il suo rammarico:

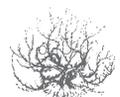
Ella veramente non si mostrava parziale con nessuna ma, essendo di poca sanità, l'accoglieva con carità, né troppo la contrariava. Però non lasciava ancora di illuminarla ed anche di penitenziarla amorevolmente, perché alcune volte finivan le conferenze con dire: «Non me ne dà il cuore» di far quello che lei le insinuava. Onde, questa parola lei gliela serbava e, poi, gliela faceva dire a refettorio. Ma quel che mi scottava poi era che, facendomi fare qualche volta le mortificazioni con lei, mi toccava dir le stesse parole, cosa che soffrivo con gran violenza, perché io ero accorta ed acuta io ero assai! (SC 21).

In un'altra circostanza, suor Cecilia cedette alla tentazione di fermarsi ad ascoltare alla porta del noviziato in quanto aveva sentito il suo nome. Sopraggiunse la madre maestra che non mancò di ammonirla. La reazione della giovane fu: «Vedo bene che ella mi ha preso a noia, né mi vuol più». La maestra minacciò di impartirle una disciplina anche se poi: «non si fece più rivedere, lasciandomi in consegna alla pedagoga, acciò credo non facessi qualche altra scappata, cosa questa però contro il suo solito perché, quando ci aveva corrette ed avvisate, temendo di non averci turbato, la sera veniva in cella nostra per sapere se eravamo quiete e se ci trovava in buona disposizione» (SC 32-33). La correzione giunse nella forma che la madre maestra disse di rinunciare alla sua guida come novizia. Cosa che durò per circa una settimana: «per darmi campo che mi potessi

²⁸³ *Ristretto della Vita delle Nostre e Madri passate...*, 1727-1734, ms, SMA, 4.2.C4.10.

²⁸⁴ [L. STROZZI], *Vita di Suor Minima Strozzi detta di S. Filippo dell'Ordine Carmelitano...*, P. A. Brigonci, Firenze 1701.

²⁸⁵ *Breve Ristretto della Vita della Venerabil Madre Suor Maria Minima Strozzi*, D. Ciuffetti, Lucca 1717.



aiutare a esser stabile nella mia conversione dopo di che mi riprese con ogni benignità e carità tirandomi avanti nella via della mia perfezione» (SC 34). Dopo di che, la novizia, tornata in sé, ritornò alla sua maestra. Secondo la monaca, che ripensava con sguardo esigente il suo percorso di formazione, evitare di esercitare le giovani conduceva ad esiti disastrosi perché: «si va a pericolo che poi non reggono, né riescono buone» (SC 38).



Gesù Bambino di cera (Firenze, XVIII sec.).

Un'altra caratteristica che suor Cecilia teneva molto a ricordare era l'abilità della madre maestra nei lavori di artigianato monastico nei quali coinvolgeva le sue novizie:

Onde perciò il noviziato era l'arsenale di molte sorte di mestieri quali: si lavorava forme, cartapesta, immagini, vasi e altro. Li si dava la pece e i gessi; si facevano gli stucchi; si dipingeva in grande; si indoravano le misure della S. Madre; si scriveva con le stampe. Si facevano nastri e guarnizioni ricavando anche disegni a telaio grande. Si lavorava di cere e soprattutto si fecero moltissimi fiori per la chiesa: tutti i gigli dorati e altri molti assetti e in tutti questi esercizi non mancava di darci occasioni di intrecciarci molti atti di virtù perché, essendo molto amante della santa povertà, più volte ci fece rassettare cose che sarebbero state da buttarsi via (SC 24).

Molta cura la madre maestra portava anche per la celebrazione delle ore liturgiche e per il canto, per il quale era molto dotata:

Per quanto si avesse da fare lei e noi non mancavamo dal coro, né si rimaneva quasi mai per motivo di lavorare, perché aveva un affetto grande per la liturgia e aveva voce bella. Resse il coro sino a che le fu possibile. Che veramente diceva così bene che accendeva nell'amor di Dio e la sua indisposizione se la teneva, senza farne alcuna dimostrazione, sicché appena si sapeva, perché non l'era di troppo impedimento (SC 25).

E se qualche volta consentiva delle eccezioni come tenere qualche piccolo animale come «una canarina e due tortorine e un leprottino. Una volta ci venne a covare una colombina sul terrazzo, alla quale faceva aggiustare il nido e metter da mangiare che se ne diletta anche lei» (SC 29). Ma non poteva mancare la nota: «questi divertimenti duravan poco perché, in breve tempo, tutto spariva, sicché ce li lasciava per sacrificarli, perché non voleva ci attaccassimo ad essi, né si perdessi tempo» (SC 29-30). E concludeva sulla madre Trenta:

Grande veramente era il suo talento per lo spirituale e temporale e conoscendolo la madre Maria Serafica Orlandini essendo di molta età, teneva bisogno di aiuto nel suo uffizio che teneva di superiora, ma conoscendo di non poterla adoprare con libertà, stante che non era Madre, senza metterla in pericolo di qualche condanna, consigliò la Comunità di eleggerla superiora come fecero stando però in tal carica solo un triennio, dopo del quale rielessero suor Maria Serafica Orlandini la quale, per esser più che mai in età avanzata, diede molta autorità alla madre maestra Trenta, massimo nel governo del temporale, conoscendo quanto era grande la di lei virtù, lume e prudenza, sicché soprintendeva e fece fare molte cose in beneficio della Comunità e con vantaggio perché, per suo mezzo, si ricevè molte elemosine da diversi benefattori, massimo dalla principessa elettrice alla quale, col suo buon modo, chiedeva ed otteneva quanto desiderava perché ella l'aveva in stima e con lei trattava assai familiarmente (SC 40). Con lei, non si poteva far atti di superbia, perché tutt'ella sapeva



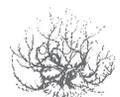
rivolgere a Dio e far rientrare in un basso sentimento di se stesse. Segno chiaro che dimostra quel che veramente era, perché in ogni tempo ed occasione, ella sempre era fissa in Dio e nella virtù che però, da niuna cosa si lasciava sopraffare né disturbare, ma sempre si vedeva ilare e ben composta, anche in molti incontri di sua umiliazione e patire; né mai si dimostrava alterata con alcuna ma con tutte paziente e pronta a la virtù. Ella poi si affaticò molto in migliorare l'adornamenti e arredi sacri della Chiesa fece fare il paramento di lama broccata e molte altre cose l'ostensorio del Santissimo, Rivesti la Santissima Vergine di Canovaccio doro, li fece fare il cuore doro e rivestire tutte le figure e il simile fece a quella di noviziato con altri vari adornamenti (SC 42-43).

Conclusioni

Come si è fatto cenno, il Carmelo fiorentino di S. Maria degli Angeli aveva sempre cercato le proprie guide ecclesiastiche nei contesti ecclesiastici più impegnati, dai carmelitani della Provincia Mantovana, fino ai domenicani savonaroliani e poi ai gesuiti. Dal 1611, questi ultimi, rivestendo il ruolo di straordinari, sicuramente indirizzarono tale gruppo verso un'impegnata linea virtuosa. Così, la comunità monastica, attraverso le madri Strozzi, Orlandini e Trenta, pur non mancando di soggetti coinvolti in un vissuto mistico, si concentrò sempre più intorno ad un'ascesi interiorizzata, rileggendo in tale ottica il proprio patrimonio spirituale.

A partire dal XVIII sec., con la madre Trenta, il gruppo pare aprirsi a prospettive tipiche della spiritualità francese, che andarono ad integrare e riorientare la spiritualità italiana nel cui contesto la comunità era nata. E a partire da tale epoca, gradualmente, si andarono rielaborando i temi della purità maddaleniana o del suo «essere nichilo» attraverso le accentuazioni oratoriane e salesiane, da una parte. D'altro canto, l'affermazione del Carmelo scalzo, si fece sentire anche nel Carmelo fiorentino, di forte impianto comunione, con la costruzione di romitori e dalla frequente presenza tra i nomi delle monache del nome Teresa insieme a quello di Maria Maddalena. Tali tendenze sarebbero proseguite nei secoli successivi fino alle madri Gesualda e Teresa Sardi (XX sec.), fatto attestato anche dalla crescente presenza di volumi in lingua francese nella biblioteca monastica che andarono a costituire un intero settore a partire dal XIX secolo.

La vicenda della madre Trenta, infine, al netto degli aneddoti romanzati, attrattivi per la pubblicistica generalista, risulta di notevole interesse nel cogliere il concreto vissuto di molte donne che, giunte per motivi svariati alla vita religiosa, hanno saputo trovare in se stesse motivazioni e determinazione per percorrerla con impegno e fedeltà, dando un originale contributo al vissuto spirituale della comunità in cui scelsero di vivere. La Storia della Spiritualità è certo segnata da alcuni vertici di santità ed esemplarità, ma queste personalità non possono maturare senza una corposa tessitura della vita cristiana ordinaria, intreccio di miserie e possibilità sempre aperte all'amore preveniente del Padre, anche nei contesti più difficili. Di questa sfida cristiana alla speranza teologica si è voluto offrire un saggio, attraverso la concreta vicenda di questa donna.



«L'accolse con sé» L'intimo rapporto del sacerdote con la donna della croce

*di Sebastiano Cristaudo**

Riassunto

“L'accolse con sé”. Sono queste le parole che sigillano il rapporto che intercorre tra la Donna e il Figlio Gesù, tra la Madre e l'Uomo, tra la Vergine e la Chiesa, tra Maria e i presbiteri di ogni tempo. Dalla croce il Maestro di Nazareth affida la Madre al discepolo, e ogni discepolo amato che viene chiamato a seguirlo, per trovare in Maria una Madre spirituale che è presente nella sua vita come modello e come guida. Le parole del Vangelo che raccontano l'esperienza di Maria sono le parole che possono accompagnare ogni discente nel cammino di formazione iniziale e permanente.

Parole chiave

Accompagnamento, Spiritualità, Maria, Sacerdoti, Formazione.

Abstract

“He took her with him”. These words seal the relationship between the Woman and the Son Jesus, the Mother and the Man, the Virgin and the Church, and Mary and the priests of all times. From the cross, the Master of Nazareth entrusts the Mother to the disciple and every beloved disciple who is called to follow him to find in Mary, a spiritual Mother who is present in her life as a model and guide. The words of the Gospel that tell of Mary's experience are the words that can accompany every learner on the path of initial and ongoing formation.

Keywords

Accompaniment, spirituality, Virgin Mary, priests, training

* Sebastiano CRISTAUDO è dottorando presso la Pontificia Facoltà Antonianum, in Roma. È direttore dell'ufficio Famiglia e vita e assistente dell'A.C.R. della medesima diocesi. Insegna alla Scuola Teologica di Base “Innocenzo Marcinò”. Collabora con il “Centro Madre del Buon Pastore” della Conferenza Episcopale Siciliana per la formazione permanente del clero; tommaso.pace@hotmail.it



Introduzione

«L'accolse con sé» (Gv 19,27). Nel momento culminante della vita terrena del Cristo, queste parole, registrate dal quarto Vangelo, indicanti la scelta del discepolo amato di accogliere ampiamente e generosamente la consegna di Gesù, cioè il dono della sua Madre, richiamano l'intimo rapporto che inizia ad intercorrere tra la Vergine di Nazaret e Giovanni. Si tratta di un rapporto che scaturisce dalle parole del Crocifisso, una relazione che non è fine a sé stessa, ma è preludio di un'esperienza spirituale inclusiva²⁸⁶. A riguardo, direbbe S. Natoli che Maria, a prescindere dalla fede, ha molto da dire a tutti poiché lei è la Madre che salva e risveglia l'archetipo della maternità²⁸⁷. E questa identità materna e salvifica di Maria si esplica in maniera emblematica nella relazione con Giovanni. Difatti questo è un legame profondo che va sia sul livello umano-relazione sia su quello affettivo-spirituale. In questo contributo cercheremo di riscoprire la bellezza di questa espressione e di riproporla ai sacerdoti di oggi. La riflessione che segue verte sull'analisi del gesto e del suo significato di accogliere con sé la Madre di Gesù e di tutto ciò che sta dietro a questa custodia. Custodia che – come veniva detto – inizia sotto la croce. Da quella croce nasce una relazione di custodia reciproca che cercheremo di delineare, ma perché la consegna di Gesù viene espressa dalla croce? Perché Maria riceve Giovanni come figlio mentre stava presso la croce? Perché Giovanni riceve Maria come Madre nel momento della passione del Maestro? Cercheremo di capirlo attraverso questo percorso e, soprattutto, da tale riflessione saremo aiutati a comprendere perché ogni sacerdote di oggi dovrebbe prendere Maria con sé e nella propria casa.

1. Maria Madre di Gesù Sacerdote come esempio di vita presbiterale

In un primo momento urge sottolineare l'importanza del rapporto che intercorre tra Maria e Gesù Sacerdote e comprendere perché Maria può essere un esempio di vita sacerdotale. Maria, oltre ad essere la *Theotokos*, giacché è anche la Madre dell'uomo Gesù, il Sacerdote, ha molto da dire ai sacerdoti di oggi. La sua esperienza come Madre del Sacerdote non è fine a sé stessa, ma si apre ad una maternità estesa anche al sacerdozio ministeriale. Bisogna dire, però, che Maria già con la sua esperienza di vita, con la sua santità, con le sue parole, con le sue scelte è un esempio di vita e si potrebbe asserire anche di vita sacerdotale.

²⁸⁶ Cf I. SCHINELLA, *La «Madre di Gesù». Madre del «Discepolo amato». Maria madre nello Spirito del sacerdozio di Cristo e dei cristiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

²⁸⁷ Cf S. NATOLI, *Maria. La Madre che salva*, Morcelliana, Brescia 2020.



1.1. Il titolo di Maria Sacerdote

Oltre ad essere un esempio di vita sacerdotale Maria è stata considerata anche “sacerdote”. Anticamente, in realtà, vi era un culto legato a Maria come Vergine sacerdote, culto che viene proposto e riproposto più volte, fino all’inizio del ventesimo secolo, ma in pochi anni fu stroncato²⁸⁸.

Cerchiamo di esporre un breve *excursus* di tale devozione. La presenza di questo culto viene riscontrato nell’iconografia dei primi secoli della Chiesa. Maria veniva raffigurata con delle caratteristiche e rivestita degli abiti sacerdotali. Ad esempio, ella viene rappresentata nella postura *orans*, tipica del sacerdote che presiede la Celebrazione Eucaristica, ovvero con le braccia stese lungo i fianchi e le mani protese verso l’alto. Inoltre si possono trovare delle testimonianze artistiche in cui Maria indossa abiti sacerdotali: il pallio episcopale in Occidente e l’*omophorion* in Oriente. Uno scrittore della fine del V secolo così parla di Maria: «Vergine e allo stesso tempo sacerdote e altare che ci ha dato Cristo pane del cielo per la remissione dei peccati»²⁸⁹. Nel primo millennio, invece, questa denominazione legata alla Vergine inizia a cadere in disuso. Sarà Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) a far rifiorire questa devozione, presentando un’analogia tra la missione di Maria e la missione sacerdotale. Maria nella sua vita, come il sacerdote durante la messa, offre il Corpo di Cristo per la riconciliazione. Da questa immagine di Maria sacerdote, invece, nell’epoca della Controriforma si arriverà a intessere un rapporto più spirituale e devozionale tra il sacerdote e la Vergine. Nel seicento è ancora presente l’idea di Maria come modello sacerdotale, modello a volte presentato come irraggiungibile. È il caso del poeta e drammaturgo Giovanni Battista Guarini, che riferendosi al Cristo e a sua Madre così afferma: «non c’è stato, né ci sarà, alcun sacerdote più degno o più santo di loro; perché erano senza peccato, cosa che non si può dire dei sacerdoti dell’Antico e del Nuovo Testamento»²⁹⁰.

Nel 1709 nel seminario di Saint Sulpice entra nella liturgia cattolica il titolo di *Virgo sacerdos*, utilizzato in un inno dei vesperi per la festa della Presentazione di Maria al Tempio. Nel già citato seminario dei sulpiziani si arriva a coniare tale termine per il contributo del fondatore Jean Jacques Olier (1608-1657), il quale proponeva una riflessione trovando una somiglianza tra il compito sacerdotale e quello di Maria, cioè dare vita a Cristo.

Nel 1906 Pio X concesse alle Figlie del Cuore di Gesù di poter usare, durante i propri riti, il titolo *Vierge prêtre* e di poter aggiungere nelle litanie mariane l’invocazione *Virgo sacerdos, ora pro nobis*. Per tale evento il Santo Padre commissionò anche una preghiera alla Vergine sacerdote e concesse un’indulgenza per chi seguiva la pratica devozionale in questione. Tale devozione, però, ben presto fu sconsigliata non per la sua mancanza di validità, ma poiché le immagini di Maria con abiti sacerdotali potevano creare confusione. A tal proposito, infatti, nel 1927 intervenne l’allora segretario di Sta-

²⁸⁸ Cf *La devozione scomparsa a Maria come Vergine sacerdote* in <<https://www.retesicomoro.it/devozione-scomparsa-maria-come-vergine-sacerdote/>>.

²⁸⁹ EPIFANIO, *Omelia in lode della Vergine*, cit. in R. CANTALAMESSA, *Maria, madre e modello del sacerdote*, in <<https://www.donboscoland.it/it/page/maria/maria-madre-e-modello-del-sacerdote>>.



to dichiarando che le menti meno illuminate non avrebbero potuto comprendere pienamente il mistero della *Virgo sacerdos*. Nonostante le indicazioni è rimasto il tema del legame che intercorre tra Maria e i sacerdoti, anche se sono cambiate le categorie di elaborazione e presentazione. Paolo VI così dichiarava:

«Quali relazioni e quali distinzioni vi sono fra la maternità di Maria, resa universale dalla dignità e dalla carità della posizione assegnatele da Dio nel piano della Redenzione, e il sacerdozio apostolico, costituito dal Signore per essere strumento di comunicazione salvifica di Dio e gli uomini? Maria dà Cristo all'umanità, ma in modo diverso, com'è chiaro; Maria mediante l'incarnazione e mediante l'effusione della grazia, di cui Dio l'ha riempita, il Sacerdozio mediante i poteri dell'ordine sacro»²⁹¹.

Quindi tale denominazione e devozione non è del tutto scomparsa²⁹²; sovente, viene ripresentata tra le righe. Ad esempio in un bel contributo di R. Cantalamessa si intesse una riflessione circa il rapporto che intercorre tra Maria e il sacerdote e viene messo in risalto il suo compito di madre e modello²⁹³. Il predicatore, riflettendo sulla tradizione del titolo sacerdotale connesso alla Vergine e sul bisogno sempre attuale di proporre al sacerdote Maria come esempio e guida, così si esprime:

«Che possiamo ritenere di questa lunga tradizione che associa Maria al sacerdote e che senso dare alla “vicinanza” tra essi di cui parlava Giovanni Paolo II? Resta, a me pare, la analogia o la corrispondenza dei piani, all'interno del mistero della salvezza. Quello che Maria è stata sul piano fisico e della realtà storica, una volta per tutte, il sacerdote lo è ogni volta di nuovo sul piano della realtà sacramentale»²⁹⁴.

Pertanto, in base a tale riflessione, emerge un chiaro nesso tra la Madre di Gesù e i sacerdoti con e per i quali ella svolge una missione del tutto singolare: essere madre, modello e icona dell'offerta radicale di sé nella continua adesione al progetto del Padre e alla missione del Figlio con la forza dello Spirito Santo.

2. Maria Madre di Gesù Sacerdote, dall'annuncio all'esperienza della croce (Gv 19, 25-27)

«Donna, ecco tuo figlio!» (Gv 19,26). Il Vangelo di Giovanni ha conservato e tramandato questa affermazione di Gesù, lasciando alla Chiesa nascente e dei secoli successivi un'eredità spirituale e umana indescrivibile. Ancora oggi risuona tale sussurro di affidamento ed è Parola di speranza e consolazione che descrive un rapporto intimo e

²⁹⁰ *La devozione scomparsa a Maria come Vergine sacerdote* in <<https://www.retesicomoro.it/devozione-scomparsa-maria-come-vergine-sacerdote/>>.

²⁹¹ PAOLO VI, *Udienza generale del 7 ottobre 1964*, in <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1964/documents/hf_p-vi_aud_19641007.html>.

²⁹² Cf P. SERAFINO – M. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Roma 2006.

²⁹³ R. CANTALAMESSA, *Maria, madre e modello del sacerdote*. cit.

²⁹⁴ *Ib.*



profondo tra Gesù Sacerdote e Maria, sua Madre. Non a caso questo atto di affidamento e consegna avviene vicino alla croce, nel momento della sofferenza, nell'ora dell'abbandono. In quell'ora così difficile, in cui il Dio incarnato sperimenta la grande solitudine e si sente *solo a Solo*²⁹⁵, si ricorda della madre. Il significato etimologico di “ricordare” è “riportare al cuore”, ed è proprio questo che fa il Crocifisso: riporta al cuore la Madre. Si ricorda di quella donna che gli aveva donato grembo e vita e che si era spesa per Lui e adesso si preoccupa per lei. In questo modo il momento più doloroso diventa il più affettuoso, l'ora più triste diventa la più tenera, il sacrificio più cruento viene segnato da un amore incondizionato. Tutto ciò avviene perché Maria è Madre di Gesù e lo ha accompagnato nel suo cammino. La vocazione di Maria come Madre si muove dall'annuncio dell'angelo all'esperienza della croce. A Maria era già stato predetto che una spada avrebbe trafitto il suo cuore (cf *Lc 2,35*) e quelle parole si concretizzano sul Calvario. Come scrive il filosofo S. Kierkegaard:

«Come Cristo grida: “Dio mio. Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (*Mt 27, 46*), così anche la Vergine Maria dovette essere penetrata da una sofferenza che umanamente corrispondeva a quella del Figlio. “Una spada trapasserà la tua anima e renderà manifesti i pensieri di molti cuori”: anche del tuo, se oserai credere ancora, se sarai ancora abbastanza umile da credere che tu in verità sei l'eletta fra le donne, colei che ha trovato grazia davanti a Dio»²⁹⁶.

Dunque, da quell'annuncio a quell'esperienza di dolore Maria è sempre Madre. La Maternità della Vergine, infatti, è segnata, ma non distrutta da questi eventi; coinvolta, ma non stravolta; ferita, ma non arresa; addolorata, ma non disperata. Questa sua presenza materna e sicura nella vita del Dio incarnato ha fatto di lei la Madre del Sacerdote e dei sacerdoti: Lei c'è sempre, non solo nell'atto generativo del Figlio, ma ogni attimo della sua vita. Maria vive per Cristo e in funzione di Cristo, così come vive per i fratelli e le sorelle del Figlio che compongono la sua nuova Famiglia in cui lei ha un posto di preminenza proprio per la sua singolare funzione materna²⁹⁷. Se già è madre dei cristiani, in forza del suo essere madre di Cristo di cui i cristiani sono membra vive, è ancora una volta madre dei sacerdoti che il Figlio ha voluto chiamare a sé dal popolo e a beneficio del popolo per condividere con Lui la missione di reggere, santificare e governare il santo gregge di Dio. Infatti, J. Galot così afferma: «il posto di Maria nella vita del sacerdote risulta, prima di tutto, dal legame stabilito nel piano divino fra la Vergine di Nazareth e il sacerdozio di Cristo»²⁹⁸. E il suo ruolo nel ministero presbiterale ha un suo fondamento. Nel testo citato poc'anzi, infatti, troviamo scritto:

«dando il suo consenso al messaggio dell'angelo che le proponeva di diventare la madre del Messia, Maria ha cooperato al compimento del mistero dell'incarnazione. Ora, in virtù dell'incarnazione, il Figlio di Dio è diventato sacerdote, totalmente consacrato fin dal primo momento della sua vita umana, per essere totalmente dedicato alla sua missione redentrice.

²⁹⁵ Cf S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, Mondadori, Milano 2016.

²⁹⁶ S. KIERKEGAARD, *Diario* 1854, III, a cura di C. FABRO, Morcelliana, Brescia 1949, 92.

²⁹⁷ Cf *Lumen gentium* 63.

²⁹⁸ J. GALOT, *Il Sacerdote e La Madonna*, in <<https://www.clerus.org/clerus/dati/1999-01/20-2/Galot.rtf.html>>.



Gesù si è chiamato “Colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo” (Gv 10, 36). Ella non è personalmente impegnata nella via del sacerdozio, che è proprietà di suo Figlio, ma è stata incaricata di cooperare alla venuta di questo sacerdozio nel mondo e, in seguito, di preparare Gesù alla sua missione sacerdotale»²⁹⁹.

Quanto riportato ricorda che Maria ha avuto un ruolo importante all'interno della vita sacerdotale del Figlio. Il singolare ministero di Maria si estende a tutti i sacerdoti che opereranno per intessere la vita della Comunità ecclesiale. Il Figlio assegna alla madre una maternità nuova includente tutti i suoi discepoli:

«In modo più speciale, questa nuova maternità doveva esercitarsi nei riguardi dei sacerdoti, perché intenzionalmente Gesù aveva scelto come figlio di Maria un sacerdote, un discepolo che il giorno prima aveva ricevuto la missione di celebrare l'eucaristia. Inoltre, Gesù chiedeva a questo sacerdote di considerare e trattare Maria come sua propria madre: “Ecco tua madre” (Gv 19,27). Lo invitava ad amare Maria come egli stesso l'aveva amata. E ciò che il discepolo si è affrettato a fare»³⁰⁰.

La *Lumen Gentium* presenta una riflessione sul rapporto che intercorre tra Cristo e la Madre. Il documento afferma che non è possibile parlare di Cristo, né del suo corpo mistico, tacendo della Vergine Maria³⁰¹. Già Sant' Ambrogio parlando alle vergini consacrate diceva che «la vita di Maria è regola di condotta di tutti»³⁰². Della stessa idea è Papa Giovanni Paolo II che, nella Lettera Apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, sottolinea l'importanza della testimonianza che Maria offre con la sua vita³⁰³. Maria oltre ad essere esempio di santità per ogni cristiano lo è particolarmente per i presbiteri. La *Presbyterorum Ordinis* al n. 18 ricorda che:

«per poter alimentare in ogni circostanza della propria vita l'unione con Cristo, i Presbiteri, oltre all'esercizio consapevole del ministero dispongono dei mezzi sia comuni che specifici, sia tradizionali che nuovi, che lo Spirito Santo non ha mai cessato di suscitare in mezzo al popolo di Dio, e la Chiesa. [...] Un esempio meraviglioso di tale potenza lo possono sempre trovare nella Beata Vergine Maria, che guida sotto lo Spirito Santo, si consacrò pienamente al mistero della redenzione degli uomini. Essa è la madre del Sommo ed Eterno Sacerdote, la Regina degli Apostoli, l'aiuto dei presbiteri nel loro ministero: essi devono quindi venerarla e amarla con devozione e culto filiale»³⁰⁴.

In questo contributo cercheremo di capire, dunque, come l'esperienza materna di Maria e l'esperienza filiale di Gesù possono ripresentarsi nella vita formativa e spirituale dei sacerdoti.

²⁹⁹ *Ib.*

³⁰⁰ *Ib.*

³⁰¹ Cf *Lumen Gentium* VIII: *La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*.

³⁰² AMBROGIO cit. in C. MAGGIONI, *Ministero e devozione mariana* in <<https://www.latheotokos.it/modules.php?name=news6file=print&sid=922>>.

³⁰³ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Rosarium Virginis Mariae*.

³⁰⁴ Cf *Presbyterorum ordinis* 18.



2.1. La formazione di Maria

In prima istanza ci possiamo soffermare sull'immagine della Vergine presentata al tempio. I Vangeli apocrifi ci raccontano che Maria viene offerta al tempio. Questa sua presentazione e poi permanenza nel tempio è fondamentale, poiché ella può diventare icona di sequela per ogni discendente del Maestro di Nazareth. In tale contesto si può pensare ad un interrogativo: è necessario e fondamentale il tempo della formazione? Maria con la sua esperienza di vita ci insegna che anche lei prima dell'annuncio angelico ha ricevuto una formazione nel tempio. Ma non è da meno la formazione ricevuta presso la sua famiglia e il suo popolo di cui è figlia a pieno titolo. Per questo parlando dei seminaristi si dice che: «Il candidato al sacerdozio è un fedele in Cristo che sviluppa il suo sacerdozio comune, ricevuto nel battesimo, attraverso un tirocinio di formazione particolare e così si prepara a ricevere il sacerdozio ministeriale»³⁰⁵.

I discepoli, come ci ricorda il Vangelo, furono chiamati per stare con Gesù e per andare a predicare (cf *Mc* 3,14). Per prima cosa bisogna stare con Lui per un tempo e in un luogo di intimità. Maria ha fatto questa esperienza e la vita nel tempio e in casa paterna, in stretta relazione con il Dio dei Patriarchi e dei Profeti, illumina l'esperienza della formazione iniziale del discepolo di cui parlano i documenti:

«La dinamica del discepolato che [...] dura per tutta la vita e comprende tutta la formazione presbiterale, pedagogicamente richiede una tappa specifica, nella quale vanno impiegate tutte le energie possibili per radicare il seminarista nella *sequela Christi*, ascoltando la sua Parola, custodendola nel cuore e mettendola in pratica»³⁰⁶.

E in questa fase così delicata e importante la figura di Maria è fondamentale. La *sequela Christi* che richiede l'ascolto, la custodia e l'applicazione della Parola non può non avere come modello la Madre di Gesù. Nel tempo necessario e utile della formazione iniziale, infatti, l'esempio docile e la presenza certa della Vergine non va sottovalutata, anzi, come viene ricordato:

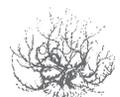
«per la maturazione delle vocazioni, occorre che i giovani che desiderano rispondere alla chiamata di Cristo abbiano cura di affidare a Maria il tesoro spirituale che hanno ricevuto. Nei seminari, la devozione a Maria deve essere tenuta in grande considerazione, in modo da ottenere la sua protezione per quelle vocazioni che possono essere minacciate. I seminaristi devono essere convinti che il sacerdozio a cui sono destinati non può essere pienamente assunto e vissuto senza la cooperazione di Maria, perché questa cooperazione è stata»³⁰⁷.

Alla luce di tutto ciò si può asserire che Maria riveste un ruolo fondamentale all'interno dell'itinerario formativo dei candidati ai sacri ordini, specialmente nella sua fase iniziale. Ma la presenza di Maria non è solo spirituale, ma interroga e motiva per la maturazione di una radicalità evangelica. Nei sottoparagrafi successivi sarà possibile rivedere gli eventi evangelici riguardanti la Vergine e proporli come tappe della formazione sacerdotale.

³⁰⁵ G. MURRARO, *Per i futuri presbiteri*, in «Vita Pastorale», 105 (2017) 2, 69.

³⁰⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Milano 2016 (Magistero 337), 58.

³⁰⁷ J. GALOT, *Il Sacerdote e La Madonna*. Op. cit.



2.2. L'accoglienza di Maria (Lc 2, 7)

Innanzitutto Maria è donna di accoglienza: accoglie la volontà di Dio, accoglie la missione, accoglie Gesù. A tal proposito ci ricorda S. Fausti che «Maria è figura di ogni credente e della Chiesa intera. Ciò che è avvenuto a lei deve accadere a ciascuno e a tutti. Il “sì” di Maria che accoglie e genera il Verbo, da cui tutto ha principio, è il fine stesso della creazione»³⁰⁸.

La sua accoglienza non è legata ad una tappa della vita, ma è uno stile di vita. Il suo sì non viene pronunciato solo una volta. Alla domanda “quando Maria ha detto sì?”, tutti risponderemmo “nel momento dell’annunciazione”, ma si potrebbe dire che Maria dice sì dall’annuncio alla passione del Figlio. Maria respira dicendo sì. Il respiro spirituale di Maria è un respiro di adesione alla volontà divina. Maria inspira la Parola del Signore ed espira la vita; inspira la vocazione quindi ed espira la missione; Maria inspira il Verbo incarnato e lo dona all’umanità, espirando durante il parto. Questi movimenti della vita spirituale della Vergine, donna che accoglie, sono i respiri materni di una donna che non vive per sé stessa, ma per il Figlio.

Questo stile di accoglienza di Maria è un’oasi spirituale per il presbitero. Innanzitutto è esempio di vita. La sua accoglienza della volontà divina è la testimonianza materna che dona al Figlio Sacerdote e ai figli sacerdoti. Diceva San Paolo VI: «Considerando l’ineffabile amore con cui la Vergine Madre aspettò il Figlio, i cristiani si sentiranno incoraggiati a prenderla come modello e a prepararsi, vigilanti nella preghiera e giubilanti nella lode, ad andare incontro al Signore che viene»³⁰⁹.

Innanzitutto Maria è presente nella vita dei presbiteri con la sua testimonianza vocazionale. Maria, inoltre, con il suo stile di accoglienza dona ai sacerdoti la possibilità di sentirsi accolti e amati.

Inoltre, Maria, nell’accogliere la volontà del Signore si presenta come la «schiava del Signore» (Cf Lc 2, 38).

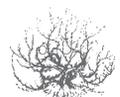
«Nel “ricordo” di questa esperienza storica dell’azione di Dio nei patriarchi e nei profeti Maria è preparata a credere alla Parola. Così può dire: “Ecco la schiava”. Maria si dichiara schiava del Signore, perché è disposta ad obbedire, a lasciare spazio alla Parola, a lasciarla vivere e crescere in sé fino a riempirle tutta la vita: appartiene totalmente a lui. In questo “ecco” di Maria la schiava di Dio, sta l’“ecco” di Dio, vero schiavo dell’uomo»³¹⁰.

Questa consegna totale di Maria aiuta il seminarista prima e il sacerdote dopo a consegnarsi totalmente alla volontà divina che passa anche attraverso l’obbedienza ai formatori e ai superiori. Potremmo dire che in Maria troviamo la convergenza dei due, di cui parlava Clemente Alessandrino, quando dice che il Pedagogo ci invita a seguirlo e a mettere in pratica i suoi insegnamenti, e lo fa attraverso due metodi, ovvero: «il metodo dell’incoraggiamento, che ci conduce all’obbedienza, e il secondo, che opera per

³⁰⁸ S. FAUSTI, Una Comunità legge il Vangelo di Luca, Bologna 2022², 29.

³⁰⁹ Paolo VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, 4 in <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html>.

³¹⁰ S. FAUSTI, Una Comunità legge il Vangelo di Luca. Op. cit., 33-34.



mezzo di esempi»³¹¹. Maria con la sua accoglienza aiuta a seguire il Maestro che incoraggia e conduce all'obbedienza e si fa Lei stessa esempio di sequela.

2.3. La presentazione di Maria (Lc 2, 22-32)

Maria ha anche un altro compito fondamentale nella vita del Figlio, ovvero quello di presentarlo al tempio.

Quanto detto permette di comprendere cosa significa proporre Maria come Colei che guida e accompagna la vita del seminarista. È bella l'immagine della Madre Maria che, secondo la legge, presenta il Figlio e segue tutte le indicazioni prescritte. Anche chi avverte la vocazione deve consegnarsi e iniziare il suo percorso e Maria può presentare i discepoli del Figlio. Potrebbe sembrare una forzatura, ma è, al contrario, un bisogno spirituale. Maria innanzitutto può iniziare un nuovo discepolo alla Scuola del Figlio con l'esempio poiché, come abbiamo già visto, Lei è stata presentata al tempio e ha fatto esperienza di vita spirituale all'interno del tempio. Anche Lei è stata educata e guidata e questo le permette anche di essere guida per altri.

«Siamo “chiamati” prima di tutto a voler vivere, e saremo preti depressi e pericolosi se a questa primordiale chiamata non abbiamo risposto positivamente, con fede nella vita concreta che ci è stata donata, col nostro personale carattere, le nostri doti e l'ambiente in cui siamo»³¹².

Il presbitero, quindi, con ciò che ha e con ciò che egli è, deve essere un padre per i figli che gli saranno affidati, poiché in questo sta la perfezione, come ci ricorda L. Mansi con le seguenti parole: «Gesù stesso per additare verso dove è necessario andare, usò quella incredibile frase: “Siate perfetti come il Padre!”. L'uomo perfetto, realizzato pienamente, è colui che è “come il Padre”, come Dio, che è “paterno” come il Padre»³¹³, un padre che non è sterile, bensì che ha la consapevolezza che è chiamato ad essere generativo³¹⁴. A tal proposito, prendendo in analisi il magistero di Papa Francesco, C. Giaccardi afferma:

«Mettere al mondo è l'entusiasmante esperienza di chi inizia qualcosa. Hannah Arendt scrive che siamo “nati per incominciare” è un proprio nella “natalità”, nella nostra irruzione nel mondo come essere assolutamente unici e irripetibili si radica la nostra capacità di azione libera, di far esistere qualcosa che prima non c'era»³¹⁵.

Quanto detto avvalorava questa riflessione sull'importanza dell'essere figlio. Lo sperimentare la figliolanza educa ad essere padri, padri generativi che possono dar voce al desiderio di far nascere qualcosa di nuovo, di generare e far crescere nella fede. Questa figliolanza si può sperimentare nel rapporto spirituale con Maria. Una figliolanza negata o vissuta male può essere ritrovata, recuperata e sperimentata con Maria. Vedremo,

³¹¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, Città Nuova, Roma 2005, 35.

³¹² L. CRAPANZANO, *Il sistema educativo relazionale: essere figli per essere padri*, in «Phôs» 8 (2016) 1, 70.

³¹³ L. MANSI, *Siate “padri” come Dio è padre*, cit., 247.

³¹⁴ C. GIACCARDI, *Essere generativi. Un tema fondamentale del magistero di Papa Francesco*, in «La Rivista del Clero Italiano» 97 (2017) 1, 27-42.

³¹⁵ *Ib.*



infatti, nei prossimi sottoparagrafi come Maria può essere Madre dei seminaristi prima e dei sacerdoti dopo, così come ha fatto con il suo Figlio Gesù.

2.4. *L'incoraggiamento di Maria (Gv 2, 1-12)*

All'interno di questo percorso non si può non considerare il ruolo di Maria nell'inizio della missione del Figlio. Il Vangelo di Giovanni, infatti, narrando il miracolo delle nozze di Cana ci dona l'immagine di una Madre intraprendente. Leggendo il testo si vede che è fondamentale per Gesù la presenza della Madre che fa notare, che informa, che fa discernimento di bisogni, che mette in discussione e in crisi. Lei, con il suo intuito femminile, con le sue attenzioni materne, con la sua consapevolezza della divinità del Figlio nota la mancanza del vino e interviene. «Ad accorgersi di questa mancanza è Maria, la madre, e lo dice a Gesù: “Non hanno più vino”. La funzione di Maria all'interno del Vangelo la troviamo qui, all'inizio, e alla fine, ai piedi della croce. Maria è la rappresentante dell'umanità intera totalmente aperta a Dio – tant'è vero che lo ha accolto e gli ha dato la vita –, prototipo di ciascuno di noi»³¹⁶.

Maria, dunque, ancora oggi, come donna e madre sensibile alle crisi e alle fragilità dei suoi figli, può avere questo ruolo di vicinanza ai sacerdoti, presentando loro i casi in cui la buona riuscita delle nozze viene messa in discussione dalla mancanza del vino della gioia. Come dice in una conferenza il Card. José Saraiva Martins, «la santità mariana di Maria rischiarla la vita e il ministero sacerdotale»³¹⁷.

All'inizio sembra che Gesù prenda le distanze dalla Madre, ma non è così. Spiegando questo brano S. Fausti così scrive: «A Maria che osserva: “non hanno più vino”, Gesù si rivolge chiamandola innanzitutto “donna”. A noi sembra strano che chiami donna sua madre come fosse un'estranea. Invece tutto questo ha un significato profondo. Maria non solo è madre, rappresenta il popolo, ma è donna, cioè la sposa, l'unica che sa davvero amare Dio, prototipo di quello che dovremmo essere tutti»³¹⁸.

In quella donna, in effetti, vi è l'immagine del nuovo spotalizio, della nuova ed eterna alleanza. In quella Alleanza Maria ha un ruolo fondamentale; proprio per questo motivo Gesù usa quella espressione: «che a me e a te?», poiché la considera alleata. Ancora Fausti aiuta la nostra riflessione dicendo: «“Che a me e a te? È un'espressione che a noi risulta oscura, ma all'epoca era molto chiara tra gli interlocutori. Fa infatti parte del linguaggio diplomatico del tempo. Quando due alleati si trovavano a discutere su un problema scottante, dove era in questione l'alleanza, si dicevano l'un l'altro: “Che a me e a te?”, cioè: “Ricordiamoci che ci siamo alleati”. Si richiamavano i reciproci doveri. Gesù le conferma quindi che sono alleati»³¹⁹.

A questo punto Giovanni ci ricorda che Gesù dice: «Non è venuta la mia ora». Per S. Fausti tali parole di Gesù non devono essere viste con accezione negativa. Probabil-

³¹⁶ S. FAUSTI, *Il Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2017, 31.

³¹⁷ J. S. MARTINS, *Santità del sacerdote. La santità di Maria rischiarla la vita e il ministero sacerdotale*, in <://www.latheotokos.it/modules.php?name=New&file=prin&sid=1682>.

³¹⁸ S. FAUSTI, *Il Vangelo di Giovanni*. Op. cit., 31.

³¹⁹ *Ib.*



mente non essendoci l'interpunzione nei codici antichi, si potrebbe ipotizzare che vi era un punto interrogativo³²⁰. «Si potrebbe leggere la frase anche col punto di domanda finale: “Non è venuta la mia ora?”. Il che significa: “È venuta la mia ora”. Difatti il senso del brano è che è venuta l'ora in cui finalmente il Signore porta il vino sulla terra, cioè la vita e la gioia»³²¹. Che le parole di Gesù hanno un'accezione positiva lo prova il fatto che Maria dice: «Quello che vi dirà, fatelo» (*Gv* 3, 5). Questa affermazione di Maria fa pensare alla sua presenza intraprendente nella vita dei sacerdotali. Diventa utile, dunque, avere sempre presente Maria alle nozze della vita. Lei ci aiuterà a scrutare e ad intervenire, nel ministero, quando verrà a mancare il vino nella vita dei fratelli.

2.5. Il silenzio di Maria (Mc 3, 31-35)

«C'è nel nostro sacerdozio ministeriale la dimensione stupenda e penetrante della vicinanza della Madre di Cristo. Cerchiamo dunque di vivere in questa dimensione»³²².

Ma chi è Maria per Gesù? Nella pericope evangelica che prenderemo in considerazione in questo sottoparagrafo sembra che Egli voglia rifiutarla e allontanarla. Invece, in ciò che dice e fa, c'è un significato più profondo. In *Mc* 3,31-35 troviamo scritto che «giunsero sua madre e i suoi fratelli e, stando fuori, mandarono a chiamarlo. Attorno a lui era seduta una folla, e gli dissero: “Ecco, tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle stanno fuori e ti cercano”. Ma egli rispose loro: “Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?”. Girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno a lui, disse: “Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre”».

Gesù si serve di questo evento per rivelare un concetto fondamentale. Altresì coglie l'attimo per fare una differenza tra chi lo segue e chi si perde, tra chi lo ascolta e chi non lo accetta, tra chi lo ama e chi lo rifiuta. Infatti, a tal proposito, citiamo tale riflessione:

«A tutti costoro che, “stando fuori” (cfr. v. 31; 4, 11), lo chiamano o hanno da obiettare, Gesù oppone coloro che, dentro la casa, gli stanno seduti intorno (v. 34). Solo questi sono i “suoi” secondo lo spirito, perché “chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre (v. 35). Si opera una netta divisione tra coloro che veramente appartengono a lui, e “stanno con lui” (cfr. anche v.14), dentro la stessa casa, e coloro che “stanno fuori” (cfr. v. 4, 11), anche se sono suoi parenti (cfr. v. 31)»³²³.

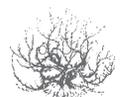
Da quanto riportato è facile comprendere che Gesù non rifiuta la Madre e che le sue dure parole non sono direttamente rivolte a Lei, ma – bisogna dire – che Maria accetta anche questo. Anche se Lei conosce il Figlio, non è facile essere destinataria di tali parole. Ma Maria lo permette per un fine più grande: l'evangelizzazione. Questo ci fa

³²⁰ *Ib.*

³²¹ *Ib.*

³²² Giovanni Paolo II, *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo* 1979, in <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_sacerdoti-giovedi-santo.html>.

³²³ T. BECK – U. BENEDETTI – G. BRAMBILLASCA – F. CLERICI – S. FAUSTI, *Una Comunità legge il Vangelo di Marco*, EDB Bologna 2008, 125-126.



capire che per Lei non sempre è stato facile essere Madre del Figlio di Dio. Maria, però, vive tale relazione con un amore totale e totalizzante. Si dona al Figlio senza riserve e accetta anche l'ora della solitudine e della prova. Anche in questo caso Maria ha molto da dire al sacerdote. Come lei vive l'esperienza della sua castità, della sua solitudine e del rifiuto e dell'abbandono, anche il sacerdote è chiamato a seguire i consigli evangelici e a fare delle promesse. Tutto ciò può ed è difficile, ma la presenza e l'esempio di Maria vengono in soccorso.

«Il sacerdote ha particolarmente bisogno dell'aiuto di Maria per vivere la sua consacrazione totale. Maria è il primo modello di coloro che dedicano a Cristo tutto il loro cuore e tutte le loro forze. Per il sacerdote, questo dono del cuore si esprime nel celibato. Non possiamo dimenticare la verginità di Maria ha preceduto il celibato di Cristo. Lo Spirito Santo aveva ispirato alla giovane di Nazareth la volontà di rimanere vergine e di preparare così il primo celibato sacerdotale è invitato a rivolgersi alla Vergine per chiedere il suo aiuto nella via del dono totale del cuore a Cristo e al suo regno»³²⁴.

Il sacerdote, come Maria, deve distinguersi e a volte, anche se è difficile, bisogna fare esperienza della solitudine. A tal proposito scriveva San Bernardo in una lettera:

«Se infatti il sacerdote rappresenta il pastore e il popolo e le pecore, è tollerabile che il pastore non si distingua in niente dalle pecore? Se il mio pastore cammina con me sono pecora, e cioè curvato a terra, chinando il volto in giù, guardando sempre il suolo e cercando il pascolo a servizio solo del ventre, perché privo d'intelletto, in che ci distinguiamo? Guai se dovesse venire il lupo: non ci sarà chi faccia la guardia, chi accorra a difesa, chi gli strappi le pecore?»³²⁵.

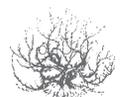
Questo ci permette di comprendere che è necessario essere separati, in altre parole bisogna avere "qualcosa in più", ovvero sia un plusvalore che aiuti il gregge, guardando lo stile del Bel Pastore, a crescere nella fede e ad aspirare ai valori più nobili. Anche in questo aspetto Maria è Madre spirituale e aiuta i presbiteri a ricevere con spirito di accoglienza totale e di amore incondizionato le separazioni con il mondo. Maria sperimenta una separazione nel rapporto con il Figlio e i sacerdoti sono chiamati a vivere l'aspetto affettivo e relazionale in un'ottica di rinuncia per aprirsi ad una relazione più grande e più ricca.

2.6. Il dolore di Maria (Gv 19, 25)

Maria è testimone e Madre spirituale anche sotto la croce. Anche in quel momento così difficile l'esperienza di Maria è emblematica. Ci dice l'evangelista Giovanni che «stavano presso la croce di Gesù sua madre e la sorella di sua madre Maria di Cleopa e Maria Maddalena» (Gv 19, 25). Questo stare profuma di fede, risuona di speranza, sa di amore. Maria sta! L'immagine della Madre che perde il Figlio ingiustamente e con una

³²⁴ J. GALOT, *Il Sacerdote e La Madonna*. Op. cit.

³²⁵ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Lettera 42. A Enrico arcivescovo di Sens*, II, 5, in SAN BERNARDO, *Lettere*. Parte Prima, 1-210 (Opere di San Bernardo VI/1), Milano 1986, 199.



morte cruenta, ma “sta” ci dona il volto più bello della Vergine e la caratteristica più significativa della sua esperienza spirituale. Maria sta, nonostante il dolore, Maria sta oltre l’ingiustizia, Maria sta! S. Fausti spiega cosa significa questo stare asserendo:

«stare vuol dire stare in piedi, è la posizione vigile di chi attende qualcosa. I discepoli se ne sono andati perché avevano paura. Le donne invece restano lì, senza fare nulla. La morte è il limite ultimo, la separazione, dove ognuno è solo. È davanti a questo limite ultimo che le donne “stanno”. È lì che nasce la compassione”, la qualità più alta di Dio, in cui si percepisce l’altro come parte di sé. La compassione è quella forza che vince il limite ultimo della solitudine e della morte. Come Dio ha compassione dell’uomo e per questo sta in croce, così queste donne stanno lì e lì nasce l’umanità nuova a immagine di Dio»³²⁶.

Quella postura essenziale ed esistenziale è consolazione per il Figlio di Dio e della Vergine che sta offrendo la sua vita per l’umanità. La presenza materna nell’ora della sofferenza per ogni uomo e donna è una presenza che non può cambiare le sorti, ma che consola. Basta pensare che quando si sperimenta un’emozione forte quale il dolore, la paura, la gioia, la rabbia si dice: “mamma”. È un intercalare, un modo di dire, un’esclamazione, ma nasconde il bisogno della presenza materna nella prova. Gesù, vero Dio e vero uomo, ha avuto la vicinanza della madre durante la passione. Ciò che vive in quel momento è segnato dalla vicinanza e dalla consolazione materna e non dimentica ciò, al contrario quando deve pensare a sé stesso pensa alla madre, ma – soprattutto – vedendo quell’amore materno, essendo l’Amante per eccellenza non vuole privare nessuno di quell’amore materno e ne fa un dono come vedremo nel paragrafo successivo.

Prima di addentrarci in questa riflessione è opportuno chiedersi perché Gesù chiama Maria: “donna” (cf *Gv* 19,26). A tal proposito Braun³²⁷ sostiene che vi è un nesso tra il racconto delle nozze di Cana e quello della crocifissione. Colzani riprende tale pensiero e citandolo così afferma:

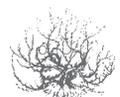
«è Gesù stesso a staccarsi da Maria – a Cana – per dedicarsi all’opera del Padre, lasciando però intuire che, una volta terminata quest’opera, saranno di nuovo uniti. Sarebbe questo il senso di *Gv* 19,25-27: accettando di rimanere ai piedi della croce, Maria giunge al punto più alto del suo cammino, perché si riunisce profondamente e totalmente a suo figlio e alla sua missione»³²⁸.

Questa unione profonda porterà la donna della croce ad acquisire un’esperienza che potrà poi mettere a disposizione nel suo ministero di accompagnamento. Infatti Maria, donna del dolore, insegna ai presbiteri a vivere sulla croce e sotto la croce. Aiuta a vivere sulla croce perché con la sua vicinanza ogni sacerdote può vivere l’ora della prova sentendosi consolato, sostenuto e amato. Infatti, come era solito dire don Bosco, *chi confida in Maria non sarà mai defraudato*. Contemporaneamente, però, Maria educa a vivere anche sotto la croce perché lei è esempio di consolazione e perseveranza. Ogni presbitero do-

³²⁶ S. FAUSTI, *Il Vangelo di Giovanni*. Op. cit., 464.

³²⁷ F. M. BRAUN, *La Mère des Fidèles. Essai de théologie johannique*, Castermann, Tournai – Paris 1954, 97-129.

³²⁸ G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Cinisello Balsamo 1996, 68.



vrebbe come e con Maria stare sotto le croci degli uomini e delle donne di questo mondo. Già lo consigliava Gregorio Magno quando, nella sua lettera pastorale, così affermava:

«Il pastore d'anime sia vicino a tutti condividendo il dolore e sia dedito più di ogni altro alla contemplazione, così da assumere in sé, con sentimenti di misericordia, le sofferenze di tutti, e da elevarsi con sublimità della contemplazione e il desiderio delle realtà invisibili; mirando a ciò che è sublime, non trascuri la necessità del prossimo, e, accostandosi ad esse, non desista dal tendere alle realtà celesti»³²⁹.

Questa condivisione di dolore che viene chiesta al Sacerdote si può apprendere alla scuola di Maria, donna della croce. Lei nel momento della passione del Figlio ha fatto esperienze di tutte le caratteristiche di vicinanza al sofferente di cui parla Gregorio. Maria è stata vicina a Gesù condividendo con Lui il dolore, ha saputo contemplare il suo volto sanguinante, ha assunto sentimenti di misericordia verso chi stava uccidendo il Figlio, infatti, non dice nulla, e verso gli apostoli che, nonostante hanno paura, tradiscono il Maestro e lo abbandonano, Lei sarà presente nel cenacolo per pregare con e per loro.

2.7. La consegna a e di Maria (Gv 19, 26-27)

Gesù Sacerdote sull'altare della croce celebra il sacrificio nuovo ed eterno e, facendo esperienza della presenza di Maria, come Madre e Maestra spirituale, le affida il discepolo amato. A tal proposito San Giovanni Paolo II afferma:

«il discepolo prediletto che, essendo uno dei dodici, aveva udito nel Cenacolo le parole “Fate questo in memoria di me”, fu da Cristo, dall'alto della croce, additato a sua Madre con le parole “Ecco il tuo Figlio”. L'uomo che il Giovedì Santo aveva ricevuto la potestà di celebrare l'Eucarestia, con queste parole del Redentore dell'agonizzante fu donato a sua madre come “figlio”. Noi tutti, quindi, che riceviamo la stessa potestà mediante l'ordinazione sacerdotale, abbiamo, in un certo senso, per primo il diritto di vedere in lei nostra madre»³³⁰. Proprio per questo motivo il Santo Papa condivide un desiderio: «Desidero, pertanto, che voi tutti, insieme con me, ritroviate in Maria la madre del sacerdozio che abbiamo ricevuto da Cristo»³³¹.

Non a caso Gesù consegna la Madre al discepolo amato nell'ora della croce. A tal proposito Fausti spiega che «Gesù è ormai alla fine. Lo dice subito dopo: “tutto è compiuto”. Sta lasciando il mondo, ma non ci lascia orfani. Come ha dato ai nemici il suo corpo – le vesti, la tunica e lo Spirito – così ora fa il dono supremo a Maria e al discepolo»³³². È un dono reciproco tra Maria e Gesù ed è un dono unico perché a donare questo affetto e questa vicinanza non è l'una all'altro o viceversa, ma è Gesù che donandosi sulla croce sa, però, che non ci sarà più fisicamente con loro e per loro e, dunque,

³²⁹ GREGORIO MAGNO, *Regola Pastorale*, 1, 2, a cura di G. CREMASCOLI, Città Nuova, Roma 2008, 15.

³³⁰ Giovanni Paolo II, *Lettera ai sacerdoti in occasione del giovedì santo (8 aprile 1979)*, in <https://www.vatic.va/content/john-paul-ii/it/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_sacerdoti-goiovedi-santo.html>.

³³¹ *Ib.*

³³² S. FAUSTI, *Il Vangelo di Giovanni*. Op. cit., 465



si preoccupa e si occupa del loro futuro affettivo. È lui il Dono per eccellenza che fa sperimentare ad entrambi la bellezza di essere dono per l'altro/a. Non a caso è Lui il protagonista di tutto ciò. Era stata Maria ad accogliere il Figlio, a darlo alla luce, a cullarlo, nutrirlo, a farlo crescere e aiutarlo, ad accorgersi della mancanza del vino e ad esserci in tanti altri momenti, ora, invece, è il Figlio che nota, vede e provvede: Infatti, «non si dice che guardando Gesù, ma che è Lui che vede. Il Signore è sovranamente attivo anche nella morte. Non è oggetto di compassione, ma è soggetto di compassione. Invece di preoccuparsi per sé si preoccupa per loro, perché la morte sua è l'ora della dispersione, dove ognuno resta solo: la mamma senza il figlio amato e il discepolo amato senza il Maestro che lo ama»³³³.

Quella grande solitudine che Gesù sperimenta sulla croce è condivisa da chi sta presso le proprie croci. È la solitudine degli amanti solitari, la solitudine degli ingiusti crocifissi, delle addolorate inconsolabili, dei discepoli abbandonati. Alla luce di ciò S. Fausti ricorda chi sono i destinatari veri di questa consegna quando dice che:

«se Maria rappresenta Israele, il popolo della promessa, questo figlio rappresenta la Chiesa, il popolo messianico. La morte di Gesù non è sterile, è come il chicco di grano che produce molto frutto. In questo figlio è compresa l'umanità nuova di tutti i discepoli fino alla fine dei tempi»³³⁴.

Infatti, parlando dell'identità di Giovanni, Fausti sottolinea l'importanza dell'amore che intercorre tra Maestro e discente e precisa che:

«Il figlio a cui si fa riferimento è il discepolo che nell'Ultima cena aveva posato il capo sul grembo e sul petto del Signore, è colui che sa di essere amato, colui che ora riceve la madre ai piedi della croce, colui che vede il Trafitto, colui che riconoscerà il Risorto, colui del quale si dice "non morirà mai" perché l'amore è eterno»³³⁵.

Ma chi sono i discepoli di Gesù? Chi saranno i destinatari di questo grande dono? Benedetto XVI fornisce una risposta a questo quesito, quando, commentando questa scena evangelica, dona tale riflessione:

«Gesù, prima di morire, vede sotto la croce la Madre; e vede il figlio diletto e questo figlio diletto è certamente una persona, un individuo, ma è di più, è un esempio, una prefigurazione di tutti i discepoli amati, di tutte le persone chiamate dal Signore ad essere "discepoli amati" e di conseguenza, anche dei sacerdoti»³³⁶.

Le parole del Papa e teologo ci ricordano che Gesù vede dalla croce e provvede e la sua preoccupazione non è circoscritta a quel momento e a quelle persone, ma ad ogni uomo e donna che da quel momento vorrà amare il Maestro di Nazareth e fare esperienza di discepolato. Per avvalorare tale tesi possiamo prendere in analisi il già citato testo di Galot in cui si legge così:

³³³ *Ib.*

³³⁴ S. FAUSTI, *Il Vangelo di Giovanni*. Op. cit., 465.

³³⁵ *Ib.*

³³⁶ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 12 agosto 2009, in <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090812.html>.



«Il ruolo di Maria non si limita alla sua unione con il sacerdozio del Salvatore; esso si estende a tutto lo sviluppo del sacerdozio nella vita della Chiesa. È la verità che Gesù stesso ha voluto far capire quando consumava sulla croce il sacrificio della sua missione sacerdotale. Egli si è rivolto a Maria per affidarle il discepolo prediletto: “Donna ecco tuo figlio!” (Gv 19,26). Con ciò assegnava a sua madre una nuova maternità nei confronti di tutti coloro che sarebbero diventati suoi discepoli. In modo più speciale, questa nuova maternità doveva esercitarsi nei riguardi dei sacerdoti, perché intenzionalmente Gesù aveva scelto come figlio di Maria un sacerdote, un discepolo che il giorno prima aveva ricevuto la missione di celebrare l’eucarestia»³³⁷.

Dunque l’opera di Maria continua ancora oggi. La consegna che fa Gesù può essere in senso spirituale accolta all’inizio di ogni vocazione ed esperienza del ministero. Ma la consegna del Crocifisso non è solo per Maria, ma anche per il discepolo. Anche lui è chiamato a custodire e ad accogliere qualcuno, cioè Maria. Che questa accoglienza non è fine a sé stessa lo dichiara anche G. Colzani che così esprime: «Attraverso il discepolo che Gesù amava, la funzione materna di Maria è ampliata a tutta la Chiesa. L’accoglienza di Maria da parte del discepolo *eis tà ídia* – tra le proprie cose – rimanda ad un linguaggio il cui senso è di ordine spirituale. Accogliere con sé è accogliere un dono, è entrare in rapporto con chi si riceve attraverso una disposizione interiore che è, alla fin fine, la fede nel Maestro»³³⁸. A tal proposito possiamo citare una riflessione dove si dice:

«Riflettendo sulla portata delle parole di Gesù, possiamo cogliere l’intenzione del Maestro di affidare più particolarmente al sacerdote la missione di amare Maria e di farla amare. In virtù della missione sacerdotale la missione di amare Maria e di farla amare. In virtù della missione sacerdotale che esercita nel nome di Cristo, il sacerdote assume una responsabilità nello sviluppo del culto mariano. Spetta a lui promuovere la devozione a Maria nell’ambiente in cui vive, nella comunità cristiana affidata alle sue cure pastorali»³³⁹.

È necessario, dunque, affidarsi a Maria, ma anche custodirla e accoglierla. Cosa viene chiesto a Giovanni? «Inoltre, Gesù chiedeva a questo sacerdote di considerare e trattare Maria come sua propria madre: “Ecco tua madre” (Gv 19, 27). Lo invitava ad amare Maria come egli stesso l’aveva amata. E ciò che il discepolo si è affrettato a fare: “Da quell’ora il discepolo la prese nella sua casa” (Gv 19, 27)»³⁴⁰. Questa immagine del discepolo che prende Maria nella sua casa può essere riproposta ad ogni sacerdote che può nell’ora della croce sentirsi accolto dalla Madre, ma anche incaricato di prendere la madre con sé, nella sua casa del cuore, farla partecipe della sua vita, sceglierla come compagna di viaggio.

2.8. La presenza di Maria (At 1, 14)

Il libro degli Atti ci ricorda che dopo l’ascensione di Gesù al Padre, gli Apostoli «ritornarono a Gerusalemme dal Monte degli Ulivi» (At 1,12), rimanendo «perseveran-

³³⁷ J. GALOT, *Il sacerdote e la Madonna*. Op. cit.

³³⁸ G. COLZANI, *Maria*., Op. cit., 69.

³³⁹ J. GALOT, *Il sacerdote e la Madonna*. Op. cit.

³⁴⁰ *Ib.*



ti e concordi nella preghiera, insieme ad alcune donne e a Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui» (At 1,14).

Maria è Colei che accoglie l'eredità del Figlio e le dona continuità. La sua presenza materna in mezzo agli Apostoli comprova la nostra tesi: Maria segue e accoglie gli apostoli del Figlio. Non solo viene presa nella casa di Giovanni, ma anche sta con tutta la Comunità del Figlio, pertanto è invocata come Regina degli Apostoli³⁴¹. A tal proposito P. Kosloski si chiede che ruolo ha avuto Maria all'interno della Chiesa nascente. Prima, però, fa delle considerazioni:

«La Beata Vergine Maria, essendo la madre del Messia, Gesù Cristo, ha giocato un ruolo fondamentale negli eventi che avrebbero cambiato il mondo. Lo ha dato alla luce, Lo ha allevato ed era lì per Lui ai piedi della croce. Dopo la morte e resurrezione di Gesù, nel Nuovo Testamento si parla poco delle attività di Maria. Se Gesù ha affidato agli apostoli il ruolo di evangelizzare il mondo, cos'ha fatto Maria? È stata coinvolta nei primi giorni della Chiesa»³⁴².

E offre una riflessione partendo dalla Sacra Scrittura:

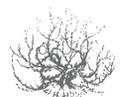
«Il Nuovo Testamento ci dà qualche indicazione sul ruolo di Maria tra gli apostoli. In primo luogo, Gesù ha affidato madre all'apostolo San Giovanni, il "discepolo amato". È generalmente accettato che all'epoca della morte di Gesù il suo padre putativo Giuseppe fosse già morto, lasciando Gesù come il membro della famiglia responsabile della madre. Quando stava per morire sulla croce, Gesù ha detto a Giovanni di prendersi cura di lei [...]. Inizialmente sembra che Giovanni si sia preso cura di lei a Gerusalemme, come è scritto nel libro degli Atti [...]. Come risultato, Maria è stata chiaramente presente tra gli apostoli nei primi giorni della Chiesa, e si è unita a loro nella preghiera. La sua presenza era probabilmente molto pacifica, e aiutava a incoraggiare gli apostoli nella loro missione»³⁴³.

L'immagine di Maria che aiuta e incoraggia la Chiesa nascente guidata dagli Apostoli, è l'inizio di una presenza e di una collaborazione per la Chiesa e per gli Apostoli di ogni epoca. La Chiesa tutta ha bisogno di Maria e gli Apostoli, nella persona dei vescovi, loro successori, e dei presbiteri, loro primi collaboratori, in particolar modo hanno bisogno della donna della croce che sa andare oltre e sa aiutare e incoraggiare. Sicuramente gli Apostoli guardavano a Maria come donna della croce, segnata dal dolore, ma anche pronta a ricominciare e a continuare. È davvero forte e piena di senso l'icona biblica di Maria riunita con gli Apostoli in preghiera in attesa dello Spirito. Quella donna, pochi giorni prima, era sul Golgota e sperimentava il dolore più atroce quale la perdita di un figlio. Tuttavia, sostenuta dalla fede e rinvigorita dalla gioia pasquale, va oltre e dona la sua presenza e il suo contributo per portare avanti la missione salvifica del Signore Gesù. Anche oggi la Chiesa attraversa momenti di smarrimento e spesso gli Apostoli potrebbero cadere nell'errore di scappare e chiudersi dentro i cenacoli della comodità e della rassegnazione per paura del giudizio e delle minacce di questo mondo.

³⁴¹ Cf G. FORLAI, *Madre degli Apostoli. Vivere Maria per annunciare Cristo*, Paoline, Cinisello Balsamo 2014.

³⁴² P. KOSLOSKI, *Maria era tenuta in considerazione dagli apostoli e ha contribuito come poteva alla Chiesa delle origini*, in <<https://it.aleteia.org/2020/05/11/qual-era-il-ruolo-di-maria-tra-gli-apostoli/>>.

³⁴³ *Ib.*



Nonostante ogni difficoltà, ogni prova, ogni contraddizione, Maria continua a presiedere una Comunità ferita ma guarita, impaurita, ma consolata, dispersa, ma unita, confusa ma fiduciosa, dubbiosa ma speranzosa.

Conclusione

A conclusione di questo contributo viene riconfermata la nostra tesi iniziale, avvalorata dal percorso tracciato. Maria è stata Madre del Sacerdote per eccellenza, Cristo Signore, ed è e sarà Madre dei sacerdoti che partecipano del sacerdozio del Figlio, in particolar modo di coloro che Egli sceglie con affetto di predilezione e fa partecipi del suo ministero di salvezza³⁴⁴. Innanzitutto è Madre perché colma i cuori di presbiteri con il suo amore materno. Diceva San Giovanni Maria Vianney che «il cuore di Maria è così tenero con noi che quelli di tutte le madri riunite non sono che un pezzo di ghiaccio al suo confronto»³⁴⁵. Infatti, il santo Curato, consigliava di rifugiarsi sempre in Lei, nonostante i propri limiti, e con queste parole esortava: «Rivolgiamoci alla Madonna con grande fiducia, e siamo certi che, per quanto miserabili possiamo essere, Lei ci otterrà la grazia della conversione»³⁴⁶. Poteva affermare questa certezza non perché l'aveva acquisita per mezzo dello studio, bensì perché aveva fatto esperienza di ciò, infatti diceva: «Ho amato la Madonna ancora prima di conoscerla; è il mio più vecchio affetto»³⁴⁷. Dunque possiamo dire con Luigi Grignon di Montfort che Maria è il cammino più sicuro, il più breve e preferito e perfetto per andare da Gesù³⁴⁸. Questo suo essere cammino sicuro richiama la sua missione, missione che non si è conclusa ed esaurita con il compimento della sua esperienza terrena, ma che continua ancora oggi per ogni cristiano e in particolare per ogni sacerdote. «La missione materna di Maria è destinata a influire su tutto lo sviluppo del sacerdozio, su tutta la vita spirituale del sacerdote e su tutto il compimento del ministero sacerdotale»³⁴⁹.

³⁴⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messale Romano*, Prefazio della Messa crismale, LEV, Città del Vaticano, 2020³, 131.

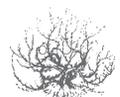
³⁴⁵ SAN GIOVANNI MARIA VIANNEY, in <<https://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=print&sid=630>>.

³⁴⁶ *Ib.*

³⁴⁷ *Ib.*

³⁴⁸ Cf LUIGI GRIGNON DE MONFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, Città Nuova, Roma 2014.

³⁴⁹ J. GALOT, *Il sacerdote e la Madonna*. Op. cit.



Monstra te esse matrem

*di Maria Cecilia Visentin**

Riassunto

Nell'iconografia diffusissima della Madonna con Bambino vi è quella particolare della Madre che allatta il Figlio, che non è semplicemente devozionale ma anche di profondo significato teologico. Grandi artisti si sono misurati con la tenerezza indicibile di questo gesto amoroso che è terreno e spirituale al tempo stesso. La beatitudine "Beato il ventre che ti ha portato e il seno che ti ha allattato!" (Lc 11,27), che sale dall'ammirazione di una donna nei confronti della parola di Gesù, è idealmente la sigla spirituale e simbolica di queste immagini. Il latte incarna, col miele, la rappresentazione della fecondità, della libertà e del benessere, come è attestato da quella celebre formula stereotipata applicata alla terra promessa: "terra ove scorre latte e miele". L'ampia panoramica ricostruisce e documenta come la femminilità aulica ed egemone del mondo cristiano abbia saputo progressivamente diventare quotidianità colloquiale ed esemplare, in una maternità dolce che trova nell'allattamento forte specificità di espressione: la sacralità umanizzata.

Parole chiave

Madonna del latte, latte, femminilità, maternità, sacralità umanizzata

Abstract

In the widespread iconography of the Madonna and Child, there is a particular one of the Mother suckling her Son, which is not merely devotional but also of profound theological significance. Great artists have measured themselves against the unspeakable tenderness of this loving gesture that is both earthly and spiritual at the same time. The beatitude 'Blessed is the womb that carried you and the breast that suckled you!' (Lk 11:27), which rises from a woman's admiration of Jesus' word, is ideally the spiritual and symbolic seal of these images. Milk embodies, honey, fertility, freedom, and prosperity, as attested by that famous stereotypical formula applied to the promised land: 'land where milk and honey flow.' This wide-ranging overview reconstructs and documents how the courtly and hegemonic femininity of the Christian world progressively became colloquial and exemplary everyday life in gentle motherhood that finds a strong specificity of expression in breastfeeding: humanized sacredness.

Keywords

Our Lady of Milk, milk, femininity, motherhood, humanised sacredness

* Maria Cecilia VISENTIN: Ha conseguito il dottorato in Teologia con specializzazione in Mariologia al *Marianum* di Roma. Ha insegnato per molti anni a Milano e a Roma e si dedica a ricerche su Bibbia e iconografia mariana; mariaceciliavis@gmail.com



1. Succhierete al suo petto e vi sazierete delle sue consolazioni (Is 66,11)

“Dio è anche madre, è nostra madre e il suo tenero amore si effonde su tutte le sue creature». Queste parole pronunziate in un luminoso settembre romano del 1978 da papa Giovanni Paolo I crearono stupore persino tra i cristiani. Essi erano abituati a considerare Dio sotto l’immagine del “Padre nostro che sta nei cieli”. Anzi, se avevano una certa familiarità con la Bibbia, conoscevano anche alcune frasi suggestive dell’Antico Testamento come quella del profeta Osea che in bocca al Signore poneva queste parole: “Io li traevo con legami di bontà, con vincoli di amore; ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia; mi chinavo su di lui per dargli da mangiare” (11,4; cf anche *Sal* 103,13). Dio, come un capofamiglia, davanti a suo figlio Israele schiavo sotto la superpotenza egiziana esclamava nel libro dell’*Esodo* (4,22): «Israele è il Dio figlio primogenito!» I cristiani conoscevano anche l’immagine di Dio come sposo fedele, in-



Fig. 1. *Virgo Lactans* o *Virgen de la Leche*, codice, probabilmente prima del X secolo, Estremadura

namorato e premuroso nei confronti dell’umanità, sposa spesso ribelle: celebri sono le pagine tenerissime ed esaltanti del *Cantico dei Cantici* o quelle drammatiche di Osea che nell’amara crisi del suo matrimonio con Gomer bat-Diblain vedeva una metafora dell’amore divino tradito dalla sposa Israele; famose sono le parole “nuziali” di Gesù nelle quali lo sposo è il Cristo stesso (*Mt* 22,1-14; 25,1-13). Ma che Dio fosse da rappresentare anche col simbolo materno sembrava un’amplificazione eccessiva, un’interpretazione li-

bera, persino irriverente, quasi un’indulgenza a sentimenti “femministi”. (fig. 1)

In realtà Giovanni Paolo I, sottolineando l’aspetto “materno” di Dio, non faceva che echeggiare la Bibbia. Essa, infatti, tra i simboli umani (tecnicamente si parla di antropomorfismi) usati per rappresentare il mistero di Dio aveva scelto anche la figura della madre. Indimenticabile è il passo di Isaia 49,15, dovuto a quello che gli studiosi chiamano il secondo Isaia, un profeta anonimo vissuto alla fine del VI sec. a.C., la cui opera è entrata nel rotolo del grande *Isaia*: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai». L’amore che Dio ha per noi è istintivo, spontaneo come quello di una madre, che non ama per dovere o per essere ricambiata, ma che ama semplicemente per puro amore. Con questa immagine il poeta veterotestamentario voleva illuminare l’amore tenero, appassionato e persino vulnerabile di Dio.

Una delle liriche più commosse e delicate del Salterio, un quadretto essenziale dipinto quasi con una sola pennellata, descrive l’atteggiamento del fedele come quello di un bimbo che si abbandona alle braccia materne: “Sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l’anima mia” (*Salmo* 131, 2). Ma nell’Antico Testamento c’è un titolo divino la cui forza poetica e spirituale è



spesso oscurata nelle versioni. Infatti noi spesso incontriamo l'aggettivo "misericordioso" ma, come è stato fatto notare da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dives in misericordia*, l'originale ebraico è *rahamim*, un vocabolo che indica le "viscere" materne, simbolo archetipico dell'amore istintivo e radicale. La precisa spiegazione è data dal papa nella nota 52 dell'enciclica: "Il vocabolo è *rahamim* che nella sua stessa radice denota l'amore della madre perché *rehem* significa in ebraico il grembo materno. Dal più profondo e originario vincolo, anzi dall'umanità che lega la madre al suo bambino, scaturisce un particolare rapporto con lui, un particolare amore. Di questo amore si può dire che è totalmente gratuito, non frutto di merito, e che sotto questo aspetto costituisce una necessità interiore: è un'esigenza del cuore. Su questo sfondo psicologico *rahamim* genera una gamma di sentimenti, tra i quali la bontà, la tenerezza, la pazienza e la comprensione, cioè la prontezza a perdonare"³⁵⁰. Nell'Antico Testamento questa radice verbale dell'amore materno risuona quasi 150 volte ed è entrata nello stesso Islam come il più bello dei "nomi di Dio". Infatti tutti i capitoli (le sure) del Corano sono segnati in apertura dalla frase: "Nel nome di Dio clemente e misericordioso", una formula devzionale di origine biblica chiamata *basmala*, spesso portata come amuleto e continuamente recitata come giaculatoria. Questa invocazione ha al centro uno dei 99 "bellissimi nomi di Allah" recitati litanicamente dal mussulmano, *rahman rahim* (letteralmente "misericorde misericordioso", "clemente misericordioso"), espressione in cui risuona la stessa radice biblica dell'amore materno di Dio³⁵¹.

2. Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte! (Lc 11,27)

Il tema della Vergine allattante compare per la prima volta nel III sec., nelle catacombe di S. Priscilla a Roma, ma conoscerà la sua massima fortuna a partire dal 1300 in poi, quando dall'Oriente bizantino, complici anche le crociate, si andrà diffondendo nel bacino del Mediterraneo e quindi nel resto d'Europa, in un clima di rinnovata spiritualità mariana. Quando la liturgia celebra le feste mariane, la mente corre subito alle innumerevoli opere, di pittura o di scultura, che popolano l'arte di ogni tempo con l'immagine della Vergine con il Figlio. È evidente che non ne esiste una più rappresentata. Le varianti riguardano la Madonna seduta in trono o in piedi, isolata o circondata da angeli o santi, con degli offerenti in preghiera ai suoi piedi. Il Bambino può tenere tra le mani un oggetto, un piccolo animale, un fiore o un frutto. Talvolta il Piccolo sgambetta, altre volte tende la manina ad accarezzare il volto della Madre. Si tratta di una vera gara per rappresentare nel migliore dei modi la bellezza più pura e luminosa con i limitati mezzi terreni.

Nei primi secoli dell'arte sacra si enfatizza una regalità divina di Maria distante e ieratica, mentre nel proseguo del tempo le immagini instaurano via via con lo spettatore un rapporto più intimo, familiare. Insomma, nello scorrere del tempo l'iconografia della

³⁵⁰ Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, 30 novembre 1980, nota 50.

³⁵¹ G. Ravasi, *Il volto materno di Dio*, in *Jesus. Duemila anni con Maria*, Società San Paolo, 1984, 45



Madonna con Bambino cambia, delineando la temperie storica del momento, ma di sicuro in modo assolutamente riconoscibile e sempre presente, nelle chiese, nelle edicole, lungo le strade, nelle case.

3. La Vergine allattante nell'arte

L'iconografia della *Virgo lactans* o del latte, è molto antica. Divinità che allattano sono presenti in ogni tempo, fin dalla preistoria e in ogni luogo³⁵². In Occidente, nei primi secoli dell'era cristiana, appaiono alcune sante cosiddette "galattofore", cioè portatrici di latte e per questo invocate dalle puerpere³⁵³, ma l'iconografia della donna che allatta appartiene interamente alla Vergine e si afferma soprattutto all'inizio del Trecento, quando nell'arte si abbandonano gli stilemi orientali delle icone e la rappresentazione diventa meno ieratica, meno aulica e più vicina all'umanità (fig. 2)³⁵⁴. Artefici ne sono gli ordini mendicanti, Francescani, Servi di Maria, Domenicani, che scelgono un linguaggio artistico più comprensibile, empatico, che avvicini i fedeli alla fede in modo diretto, anche emozionale. E cosa c'è di più divino e insieme umano del rapporto tra un figlio appena nato e sua madre? Rappresentano il mistero della vita stessa. E il momento dell'allattamento ne è l'immagine più immediata. La donna che nutre il suo piccolo al seno è l'immagine più piena e commovente della maternità e appartiene a tutte le culture.

Ricco di significati simbolici, primo fra tutti quello della fecondità, il seno è anzitutto un richiamo alle origini della vita, ai sogni infantili, al tepore accogliente e nutritivo che ispira la più completa fiducia e invita al perfetto abbandono.

L'iconografia della *Madonna del Latte* si delinea in Occidente a partire dal XIII secolo, con ampio sviluppo in Toscana, sulla scorta di nuovi fermenti sociali e religiosi diffusi nella comunità dei fedeli che tendevano ad instaurare un rapporto di umanità con le figure della fede cristiana. Alla Madonna del latte si attribuiva l'effetto miracoloso di restituire il latte alle puerpere che lo avessero perso.

La svolta figurativa della *Maria Lactans* è tuttavia influenzata dall'uso dei vangeli apocrifi che ebbero una considerevole propagazione in epoca medioevale, primo fra tutti quello detto dello *Pseudo-Matteo*, intitolato *Libro sulla nascita della Beata Vergine e*



Fig. 2. *Madonna allattante*, tavola, Montevergine, XII secolo.

³⁵² Notissima è, ad esempio, la dea egiziana Iside che allatta Horus. Sembra che proprio da questa prenda forma, in ambito orientale, la Madonna allattante, presente fin dal VI secolo nell'arte copta e poi bizantina, dove è detta Panaghia Galaktotrophousa, la "tutta santa che dona il latte".

³⁵³ Si tratta di sant'Agata, santa Brigida, santa Romana.

³⁵⁴ Alla metà del Duecento assistiamo a un'altra rivoluzione artistica nella rappresentazione del Crocifisso, ovvero nell'affermazione del *Christus patiens*, Cristo sofferente, su quello *triumphans*, Cristo trionfante, dei secoli precedenti.





Fig. 3. Lippo Memmi, *La Madonna del Latte*, Sant'Agostino in San Gimignano, 1314-15.

tività caritativa, la partecipazione ai beni spirituali. Esse fanno della Vergine Maria un tema costante d'imitazione e di pietà³⁵⁵. Troviamo molte varianti stilistiche e iconografiche del tema della Madonna che allatta proprio negli oratori e nelle cappelle dei frati, ripreso nelle raffinate mi-



Fig. 5. Anonimo, *Madonna allattante*, affresco, Perugia, chiesa di San Fiorenzo ai Servi, XIV secolo.

sull'infanzia del Salvatore. Tali scritti mentre illustrano la Natività di Gesù si soffermano sulla sacralità umanizzata dell'allattamento filiale. La nuova iconografia venuta così a configurarsi appare emblematica di una dimensione religiosa che da una sacralità antica ed aulica giunge ad una quotidianità rassicurante. Una sorta di umanizzazione del sacro e, al contempo, di sacralizzazione dell'umano (fig. 3).

Al XIII secolo è datato il mosaico sulla facciata della basilica di Santa Maria in Trastevere, dove una Madonna seduta sul trono allatta il Bambino tra cortei di sante che portano lampade e i due piccoli offerenti ai suoi piedi (fig. 4).

Le confraternite che si formano presso le chiese degli Ordini mendicanti, Francescani, Servi di Maria, Domenicani, vengono iniziate alla vita interiore attraverso la direzione spirituale, la confessione e diversi esercizi di vita devota, come le *Horae B. M. Virginis*, le visite alle chiese, l'at-



Fig. 4. S. Maria in Trastevere, mosaico della facciata, XIII secolo.

niature francesi del 1300 dei libri d'ore, in affreschi e sculture di epoche e Paesi diversi.

Nella chiesa di S. Fiorenzo ai Servi a Perugia un anonimo pittore a metà del Trecento dipinge una Madonna del Latte, che, giovanissima e dolce, assisa su uno sgabello di legno, offre il seno al bambino Gesù. Nello stesso tempo ella offre all'orante il benedetto frutto del grembo, con uno sguardo gravido di speranza e di grazia. Priva di decorazioni auree e di vesti sontuose, prelude già al tipo della Madonna in umiltà che allatta il bambino seduta a terra. (fig. 5). La pratica contemplativa delle *Scholae* ma anche dei singoli fedeli è un rituale di riallineamento corporale con l'ordine cosmico di cui la *Madonna Lactans* è rappresentazione. Rappresentare vuol dire anche rendere presente nuovamente. Il devoto che contempla l'opera condivide lo

³⁵⁵ Maria Cecilia Visentin, *La pietà mariana nella Milano del Rinascimento*, NED, Milano 1995, 60. A. Dal Pino, *Madonna santa Maria e l'Ordine dei suoi servi nel I° secolo di storia*, in *Studi Storici osm*, 17 (1967), 50-60.



spazio in cui ha avuto luogo il miracolo; egli prende parte al ritorno ciclico del tempo mitico in cui Cristo ha condiviso la condizione umana attraverso l'allattamento, potendo così attingere per partecipazione simpatetica al potere generativo dell'atto della Vergine. Il motivo di *Maria Lactans* è stato in grado di perpetuarsi in quei luoghi dove l'affezione popolare verso questo tipo di immagine aveva trovato un terreno di sviluppo particolarmente fertile, tanto da non venire mai meno; ciò è testimoniato, ancora oggi, dalla persistenza di numerose chiese e santuari dedicati alla Madonna del Latte. Per tutta l'età moderna, la *Virgo Lactans* non ha mai cessato del tutto di essere rappresentata, a riprova del suo ruolo all'interno della storia della cultura occidentale e delle tradizioni popolari, soprattutto nell'ambito rurale in cui il culto si era imposto più che altrove in quanto maggiormente legato alla fertilità, alla capacità di avere figli e di allattare. A Napoli, nella chiesa di San Pietro a Maiella (fig. 6) un lacerto dell'affresco trecentesco della *Madonna delle*

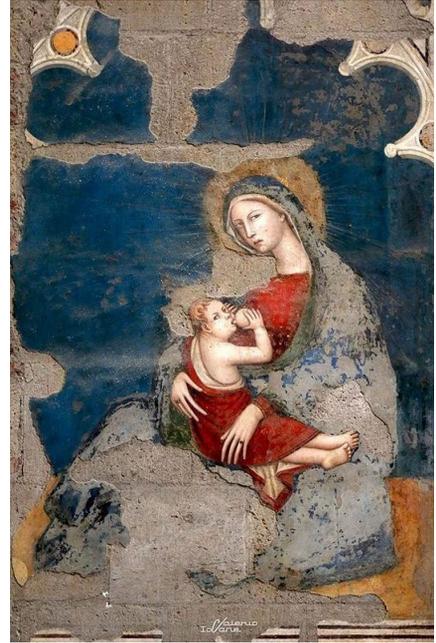


Fig. 6. *Madonna in umiltà o della vittoria*, Napoli, S. Pietro a Maiella, affresco del XIV secolo.

Grazie o del Soccorso, con un cielo di lapislazzuli ed una Madre seduta a terra in umiltà, accolse don Giovanni d'Austria, i suoi soldati e i marinai della galea reale, che partivano per la battaglia di Lepanto. Essi recitato il Rosario, promettono di ritornare, se vincitori, ad onorarla deponendo accanto all'immagine, le loro armi. Prima dello scontro della armata della Santa Lega contro i turchi ottomani, secondo la esortazione di papa Pio V, comandanti, soldati e marinai, coralmemente, recitarono il Santo Rosario tacitando le invocazioni dei turchi ad Allah, che gridavano dalle loro navi. La Vergine Santissima, Soccorritrice dei cristiani, condusse alla vittoria l'armata della Santa Lega liberando, il 7 ottobre 1571, l'Europa dal pericolo islamico.



Fig. 7. Ambrogio Lorenzetti, *Madonna allattante*, Museo diocesano d'arte sacra, Siena, 1325-1348.

Il soggetto era già stato celebrato da Ambrogio Lorenzetti, della scuola senese medievale. La sua *Madonna del latte* è “un grazioso dipinto in tavola”, che “rappresenta nella grandezza naturale la mezza figura della Madonna col Putto al seno in atto di succhiare, il quale con una mano sulla mammella si volge scherzoso a chi lo guarda” (fig. 7). E forse è proprio l'aggettivo “scherzoso” una delle chiavi per comprendere questo meraviglioso dipinto, nonostante l'apparente serietà di Maria. Lei conserva un profilo ancora piuttosto duccesco, gli occhi a mandorla, il profilo lievemente allungato, le fini sopracciglia arcuate, gl'incarnati teneri e diafani. Indossa, come da tradizione, un *maphorion* blu oltremare, con una bordatura d'oro decorata a motivi geometrici, che copre un velo bianco avvolto in sottilissime pieghe, delineate con certo virtuosismo, e terminante con un orlo dorato che sembra quasi continuare la cintola, stretta sulla tunica scarlatta all'altezza del petto. La sua figura



è tracciata secondo un'impostazione spaziale inconsueta: "sia Maria che Gesù sono spostati rispetto all'asse centrale, e oltrepassano lo spazio circoscritto dalla cornice, la quale, a sua volta, allude sicuramente a un trono". E su quel trono, cui rimanda la forma cuspidata della tavola, il Bambino non si sente a suo agio, s'agita, scalcia, con le mani abbranca avidamente il seno della Vergine per suggerne il latte, ma volge lo sguardo con fare quasi sospettoso.

Nello stesso periodo lavora anche lo scultore Andrea Pisano, autore dei rilievi del campanile di S. Maria del Fiore e capomastro del Duomo di Orvieto. Sua è datata tra il 1346 e il 1348, è la Madonna del latte in marmo bianco e decori in oro, che si trovava originariamente nella Chiesa di Santa Maria della Spina sul Lungarno di Pisa. (fig. 8). È un busto, ma capace di suggerire lo sforzo di tutto il corpo stante della Vergine nel sostenere il Bambino già un po' cresciuto, non più neonato; dal collo rigido, dal suo viso serio e contratto pare trasparire anche la consapevolezza dell'offerta del Figlio, profetizzata da Simone. Anche in quest'opera il genio dell'artista è evidente, nella ricerca di linguaggi inediti e naturalistici, che esaltano il bimbo aggrappato al seno materno.



Fig. 8. Andrea Pisano, *Madonna allattante*, marmo, Museo nazionale di San Matteo, Pisa, 1346-1348.

Numerosi testi liturgici, teologici e agiografici del Medioevo rivelano come la religiosità mariana fosse legata anche a dimensioni corporee. Una lingua che si serviva di metafore corporee non suscitava scandalo né imbarazzo. I lettori di oggi si stupiscono dell'audacia della mistica amorosa e delle ricorrenti metafore legate ai sensi che costellano racconti e rappresentazioni iconografiche di eventi miracolosi. Non vale invece la pena interrogare le ragioni profonde dei *miracoli del latte di Maria* raccontati dalla letteratura agiografica, dai testi raccolti nella *Legenda aurea*³⁵⁶ e dall'arte del XIV secolo?

Il tentativo dei teologi medievali di mettere la simbologia insita nella natura umana al servizio della rivelazione cristiana non viene comunque inteso in senso restrittivo. Certo il latte era un alimento fondamentale. La simbologia ad esso legata cercava dunque di esprimere l'azione di Maria come forza vitale: nasceva da una religiosità che non separava anima e corpo, spirito e sensi. Per i poeti e per gli scrittori del Medioevo rinunciare alle figure della poesia amorosa per esprimere l'amore religioso avrebbe comportato una mutilazione insensata. Il linguaggio corporeo degli amanti venne così tradotto in immagini di edificazione religiosa. "Latte di Maria": per l'uomo del Medioevo è qualcosa di naturale e soprannaturale ad un tempo; annuncia la maternità, e promette soc-

³⁵⁶ Scritta tra il 1252 e il 1265, la *Legenda Aurea* è una delle opere più importanti nella storia della cultura occidentale, con un'influenza che in certi periodi è paragonabile a quella della Bibbia. Le centocinquanta storie di santi e di martiri, intercalate da trenta capitoli dedicati alle principali feste cristiane, compilate da Iacopo da Varazze rielaborando e trascrivendo materiali preesistenti, hanno infatti avuto una rapida e straordinaria diffusione sin nelle più remote contrade del continente: copiate in oltre mille codici latini, tradotte in innumerevoli lingue, arricchite e interpolate da aggiunte delle culture locali, hanno innervato la vita religiosa, la letteratura e l'arte del Tre e Quattrocento.



corso. In ogni caso è oggetto di venerazione e pietà. Il seno di Maria ne rivela l'essenza: la sua premura di madre, la sua forza dispensatrice di vita e di salvezza.

Del *Maestro delle Madonne Del Latte*, attivo tra il 1380 e il 1395, è la *Madonna col Bambino*, proveniente dal museo di Asciano ma oggi alle Anderson Galleries di New York (fig. 9). Coperta da un ampio mantello color arancio con risvolto verde e bordo decorato in oro, la Vergine sostiene dolcemente a sé il Bambino, che avvicina la bocca al seno della madre, mentre stringe con la mano destra un cardellino, pronto da parte sua ad aprire le ali e tentare di sfuggire alla presa. In questa preziosa tavola, informata ancora di umori giotteschi ma al contempo aperta verso le suggestioni lineari del Gotico Internazionale, si fondono dunque il tema iconografico della Madonna del latte con quello, assai meno consueto a questa data, del cardellino quale simbolo della Passione di Cristo: è nota la leggenda medievale per cui un fringuello, un pettirosso e un cardellino per dar sollievo al Salvatore, avrebbero tentato di sollevare col becco la corona di spine dal suo capo e dalle ferite riportate il loro petto si sarebbe tinto di rosso; è nota l'origine latina dell'etimo 'cardellino', *carduelis*, derivante secondo Plinio (*Historia Naturalis*, X, 42) dall'abitudine dell'uccello di cibarsi dei semi del fiore del cardo - cardo che naturalmente diventa metafora della Passione. L'immagine del Bambino, che stringe dunque la premonizione di



Fig. 9. Maestro delle Madonne, *Madonna col Bambino*, Anderson Galleries, New York c., 1395.



Fig. 10. Jan Van Eyck, *Madonna di Lucca*, Städels-Frankfurt am Main, Germany, 1476.

quello che sarà il suo futuro, è allusiva al mistero dell'umanità del Redentore, quasi che con la mano afferrasse la sua sfuggente e ineffabile natura e la porgesse all'osservatore, accompagnandola con uno sguardo denso di empatia e trasporto sentimentale.

Ritroviamo il soggetto scolpito nelle forme plastiche e monumentali della scultura toscana ma anche nella grafica precisione cromatica dei fiamminghi. Jan Van Eyck raffigura la Madonna del latte nelle vesti di una nobil dama in trono, che avvolge il Bambino tra le pieghe sontuose dell'abito. (fig. 10) L'opera, una Madonna col bambino, presenta un'iconografia inconsueta, fondendo una Madonna del Latte con la Maestà (cioè la Madonna in trono). Il trono è decorato da intagli leonini, resi con magistrali effetti di luce, (che entra filtrata da una vetrata a rulli), che richiamano il trono di Salomone³⁵⁷. La stanza è piccola, soprattutto in rapporto al trono, e

³⁵⁷ Primo Libro dei Re 10,18-20 e Cronache 9,17-19.



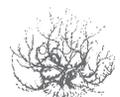
si tratta di un effetto voluto che accresce l'atmosfera di intimità familiare della rappresentazione. Vari oggetti arricchiscono la composizione e hanno vari significati: dalla descrizione di un interno ricco (il tappeto turco, il parato del trono) alla specificazioni di simboli. In questo senso l'acqua e il vetro sono simbolo della purezza "senza macchia" di Maria, mentre le due arance sul davanzale sono un richiamo al frutto proibito del peccato originale, spesso indicate al posto della mela nei paesi nordici.

Vero protagonista della composizione è l'ampio mantello rosso di Maria, che riempie tutta la parte inferiore del dipinto, disegnando delle pesanti increspature che nascondono il corpo della Vergine. Il virtuoso panneggio abbondante e frastagliato, senza schematismi, è una delle caratteristiche tipiche di molte opere di van Eyck, e la sua sovrabbondanza dà quasi la sensazione di avanzare verso lo spettatore, avvicinando così l'icona sacra. La scena è ambientata all'interno di uno spazio angusto, con pochi dettagli, così che lo sguardo dello spettatore si concentra interamente sulle figure, senza disperdersi. Non soltanto l'ambiente, ma il tono stesso della rappresentazione è domestico e intimo; l'artista ci pone di fronte a un momento privato familiare, senza intenti rituali o celebrativi. Ciononostante, la solennità del prezioso baldacchino ricorda l'eccezionalità dei due protagonisti e i pochi oggetti in vista - i leoni del trono, i frutti sul davanzale, la brocca e il bacile pieno d'acqua - hanno un significato simbolico. L'intimità della scena è accentuata dalle piccole dimensioni dell'ambiente e dall'ampio manto della Vergine. Rosso, come si confà a una donna di alto rango, quale Maria è, visto che siede su un trono sui cui lati compaiono piccole figure leonine che alludono allo scranno di Salomone. Anche il tappeto, perfettamente scorciato e descritto nei suoi intagli orientali, è indice di ricchezza, così come il baldacchino di broccato verde alle spalle: siamo al cospetto di una vera Regina.



Fig. 11. Leonardo da Vinci, *Madonna Litta*, Museo dell'Ermitage, San Pietroburgo, 1490.

Leonardo da Vinci con gli allievi Boltraffio e Marco d'Oggiono dipinge un'opera incantevole: smagliante per bellezza, commovente per tenerezza. (fig. 11). Maria stringe al petto il figlio, che succhia e accarezza il seno della madre, in quel rapporto così naturale tra la genitrice e la sua creatura, eppure unico e speciale, che si esprime innanzitutto nel contatto fisico, nel bisogno dell'uno verso l'altra, carne della sua carne. Ma che poi continua nello sguardo, quello sguardo d'amore senza limiti che ogni mamma ha per il frutto del proprio ventre, ma che qui, per la Vergine piena di grazia, diventa anche contemplazione del Mistero che in lei si è compiuto, il Dio che si è fatto uomo. Con straordinaria invenzione, l'infante Gesù, senza smettere di poppare, rivolge i suoi occhi verso di noi, facendoci così quasi sobbalzare d'emozione, sentendoci oggetto di quello sguardo, umano e divino ad un tempo, partecipi anche noi, finalmente e per sempre, della storia



della salvezza. Si potrà godere appieno del fascino ammaliante di questa pittura, soffermandosi sull'eleganza dei tratti e dei lineamenti delle figure, indulgiando sui raffinati particolari della veste e dell'acconciatura della Vergine, gettando lo sguardo attraverso le due finestre, in quel cielo di Lombardia che sembra già una citazione manzoniana («così bello quando è bello»)³⁵⁸, scoprendo dettagli che si rivelano soltanto ad un'osservazione più attenta: come ad esempio il cardellino, stretto tra il gomito e il ginocchio del Bambinello, che ne prefigura la Passione, per quelle piume arrossate che la tradizione vuole intinte nel sangue del Crocifisso; o il velo sottilissimo con il quale Maria tiene il figlio, così che il suo gesto viene ad assumere anche una valenza sacramentale, come il sacerdote che regge l'ostensorio attraverso il velo omerale.



Fig. 12. Andrea Solario, *Madonna del cuscino verde*, *Madonna che allatta*, museo di Louvre, 1507.

Di tutt'altro livello appare invece la *Madonna del Latte* di Andrea Solario (fig. 12). L'artista in età giovanile aveva studiato a Venezia le opere del Bellini, per interessarsi poi al lavoro di Leonardo. Nella sua opera conosciuta come "La Madonna dal cuscino verde" assistiamo ad una scena che fa tornare in mente Ambrogio Lorenzetti. Madre e Figlio sono soli, il loro legame è sottolineato dall'intenso scambio di sguardi. Il bimbo, ritratto mentre gioca tranquillamente con il suo piedino, toglie al dipinto ogni sacralità e rende partecipi del momento che sta vivendo. L'aver utilizzato poi un cuscino come base d'appoggio per il neonato risulta una novità per l'arte italiana e consente all'artista di sfoggiare la sua bravura nella resa dei tessuti, bravura ereditata sicuramente dalla scuola veneta. Il sottile chiaroscuro che abbraccia le figure ricorda le atmosfere leonardesche.

Ricordiamo anche la più contemplativa *Madonna della Scala* di Michelangelo (fig. 13). La Vergine si trova seduta su un blocco di marmo più o meno cubico e allatta il Bambino che si gira verso di lei con una pronunciata torsione, nascondendo il volto allo spettatore. Questo movimento, insieme con le gambe intrecciate di Maria, genera un vorticoso dinamismo, che è bilanciato dalla testa inclinata della Vergine. Vista di profilo mentre guarda lontano, in attitudine profetica, Maria solleva un lembo della veste per allattare o proteggere il figlio assopito. La lastra cerosa e traslucida, come l'alabastro, rappresenta l'esplorazione di Michelangelo delle tecniche del Quattrocento. Il volto della Madonna è di profilo classico. L'artista sceglie di non mostrare il volto del Bambino ma lo pone in una posizione strana, mentre è allattato o dorme e avvolto in un drappoggio, suggerendo protezione. Sullo sfon-



Fig. 13. Michelangelo Buonarroti, *Madonna della Scala*, stacciato marmoreo, Casa Buonarroti, Firenze, 1491 circa.

³⁵⁸ Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*, 1840, cap. XVII.



do quattro giovani maneggiano un lungo panno, identificato o con quello utilizzato per deporre Cristo dalla croce, oppure con un sudario.

Nell'immagine di Bernardino Dolci (fig. 14) a Mondaino in Romagna, la Vergine è in un paesaggio idilliaco, assisa su un trono purpureo contornata da angeli musicanti. Dalla lunetta superiore Dio la benedice e festoni di frutta pendono da due pilastri: ghian-de associate alla vita e all'immortalità, melagrane legate alla fertilità e pere che rappresentano la dolcezza della salvezza attraverso il sacrificio.

Luca Signorelli, su un lato dello Stendardo della Flagellazione, dipinge nel 1485 un meraviglioso Bambino dagli occhi chiari che non sta poppando ma, rivolto in avanti, guarda con intensità lo spettatore (fig. 15). Sembra che voglia renderlo partecipe della grazia, rinnovando quei significati intrinseci del latte quale nutrimento spirituale, mentre



Fig. 15. Luca Signorelli, *Madonna del latte in gloria*, Milano, Pinacoteca di Brera, prima del 1482.

la Vergine riveste il ruolo di Madre della Chiesa e Chiesa lei stessa. La rappresentazione della Madonna del Latte, continua un'antica iconografia molto diffusa nell'occidente cristiano e in tutte le culture. È il simbolo stesso della maternità, della fecondità, della continuità delle generazioni, è la manifestazione dell'umanità di un Dio che entra nella storia, prendendo forma umana nel grembo di Maria di Nazareth e assumendo i tratti di Gesù.

Dal Trecento agli anni del Concilio di Trento, la devozione a Maria si orienta al recupero della sua femminilità e della sua vita nel contesto familiare: accanto a immagini solenni destinate alla liturgia nascono una serie di rappresentazioni destinate al culto privato e popolare, dove la Vergine è raffigurata nel suo essere "donna". Queste immagini – colme di tenerezza e di dolcezza, testimoni della speranza di salvezza che i fedeli, nel corso dei secoli, hanno riposto nella Madre di Dio – accompagnano la cristianità occidentale fino al Settecento, quando saranno sostituite da raffigurazioni tratte direttamente dai testi evangelici.

Il rilievo di Francesco di Simone Ferrucci proveniente dalla chiesa di San Domenico in Bologna (fig. 16) è riconducibile a questo contesto di devozione mariana: raffigura la Vergine e il Bambino, con una modalità espressiva diretta al coinvolgimento di chi guarda. Maria, con gli occhi socchiusi, volge leggermente il capo verso il Bambino, fermando la mano sul seno in un gesto di paziente e tenera attesa. Gesù, seduto



Fig. 14. Bernardino Dolci, *Madonna del latte*, affresco, Palazzo comunale di Mondaino, 1480-85.



Fig. 16. Francesco di Simone Ferrucci, *Madonna del latte*, Bologna, San Domenico, 1477.



sulle gambe della madre e in procinto di essere allattato, si volge verso il fedele. È un invito a contemplare il mistero che si compie nel Natale: un Dio che si fa uomo e una madre che lo nutre, stringendolo in un abbraccio affettuoso in cui ogni uomo, interrogandosi sull'origine della propria vita, può ritrovarsi.

La Madonna allattante di Tintoretto ben rappresenta questo tipo di poetica. (fig. 17).



Fig. 17. Jacopo Robusti detto Tintoretto, *Madonna Allattante*, Museo di Castel vecchio Verona, prima metà del XVI secolo.

Si notano subito i forti contrasti chiaroscurali: l'artista sceglie uno sfondo nero, non paesaggistico, perché l'attenzione verta solo sui protagonisti del dipinto, messi in risalto da improvvisi guizzi luminosi e coloristici, che coinvolgono lo spettatore sul piano emozionale. Le pennellate non sono fini e precise, ma lasciano trapelare nel turbinio di luce l'irrequietezza tipica dei periodi di transizione e dello sperimentalismo di chi non accetta più di stare nei canoni. Maria è raffigurata in un atto di estrema dolcezza: guarda il suo Bambino con amore e tenerezza, mentre questi appoggia delicatamente le mani sul seno della madre per nutrirsi. Emerge certamente in quest'opera quell'ispirazione a una forma popolare e umana di fede, capace di dare voce a un sentimento religioso corale, che sale da una folla di uomini fragili, poveri, semplici.

Quella dipinta è, infatti, una Madonna completamente donna e completamente umana: colta in un atto di estrema quotidianità e corporeità, con il seno scoperto a mostrare tutta la sua femminilità materna. Il gesto fissato eternamente sulla tela non è un gesto eroico o santo: è il gesto di tutte le madri, è lo svelamento del vero miracolo della vita.

La Madonna allattante di Correggio (fig. 18) deve il suo fascino all'estrema "grazia" e naturalezza con cui tratta il tema dell'incontro fra il Bambino e un piccolo angelo che gli porge un ramo di bacche rosse, allusione alla Passione futura. L'immagine è costruita secondo una seducente diagonale che è marcata dal braccio sinistro del Bambino. Il movimento estremamente naturale di quest'ultimo, che pare quasi scivolare sulle ginocchia della madre, esprime freschezza narrativa e descrive il rapporto affettuoso fra la giovanissima Vergine e il Bambino. La beatitudine della luce, la tenerezza degli incarnati, i sorrisi, la soffiatura dorata dei capelli, la musicatissima fluenza dei panni, rendono gaudiosa questa scena di intimità familiare ma non nascondono il conflitto sacro che contiene. Correggio riuscì a figurare ciò che è divino attraverso una toccante umanità, con l'attitudine della Vergine e la stupenda naturalezza dei due bambini.



Fig. 18. Correggio-Nursing, *Madonna*, Museo di Belle Arti di Budapest, tra il 1522 e il 1525.

La nostra evoluzione della cultura, della fede e dell'arte è indissolubilmente legata a un costante anelito verso la bellezza. Alla Galleria Spada di Roma, scrigno di tanti capolavori, ammiriamo la splendente «Madonna col Bambino» di Artemisia Gentileschi (fig. 19). Il piccolo Gesù, quasi dorato con i suoi capelli biondi, carezza con la mano sinistra





Fig. 19. Artemisia Gentileschi, *Madonna che allatta*, 1610-1611, Galleria Spada-Roma.

la Madre che ha appena smesso di allattarlo. Il soave color rosa della veste di Maria rende tutto monumentale ma insieme dolcissimo. Una tela perfetta che rivela qualcosa del rapporto che la pittrice ebbe col sacro: «Questa splendida Madonna ha una doppia identità. È una madre che ha in braccio suo figlio, in un atteggiamento pieno di amore. Ma nello stesso tempo sa già che si tratta del figlio di Dio, ne ha piena consapevolezza. Il gesto del Bambino Gesù spiega tutto: non è solo l'affetto del figlio per la madre ma è anche una consolazione per il futuro dolore che attende la Madre destinata a vederlo morire per la salvezza dell'umanità»³⁵⁹.

In conclusione, possiamo lecitamente affermare che il culto della Madonna del Latte ha avuto una notevole fortuna poiché, traendo origine dalle reminiscenze di antichi culti sulla fecondità, li ha assorbiti nella femminilità della Madre del Signore ammantando di sacralità la quotidianità dei rapporti affettivi, perché l'amore viene da Dio. (fig. 20)

Vergine, cattedrale del silenzio,
anello d'oro
del tempo e dell'eterno,
tu porti la nostra carne in paradiso
e Dio nella carne.
Vieni e vai negli spazi
a noi invalicabili.
Vela che scivoli adagio sul mare
porti il destino del mondo, lo sai?

David Maria Turoldo, (da *Ave Maria*, Milano, GEI, 1984).



Fig. 20. *Madonna allattante*, statua lignea secolo XVI, Plasencia (Estremadura).

³⁵⁹ Alexandra Lapierre, *Artemisia*, Mondadori, 1998. Biografia della grande e tormentata pittrice nata a Roma nel 1593 e morta a Napoli nel 1653, prima donna artista ad essere ammessa a Firenze alla prestigiosa Accademia del Disegno nel 1616.



La via Mariae: un “nuovo” itinerario spirituale

*di Osvaldo Orlandi**

Riassunto

Dalla spiritualità dell'unità di Chiara Lubich emerge un nuovo e originale itinerario spirituale che si rifà alla vita di Maria Santissima. Il fedele è invitato a vivere in un atteggiamento di crescente fedeltà alla volontà di Dio, secondo il proprio disegno o vocazione nella Chiesa, con uno sguardo fisso in Colei che si può ben definire la prima cristiana, la prima discepola che – in modo tutto proprio – ha percorso il cammino di santità cristiana. Le tappe della vita della Vergine Maria – così come le narra il Vangelo – sono viste e interpretate come tappe che un cristiano deve necessariamente passare per giungere alla meta della piena configurazione a Gesù Cristo, il Figlio di Dio, il figlio di Maria. È un cammino di santificazione aperto a tutti: vergini e sposati, bambini, giovani e adulti, perché Ella è vergine ma anche sposa, fu ragazza, donna, madre e vedova.

Parole chiave

Chiara Lubich, Via Mariae, tappe, cammino, santificazione

Abstract

From Chiara Lubich's spirituality of unity emerges a new and original spiritual itinerary that draws on the life of Mary. The faithful are invited to live in an attitude of growing fidelity to God's will, according to their own design or vocation in the Church, with a gaze fixed on Her who can well be defined as the first Christian, the first disciple who - in her own way - walked the path of Christian holiness. The stages of the Virgin Mary's life - as narrated by the Gospel - are seen and interpreted as stages that a Christian must necessarily pass in order to reach the goal of full configuration to Jesus Christ, the Son of God, the son of Mary. It is a path of sanctification open to all: virgins and married, children, young people and adults, because she is a virgin but also a bride, she was a girl, a woman, a mother and a widow.

Keywords

Chiara Lubich, Via Mariae, stages, path, sanctification

* Osvaldo ORLANDI, membro del Movimento dei Focolari, da anni impegnato nell'accompagnamento spirituale e della formazione; billy.orlandi@focolare.org



1. Introduzione

Sin dall'epoca patristica troviamo tentativi di individuare e proporre "itinerari" che aiutino i fedeli a comprendere e a vivere meglio la vita cristiana. Gli schemi più ampiamente accreditati erano quelli delle "tre vie" e dei "tre gradi" ma ogni scuola di spiritualità ha avuto e ha le sue modalità nel suggerire l'evoluzione del cammino di fede.³⁶⁰

Verso la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo i modelli classici del progresso spirituale, con i loro schemi ternari, furono abbandonati a causa del loro rigido schematicismo e da una eccessiva semplificazione del percorso spirituale.³⁶¹

Karl Rahner si domandava «in che modo e su quale base si possa trovare una divisione che corrisponda al percorso effettivo della vita spirituale e possa servire ad esso di norma».³⁶² Il teologo tedesco segnalò anche una certa mancanza di attenzione «all'elemento storico-escatologico» e un'interpretazione «troppo intellettualistica».³⁶³

Per non ridurre l'itinerario spirituale a un adeguamento a schemi predefiniti è necessaria quindi una rilettura del tema che si concentri maggiormente sull'interpretazione dell'intera esistenza come itinerario.

Anche le scienze moderne hanno messo in luce l'idea di quanto l'uomo sia un essere radicato nel tempo, che matura e si evolve al passare dell'età e allo svilupparsi degli eventi. La vita spirituale quindi, se vissuta autenticamente, «partecipa necessariamente di questa condizione temporale, insita nella stessa essenza dell'uomo».³⁶⁴

L'atteggiamento di fronte al proprio itinerario spirituale non dovrebbe essere, quindi, quello di chi si sforza di adeguarlo a uno schema precostituito, ma di quello che con intelligenza e passione cerca di comprendere progressivamente la propria esperienza, nella sua unicità, alla luce delle teorie ed esperienze significative proposte e condivise con altri.

³⁶⁰ Si pensi a san Giovanni della Croce che propose la *Salita del monte Carmelo* e a santa Teresa d'Avila con *Il Castello interiore*.

³⁶¹ L'inizio della crisi delle tre "vie" e dei tre "gradi" avviene verso la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo, quando essi diventano gli schemi fondamentali per la presentazione dell'intera vita spirituale (esempio Réginal Garrigou-Lagrange ed altri).

³⁶² Per Rahner «La dottrina della crescita e del progresso nel Nuovo Testamento resta sulle generali. In fondo si afferma solo che esiste tale progresso e tale maturazione e il cristiano ha l'obbligo di divenire più perfetto. Mancano una definizione un po' più precisa delle tappe di questa ascesa, il tentativo di caratterizzare veramente le singole tappe nella loro proprietà particolari e di ordinarle, l'una dopo l'altra, in maniera determinata»: KARL RAHNER, *I gradi della perfezione cristiana*, in ID, *Saggi di spiritualità*, Roma, Edizioni Paoline, 1969, 49.

³⁶³ RAHNER, *I gradi della perfezione cristiana*, 78. Sul banco degli imputati sono soprattutto la sequenza progressiva delle vie purgativa, illuminativa e unitiva come la linearità del percorso spirituale. Da qui la ricerca di nuovi criteri interpretativi del cammino spirituale.

³⁶⁴ Federico RUIZ SALVADOR, *Le "età" della vita spirituale*, in p. ANASTASIO DEL SS. ROSARIO et al. (Edd.), *Tempo e vita spirituale*, Roma, Edizioni del Teresianum, 1971, 87.



1.1. I frutti della primavera della Chiesa

Nel secolo scorso, Karl Rahner e altri teologi usavano parlare di “inverno nella Chiesa” ma ecco apparire qualcosa che nessuno aveva previsto né progettato: sbocciava – in giovani uomini e donne – una fede vissuta nella sua integrità come un dono prezioso. Uomini e donne che davano origine a Movimenti ecclesiali che, secondo l’espressione di Giovanni Paolo II, «rappresentano un vero dono di Dio per la nuova evangelizzazione e per l’attività missionaria»³⁶⁵ e che offrono itinerari «di fede e di testimonianza cristiana»³⁶⁶ che fondano il proprio metodo pedagogico su un carisma preciso donato alla persona del fondatore.

Fra di essi vi è il Movimento dei Focolari con il suo carisma dell’unità, donato ad una giovane ragazza: Silvia Lubich (conosciuta internazionalmente col nome di Chiara).³⁶⁷

Dal dono del carisma ricevuto, unitamente al vissuto dalla Lubich, è emerso un itinerario spirituale che viene incontro alle sfide della modernità, alle esigenze dell’uomo d’oggi che chiede maggiore attenzione alle dinamiche psico-sociali, alle “teorie interpretative”, alle leggi dello sviluppo: è la *via Mariae*, un itinerario frutto di una intuizione e un’esperienza spirituale.

1.2. Un itinerario sulle orme di Maria

Era il 1961, e a Chiara Lubich parve che Dio la concentrasse su una frase della Scrittura: «È volontà di Dio la vostra santificazione» (1 Tess 4, 3). Ella rimase colpita dal fatto che la santificazione personale non riguardasse soltanto i chiamati da Dio ad uno “stato di perfezione”, ma che fosse “volontà di Dio” per tutti i cristiani.³⁶⁸

Ella avvertì di non sapere quale fosse la sua *via* di santità (e di quella dei membri del nascente Movimento), non sapeva quali fossero le tappe del cammino da percorrere e si rammaricava di non aver un santo da poter imitare.

Fu Dio che aprì alla Lubich la comprensione di una via di santificazione nuova indicandole anche il modello per raggiungerla: Maria Santissima (in consonanza con quando il Concilio Vaticano II dirà).³⁶⁹

³⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris Mater*, 22 maggio 1988, in *AAS* 80 (1988) 2,1639-1652.

³⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al IV° Congresso Mondiale dei Movimenti e delle Nuove Comunità*, 1064.

³⁶⁷ Chiara LUBICH (1920-2008), senza mai tradire né rinunciare a testimoniare la sua fede cristiana e cattolica, è stata protagonista nel costruire ponti con leader e fedeli di varie Chiese cristiane, con leader e seguaci di grandi religioni e con persone senza un riferimento religioso. Questa «donna di intrepida fede, mite messaggera di speranza e di pace», è stata da tutti stimata e amata, come testimoniano le migliaia di persone di ogni fede e credo convenute il 18 marzo 2014 in occasione delle sue esequie a Roma, nella Basilica di San Paolo fuori le mura.

³⁶⁸ Su questa comune vocazione alla santità parlerà anni dopo il Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* (n. 40), come esplicita volontà di Dio per tutti.

³⁶⁹ Il capitolo VIII della *Lumen gentium*, presenta la Serva e Madre del Signore come *typus, exemplar* o *exemplum* della Chiesa; ne contempla la santità, ne propone l’imitazione per la sua carità, per l’adempimento della volontà del Padre; ha indicato nella Vergine «l’*exemplar virtutum per tota electorum com-*



Questo originale itinerario si rifà alla vita di Maria, così come ce lo descrivono i Vangeli: l'anima di ogni cristiano può cioè guardare – nelle diverse età della vita dello spirito – a Maria Santissima quale modello. È un cammino di santificazione aperto a tutti: vergini e sposati, bambini, giovani³⁷⁰ e adulti, perché Ella è vergine ma anche sposa, fu ragazza, donna, madre e vedova.

2. Le tappe di una via nuova: La “Via Mariae”

L'itinerario proposto dalla Lubich si sviluppa in tappe, l'una concatenata con l'altra, che porta la persona ad una identificazione sempre più profonda ed intensa con Maria, la Madre di Gesù.



Le tappe sono sempre “solo indicative” essendo, come ogni altro itinerario, un cammino personale che il singolo fa anche in modo diverso l'uno dall'altro, secondo la sua corrispondenza e le grazie che Dio liberamente elargisce a chi vuole.

Nell'itinerario della *via Mariae*, la tappa è unica ma non viene “cancellata” da quella successiva, poiché contiene in sé la totalità dell'esperienza spirituale, aprendo ad un futuro che già ha consistenza nel presente (come nel seme c'è già il divenire del fiore o dell'albero).³⁷¹

2.1. L'Annunciazione³⁷²

«Nel sesto mese, l'angelo Gabriele fu mandato da Dio in una città della Galilea...» (Lc 1, 25).

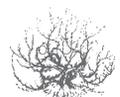
La prima tappa della vita spirituale è quando la persona, a un certo punto della sua vita, sente – “con una luce superiore” – la chiamata di Dio per un suo

munitas» e ha visto nel suo amore materno quel modello di amore dal quale devono essere animati «tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini».

³⁷⁰ Una conferma di ciò è la giovane Chiara Luce Badano che, vivendo la spiritualità dell'unità, è stata riconosciuta beata dalla Chiesa (il 25 settembre 2010). Varie le cause di beatificazione in corso di membri del movimento fra di loro altri giovani, sacerdoti, vergini, sposati impegnati nei vari settori del campo politico o sociale.

³⁷¹ A questo riguardo Romano Guardini affermava che «Ogni fase è qualcosa di peculiare che non si lascia dedurre né da quella precedente né da quella successiva. D'altra parte, tuttavia, ogni fase è inserita nella totalità e ottiene il proprio senso soltanto se i suoi effetti si ripercuotono realmente sulla totalità della vita», in Romano GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Milano, Vita e Pensiero²1992, 35-36 (orig. ted. del 1953).

³⁷² Le immagini sono tratte dalle vetrate artistiche del Centro Ave Arte (sigla CA) - Santuario Maria Theotokos - Loppiano (FI).



fine preciso: è l'annunciazione. Dio, in modo del tutto inatteso si manifesta all'anima facendole intuire che su di lei ha uno speciale progetto d'amore. Se la persona dice il suo "sì", avviene anche in lui qualcosa di simile a quanto è successo in Maria nell'annunciazione: Cristo nel suo cuore può iniziare a farsi carne, a svilupparsi e crescere spiritualmente.

Nell'annunciazione Maria «rimase turbata e si domandava che senso avesse un tale saluto...». Maria rimase turbata. Il turbamento si riscontra spesso quando c'è una chiamata di Dio, quando Dio si avvicina ad un'anima per manifestarsi a lei (cf. *Es* 3, 6; *Ger* 1, 6; *Lc* 1, 12). Il turbamento può essere frutto della consapevolezza dei propri peccati, dei difetti e dei propri limiti e del fatto che la persona non fa calcolo della grazia di Dio perché non conosce ancora che cosa può fare la grazia di Dio.

Un secondo elemento è che l'anima non è ancora "dentro" la nuova realtà a cui Dio la chiama e quindi non ha ancora quelle grazie che sono legate alla chiamata particolare di Dio.

Un terzo fattore è – per lei – la possibile azione del demonio che tenta di far paura, di spaventare con suggestioni cattive, per scoraggiare la risposta positiva dell'anima a Dio.

Nell'annunciazione Maria chiede all'angelo "Come è possibile?": non si comporta come una schiava così da doversi sottomettere ciecamente. È una figlia che si comporta come tale di fronte a Dio, suo Padre. Ella, nell'annunciazione, con tutta semplicità e con la libertà dell'amore, chiede luce per comprendere e una volta illuminata "si impegna con tutto il cuore".

Dinanzi all'iniziativa di Dio, l'uomo ha la libertà di accogliere o meno la sua proposta d'amore. Anche nel momento in cui l'angelo portò a Maria il messaggio, tutto dipendeva veramente dalla sua cooperazione, dal suo sì o no. Nell'annunciazione emerge quindi l'adesione di Maria al progetto di Dio: Ella disse di sì. Con la Sua adesione, il Verbo si fece carne dando inizio al mistero dell'Incarnazione. Un sì che cambiò radicalmente la vita di Maria, un sì vissuto «nella vita di ogni giorno, nelle lunghe ore, nei giorni e negli anni in cui seguì la propria via di fede». ³⁷³ Il "sì" di colui che accoglie il "progetto" di Dio (in una costante adesione), cambia la sua vita e attraverso di lui cambia la vita di tanti altri uomini e donne.

Dal momento in cui Maria disse: «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto» Ella è diventata modello di adesione alla volontà di Dio. «Maria infatti, dopo Gesù, è colei che meglio e più perfettamente ha saputo dir di sì a Dio. È soprattutto qui la sua santità e la sua grandezza». ³⁷⁴ Sono espressioni di passiva disponibilità e di attiva prontezza, sono vuoto abissale e totale pienezza, per cui a ragione sono state considerate come il culmine di ogni comportamento religioso dinanzi a Dio.

In Maria si ammira la creatura che sulla terra ha fatto solo la volontà di Dio ripetendo il Suo sì ad ogni Sua richiesta. «Un "sì" che tutto si consuma, che tutto è fuoco di amore, che tutto è luce nello splendore della gloria che esso emana...». ³⁷⁵

³⁷³ Christoph SCHÖNBORN, *Prefazione*, in Chiara LUBICH, *Maria trasparenza di Dio*, Roma, Città Nuova, 2003, 5.

³⁷⁴ Chiara LUBICH, *Essere il tu di Dio*, in «Città Nuova» 24 (1980) 24, 26.

³⁷⁵ Chiara LUBICH, *La giornata del sì*, Rocca di Papa, 7.12.1973, in AGMF ACL. Chiara fa questa affermazione parlando di Maria Desolata.



Maria è tutta protesa verso Dio, verso la Sua volontà: «Tutte le sue forze spirituali e le sue potenze fisiche sono attimo per attimo, consumate dalla forza dello Spirito Santo che abita in lei... Vive Dio in lei, tutta annientata, attimo per attimo, per dar vita a Lui. La voce di Lui, che è la sua volontà, parla forte in fondo alla sua anima, perché lei sempre l'ascolta».³⁷⁶

Il sì di Maria all'annunciazione, esprime il suo atto di obbedienza e di fede, sicura dell'onnipotenza di Dio. Maria è quindi modello di coloro che, volendo adempiere i disegni di Dio, di coloro che si consegnano con tutta l'umiltà e la disponibilità d'una serva.

Ripetere il sì di Maria ogni giorno è ripetere un sì all'Amore, un sì a un Dio che è Amore, un sì all'amore del prossimo, per mostrare a Dio che lo si ama.

È questa una tappa da "rivivere" ogni giorno per poter accogliere – come Maria – Dio nel proprio cuore, un Dio da riscoprire presente ovunque: nella natura maestosa e bella, nella Chiesa e nei suoi Pastori, nella Sua Parola, nella sua volontà.... Con questo impegno rinnovato Cristo si fa carne e si sviluppa ogni giorno nel cuore del cristiano anche attraverso l'ascolto e la vita della Parola di Dio (l'ascolto e la vita della Parola deve quindi essere un impegno costante nella vita cristiana).



2.2. *Visita ad Elisabetta e canto del Magnificat*

Subito dopo l'Annunciazione – “in quei giorni” (Lc 1, 39-56) – Maria, dopo aver accolto con gioia l'annuncio della sua prossima maternità e dopo avervi aderito, si incammina immediatamente verso la casa della cugina Elisabetta per andare ad aiutarla giacché anch'essa aspettava un bambino pur nella sua tarda età. È così che deve fare il cristiano perché l'amore non è completo se non è concreto.

Maria si muove con sollecitudine (“la grazia dello Spirito Santo non ammette lentezze”) affrontando tutti gli imprevisti e i pericoli del viaggio, ormai investita dalla travolgente esperienza del Signore.

³⁷⁶ Chiara LUBICH, *L'anima mia magnifica il Signore*, in «Città Nuova» 3 (1959) 13, 2.



In questa tappa dell'itinerario spirituale, la persona, dopo aver avuto la sua "annunciazione", si mette ad amare. Lo dovrebbe fare "in fretta", come fece Maria con la cugina Elisabetta, senza frapporre indugi. È lo Spirito Santo che spinge in questa direzione. Si va in fretta, si va ad amare, a "farsi uno" con il prossimo, a prestare il proprio servizio.

In questa tappa dell'itinerario di Maria viene in evidenza il servizio molto puntuale e utile che Maria rese alla cugina per tre mesi, "in tutte le faccende di casa".

Maria non è andata da Elisabetta per cantare il Magnificat, ma per aiutarla. Nella visita alla cugina Elisabetta si vedono brillare le qualità della pazienza, la perseveranza, la povertà, il distacco da tutte le ricchezze (anche spirituali), il silenzio, la temperanza, la purezza, la mansuetudine...

Il cristiano quindi non deve andare dai prossimi per svelare il tesoro che porta nel cuore, ma per portare le loro sofferenze e necessità, a condividere gioia e responsabilità.

Trovando nella cugina un'anima aperta ai misteri di Dio ha potuto narrare, nel canto del *Magnificat*, la sua meravigliosa esperienza.

Questo servizio, questo amore disinteressato verso il prossimo fa sì che le persone manifestano il desiderio di conoscerne il segreto di tale amore, il segreto della disponibilità, della gioia che traspare dal volto. Arriva così il momento di raccontare la propria esperienza soprannaturale³⁷⁷ in analogia a quanto fece Maria con Elisabetta.

È esperienza comune che, prima di conoscere Dio più profondamente, la persona non sappia cosa comunicare di un certo interesse soprannaturale a riguardo della sua vita. Dopo, «invece Dio, che vive con più intensità nel suo cuore, lo illumina interiormente, (...) getta luce sul suo passato, sul presente che sta vivendo, e la proietta sul futuro verso cui si è divinamente avventurato».³⁷⁸

Dunque in questa tappa dell'itinerario mariano, la persona è spinta anche a svelare, nella gioia e nella gratitudine, la nuova avventura in cui si trova coinvolta, narra la sua luminosa esperienza e rivela perciò l'intervento di Dio nella storia della sua anima.

Nell'incontro fra Maria e la cugina Elisabetta ha luogo una comunicazione reciproca dei doni che Dio ha operato in loro. In questa tappa (che è caratterizzata da una abbondante gioia), per il fatto che Cristo inizia a crescere nelle persone, emerge il desiderio di comunicare – attraverso il racconto reciproco – i doni che Dio fa a ciascuno a edificazione comune.

Maria non ha compiuto solo un atto di carità nei confronti di Elisabetta ma, per la presenza di Cristo in Lei, ha santificato nel grembo della cugina il figlio, Giovanni Battista.

Anche questo fatto può ripetersi spesso in maniera analoga quando una persona, con umiltà, obiettività e convinzione comunica qualcosa della presenza di Cristo nella sua anima, narrando appunto la propria soprannaturale esperienza. In chi l'ascolta avviene «come un colpo di grazia, una conversione. In quella narrazione, infatti, c'è qual-

³⁷⁷ LUBICH, *Maria Trasparenza di Dio*, 51.

³⁷⁸ LUBICH, *Maria Trasparenza di Dio*, 51-52. Una delle caratteristiche del Movimento è quella di narrare ai fratelli ciò che l'incontro con questo ideale ha provocato, per comunicarsi reciprocamente i doni che Dio fa a ciascuno, a edificazione comune (cf. *1 Tess 5*, 11).



cosa che va al di là della piccola storia di un'anima; vi si può scorgere il fiore di un albero secolare, sbocciato in questa stagione, un fiore che testimonia la vitalità di quest'albero, cioè della Chiesa».³⁷⁹

2.3. La nascita di Gesù

Con la nascita di Gesù Maria dona Gesù al mondo (cf. *Lc 2, 1-7*).

Se da Maria nacque Gesù per opera dello Spirito Santo, i cristiani che ascoltano e vivono la Parola di Dio, vivendo l'amore reciproco, generano Cristo in mezzo a loro³⁸⁰ (cf. *Mt 18, 20*).

È proprio l'amore reciproco che permette che si realizzi la presenza spirituale di Gesù tra persone che, quando sono unite in Lui, si amano come Lui ha chiesto.³⁸¹

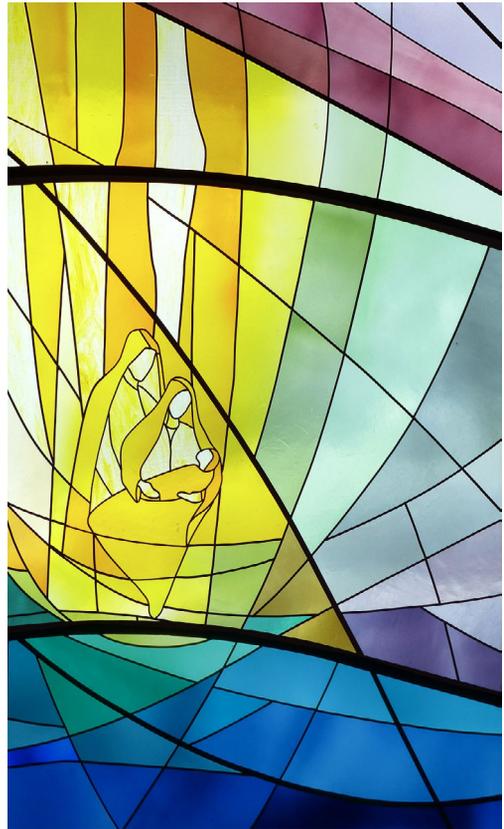
A questo punto del cammino, la persona – trovandosi con altri cristiani – inizia a fare l'esperienza di sperimentare la presenza di Cristo in mezzo a due o più riuniti nel suo nome (cf. *Mt 18, 20*): inizia quindi ad essere in grado di imitare Maria, perché dà Gesù spiritualmente al mondo, come Lei lo ha dato fisicamente.

Questa terza tappa della *Via Mariæ* è un vero nuovo momento dell'esperienza spirituale. Gli effetti straordinari prodotti dalla presenza di Gesù fra persone unite nel suo nome sono: nuova gioia, nuova pace, amore, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé, cioè i frutti dello Spirito (cf. *Gal 5, 2*).

E la carità vicendevole (che “genera” la presenza di Cristo) si può vivere nelle famiglie, nelle fabbriche, nelle scuole, ove si creano cellule vive del Suo Corpo mistico, perché Cristo regna fra due o più: fra marito e moglie, fra colleghi di lavoro, fra amici, fra studenti e docenti, fra consacrati e laici... purché siano rispettate certe condizioni.

Condizioni per generare Cristo

Gesù ha promesso la Sua presenza se i discepoli fossero stati uniti nel Suo nome. Ciò vuol dire che «siamo uniti in Lui, nella sua volontà, nell'amore che è la sua volontà, nell'amore reciproco che è la suprema volontà di Gesù, il suo



³⁷⁹ LUBICH, *Maria Trasparenza di Dio*, 52.

³⁸⁰ Anche PAOLO VI disse che l'amore vicendevole è un «generare Cristo». Cf. PAOLO VI, *Discorso alla parrocchia di Santa Maria Consolatrice*, 1° marzo 1964, in *Id Insegnamenti di Paolo VI*, 2 (1964), Città del Vaticano, LEV, 1073-1074.

³⁸¹ È questo un pensiero anche dei Padri (san Giovanni Crisostomo, Teodoro Studita, Origene etc.).



comandamento, dove vi è unità di sentimenti, di volontà, di pensiero e possibilmente in tutto, ma decisamente nella fede».³⁸²

La condizione per generare la presenza di Cristo è vivere un amore vicendevole che porti ad «essere pronti a morire l'uno per l'altro». Non basta quindi una «semplice concordia di intenti» o di opinioni basate su una medesima opzione politica, ma «quell'unità umano-divina che unisce in modo più profondo, al di là delle differenze di cultura e di appartenenza politica; differenze che solo sulla base dell'unità acquistano il loro vero significato e, nella reciprocità, diventano ricchezza comune».³⁸³

Per meritare la presenza di Gesù in mezzo, è necessario che nelle persone, come condizione per giungere all'unità, Gesù viva in loro e ciò attraverso lo sforzo personale (aspetto ascetico), essendo amore, essendo *niente* di fronte agli altri, perdendosi del tutto, vivendo l'altro, «perché solo se non siamo, siamo Gesù». Dopo (raggiunta l'unità col fratello),³⁸⁴ ognuno «sarà un Gesù pienamente, quello del Corpo mistico, dell'unità fra le membra».³⁸⁵

L'esperienza di chi cerca di vivere per meritare la presenza di Cristo fra due o più uniti nel Suo nome, è il sentirsi particolarmente contenti, con una nuova luce, dove tutto prende senso, sperimentando anche una volontà nuova. Quando «c'è Gesù in mezzo, si sente...» perché l'amore vicendevole attira la grazia dell'unità, «quella che Gesù ha chiesto al Padre: "Padre, che siano uno" (cf. *Gv* 17, 21)». È chiaro ed evidente che l'unità è una grazia che deve cadere, «quella viene da Dio», quando c'è Gesù in mezzo.

2.4. La presentazione di Gesù al Tempio (L'Annuncio della Croce)

Trascorsi i 40 giorni dalla nascita di Gesù, san Luca sottolinea come Maria e Giuseppe – fedeli alla Legge del Signore – compirono tutto ciò che era prescritto dopo la nascita di un primogenito maschio (cf. *Lc* 2, 22).

Maria e Giuseppe presentando Gesù al Tempio incontrano il vecchio Simeone; se questo fu senz'altro un momento di gioia, perché quell'anziano giusto e pio confermava che il loro bambino era Figlio di Dio, per Maria dovette essere anche un momento di dolore per quelle parole che le preannunciavano che una spada le avrebbe trafitto l'anima. Furono parole dure, forti, che probabilmente Maria non avrà più dimenticato, che l'avranno accompagnata per tutta la vita e preparata alle sofferenze future.

³⁸² Chiara LUBICH, *Dove due o tre...*, Roma, 1976, 44-45. Queste affermazioni della Lubich sono concordi con quanto i Padri della Chiesa hanno scritto in proposito. Nel testo ora citato l'autrice riporta vari autori quali Basilio, Origene, Giovanni Crisostomo...

³⁸³ Chiara LUBICH, *Il Movimento dell'unità per una politica di comunione* (Congresso del Movimento dell'unità), Castel Gandolfo 9.6.2000, in «Nuova Umanità» 22 (2000/5) 131, 605.

³⁸⁴ Non sempre è facile l'amore reciproco, l'amore dove non c'è giudizio o un po' di prevaricazione sulle proprie idee, sulla propria volontà, sui propri desideri... «Sapiente è chi muore per lasciar vivere in sé Dio!» (in Chiara LUBICH, *Lettere dei primi tempi 1943-1949. Alle origini di una nuova spiritualità*, a cura di Florence GILLET - Giovanni D'ALESSANDRO, Roma, Città Nuova, 2010, 164-165).

³⁸⁵ Cf. Chiara LUBICH, *Risposte agli interni della Polonia*, Varsavia 5.3.2000, da risposta n. 6, in AGMF ACL.



C'è un momento nell'itinerario spirituale che assomiglia a questa circostanza della vita di Maria. Dopo un primo periodo in cui l'anima era stata trasportata dall'entusiasmo per la nuova vita scoperta e da una grazia particolare che le aveva fatto vedere in questa via dell'amore tutto possibile e facile, un giorno il Signore, attraverso un discorso o uno scritto, un colloquio o qualcos'altro, fa capire che esiste una condizione indispensabile perché la vita cristiana sia autentica. È il periodo in cui cominciano a venir meno le grazie che Dio aveva dato, per cui la persona cade in una situazione di buio interiore.

È il momento in cui all'anima viene annunciato Gesù crocifisso e abbandonato, quando viene a sapere che, per poter camminare per questa strada e dare Cristo al mondo, è necessario un "sì" alla croce, come quello che deve aver detto Maria nel profondo del suo cuore ascoltando Simeone. È il momento in cui le persone sono chiamate a scegliere Gesù crocifisso e abbandonato come garanzia dell'unità della loro anima con Dio, dell'unità con i fratelli è quindi il momento della "prima" richiesta a "consacrarsi" a Gesù abbandonato come modello e misura dell'amore, come garante dell'amore vero.

In questa tappa la persona è invitata a mettersi nelle giuste disposizioni di fronte a Dio, impegnandosi ad accogliere Gesù abbandonato "a cuore aperto", a ripetergli spesso: "Te amo, Te voglio", anche nel buio. È il tempo in cui lo Spirito Santo spinge la persona a coltivare le virtù.

Inizialmente, in questo itinerario mariano, si tende alle virtù in modo indiretto, perché chiamati decisamente a puntare sull'amore, su quella carità che è senz'altro madre di tutte le virtù, ma poi devono essere prese in considerazione ora l'una ora l'altra virtù, per approfondirne la conoscenza e per meglio viverle. D'altra parte Maria è un "monumento di virtù" e quindi, per "rivivere misticamente Maria" si è chiamati ad approfondire e a vivere le sue virtù. Lei è la Madre castissima, la *Virgo prudentissima*, la *Virgo potens*, la *Virgo fidelis*, lo *Speculum justitiae*...: un vaso cioè di virtù.

2.5. La fuga in Egitto

Erode vuole togliere di mezzo Gesù bambino (cf. *Mt* 2, 13-15), facendolo morire; ma un angelo avverte Giuseppe in sogno ed egli fugge in Egitto con la famiglia.

C'è dunque, per Maria, il pericolo di perdere Gesù che, se pur ancora piccolissimo, è già minacciato di morte. Per evitare questo terribile pericolo, Maria affronta con Gesù e Giuseppe i disagi di un lungo viaggio, sperimentando, ben presto, il patire a causa della persecuzione.

Proporzioni fatte, è ciò che succede a quanti fanno propria in modo autentico e coerente la vita evangelica: quel Gesù che ha "iniziato" a vivere in loro è in antitesi col mondo, "è segno di contraddizione", per cui non c'è da meravigliarsi che costoro vengano attaccati dalle prime critiche. In questi momenti occorre reagire amando in queste croci Gesù crocifisso e abbandonato, il perseguitato per eccellenza, mantenendo acceso quell'amore vero e nuovo (nato con il "sì" dell'annuncio), allontanando tutto ciò che lo può spegnere, che può, in certo modo, "far morire Gesù" dentro di sé.³⁸⁶

³⁸⁶ Queste critiche, queste prime contrarietà possono venir dai parenti stessi o dagli amici che non comprendono o che vedono nella vita cristiana una condanna per la loro condotta mediocre.



È il momento, per quelli che subiscono tali contrarietà, di prendere le misure necessarie, come ha fatto Maria con Gesù Bambino, per salvare quel Gesù che vive nel cuore e ciò amando, tenendosi strettamente uniti con coloro che condividono la stessa esperienza di fede, pregando per coloro che li ostacolano.

In questa tappa viene in evidenza come sia necessario allontanare tutto ciò che può spegnere, che può, in certo modo, far morire Gesù dentro di noi. È facile “impolverarsi”, lasciandosi travolgere pian piano da quegli attaccamenti, da quel poco o tanto di consumismo che è penetrato, magari involontariamente, nella vita cristiana.

Se anche al cristiano, sempre allo sbaraglio in mezzo al mondo, è richiesto a volte di “fuggire” per difendere e salvare la vita di Cristo in lui (fuggendo ogni occasione di peccato), ciò non è ancora sufficiente. Per la dignità d’essere figlio di Dio, per la libertà che Dio ha dato all’uomo, Egli lo chiama ad accrescere sempre più in lui il dono divino della grazia che è partecipazione alla Vita divina coi sacramenti, la preghiera, l’amorosa corrispondenza.

L’arma per eccellenza dell’uomo d’oggi (chiamato ad essere immerso nelle varie realtà umane per clarificarle), per affrontare il mondo senza esserne contagiati è: «Amare. Amare in maniera soprannaturale. Vedere in tutti Gesù ed amarlo». Naturalmente all’amore soprannaturale può mescolarsi l’amore umano..., ed allora bisogna tagliare, e sfuggire le occasioni, dando valore al mortificare i sensi pur di non allontanarsi dall’amore evangelico.

Un’altra come modalità per restare in mezzo al mondo “senza bruciare con il mondo”, è quella di rimanere immersi nella comunità cristiana, dove vi alita lo Spirito Santo, il quale sa smorzare le passioni ed accende il fuoco dell’amore soprannaturale.

Verrà il tempo del ritorno dall’Egitto, il giorno in cui le circostanze dolorose si placheranno.

2.6. La perdita di Gesù nel Tempio e il suo ritrovamento

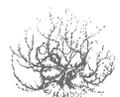
Grande è stata l’angoscia di Maria (e Giuseppe) per lo smarrimento di Gesù nella Città Santa (cf. *Lc 2, 41-50*).

Questo episodio della vita di Maria corrisponde ad una nuova tappa dell’itinerario mariano, è infatti un tipico periodo che attraversano quelli che sono incamminati su questa Sua strada.

Gesù inizialmente si rende particolarmente presente alle anime, dando loro la certezza che con Lui si può vincere ogni cosa. Gli inizi della vita spirituale sono infatti molto spesso caratterizzati da luci e ardore che facilitano l’avvio del “santo viaggio”.

Succede però, magari dopo anni di luce, di consolazioni, di gioia, che queste anime avvertano con acuta insistenza il riaffiorare delle tentazioni,³⁸⁷ di dolorose aridità, che, per effetto della nuova vita intrapresa, erano da tempo superate e parevano sparite. Le

³⁸⁷ Sono, in genere, tentazioni contro la pazienza, contro la carità, contro la castità. Lo splendore della luce che li aveva affascinati viene meno come pure svanisce l’entusiasmo e lo slancio è frenato.



anime che sono in questa tappa non sentono più il gusto della vita cristiana: l'amore viene purificato.

Amando, l'anima aveva la luce secondo le parole di Gesù: "A chi mi ama mi manifesterò" (cf. *Gv* 14, 21) ma, in questa fase della vita spirituale, il demonio suggerisce all'anima di fermarsi, di non amare, per cui, all'anima provata, l'esperienza vissuta appare tutta un'enorme illusione.

La persona avverte che dentro di lei si è spezzato qualcosa, e venendo meno l'entusiasmo essa non sa più come fare ad andare avanti e talvolta sopraggiungono malattie.³⁸⁸

Dopo un inizio ricco di grazie, Dio le ritira lasciando l'anima più sola nelle prove. È questo il periodo in cui vengono messe nelle anime, nelle persone, basi di umiltà necessarie perché Cristo possa crescere. È un periodo che forse sembra avere i connotati della cosiddetta "notte dei sensi", di cui parlano i mistici.³⁸⁹

L'episodio della perdita di Gesù a Gerusalemme è una circostanza della vita di Maria che illumina il cammino intrapreso, un periodo caratterizzato, come si è detto, da specifiche difficoltà, sofferenze e prove. Qui, Maria è modello di come vivere questa fase del cammino spirituale. Via maestra in questa tappa è il "saper perdere".

Maria, già nell'annunciazione, aveva abdicato al proprio progetto di vita, che era quello di rimanere vergine, e quindi è proposta come modello del "saper perdere" per compiere la volontà di Dio nel momento presente rinunciando ai propri progetti.

Maria cerca Gesù smarrito a Gerusalemme e ciò che si deve fare subito in una simile situazione, è abbracciare Gesù abbandonato e andar avanti, fare tutto lo sforzo anche se nell'attimo presente si ha l'impressione di averlo perso in modo permanente.

Si tratta di "saper perdere" per esser tutti protesi in ciò che Dio vuole nel presente, di perdere tutto affinché in quel vuoto rientri il sole di Dio.³⁹⁰

Dio però, sfrutta tutto per portare in seguito l'anima ad una unione più profonda con Lui, quell'unione che il mondo non conosce e la ripaga di ogni sofferenza offerta per amore.

La presenza di "Gesù in mezzo" con i fratelli/sorelle colma l'anima che sente la mancanza di entusiasmo.

Se si rimane fedeli, continuando nel cammino intrapreso (con l'amore a Gesù crocifisso e abbandonato, perdendo "i doni di Dio, per Dio"), arriva il momento in cui si sperimenta ciò che ha provato Maria quando, dopo lunga ricerca, ha ritrovato Gesù. Cristo si ripresenta all'anima nel suo splendore e quell'ideale evangelico che l'aveva affascinato un giorno si riaffaccia alla sua anima.

³⁸⁸ L'entusiasmo deve passare perché è come una "stampella" che serve soltanto all'inizio. L'unione piena con Dio, più solida, più vera, quella che "tiene in piedi" la persona in ogni circostanza, sopraggiunge in un secondo momento.

³⁸⁹ Anche per Maria la perdita di Gesù nel Tempio può aver costituito, in certo modo, una "notte dei sensi": non lo vedeva più, non udiva più la sua voce, la sua presenza si era sottratta al suo amore di madre.

³⁹⁰ Può accadere che la persona si ritrovi da sola, senza il conforto della presenza di Gesù in mezzo nella comunità, oppure quando perde il padre spirituale o un amico che muoiono, o deve lasciare il settore del suo apostolato per l'insorgere di altri impegni o malattie.



La persona “ritrova Gesù”; sono momenti che ricaricano lo spirito, che tonificano l’anima, che fanno grandemente sperare, che aiutano a riprendere con lena il Santo Viaggio della vita.

2.7. *L’intimità della vita a Nazareth*

Dopo la prova dello smarrimento di Gesù nella Città Santa, per quanto sappiamo dai Vangeli, Maria ha vissuto un lungo periodo di intimità familiare con Gesù (Lc 2, 51-52).

È il lungo periodo in cui Maria visse accanto a Gesù in un’intimità profonda, in un colloquio così eccezionale da essere secondo soltanto a quello che dall’eternità si snoda fra le Persone della SS. Trinità.

Maria, in questo periodo che precede l’uscita a vita pubblica di Gesù, avrà parlato spesso con lui, della vita di famiglia, del lavoro, dell’ambiente, delle usanze, della Bibbia... e chissà quante altre cose ancora a noi ignote. Una relazione familiare di intimità che avrà apportato soprannaturali consolazioni a Maria; un rapporto sublime e divino perché rapporto tra il Figlio di Dio e l’Immacolata, dove la comprensione fra il cuore di Maria e quello di Gesù sarà cresciuta in profondità.

Quanti superano le precedenti aridità e difficoltà si trovano spesso a proseguire il loro itinerario spirituale camminando con una grande unione con Dio, dove l’anima è nella pace, ma una pace che non è quella di prima: è una pace nuova, sostanziosa. L’anima ritrova la luce, è tranquilla, è sicura: la tempesta è alle spalle e vive anni in questo stato. Questo periodo, può durare a lungo anche se non mancano le croci.

Sono anni anche nei quali l’anima, per esempio, canta a Gesù dentro interiormente proprio come la Sposa del Cantico dei Cantici, ha delle manifestazioni meravigliose di comunione con Dio.

Superato il periodo delle lotte, fra l’anima e Cristo incomincia una vita di intimità tale che la voce di Gesù in lei (per l’attenzione all’ascolto della Sua Parola) cresce così fortemente da diventare l’imperativo assoluto di ogni sua azione.³⁹¹

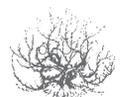
Come si è detto, questa nuova tappa della vita caratterizzata dall’intimità del rapporto con Gesù e quindi l’anima giunta a questo punto del cammino vive anche il suo rapporto con Gesù, con tutte le espressioni di amore, di confidenza, di richiesta, di lode anche attraverso la preghiera.

L’anima, arrivata a questa tappa della vita spirituale manifesta, alimenta e accresce la confidenza con Dio con una preghiera “vocale” praticata non meccanicamente, ma con tutta la mente e con tutto il cuore.

Vivendo l’amore al prossimo ed abbracciando «Gesù Abbandonato in tutti i suoi volti³⁹²», il cristiano sperimenta (poco o tanto un’unione con Dio) che lo porta a parlare

³⁹¹ Questa nuova tappa della *via Mariæ* richiama quanto scrisse Santa Teresa d’Avila: «è quella esperienza nella quale l’anima tocca il soprannaturale: una vita di unione con Dio che non ha paragone sulla terra e non trova confronto con nessun amore umano, per grande che sia» Cf. SANTA TERESA DI GESÙ, *Relazioni spirituali*, 5, n. 8, in *ID Opere*, Roma, Postulazione Generale O.D.C., 1997, 472.

³⁹² Per «i volti» di Gesù abbandonato, la Lubich intende tutte quelle situazioni dolorose in cui si può ravvisare un’eco del grido di Gesù crocifisso e abbandonato.



spontaneamente con Gesù, con Maria, con Dio Padre e lo Spirito Santo. È un dialogo in cui l'anima confida problemi, offre le proprie gioie e i propri dolori chiede aiuto per tutte le necessità sue e dei fratelli vicini e lontani. Si tratta di quella preghiera fatta anche solo di sguardi, di silenzi, d'intese... o di offrire a Gesù tutto quanto si fa, facendo precedere ad ogni azione un "per Te", con l'impegno a compiere poi ogni azione il meglio possibile, trasformando così tutto il nostro agire umano in un'azione sacra.

2.8. L'uscita a vita pubblica di Gesù

Maria segue il Figlio nella sua missione pubblica «col cuore e a volte da vicino» (cf. *Lc* 4, 14-15; *Mt* 3, 13; *Mt* 4,12-13).

Molti discepoli lo seguirono e fra essi anche Maria sua Madre, come testimoniano vari passi del Vangelo.³⁹³

E Maria è certamente la prima discepola di Cristo, la sua più perfetta discepola, colei che ha vissuto la Parola di Dio, che ha fatto la volontà di Dio (cf. *Mt* 12, 48-50).

Dopo aver a lungo cercato di distinguere dentro di sé, fra le tante voci, la voce di Dio, l'anima è così familiarizzata con essa che le è usuale seguirla.

Questa tappa corrisponde a quel periodo della vita spirituale in cui l'anima sente come propria quella voce e la segue. Essa è cresciuta così fortemente da diventare l'imperativo assoluto di ogni sua azione.

A questo punto della *via Mariae*, Cristo che vive nel cristiano può "fondare" come Lui, delle "piccole chiese" anche per la presenza del Risorto tra fratelli che si amano; si possono constatare le – proporzioni fatte – "miracoli di conversione"; può plasmare discepoli e dare origine a nuove comunità in cui si vede il regno di Dio che avanza.



2.9. La desolazione di Maria

Per Maria arriva l'ora della desolazione, dell'immolazione (cf. *Gv* 19, 25-27).

Maria, al pari del Suo Figlio³⁹⁴ ha il Suo culmine: è la sua desolazione, il suo abbandono. In esso si può vedere il disegno di Dio su di Lei completamente raggiunto, in un vertice

³⁹³ Cf. *Mt* 12, 47; *Lc* 8, 19; *Gv* 2, 12; *Gv* 2, 3; *Gv* 19, 25.

³⁹⁴ Gesù, ha espresso pienamente le ricchezze che portava in Sé, il Suo disegno di salvatore, nel momento della crocefissione, del suo abbandono.



di dolore inesprimibile e di conseguenza in quel dono di gloria al Figlio e al Padre che era chiamata a dare e cioè la maternità della Chiesa: non solo di Gesù, ma del suo corpo.

Maria nella sua desolazione passò la prova di perdere il frutto del suo seno. È il momento in cui Maria dona a Dio la Maternità divina che Le aveva partecipato.

Maria è la Desolata, cioè la sola, abbandonata anche da Gesù.³⁹⁵

Rinunciando alla maternità divina Maria però «acquista la maternità divina di infinite anime»³⁹⁶ “pagandola” con la più nera desolazione. È sola, senza Gesù. Ella vive qui la cosiddetta ‘notte dello spirito’.³⁹⁷

Maria ai piedi della croce, nel suo «straziante *stabat*»³⁹⁸ è l’espressione più alta in umana creatura dell’eroicità di ogni virtù. È la mansueta per eccellenza, la mite, la povera fino alla perdita del suo Figlio che è Dio, la giusta che non si lamenta d’esser privata di ciò che le appartiene per pura elezione, la pura nel distacco affettivo a tutta prova dal suo Figlio Dio....

La desolazione di Maria insegna al cristiano a coprirsi di umiltà e di pazienza, di prudenza e di perseveranza, di semplicità e di silenzio, perché nella notte di noi, dell’umano che è in noi, brilli per il mondo la luce di Dio che abita in noi.

Leggendo la vita di alcuni santi, si può notare come alcuni abbiano raggiunto quella tappa della vita spirituale chiamata dai mistici la “notte dello spirito”. Questi “cristiani realizzati” imitano la Madonna nel suo vertice di dolore-amore quando, come Lei, si sentono abbandonati da Dio: e tante volte in loro fede, speranza e carità tremano, vengono come intaccate.

È la tappa della *via Mariae* in cui Dio permette che l’anima passi la terribile prova dell’abbandono da parte sua, o quando fede, speranza e carità vengono passate al vaglio.³⁹⁹

La Desolata segue un po’ tutta la vita del cristiano. Alla fine della via spirituale ci possono essere dolori strazianti e nuovi. L’anima si trova totalmente e terribilmente sola (senza più appoggio né alcuna piccola consolazione); il Dio che l’aveva chiamata ad essere madre di numerosi figli e figlie spirituali è sparito oltre l’orizzonte e... non “risorge” come era capitato in molte altre occasioni. L’anima è rimasta sola, non sente più la

³⁹⁵ Abbandonata da Gesù perché privata della sua maternità divina.

³⁹⁶ Chiara LUBICH, *Maria*, in «Città Nuova» 4 (1960) 4, 39.

³⁹⁷ Nella salita al Monte Carmelo, san Giovanni della Croce, parla della “notte oscura dello spirito”. Nella desolazione di Maria si può scorgere tale “notte” perché nel cuore di Maria sembra riecheggiare il grido di Gesù in croce: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (*Mt* 27, 46).

³⁹⁸ Lo *Stabat Mater* (dal latino: Stava la madre) è una preghiera – più precisamente una sequenza – del XIII secolo tradizionalmente attribuita al Beato Jacopone da Todi. La prima parte della preghiera, che inizia con le parole *Stabat Mater dolorosa* (“La Madre addolorata stava”) è una meditazione sulle sofferenze di Maria, madre di Gesù, durante la crocifissione e la Passione di Cristo. La seconda parte della preghiera, che inizia con le parole *Eia, mater, fons amoris* (“Oh, Madre, fonte d’amore”) è una invocazione in cui l’orante chiede a Maria di farlo partecipe del dolore provato da Maria stessa e da Gesù durante la crocifissione e la Passione. È molto probabile che la Lubich conoscesse questa preghiera nella sua formulazione latina.

³⁹⁹ A questo “vertice” della vita spirituale giungono, secondo l’esperienza della Lubich, quelle persone che hanno teso per tutta la loro esistenza alla santità «e, prossime al passaggio all’Altra vita, sembrano salire gli ultimi gradini della *via Mariae* con ritmo accelerato» (in LUBICH, *Maria Trasparenza di Dio*, 60).



presenza di Dio e urla, ma la fede non le crea niente. Domanda grazie, ma non esistono più, e ciò è intollerabile. È questo il momento in cui veramente Maria vive in lei.

In questi momenti Maria nella sua desolazione può essere luce per l'anima: è con Lei «che si impara a “stare ritti”, pur nelle agonie dell'anima, ai piedi della croce, nella completa adesione alla volontà di Dio». ⁴⁰⁰

La Sua figura di madre che regge Dio morto nelle sue braccia continuando a credere, a sperare, ad amare, può essere il modello e il sostegno del cristiano che, in modi diversi, si trova a contatto con i diversi volti dell'uomo che soffre, volti diversi del Figlio in croce. Una fede simile a quella della Desolata, che spera contro ogni umana speranza, consente al cristiano di non sfuggire ai drammi dell'umanità.

Imitando Maria desolata, nel Suo culmine di dolore, i cristiani possano compiere pienamente la loro vocazione e accogliere veramente in sé fratelli ed eventi. Naturalmente devono aver assunto quella capacità di Maria al «sapere sempre perdere tutto, tutto come Maria Desolata, farsi vuoto di fronte ad ogni cosa e ad ogni fratello, essere nulla; e solo il nulla raccoglie tutto in sé». ⁴⁰¹

Chi segue la *via Mariæ* vive dei “dei momenti di notte oscura”, cioè non sperimenta una “notte oscura” lunga come quella di san Paolo della Croce o di santa Madre Teresa di Calcutta, ma solo dei “momenti”, solo dei momenti di oscurità per la realtà benefica della presenza di Gesù in mezzo con fratelli e sorelle.



2.10. Maria nel Cenacolo

Maria, dopo la desolazione, è al centro del Cenacolo con tutta la sua autorità materna verso gli Apostoli, accanto a Pietro, costituito come loro capo da Gesù (cf. *At* 1, 12-14).

Questo stadio della *via Mariæ* può essere paragonato con quella tappa che i Mistici chiamano “unione trasformante”, quando – secondo quanto afferma santa Teresa d'Avila ⁴⁰² – Marta si aggiunge a Maria: una particolarissima attività per il bene della Chiesa si unisce ad una particolarissima contemplazione. Nei santi, soprattutto nei grandi santi, non è difficile individuare questo momento della

loro salita a Dio. «Dopo notti oscure spaventose, il Signore li trasforma in sé stesso, per cui raggiungono la vocazione del cristiano: “dii estis”, “siete dèi” (*Gv* 10, 34) e concorrono, a loro modo, all'espansione della Chiesa.

⁴⁰⁰ LUBICH, *Maria Trasparenza di Dio*, 61.

⁴⁰¹ LUBICH, *Maria e la comunicazione*, in «Nuova Umanità» 25 (2003) 150, 680.

⁴⁰² Santa Teresa d'Avila ne parla trattando la “settima mansione” nella sua opera *Castello interiore* (cf. santa TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, 961).





2.11. *L'assunzione in Cielo*

Dopo la crocefissione e morte di Gesù non si fa più parola di Maria se non un accenno (cf. *At* 1, 14). Non si parla quindi della Sua morte né della Sua assunzione in Cielo con anima e corpo. L'assunzione di Maria è però una verità radicata profondamente nel senso religioso dei cristiani.⁴⁰³

L'itinerario della vita di Maria – dall'Immacolata all'Assunta – si inserisce all'interno della sua speciale chiamata a partecipare alla stessa vita divina, come immagine e modello della chiamata, nella storia, dell'intera umanità.⁴⁰⁴

Nell'Assunta, Maria è proprio l'immagine escatologica, il compimento finale, sia dell'umanità sia dell'intera creazione. In Maria si compie già la salvezza e la glorificazione verso cui tende tutto il popolo di Dio. In questo senso si può dire che è "icona escatologica", cioè modello del popolo redento. Ella "precede la Chiesa in questo suo cammino attraverso la storia dell'umanità" (cf *Rm* 49), fino alla sua piena realizzazione.

Maria assunta in Cielo portò col suo corpo in cielo «tutte le realtà umane trasformate» ed è quindi il modello tipico del cristiano laico che porta in cielo tutte le realtà umane trasformate.

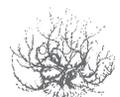
Il corpo di Maria in cielo è infatti simbolo di «tutte le espressioni umane del mondo, di quell'incarnazione nel sociale, nell'economia, nell'arte, nell'educazione, nella salute ecc.», nella quale i cristiani vedono tracciata la loro strada per arrivare a Dio portando con essi la società trasfigurata.

Qui, in questa ultima tappa della *via Mariæ*, emerge la dimensione escatologica che ricorda al cristiano che la meta finale è il Paradiso, i "cieli nuovi e la terra nuova" (cf. *2 Pt* 3,13), quella dimensione storico-escatologica che Rahner notava assente nelle vie ternarie⁴⁰⁵ e che invece è sempre sottesa in tutto l'itinerario della *via Mariae*.

⁴⁰³ Lo dimostrano lungo il corso dei secoli innumerevoli forme di specifica devozione, ma soprattutto il linguaggio della liturgia dell'Oriente e dell'Occidente. I santi padri e i dottori della chiesa, facendosi eco della liturgia, nelle feste dell'Assunta parlano chiaramente della risurrezione e glorificazione del corpo della Vergine, come di verità conosciuta e accettata da tutti i fedeli.

⁴⁰⁴ Naturalmente nel corso dell'esistenza di Maria è evidente l'azione dello Spirito Santo. Fin dal primo momento, dal primo istante della sua esistenza, lo Spirito Santo preservò Maria dal peccato e la ricolmò di grazia. Al momento dell'incarnazione la elevò alla dignità di Madre di Dio. Ai piedi della croce la fece partecipe del sacrificio del Figlio nella redenzione dell'umanità. Nel Cenacolo lo Spirito scese su Maria e la rese membro eminente della comunità apostolica. E poi, alla fine, nell'ultimo tratto, è lo Spirito che la introdusse nella gloria del Cielo.

⁴⁰⁵ Cf. RAHNER, *I gradi della perfezione cristiana*, 78.



Essendo fedeli alla propria vocazione cristiana, la morte non è semplicemente e solo una morte fisica, ma una morte d'amore.

3. Un metodo “globale”, “circolare”

La *via Mariae* è un itinerario che ricalca le tappe tradizionali: notte dei sensi, notte dello spirito, ecc. però nello stesso tempo è anche un po' originale proprio per questo tendere dell'individuo a santificarsi insieme ad altri fratelli e sorelle. Questo itinerario, oltre ad avere caratteristiche simili agli itinerari classici, pare piuttosto ricordare un approccio olistico⁴⁰⁶, proponendo un “metodo globale”. Anche per la ricerca costante affinché Cristo sia presente nella vita di relazione con i fratelli (cf. *Mt* 18,20), allora succede che in ogni tappa della *via Mariæ* ci siano dentro anche le altre in qualche modo.

È stato osservato che l'itinerario della *via Mariæ* non sia in genere lineare, ma per la maggior parte sia costituito in cerchi concentrici (una spirale). Proseguendo il cammino la persona ha a volte l'impressione di ritrovarsi al punto di partenza – all'Annunciazione ad esempio – però in effetti si trova un cerchio più in alto.

Come si è visto Maria nella sua desolazione è il culmine della *via Mariæ* (per quanto riguarda la parte dolorosa), ma Maria Desolata è modello anche in «tutte le età spirituali...». Ad esempio quando la persona deve lasciare la famiglia per seguire Dio in una speciale vocazione di consacrazione, o quando deve abbandonare un lavoro o un impegno apostolico, o delle anime alle quali era in certo modo legata...: in queste occasioni vive «una certa desolazione».

Il cristiano è dunque chiamato a vivere la “Desolata” nella molteplicità degli avvenimenti della sua vita abbracciando Gesù abbandonato. Infatti è abbracciando Gesù abbandonato che si vive la Desolata perché non si abbraccia la Desolata, si vive come la Desolata e si abbraccia Gesù abbandonato, e si cerca di essere nel Risorto, essendo fuori (di sé).

⁴⁰⁶ Nell'approccio olistico alla persona si riconosce l'esigenza di operare su più livelli. Ogni aspetto, o “parte dell'individuo”, è correlata a tutte le altre e tutte si influenzano reciprocamente.



Indice

Sommario	2
Presentazione	3
Il vissuto soggettivo cristiano e i <i>Contemplative Studies</i> <i>di Rossano Zas Friz De Col s.j.</i>	6
Riassunto	6
Parole chiave	6
Abstract	6
Keywords	6
1. <i>Contemplative Studies</i>	7
2. Il metodo di ricerca <i>in prima persona</i>	9
3. Un metodo di ricerca sul vissuto cristiano soggettivo?	11
3.1. <i>Contemplative studies</i> e vissuto cristiano	11
3.2. Vissuto cristiano e processo decisionale	12
3.3. Gli Esercizi ignaziani come processo decisionale e metodo di ricerca in prima e seconda persona	15
Conclusione	16
La preghiera culturale come formazione al dialogo ecumenico <i>di Piercatello Liccardo</i>	17
Riassunto	17
Parole chiave	17
Abstract	17
Keywords	17
1. Nota introduttiva	18
2. La dimensione ecumenica della liturgia	21
3. La preghiera del Signore raduna i suoi discepoli	24
3.1. La preghiera paradigma del dialogo	24
3.2. Il Padre nostro paradigma della preghiera cristiana	25
3.3. Il Padre nostro e il cammino ecumenico	27
4. Conclusioni	28



Costanti del vissuto cristiano nelle *Conciones* del santo vescovo agostiniano Tomás de Villanueva (1486-1555)

<i>di Jesus Manuel García Gutiérrez</i>	31
Riassunto	31
Parole chiave	31
Abstract	31
Keywords	31
1. Contestualizzazione delle <i>Conciones</i> di Santo Tomás de Villanueva	33
1.1. Lo stile di vita sobrio e semplice del celebre predicatore arcivescovo di Valencia, “padre dei poveri”	33
1.2. Stile e fonte di ispirazione delle Opere di Santo Tomás de Villanueva	38
2. I nodi dinamici del suo insegnamento	39
2.1. Il mistero dell’incarnazione, nelle Omelie di Tomás de Villanueva	39
2.2. Il mistero trinitario	40
2.3. Maria di Nazaret	41
2.4. “...Essa ti schiacerà la testa e tu le insidierai il calcagno”	42
2.5. Una voce che grida nel deserto	43
2.6. La mano benefica di Dio	43
2.7. Il pensiero della morte	43
2.8. Altri temi	44
2.9. Il ricco ‘santorale’ di Tommaso	45
2.9.1. Alcuni santi in particolare	46
2.9.2. Agostino di Tagaste	47
2.9.3. Il poverello d’Assisi	47
3. Alcune considerazioni sugli scritti di Santo Tomás de Villanueva	47
3.1. La peculiarità di Tomás de Villanueva nel trattare i grandi temi della dottrina cristiana	48
3.2. Il mondo classico greco-romano nelle argomentazioni di Tomás de Villanueva	50
3.3. Il testo latino	50
3.4. I toni irruenti nella predicazione	51
3.5. Le “condanne” nelle prediche di Tomás de Villanueva	52
4. Conclusione	52

Guarire la ragione con lo spirito?

Itinerari del *logos* e declinazione affettiva del pensiero umano

<i>di Mario Lupoli</i>	54
Riassunto	54
Parole chiave	54
Abstract	54
Keywords	54
1. Un <i>logos</i> filosofico per la teologia	56
1.1. Dalla teologia implicita alla teologia razionale	56
1.2. Il bisogno di teologia. L’esempio siriano	58



1.3 La tensione ortodossia-eterodossia	59
1.4. Ortodossia e filosofia	61
2. La teologia nel mondo amministrato	62
2.1. È razionale il “reale” di un mondo disumano?	62
2.2. La ragione strumentale	63
2.3. Totalitarismo illuministico	65
2.4. Una ragione irrazionale: la critica di Leonardo Boff	68
3. Ritrovare una dimensione affettiva	69
3.1. Il senso perduto della totalità	69
3.2. Affettività e ragione	70
3.3. Una metafisica dialogica	72
4. Alcune conclusioni	73
4.1. Tempo messianico e azione dello Spirito	73

La madre Maddalena Trenta negli inediti dell'Archivio del Carmelo S. M. Maddalena de' Pazzi

<i>di Chiara Vasciaveo</i>	<i>76</i>
Riassunto	76
Parole chiave	76
Abstract	76
Keywords	76
1. Una nobile famiglia lucchese	78
2. L'itinerario al Carmelo	81
2.1 Da Lucca a Firenze	82
2.2 Alcuni scritti della madre Trenta	85
3. Le biografie monastiche	88
3.1 Il primo necrologio	89
3.2 Una breve biografia	90
4. Una novizia testimone: suor Cecilia dello Spirito Santo	92
4.1 Una pedagogia esigente	93
4.2 Una madre attenta	95
Conclusioni	97

«L'accolse con sé».

L'intimo rapporto del sacerdote con la donna della croce

<i>di Sebastiano Cristaudo</i>	<i>98</i>
Riassunto	98
Parole chiave	98
Abstract	98
Keywords	98
Introduzione	99
1. Maria Madre di Gesù Sacerdote come esempio di vita presbiterale	99
1.1. Il titolo di Maria Sacerdote	100



2. Maria Madre di Gesù Sacerdote, dall'annuncio all'esperienza della croce (Gv 19, 25-27)	101
2.1. La formazione di Maria	104
2.2. L'accoglienza di Maria (Lc 2, 7)	105
2.3. La presentazione di Maria (Lc 2, 22-32)	106
2.4. L'incoraggiamento di Maria (Gv 2, 1-12)	107
2.5. Il silenzio di Maria (Mc 3, 31-35)	108
2.6. Il dolore di Maria (Gv 19, 25)	109
2.7. La consegna a e di Maria (Gv 19, 26-27)	111
2.8. La presenza di Maria (At 1, 14)	113
Conclusione	115

Monstra te esse matrem

<i>di Maria Cecilia Visentin</i>	116
Riassunto	116
Parole chiave	116
Abstract	116
Keywords	116
1. Succhierete al suo petto e vi sazierete delle sue consolazioni (Is 66,11)	117
2. Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte! (Lc 11,27) ..	118
3. La Vergine allattante nell'arte	119

La via *Mariae*: un “nuovo” itinerario spirituale

<i>di Osvaldo Orlandi</i>	129
Riassunto	129
Parole chiave	129
Abstract	129
Keywords	129
1. Introduzione	130
1.1. I frutti della primavera della Chiesa	131
1.2. Un itinerario sulle orme di Maria	131
2. Le tappe di una via nuova: La “Via <i>Mariae</i>”	132
2.1. L'Annunciazione	132
2.2. Visita ad Elisabetta e canto del Magnificat	134
2.3. La nascita di Gesù	136
Condizioni per generare Cristo	136
2.4. La presentazione di Gesù al Tempio (L'Annuncio della Croce)	137
2.5. La fuga in Egitto	138
2.6. La perdita di Gesù nel Tempio e il suo ritrovamento	139
2.7. L'intimità della vita a Nazareth	141
2.8. L'uscita a vita pubblica di Gesù	142
2.9. La desolazione di Maria	142
2.10. Maria nel Cenacolo	144
2.11. L'assunzione in Cielo	145
3. Un metodo “globale”, “circolare”	146



www.mysterion.it

ANNO 17 NUMERO 1 (2024)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Direttore responsabile: Jesús Manuel García Gutiérrez

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail:* garcia@unisal.it

