

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Daniele Cogoni, Davide Barazzoni,
Giovanni Frulla, Vincent Ifeme, Leonardo Pelonara, Alessandro Pertosa
(docenti dell’ITM e dell’ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiuchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), ISSR “Romano Guardini” di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR “A. Marvelli” Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR “A. Marvelli” di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA

&

SCIENZE RELIGIOSE

56

Eucarestia. Teologia e prassi in prospettiva ecumenica

*Eucharist. Theology and praxis from
an ecumenical perspective*

ANNO XXX / 2021 - N. 2

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2021".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2021".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIAL

The unity of the Church is achieved through common participation in the sole Baptism by which we are incorporated into Christ, and through common participation in the Eucharist, which is the ultimate *Sacrament of unity* being it a complete partaking in the life of the One who is the source and summit of *koinonia*. As J. Ratzinger has once underlined, «Christ is everywhere only one, so I can possess the one Lord only in the unity that He is, in the unity of all those who are also His Body and who through the Eucharist must evermore become it»¹. The common journey of believers towards full communion, which can be totally realised in the possibility of a shared Eucharistic involving all the baptised in Christ, is the foundation for the reflections contained in this issue, with an eye - in the “Sacramentaria” section dedicated to the Eucharist - to the exchange of theological traditions and ecumenical dialogue between the Catholic and Orthodox Churches.

There is no doubt that the Second Vatican Council opened a whole new and promising phase in the history of the Church with regard to ecclesiology and ecumenical dialogue. In particular, with the *Lumen gentium* constitution on the Church and the *Unitatis redintegratio* decree on ecumenism, the Catholic Church, besides underlining its decisive commitment to follow the way of ecumenism, has also expressed its deep esteem and love for the rich ecclesiological heritage of the Christian East, of which it emphasises the “precious” *Eucharistic ecclesiology* (D. Sciacca) and legitimate acknowledgment within the unique heritage of the Church of Christ that leads to an elaboration of a Catholic theology capable of treasuring Orthodox theology (M. Micci). The valorisation of the Eastern Church’s rich tradition during the Council, and in particular of the well-known *Eucharistic ecclesiology*, has led to a growing interest in the post-conciliar period in anything that may promote the attainment of unity: evidence of this can be seen in the numerous documents produced during the official dialogue between the Churches, which insist abundantly on the theme of Eucharistic ecclesiology (V. De Marco). Such awareness and necessity of the importance of promoting a mutual enrichment between the two Churches, based on the reciprocal exchange of their individual

¹ J. RATZINGER, *L'eccesiologia del Vaticano II* [The ecclesiology of Vatican II], in «Il Sabato» 8 (1985), p. 5 (English translation from *L'Osservatore Romano Weekly Edition in English*, 23 January 2002, p. 5).

theological and spiritual identity, and considered in the light of the Eucharistic Mystery, are behind one of John Paul II's most valued affirmations: «the Church can begin once more to breathe fully with her “two lungs”, the East and the West»². The present issue therefore acknowledges the Orthodox Eucharistic sensibility, with all the ecclesiological consequences that this entails († L. Mic), without failing to preserve and constantly re-evaluate the rich Western Eucharistic tradition as well as its major exponents, among which is Francis of Assisi (R. Tamanti).

The “Scienze religiose” section, supervised by Prof. G. Frulla, presents a special monographic focus on Dante Alighieri’s work on the occasion of the 700th anniversary of his death: the study is intended as an analysis conducted from both a literary and a religious perspective on some aspects that can be addressed in this dual approach.

We will start with a reflection on the relationship between Dante and Judaism (S. Merlini), especially through those textual aspects that allow us to highlight the author’s debt to Jewish culture, and then extend the reflection to the field of interreligious and intercultural dialogue, by broadening our investigative horizon to another leading author of the 14th century: Boccaccio (E. Olivari - D. Cogoni). From there, the section will examine the aspect of spiritual paternity and maternity with an *excursus* on the *guiding* figures of the Comedy (A. Franceschini - G. Frulla).

The third section “Eventi” wishes to give voice to an accurate reconstruction of the thirty-year history of the journal “Sacramentaria & Scienze religiose”. Starting from the year of its foundation, 1991, we will highlight all the developments that have characterised the history of our Journal in these three decades (M. Florio).

Finally, a substantial number of reviews will conclude the present issue, keeping readers informed of the latest publications on sacramentaria as well as on numerous other philosophical and theological disciplines.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager

² Cf. JOHN PAUL II, Encyclicals, *Redemptoris Mater*, Paoline, Milan 1987, no. 34.

EDITORIALE

L’unità della Chiesa si realizza nella comune partecipazione all’unico Battesimo con il quale si viene incorporati a Cristo, e nella comune partecipazione all’Eucaristia che è per eccellenza il *Sacramento dell’unità*, in quanto partecipazione totale alla vita di Colui che è fonte e culmine di *koinonia*. Come sottolineava J. Ratzinger «Cristo è dovunque intero. Ma egli è dovunque anche uno solo, e perciò io posso avere l’unico Signore solo nell’unità che Egli stesso è, nell’unità con gli altri che sono anch’essi il suo Corpo e che, nell’Eucaristia, lo devono sempre di nuovo diventare»¹. Il comune percorso dei credenti verso la piena comunione, che si realizzerà pienamente nella possibilità di una condivisione Eucaristica che coinvolgerà tutti i battezzati in Cristo, costituisce il substrato in cui si svolgono le riflessioni di questo volume, attendo - nella sezione “Sacramentaria” dedicata all’Eucaristia - allo scambio di tradizioni teologiche e al dialogo ecumenico tra Chiesa Cattolica e Ortodossa.

È ormai indiscussa la constatazione sul fatto che il Concilio Vaticano II abbia aperto, per ciò che concerne l’ecclesiologia e il dialogo ecumenico, una fase totalmente nuova e promettente per la storia della Chiesa. Più specificatamente, con la costituzione *Lumen gentium* sulla Chiesa e con il decreto *Unitatis redintegratio* sull’ecumenismo, la Chiesa Cattolica, oltre a evidenziare l’impegno decisivo a percorrere la via dell’ecumenismo, ha anche espresso la profonda stima e l’amore che essa nutre in modo particolare per il ricco patrimonio ecclesiologico dell’Oriente cristiano, del quale mette in rilievo il “tesoro” dell’*ecclesiologia eucaristica* (D. Sciacca) e il suo legittimo riconoscimento all’interno dell’unico patrimonio della Chiesa di Cristo che conduce ad una elaborazione della teologia cattolica che sa far tesoro della teologia Ortodossa (M. Micci). La valorizzazione in sede conciliare di ciò che è la ricchezza della tradizione della Chiesa orientale e in particolare della ben nota *ecclesiologia eucaristica* ha avviato nel post-concilio un interesse crescente verso tutto ciò che può promuovere il raggiungimento dell’unità: di ciò sono testimoni i numerosi documenti prodotti in sede di dialogo ufficiale tra le Chiese, che proprio sul tema dell’ecclesiologia eucaristica insistono abbondantemente (V. De Marco). Questa coscienza e necessità dell’importanza di promuovere un arricchimento reciproco tra le due Chiese, fondato sul mutuo scambio

¹ J. RATZINGER, *L’ecclesiologia del Vaticano II*, in «Il Sabato» 8 (1985), p. 5.

dell'identità teologica e spirituale di ognuna, considerato alla luce del Mistero eucaristico, sta alla base dell'affermazione tanto cara a Giovanni Paolo II, nella quale si chiarisce che «la Chiesa deve ritornare a respirare pienamente con i suoi “due polmoni”, l’Oriente e l’Occidente»². Questo fa sì che si abbia una recezione, nel presente volume, della sensibilità eucaristica ortodossa, con tutte le conseguenze ecclesiologiche che essa comporta († L. Mic), senza venir meno alla custodia e costante rivalutazione della ricca tradizione eucaristica occidentale, che vede, per esempio in Francesco di Assisi, uno dei maggiori esponenti (R. Tamanti).

La sezione “Scienze religiose” di questo numero, curata dal prof. G. Frulla, presenta invece un particolare approfondimento monografico sull’opera di Dante Alighieri, in occasione del settecentesimo anniversario della sua morte, e si inquadra come una analisi condotta sia dalla prospettiva letteraria che religiosa, su alcuni aspetti che lo studio di Dante consente di affrontare in questa doppia chiave. Si parte con una riflessione sul rapporto tra Dante e l’Ebraismo (S. Merlini) soprattutto attraverso quegli aspetti testuali che permettono di evidenziare un debito dell’Autore nei confronti della cultura ebraica, per poi estendere la riflessione all’ambito del dialogo interreligioso e interculturale, allargando l’orizzonte anche ad un altro grande autore del Trecento: Boccaccio (E. Olivari - D. Cogoni). Da qui l’approfondimento si focalizza sull’aspetto della paternità e maternità spirituale, che viene affrontato con un *excursus* sulle figure *guida* della Commedia (A. Franceschini - G. Frulla).

La terza sezione dedicata agli “Eventi” intende dare voce a quella che è un’accurata riconoscenza della vicenda ormai trentennale della rivista “Sacramentaria & Scienze religiose”. Partendo dall’anno della sua fondazione, il 1991, si mettono in luce tutti gli sviluppi che hanno caratterizzato la storia della Rivista in questi tre decenni (M. Florio).

Infine, anche in questo volume non mancano un nutrito numero di recensioni che tengono aggiornati i lettori sulle pubblicazioni ultime di sacramentaria nonché di numerose altre discipline filosofiche e teologiche.

DANIELE COGONI
Direttore e responsabile scientifico

² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc., *Redemptoris Mater*, Paoline, Milano 1987, n. 34.

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI

SACRAMENTUM UNITATIS. EUCARISTIA E UNITÀ DELLA CHIESA NEL DIALOGO CATTOLICO-ORTODOSSO

SACRAMENTUM UNITATIS. EUCHARIST AND UNITY OF THE CHURCH IN THE CATHOLIC-ORTHODOX DIALOGUE

Viviana De Marco*

Abstract

This article wants to remark the most important achievements in the theological dialogue between the Catholic Church and the Eastern Orthodox Church by focusing on the theme of the Eucharist and the Mystery of the Church in the light of the Mystery of the Holy Trinity. The reflection follows the pattern outlined by the official agreed Statements and Declarations produced by the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Eastern Orthodox Church, which since 1980 has held plenary sessions in Munich (Germany), Bari (Italy), Valamo (Finland), Balamand (Lebanon), Ravenna (Italy), Chieti (Italy). The main theme can be pinpointed in the relationship between the Trinity, the Church, and the Eucharist. From this perspective consequent topics will be analysed: faith, sacraments, and unity of the Church; the sacraments of initiation and the connection between common faith and sacramental communion; the theology of ordained ministry, the rejection of Uniatism, the sacramental nature of the Church with its ecclesiological and canonical consequences; Conciliarity and authority in the Church at local, regional, and universal levels of ecclesial life. The most relevant results in the last fifteen years have been obtained thanks to the two agreed declarations on “Ecclesial communion, conciliarity, and authority” (Ravenna 2007) and on “Primacy and synodality in the Church” (Chieti 2016). While reflecting on the role of the Bishop of Rome in the communion of the Church in the first millennium and in the light of Eucharist, these declarations mark a fundamental milestone for Ecumenical dialogue at the beginning of the third millennium.

* Docente di teologia dogmatica presso l’Istituto Teologico Marchigiano e presidente del Consiglio delle Chiese Cristiane delle Marche.

Questo articolo vuole rimarcare le più importanti conquiste nel dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa orientale concentrandosi sul tema dell'Eucaristia e del Mistero della Chiesa alla luce del Mistero della Santissima Trinità. La riflessione segue lo schema tracciato dalle Dichiarazioni ufficiali concordate e dalle Dichiarazioni prodotte dalla Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa Orientale, che dal 1980 tiene sessioni plenarie a Monaco (Germania), Bari (Italia), Valamo (Finlandia), Balamand (Libano), Ravenna (Italia), Chieti (Italia). Il tema principale può essere indicato nel rapporto tra Trinità, Chiesa ed Eucaristia; in questa prospettiva verranno analizzati temi consequenti, come fede, sacramenti e unità della Chiesa; i sacramenti dell'iniziazione e il nesso tra fede comune e comunione sacramentale; la teologia del ministero ordinato, il rifiuto dell'uniatismo, la natura sacramentale della Chiesa con le conseguenze ecclesiologiche e canoniche; conciliarità e autorità nella Chiesa a livello locale, regionale e universale della vita ecclesiale. I risultati più rilevanti in questi ultimi quindici anni sono stati ottenuti grazie alle due dichiarazioni concordate su "Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità" (Ravenna 2007) e su "Primato e sinodalità nella Chiesa" (Chieti 2016). Riflettendo sul ruolo del Vescovo di Roma nella comunione della Chiesa nel primo millennio e alla luce dell'Eucaristia, queste dichiarazioni segnano una tappa fondamentale per il dialogo ecumenico all'inizio del terzo millennio.

Introduzione

Eucaristia e unità della Chiesa. Non due realtà, ma una unica endiadi. Sì, perché è l'Eucaristia che fa la Chiesa, nel senso che Cristo realmente presente opera la compartecipazione dei credenti al mistero trinitario di Dio. Ed è una prospettiva condivisa il fatto che l'Eucaristia costituisce la radice e la linfa vitale della koinonia da vivere e costruire sempre più nella Chiesa di Cristo, con i "due polmoni di Oriente e di Occidente"¹.

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio Lutetiae Parisiorum ad Christianos fratres a Sede Apostolica seiunctos habita*, 31 maggio 1980, in AAS 72 (1980), p. 704. La nota metafora, espressa da Giovanni Paolo II per la prima volta nel testo qui riportato, verrà ripresa numerose volte nei suoi scritti.

Cattolici e ortodossi hanno sempre espresso una profonda fede ed un profondo amore per l'Eucaristia come fondamento dell'unità della Chiesa. Si tratta di uno stesso amore espresso con sfumature diverse che contribuiscono alla bellezza multiforme del quadro. E se la diversità cromatica delle sfumature arricchisce lo sfondo, è ancor più vero che al centro del quadro, nell'unico amore all'Eucaristia si delineano i tratti fondamentali di nuove forme di unità e di ecclesialità, che nascono dal cammino fatto insieme. Sin dagli albori il cammino del dialogo tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa è guidato dall'amore per l'Eucaristia e dal desiderio di condividere la stessa mensa. Il 7 dicembre 1965 nello storico abbraccio tra Paolo VI e il Patriarca Athenagoras vengono cancellati 900 anni di scomuniche e di diffidenza reciproca, esprimendo la volontà di raggiungere una piena unità fino a poter celebrare l'Eucaristia nell'unico calice. Nei decenni seguenti si è sempre più compresa la realtà e la natura di questo cammino: non la ricerca di un accordo diplomatico o di un compromesso, non un confronto teorico tra posizioni e tesi diverse nella modalità del *sic et non*, ma la ricerca dell'unità della Chiesa alla luce dell'Eucaristia, ricerca a carattere teologico ed esperienziale che nasce dalla contemplazione del *mysterion* e dalla consapevolezza della sua grandezza a fronte delle miserie umane in un millennio di divisione. In questo articolo focalizzeremo l'attenzione sul dialogo bilaterale portato avanti dalla Commissione mista internazionale, esaminando le tappe basilari.

1. Mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità (Monaco 1982)

Il primo incontro avviene a Rodi (29 maggio - 4 giugno 1980), dove non si produce un documento finale, ma si tracciano le linee essenziali del progetto: *Definizione della procedura e organizzazione dei dettagli del lavoro per la prima fase del dialogo*. Il fine è quello di ristabilire la piena comunione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, per cui si individuano gli argomenti da affrontare nella riflessione futura, considerando come punto irrinunciabile il fatto che l'unità nella fede è un presupposto per l'unità nei sacramenti e specialmente per condividere l'Eucaristia.

Nel 1982 a Monaco viene redatto il primo documento congiunto, *Mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della*

*Santissima Trinità*², che costituisce una pietra miliare nel dialogo tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa, nella consapevolezza che «esprimiamo insieme una fede che è la continuazione di quella degli apostoli»³. Alla luce del mistero trinitario che si dona sacramentalmente nell’Eucaristia, si tenta di rileggere il significato più profondo della *koinonia* sul piano dell’ecclesialità. Questa nota dominante espressa nel documento di Monaco diventa normativa per la riflessione futura, per cui riflettere sull’Eucaristia significa riflettere sulla natura della Chiesa e sul cammino delle Chiese verso l’unità. Il pensiero teologico si sviluppa alla luce degli effetti prodotti dall’Eucaristia. Essendo sacramento di Cristo stesso, l’Eucaristia è «pregustazione della vita eterna, rimedio per l’immortalità, segno del regno futuro. Il sacramento della venuta di Cristo continua così nel sacramento dell’Eucaristia, che ci incorpora pienamente a Cristo»⁴. Anche il concetto di divinizzazione (*theiosis*) fondamentale nella prospettiva antropologica ed escatologica dei Padri e dell’ortodossia, è un effetto dell’Eucaristia: infatti «l’Eucaristia rimette e guarisce anch’essa i peccati, perché è il sacramento deificante del Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo»⁵. E proprio nell’iniziazione cristiana emerge la stretta interconnessione tra il mistero trinitario ed il mistero della Chiesa:

quando la Chiesa celebra l’Eucaristia, “diviene quel che è”, corpo di Cristo (1Cor 10,17). Tramite il battesimo e la cresima, infatti, i membri di Cristo sono unti dallo Spirito, innestati in Cristo. Ma nell’Eucaristia, l’evento pasquale si fa Chiesa. La Chiesa diviene quel che è chiamata ad essere nel battesimo e nella cresima. Nella comunione con il corpo e il sangue di Cristo i fedeli crescono in questa divinizzazione misteriosa che opera la loro dimora nel Figlio e nel Padre, mediante lo Spirito⁶.

Bello il riferimento all’Eucaristia come sacramento che trasforma la persona e il suo stile di vita: «l’Eucaristia determina il modo cristiano di

² COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Mistero della Chiesa e dell’Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità* (Monaco, 30 giugno-6 luglio 1982), in *Enchiridion œcumenicum. Dialoghi internazionali*, vol. 1, EDB, Bologna 1986, pp. 1028-1039, nn. 2183-2197. D’ora in poi si utilizzerà la sigla DM in riferimento a tale documento.

³ DM, n. 2183.

⁴ *Ibid.*, n. 2185.

⁵ *Ibid.*, n. 2191.

⁶ *Ibid.*, n. 2187.

vivere il mistero pasquale di Cristo e il dono della Pentecoste. Grazie ad essa si opera una trasformazione profonda dell'esistenza umana»⁷ Si potrebbe parlare di uno stile di vita eucaristico, cioè uno stile caratterizzato dalla capacità di donarsi, frutto della trasformazione della persona operata dall'Eucaristia. In prospettiva mistagogica, fondamentale è il rapporto con la liturgia: la celebrazione eucaristica «rende presente il mistero trinitario della Chiesa [...]; nell'Eucaristia, infatti, l'epiclesi non è solo una invocazione volta alla trasformazione sacramentale del pane e del vino; è anche una preghiera affinché si avveri pienamente la comunione di tutti con il mistero rivelato del Figlio»⁸. Nella celebrazione eucaristica la dimensione del presente si interseca con il futuro escatologico:

da una parte, la Chiesa celebra l'Eucaristia come espressione, in questo tempo, della liturgia celeste. Ma d'altra parte, l'Eucaristia edifica la Chiesa, nel senso che, per suo tramite, lo Spirito di Cristo risuscitato plasma la Chiesa corpo di Cristo. Perciò l'Eucaristia è davvero il sacramento della Chiesa, sia come sacramento del dono totale che il Signore fa di se stesso ai suoi, sia come manifestazione e crescita del corpo di Cristo, la Chiesa⁹.

Molto importante è il rapporto tra lo Spirito Santo e l'Eucaristia:

la celebrazione dell'Eucaristia è il *kairos* per eccellenza del mistero. Lo Spirito trasforma i doni consacrati nel corpo e nel sangue di Cristo, perché si compia la crescita del corpo che è la Chiesa [la quale] è sempre in stato di epiclesi. Lo Spirito mette in comunione con il corpo di Cristo quanti partecipano allo stesso pane e allo stesso calice. A partire da allora la Chiesa manifesta quel che essa è: il sacramento della koinonia trinitaria, la “dimora di Dio con gli uomini” (cf. Ap 21,4)¹⁰.

Resta sullo sfondo un riferimento alla tematica del *Filioque*, accennata con delicatezza ecumenica:

senza volere ancora risolvere la difficoltà tra Oriente e Occidente sulla relazione tra il Figlio e lo Spirito, possiamo già dire insieme che questo Spirito, che procede dal Padre (Gv 15,26) come dall'unica sorgente interna

⁷ *Ibid.*, n. 2194.

⁸ *Ibid.*, n. 2189.

⁹ *Ibid.*, n. 2187.

¹⁰ *Ibid.*, n. 2188.

alla Trinità e che è divenuto lo Spirito della nostra adozione (Rm 8,15) perché è anche lo Spirito del Figlio (Gal 4,6), ci è comunicato soprattutto nell'Eucaristia, da questo Figlio su cui riposa, nel tempo e nell'eternità¹¹.

Un effetto donato dall'Eucaristia è il compartecipare alla *koinonia* trinitaria: commentando 1Cor 10,15.17 si afferma che il «mistero dell'unità nell'amore di più persone costituisce la novità della *koinonia* trinitaria comunicata agli uomini, nella Chiesa, tramite l'Eucaristia»¹². La *koinonia* ha diverse dimensioni, è “insieme ministeriale e pneumatica”, è sacramentale ed ecclesiale, implica l'unità nella fede e l'adesione personale. L'Eucaristia «ne è la manifestazione per eccellenza»¹³ non solo perché la celebrazione annuncia il mistero, «ma anche perché lo attualizza oggi, nello Spirito. Questo implica l'annuncio della parola all'assemblea e la risposta di tutti. È così che si attualizza la comunione dell'assemblea nel *kerygma*, dunque l'unità nella fede. L'ortodossia è inerente alla *koinonia* eucaristica»¹⁴. In questa prospettiva «l'Eucaristia è indissolubilmente sacramento e Parola perché in essa è lo stesso Verbo incarnato che santifica nello Spirito»¹⁵. La seconda parte del documento di Monaco rilegge alla luce dell'Eucaristia i diversi ruoli e ministeri presenti nella Chiesa. La funzione del vescovo «è strettamente legata all'assemblea eucaristica che egli presiede. L'unità eucaristica della Chiesa locale implica la comunione tra colui che presiede e il popolo cui consegna la parola della salvezza e i doni trasformati in Eucaristia»¹⁶. Il rapporto tra il popolo di Dio e il vescovo si definisce non in senso giuridico ma in base al *mysterion* eucaristico, poiché da esso scaturiscono i *tria munera* specifici del ministero ordinato. Il vescovo è «ministro di Cristo che riunifica il suo corpo, creando la comunione grazie al suo corpo. L'unione della comunità con lui si situa dapprima nell'ordine del *mysterion*, non nell'ordine giuridico. È questa unione, espressa nell'Eucaristia, quella che si prolunga e attualizza nell'insieme delle relazioni pastorali di magistero, governo, vita sacramentale»¹⁷. L'Eucaristia diventa costitutiva per l'identità della Chiesa locale: infatti «l'identità di una assemblea eucaristica con le altre

¹¹ *Ibid.*, n. 2189.

¹² *Ibid.*, n. 2190.

¹³ *Ibid.*, n. 2189.

¹⁴ *Ibid.*, n. 2192.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Ivi.

dipende dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano lo stesso memoriale; che tutte mangiando lo stesso corpo e partecipando allo stesso calice divengono il medesimo ed unico corpo di Cristo»¹⁸. In quest’ottica «la stessa diocesi è una comunione di comunità eucaristiche»¹⁹. Concetto fondamentale della ecclesiologia ortodossa è che la Chiesa locale ha la pienezza della cattolicità della Chiesa: «la Chiesa che celebra l’Eucaristia riunita intorno al vescovo, non è una sezione del corpo di Cristo. La molteplicità delle sinassi locali non divide la Chiesa, ne manifesta anzi in modo sacramentale l’unità»²⁰ E si comprende che la Chiesa *una sancta catholica* si realizza solo nella sinodalità e reciprocità sia a livello locale, sia sul piano universale.

A conclusione del documento si riflette sul concetto di *cattolicità* volgendo uno sguardo al futuro di una possibile condivisione eucaristica. Fra le condizioni che devono darsi c’è la “cattolicità nel tempo”, cioè «l’identità del mistero vissuto nella Chiesa locale con il mistero della Chiesa vissuto dalla Chiesa primitiva». In secondo luogo, c’è il «reciproco riconoscimento di cattolicità come comunione nell’integrità del mistero». Un riconoscimento che può esserci, secondo Giovanni Crisostomo, se c’è «comunione nello stesso *kerygma*, dunque nella stessa fede. Già racchiusa nel battesimo, questa esigenza si esplicita nella celebrazione eucaristica. Ma è necessaria anche la volontà della comunione nell’agape e nella *diakonia* non solo a parole, ma nei fatti»²¹. Il compito è quindi quello di ricostruire la «comunione nella fede, nella speranza e nell’amore, comunione nei sacramenti, comunione nella diversità dei carismi, comunione nella riconciliazione, comunione nel ministero» nella consapevolezza che «l’agente di questa comunione è lo Spirito del Signore Risorto»²². Il ruolo dello Spirito è fondamentale: infatti «l’*episkopè* della Chiesa universale viene affidata dallo Spirito all’insieme dei vescovi locali in reciproca comunione. Questa comunione si esprime tradizionalmente nella pratica conciliare»²³. Il Documento di Monaco acquisisce questo risultato ma non si spinge oltre nell'affrontare la possibilità di un *protos* tra i vescovi, come si farà a Ravenna e a Chieti coniugando il concetto di conciliarità con il concetto di primato. Ma l’importanza del documento di

¹⁸ DM, n. 2194.

¹⁹ *Ibid.*, n. 2193.

²⁰ Ivi.

²¹ DM, n. 2196.

²² *Ibid.*, n. 2197.

²³ Ivi.

Monaco sta in una affermazione che diventa basilare per ogni approfondimento sulla realtà della Chiesa, cioè che «l'Eucaristia, così compresa, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio del funzionamento della vita ecclesiale nella sua totalità»²⁴. Questo non riguarda soltanto il piano strutturale, ma la realtà essenziale della Chiesa:

Il mistero eucaristico si compie nella preghiera che unisce le parole con le quali la Parola fatta carne ha istituito il sacramento e l'epiclesi con cui la Chiesa, mossa dalla fede, supplica il Padre tramite il Figlio chiedendo di inviare lo Spirito, affinché nell'unica oblazione del Figlio incarnato tutto sia consumato in unità. Mediante l'Eucaristia i credenti si uniscono a Cristo che si offre con loro al Padre, e ricevono il potere di offrirsi in spirito di sacrificio gli uni agli altri come Cristo stesso si è offerto al Padre per i molti, donandosi così agli uomini. Questa consumazione nell'unità, compiuta in modo inseparabile dal Figlio e dallo Spirito e operante in riferimento al Padre e al suo disegno, è la Chiesa nella sua pienezza»²⁵.

L'Eucaristia suggerisce dunque che la vera dimensione dell'essere Chiesa è il consumarsi in unità, proprio come avviene nella Trinità divina.

2. Fede, sacramenti e unità della Chiesa (Bari 1987)

La tappa successiva è rappresentata dalla riflessione sui sacramenti come espressione di *koinonia*. Il tema *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*²⁶ è affrontato a Creta (30 maggio - 8 giugno 1984) e a Bari - Cassano Murge in due sessioni (29 maggio - 7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987). Nel documento si ribadisce che «l'unità nella fede è un presupposto per l'unità nei sacramenti, e specialmente nella santa Eucaristia»²⁷, ragion per cui «non c'è comunione sacramentale senza la comunione nella fede, sia nel senso più vasto, sia nella formulazione dogmatica»²⁸. Poiché la fede

²⁴ DM, n. 2190.

²⁵ *Ibid.*, n. 2189.

²⁶ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, Documento *Fede, Sacramenti e Unità della Chiesa* (Cassano Murge, Bari, 16 giugno 1987), in *Enchiridion œcumenicum. Dialoghi internazionali*, vol. 3, EDB, pp. 777-791, nn. 1762-1810. D'ora in poi si utilizzerà la sigla DB in riferimento a tale documento.

²⁷ DB, n. 1763.

²⁸ *Ibid.*, n. 1764.

non è soggettiva, ma è «un evento ecclesiale, attuato e compiuto nella comunione della Chiesa e attraverso di essa, nella sua espressione liturgica e specialmente eucaristica»²⁹, nel documento si focalizza l'attenzione sullo stretto rapporto tra sacramenti, fede e unità della Chiesa. Ogni singolo sacramento «presuppone ed esprime la fede della Chiesa che lo celebra. Infatti, nel sacramento la Chiesa fa qualcosa di più che confessare ed esprimere la sua fede: essa rende presente il mistero che celebra»³⁰. Dato che «i sacramenti sono il luogo per eccellenza in cui la fede è vissuta, trasmessa e professata»³¹, essi possono essere definiti come «sacramenti della fede», visto che la fede «è presupposta al battesimo e a tutta la vita sacramentale che ne segue»³². Tutti i sacramenti «sono dono e grazia dello Spirito Santo, in Gesù Cristo, nella Chiesa»³³; ognuno, nello specifico, «conferisce la grazia dello Spirito Santo»³⁴, ma solo l'Eucaristia è culmine di ogni dono sacramentale perché «è la proclamazione della fede per eccellenza, da cui ogni confessione deriva e alla quale è ordinata. Solo essa, infatti, proclama pienamente, nella presenza del Signore realizzata dalla potenza dello Spirito, la meravigliosa opera di Dio. Infatti, il Signore fa passare sacramentalmente la sua azione nella celebrazione della Chiesa»³⁵. In base all'assioma *lex orandi lex credendi*, le due Chiese ritengono che «la tradizione liturgica è interprete autentica della rivelazione e perciò criterio della professione della vera fede»³⁶. Guardando alle Chiese locali, si afferma che «la fede è approfondita e illuminata dalla comunione ecclesiale, vissuta in ciascuna comunità nei sacramenti»³⁷. Infatti, nel celebrare i sacramenti «l'assemblea proclama la sua fede, la trasmette, e l'assimila»³⁸, e ogni Chiesa locale esprime la sua natura profonda in continuità «con la Chiesa degli apostoli e in comunione con tutte le Chiese che condividono la stessa ed unica fede e celebrano i medesimi sacramenti [...] così la celebrazione dei sacramenti conferma la comunione di fede fra le Chiese e la manifesta»³⁹. Il ruolo dei ministri

²⁹ *Ibid.*, n. 1763.

³⁰ *Ibid.*, n. 1767.

³¹ *Ibid.*, n. 1774.

³² *Ibid.*, n. 1776.

³³ Ivi.

³⁴ DB, n. 1777.

³⁵ *Ibid.*, n. 1778.

³⁶ *Ibid.*, n. 1775.

³⁷ *Ibid.*, n. 1782.

³⁸ *Ibid.*, n. 1783.

³⁹ *Ibid.*, n. 1784.

ordinati è fondamentale nel custodire la fede, dato che «l’unità della fede all’interno di una Chiesa locale e fra le Chiese locali ha per garante e giudice il vescovo, testimone della tradizione, in comunione con il popolo»⁴⁰. E dato che «la comunione non è possibile se non tra Chiese che hanno in comune la fede, il sacerdozio e i sacramenti», la condizione fondamentale «la per una vera comunione tra le Chiese è che ciascuna faccia riferimento al Simbolo di fede niceno costantinopolitano»⁴¹.

Comunione nella fede e comunione nei sacramenti sono coessenziali: se è vero che la «comunione nei sacramenti esprime l’identità e l’unicità della vera fede condivisa dalle Chiese»⁴², è altrettanto vero che «l’identità della fede è espressa e rafforzata dall’atto sacramentale, in modo speciale dalla concelebrazione eucaristica»⁴³. Comunione della fede e comunione dei sacramenti non sono due realtà distinte, ma «due aspetti della medesima realtà che lo Spirito Santo promuove, accresce e custodisce presso i fedeli»⁴⁴. E se l’unità della fede «è inseparabile dall’unità della vita sacramentale»⁴⁵, il documento di Bari prende in considerazione la diversità possibile, cioè le differenti espressioni e formulazioni che non compromettono l’unità ecclesiale. Storicamente gli scismi sono avvenuti quando si sono rifiutati i dogmi sanciti in precedenza dalla Chiesa, ma si prende atto che la vita della Chiesa può «comportare nuove espressioni verbali della fede [...] avendo l’esplicita volontà di non cambiare la dottrina»⁴⁶.

La modernità del documento sta nel tenere conto dell’evoluzione del linguaggio, per cui si afferma che «una certa diversità di formulazione non compromette la *koinonia* tra la Chiese locali, quando ciascuna Chiesa, sotto la varietà delle formulazioni, può riconoscere l’unica fede autentica ricevuta dagli apostoli»⁴⁷. Una formulazione differente può essere considerata legittima se rispetta alcuni criteri, come la continuità con la tradizione⁴⁸, il significato dossologico⁴⁹ e il significato soteriologico della

⁴⁰ *Ibid.*, n. 1797.

⁴¹ *Ibid.*, n. 1782.

⁴² *Ibid.*, n. 1784.

⁴³ *Ibid.*, n. 1785.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 1797.

⁴⁵ Ivi.

⁴⁶ DB, n. 1789.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 1786.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, n. 1790.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, n. 1791.

fede⁵⁰. In quest'ottica, si tratta di accertare quanto può essere condiviso nelle diverse sfumature interpretative, distinguendo tra le differenze compatibili e quelle incompatibili con la comunione sacramentale. In questo senso si apprezza che la Chiesa cattolica postconciliare abbia riscoperto la profonda unità teologico celebrativa dell'iniziazione cristiana, che è «un tutto in cui la confermazione è il perfezionamento del battesimo e l'Eucaristia è il compimento di tutti e due»⁵¹. E se nella liturgia ortodossa del battesimo si fa riferimento al Simbolo niceno costantinopolitano mentre in quella cattolica al Simbolo apostolico, si riconosce che «le differenti formulazioni delle Chiese non indicano, in se stesse, nessuna divergenza circa il contenuto della fede trasmessa e vissuta»⁵². Riguardo agli effetti del battesimo c'è unanimità riguardo alla filiazione divina, alla incorporazione alla Chiesa, al profondo rapporto del sacramento con il mistero della Trinità e quindi al legame essenziale con la morte e resurrezione del Signore insieme al ruolo fondamentale dello Spirito Santo. Sostenendo la necessità dell'acqua come materia del sacramento⁵³, si accetta che nella Chiesa latina si pratichi il battesimo per infusione e il ministro possa essere un diacono, ma resta inaccettabile da parte ortodossa l'ammettere all'Eucaristia i battezzati che non hanno ricevuto la confermazione. Uno dei timori nel dialogo ecumenico è che in una prospettiva di futura unità della Chiesa si possano perdere le tradizioni specifiche di Oriente e di Occidente, ma in questo senso si riafferma un principio sancito dal concilio di Costantinopoli (779-880), secondo cui la Chiesa latina e la Chiesa greca hanno il diritto di mantenere i propri usi⁵⁴.

3. Il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa (Valamo 1988)

Alla luce della riflessione sulla Chiesa come comunione di fede e di sacramenti, un focus specifico sul ministero ordinato viene offerto dal documento di Valamo (19-27 giugno 1988), *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa*⁵⁵. Il ministero ordinato

⁵⁰ Cf. *ibid.*, n. 1792.

⁵¹ *Ibid.*, n. 1798.

⁵² *Ibid.*, n. 1781.

⁵³ Cf. *ibid.*, n. 1807.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, n. 1811.

⁵⁵ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA

«attualizza nella Chiesa il ministero stesso di Cristo»⁵⁶, quindi ha carattere sacramentale, dato che «per mezzo dello Spirito, Cristo, servo di Dio per l’umanità, è presente nella Chiesa, suo corpo, dal quale non può essere separato»⁵⁷. I ministeri della Chiesa «hanno lo scopo di servire il mondo per condurlo al suo vero fine, il Regno di Dio»⁵⁸. Ed è una prospettiva condivisa il fatto che «il ministero deve essere vissuto nella santità, in vista della santificazione del popolo di Dio»⁵⁹. In questa tensione alla santità, è centrale il ruolo dell’Eucaristia. È in rapporto all’Eucaristia che «il ruolo del vescovo e del presbitero appaiono nella loro piena luce»⁶⁰. Il ministero del vescovo è «un ministero di presidenza per radunare nell’unità, e culmina nella celebrazione dell’Eucaristia»⁶¹. Il vescovo, chiamato a «presiedere la stessa Eucaristia, a servire l’unità e la santificazione della stessa comunità» deve essere dunque considerato come «l’icona di Cristo servitore in mezzo ai suoi fratelli»⁶².

L’Eucaristia caratterizza anche il ruolo del presbitero: egli «è il ministro dei sacramenti per la comunità, annuncia il vangelo e la catechesi, ha il compito di conservare l’unità dei carismi del popolo di Dio. Si presenta così come il ministro ordinario della comunità eucaristica locale, e la diocesi diventa comunione di comunità eucaristiche»⁶³. Anche il ruolo dei laici viene definito alla luce dell’Eucaristia: tutti i membri della Chiesa «in quanto membri del corpo di Cristo, partecipano al suo sacerdozio»⁶⁴, tutti «si offrono, con Cristo, come sacerdozio regale. Lo fanno grazie all’azione del ministero che rende presente in mezzo ad essi il Cristo in persona, che annuncia loro la Parola e fa che il pane e il calice, per la forza dello Spirito, diventino il suo corpo e il suo sangue»⁶⁵. Nella celebrazione «il “liturgo” della *koinonia* è l’intera assemblea, nella quale ognuno dei

CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Il sacramento dell’Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa* (Valamo 9-17 giugno 1988), in *Enchiridion œcumenicum. Dialoghi internazionali*, vol. 3, EDB, pp. 792-804, nn. 1812-1886. D’ora in poi si utilizzerà la sigla DV in riferimento a tale documento.

⁵⁶ DV, n. 1813.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 1820.

⁵⁸ *Ibid.*, n. 1823.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 1819.

⁶⁰ *Ibid.*, n. 1845.

⁶¹ *Ibid.*, n. 1836.

⁶² *Ibid.*, n. 1844.

⁶³ *Ibid.*, n. 1853.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 1829.

⁶⁵ *Ibid.*, n. 1846.

componenti ha il suo ruolo, ed è tale solo nello Spirito»⁶⁶. In conclusione, si afferma che la Chiesa si manifesta nella sua pienezza nell'Eucaristia, che «realizza così l'unità della comunità cristiana. Essa manifesta anche l'unione di tutte le Chiese che la celebrano nella verità e, ancor più, attraverso i secoli, l'unità di tutte le Chiese con la comunità apostolica dalle origini ad oggi»⁶⁷.

4. Gli anni Novanta e il problema dell'uniatismo (Balamand 1993)

Negli anni Novanta anche per effetto della mutata situazione storico politica dopo il 1989, il dialogo bilaterale (Freising 1990, Balamand 1993; Baltimora 2000) si concentra prevalentemente sul tema dell'uniatismo, problema molto vivo nell'Europa dell'Est. Non mancano momenti di difficoltà e incomprensione. Ne prende atto il documento di Balamand, *L'uniatismo, metodo di unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione*⁶⁸, che in apertura dichiara: «su richiesta della Chiesa ortodossa, la normale continuazione del dialogo teologico con la Chiesa cattolica è stata interrotta perché fosse affrontata immediatamente la questione che viene denominata uniatismo»⁶⁹. La prima parte del documento è dedicata ai principi ecclesiologici, la seconda alle regole pratiche. Il punto basilare è l'affermazione: «respingiamo l'uniatismo come metodo di ricerca dell'unità perché in contrasto con la tradizione comune delle nostre Chiese»⁷⁰. Il fulcro del documento sta nel riconoscere che «ciò che Cristo ha affidato alla sua Chiesa - la professione della fede apostolica, la partecipazione agli stessi sacramenti, soprattutto all'unico sacerdozio che celebra l'unico sacrificio di Cristo, la successione apostolica dei vescovi - non può essere considerato come proprietà esclusiva di una delle nostre Chiese»⁷¹.

⁶⁶ *Ibid.*, n. 1835.

⁶⁷ *Ibid.*, n. 1847.

⁶⁸ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *L'uniatismo, metodo di unione del passato, e la ricerca attuale della piena comunione* (Balamand, 23 giugno 1993), in *Enchiridion œcumenicum. Dialoghi internazionali*, vol. 3, EDB, pp. 805-814, nn. 1867-1900. D'ora in poi si utilizzerà la sigla DBL in riferimento a tale documento.

⁶⁹ DBL, n.1867

⁷⁰ *Ibid.*, n.1868

⁷¹ *Ibid.*, n. 1878.

Ne consegue che si deve escludere qualsiasi ribattesimo e qualsiasi forma di proselitismo. I vescovi delle due Chiese devono consultarsi e confrontarsi, comunicando i progetti pastorali e ponendo «attenzione particolare alla preparazione dei futuri sacerdoti»⁷², mentre studiosi e teologi devono affrontare una «presentazione seria ed onesta della storia»⁷³. Solo nel dialogo e nel confronto si potrà maturare «una volontà di perdono fondata sul vangelo»⁷⁴, nel rispetto della libertà religiosa dei fedeli che in coscienza «possono formulare la loro scelta e decidere senza pressioni esterne se vogliono essere in comunione con la Chiesa ortodossa o con la Chiesa cattolica»⁷⁵.

Il documento di Balamand resta argomento di discussione per diversi anni senza entrare mai nel piano della ufficialità: si tratta tuttavia della più importante testimonianza del dialogo bilaterale negli anni Novanta. Il risultato fondamentale è che «la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa si riconoscono reciprocamente Chiese sorelle»⁷⁶. Da qui l'impegno per il «dialogo dell'amore»⁷⁷ nella ricerca di «una comunione perfetta e totale che non sia né assorbimento, né fusione, ma incontro nella verità e nell'amore»⁷⁸. La fine degli anni Novanta registra il solenne appello rivolto da Giovanni Paolo II nel 1995 nella lettera enciclica *Ut unum sint*⁷⁹ ai teologi delle diverse Chiese cristiane, invitando a riflettere sul primato petrino per rivederne la formulazione in modo condiviso. Questo invito resta disatteso per dodici anni, ma negli anni Duemila si apre una nuova stagione di dialogo sul tema ecclesialità, conciliarità e autorità. Una fioritura che inizia con l'incontro di Belgrado (2006) e culmina nel Documento di Ravenna (2007). Ed un contributo importante viene offerto dalle Chiese greco cattoliche⁸⁰.

⁷² *Ibid.*, n. 1895.

⁷³ *Ivi*.

⁷⁴ DBL, n. 1885.

⁷⁵ *Ibid.*, n. 1889.

⁷⁶ *Ivi*.

⁷⁷ DBL, n. 1885.

⁷⁸ *Ibid.*, n. 1879; cf. GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum apostoli*, in AAS 77 (1985), pp. 779-813, n. 27.

⁷⁹ Cf. AAS 87 (1995), pp. 921-982.

⁸⁰ Tra i vescovi di rito greco cattolico troviamo Paul Sayah (Chiesa Maronita), Dimitrios Salachas (Chiesa Greca), Florentin Crihalmeanu (Chiesa Romena), Mons. Eleuterio Fortino (Chiesa Italo-Albanese) e Mons. Iwan Dacko (Chiesa Ucraina).

5. Gli anni Duemila: comunione ecclesiale, conciliarità e autorità (Ravenna 2007)

Il documento di Ravenna, dal titolo *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*⁸¹, rappresenta il frutto più bello e maturo del dialogo tra cattolici e ortodossi, poiché l'Eucaristia diventa il punto prospettico da cui iniziare una riflessione condivisa sulla Chiesa che arriva ad affrontare il problema del primato petrino, riletto e riformulato in un'ottica di *koinonia* e di servizio. Si affronta «la questione della relazione tra l'autorità, inherente ad ogni istituzione ecclesiale, e la conciliarità, che deriva dal mistero della Chiesa come comunione»⁸² a partire da questi interrogativi: «Poiché l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza, in che modo le strutture istituzionali riflettono visibilmente il mistero di questa *koinonia*? Poiché la Chiesa Una e Santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l'Eucaristia e, allo stesso tempo, nella *koinonia* di tutte le Chiese, in che modo la vita delle Chiese manifesta tale struttura sacramentale?»⁸³. Ci si propone di trarre le conseguenze derivanti dalla natura sacramentale della Chiesa sul piano canonico ed ecclesiologico, chiarendo che la conciliarità non va confusa con il conciliarismo, ma significa piuttosto che «ciascun membro del Corpo di Cristo, in virtù del battesimo, ha il suo spazio e la sua propria responsabilità nella *koinonia* (communio) eucaristica. La conciliarità riflette il mistero trinitario ed ha il suo fondamento ultimo in tale mistero»⁸⁴. L'Eucaristia rende visibile il volto della Chiesa come unità nella diversità in cui ognuno è corresponsabile nella *koinonia*.

L'Eucaristia manifesta la *koinonia* trinitaria attualizzata nei fedeli come un'unità organica di molteplici membri, ciascuno dei quali ha un carisma, un servizio o un ministero proprio, i quali sono necessari, nella loro varietà

⁸¹ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (Ravenna, 13 ottobre 2007), in «Il Regno, Documenti» 21 (2007), pp. 708 ss. D'ora in poi si utilizzerà la sigla DR in riferimento a tale documento.

⁸² DR, n. 4.

⁸³ Ibid., n. 3.

⁸⁴ Ibid., n. 5.

e nella loro diversità, all’edificazione di tutti nell’unico Corpo ecclesiale di Cristo (cf. 1Cor 12,4-30). Tutti sono chiamati, sono impegnati e sono resi responsabili - ciascuno in modo diverso, ma tuttavia non meno effettivo - nel comune compimento delle azioni che, per mezzo dello Spirito Santo, rendono presente nella Chiesa il ministero di Cristo, “Via, Verità e Vita” (Gv 14,6). Così è realizzato nel genere umano il mistero della *koinonia* salvifica con la Santa Trinità⁸⁵.

Rendendo possibile la compartecipazione alla *koinonia* trinitaria, l’Eucaristia è il fondamento della cattolicità dell’unica Chiesa di Cristo:

La Chiesa esiste in molti luoghi diversi, ciò che manifesta la sua cattolicità. Essendo “cattolica”, essa è un organismo vivente, il Corpo di Cristo. Ciascuna Chiesa locale, se essa è in comunione con le altre Chiese locali, è una manifestazione della Chiesa di Dio, una e indivisibile. Essere “cattolica” significa pertanto essere in comunione con l’unica Chiesa di tutti i tempi e in ogni luogo. Per questo motivo, rompere la comunione eucaristica significa ferire una delle caratteristiche essenziali della Chiesa, la sua cattolicità⁸⁶.

L’Eucaristia e la Parola sono i pilastri su cui si fonda l’autorità: «l’autorità nella Chiesa si fonda sulla Parola di Dio, che è presente e viva nella comunità dei discepoli. La Scrittura è la Parola di Dio rivelata, così come la Chiesa - per mezzo dello Spirito Santo presente ed attivo in essa - l’ha percepita nella Tradizione vivente ricevuta dagli Apostoli. Il fulcro di questa Tradizione è l’Eucaristia»⁸⁷. L’esercizio dell’autorità propria dei vescovi «comprende la proclamazione e l’insegnamento del Vangelo, la santificazione attraverso i sacramenti, in particolare l’Eucaristia, e la guida pastorale di coloro che credono»⁸⁸. Si può comprendere l’autorità solo in un’ottica di comunione: dato che la Chiesa esiste laddove vi è una comunità radunata dall’Eucaristia presieduta da un vescovo o da un presbitero⁸⁹, si può dire che «il frutto di questa Eucaristia e di questo ministero consiste nel radunare in un’autentica comunione di fede, di

⁸⁵ *Ibid.*, n. 6.

⁸⁶ *Ibid.*, n. 11.

⁸⁷ *Ibid.*, n. 15.

⁸⁸ *Ibid.*, n. 12.

⁸⁹ Per un approfondimento più ampio sull’argomento cf. A. MALFATTI, *L’autorità nella Chiesa secondo i documenti del dialogo ecumenico internazionale*, Cittadella Editrice, Assisi 2017.

preghiera, di missione, di amore fraterno e di reciproco aiuto, tutti coloro che hanno ricevuto lo Spirito di Cristo nel battesimo. Tale comunione è il quadro entro il quale è esercitata tutta l'autorità ecclesiale»⁹⁰. La Chiesa ha una struttura orientata alla salvezza, di cui fanno parte in modo costitutivo «la fede professata ed i sacramenti celebrati nella successione apostolica»⁹¹. Di conseguenza, sul piano ecumenico si afferma: «come la comunione nei sacramenti presuppone la comunione nella stessa fede, allo stesso modo, perché vi sia la piena comunione ecclesiale, deve esserci tra le nostre Chiese il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche nelle loro legittime diversità»⁹². Questo significa che, come abbiamo visto nei documenti precedenti, l'accoglienza eucaristica può avvenire solo fra diverse Chiese locali, proprio per l'interconnessione tra unità nella fede e condivisione eucaristica.

Di conseguenza, è chiaro che una sola ed unica fede deve essere confessata e vissuta in tutte le Chiese locali, ovunque deve essere celebrata la stessa ed unica Eucaristia, ed un solo ed unico ministero apostolico deve essere all'opera in tutte le comunità. Una Chiesa locale non può modificare il Credo, formulato dai Concili ecumenici [...]. Allo stesso modo, una Chiesa locale non può modificare, con una decisione unilaterale, un punto fondamentale che riguardi la forma del ministero, né essa può celebrare l'Eucaristia in volontario isolamento dalle altre Chiese locali senza nuocere alla comunione ecclesiale. Tutte queste cose riguardano il vincolo stesso di comunione e dunque l'essere stesso della Chiesa⁹³.

I canoni delle Chiese regolano gli aspetti della *koinonia* fondata sull'Eucaristia: «proprio in ragione di tale comunione, tutte le Chiese, per mezzo dei canoni, regolano tutto ciò che riguarda l'Eucaristia ed i sacramenti, il ministero e l'ordinazione, la trasmissione e l'insegnamento della fede»⁹⁴. L'Eucaristia è il punto di riferimento sia per la sinodalità che riguarda tutto il popolo di Dio, sia per i sinodi dei vescovi, che devono essere governati «dal principio del consenso e della concordia (*homonoia*) che è espressa dalla concelebrazione eucaristica»⁹⁵. Guardando al modello trinitario si comprende che la *koinonia* è un dono e un impegno nei

⁹⁰ DR, n. 18.

⁹¹ *Ibid.*, n. 16.

⁹² *Ivi*.

⁹³ DR, n. 33.

⁹⁴ *Ibid.*, n. 34.

⁹⁵ *Ibid.*, n. 26.

confronti dell’umanità: «la *koinonia* ecclesiale è il dono per mezzo del quale tutta l’umanità è radunata insieme, nello Spirito del Signore risorto. Questa unità, creata dallo Spirito, lungi dallo scadere nell’uniformità, esige e dunque preserva, e in una certa maniera accresce, la diversità e la particolarità»⁹⁶. In questo senso la cattolicità della Chiesa «abbraccia non soltanto la diversità delle comunità umane, ma anche la loro fondamentale unità»⁹⁷. La prospettiva trinitaria permette ai Padri radunati a Ravenna di armonizzare unità e diversità, primato e conciliarità:

Definita in questo modo, la dimensione conciliare della Chiesa deve essere presente nei tre livelli della comunione ecclesiale, locale, regionale e universale: a livello locale della diocesi affidata al vescovo; a livello regionale di un insieme di Chiese locali con i loro vescovi che “riconoscono colui che è il primo tra loro” (Canone degli Apostoli, 34); ed a livello universale, coloro che sono i primi (*protoi*) nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò che riguarda la totalità della Chiesa. Inoltre, a questo livello, i *protoi* debbono riconoscere chi è il primo tra di loro⁹⁸.

Celeberrima ed efficace è una illuminante intuizione riguardo al ministero petrino:

Un canone accettato in Oriente ed in Occidente esprime la relazione tra le Chiese locali in una determinata regione: “I vescovi di ciascuna nazione (*ethnos*) debbono riconoscere colui che è il primo (*protos*) tra di loro, e considerarlo il loro capo (*kephale*), e non fare nulla di importante senza il suo consenso (*gnome*); ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi (*paroikia*) ed i territori che dipendono da essa. Ma il primo (*protos*) non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia (*homonoia*) prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito Santo (Canone Apostolico 34)”⁹⁹.

Si precisa che questo si applica alle relazioni tra vescovi di una regione o di un patriarcato, ma può estendersi anche sul piano della Chiesa universale, come testimonia la storia.

⁹⁶ *Ibid.*, n. 31.

⁹⁷ *Ibid.*, n. 32.

⁹⁸ *Ibid.*, n. 10.

⁹⁹ *Ibid.*, n. 24.

Durante il primo millennio, la comunione universale delle Chiese, nel normale svolgersi degli eventi, fu mantenuta attraverso le relazioni fraterne tra i vescovi. Tali relazioni dei vescovi tra di loro, tra i vescovi ed i loro rispettivi *protoi*, e anche tra gli stessi *protoi* nell'ordine (*taxis*) canonico testimoniato dalla Chiesa antica, ha nutrito e consolidato la comunione ecclesiale. La storia registra consultazioni, lettere ed appelli alle principali sedi, specialmente la sede di Roma, che esprimono palesemente la solidarietà creata dalla *koinonia*. Disposizioni canoniche quali l'inserimento nei dittici dei nomi dei vescovi delle sedi principali, e la comunicazione della professione di fede agli altri patriarchi in occasione di elezioni, erano espressioni concrete di *koinonia*¹⁰⁰.

La testimonianza del passato mostra che «la conciliarità a livello universale, esercitata nei concili ecumenici, implica un ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *protos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi»¹⁰¹. Una attenta riflessione sull'Eucaristia e sulla *koinonia* come fondamento della vita ecclesiale permette a cattolici e ortodossi di riconoscere nell'oggi la *taxis* presente nella Chiesa antica, e di poter delineare alcuni tratti del primato petrino in un'ottica di rinnovata comunione.

Entrambe le parti concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che “presiede nella carità”, secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (Ai Romani, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis* e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi. Tuttavia, essi non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche di quest'epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto *protos*, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio¹⁰².

Guardando al primo millennio, si prende atto che il riconoscere la figura di un *protos* in un contesto di conciliarità sia a livello locale, sia a livello regionale, sia a livello universale per quanto riguarda il vescovo di Roma come *protos* tra i Patriarchi, «non diminuisce né l'egualianza sacramentale di ogni vescovo né la cattolicità di ciascuna Chiesa

¹⁰⁰ *Ibid.*, n. 40.

¹⁰¹ *Ibid.*, n. 42.

¹⁰² *Ibid.*, n. 41.

locale»¹⁰³. Naturalmente è chiaro che questa riflessione non elude la tematizzazione della ecclesiologia cattolica del Vaticano I e del Vaticano II ma tenta piuttosto di trovare una sintesi alla luce del dialogo comune. Il risultato fondamentale del documento di Ravenna è l'aver acquisito alla luce dell'Eucaristia e della *koinonia* trinitaria, la consapevolezza condivisa di un principio fondamentale:

Primato e conciliarità sono reciprocamente interdipendenti. Per tale motivo il primato ai diversi livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato¹⁰⁴.

Il documento di Ravenna traccia un solco per il dialogo futuro, prendendo atto del compito che si apre; infatti «resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese»¹⁰⁵ chiedendosi quale sia la funzione specifica del vescovo della “prima sede” in un'ecclesiologia di *koinonia*. Il documento di Ravenna non è accettato dalla Chiesa ortodossa russa¹⁰⁶, né dalla Chiesa di Georgia, ma resta un pilastro imprescindibile. Crediamo che il risultato raggiunto riguardo alla comprensione del primato nella prospettiva di un'ecclesiologia di *koinonia* e nella contemplazione del mistero eucaristico possa costituire una pietra miliare e un orizzonte ermeneutico per guardare con speranza al dialogo tra le Chiese.

6. Il dialogo dopo Ravenna

La Commissione mista si incontra ancora a Paphos (2009), Vienna (2010), Amman (2015) e Chieti (2016), mentre il Comitato (ossia solo una parte della Commissione) si incontra a Leros (5-9 settembre 2017), Limenas-Chersonisou, a Creta (4-7 giugno 2018) e a Bose (13-17 novembre 2018; 11-15 novembre 2019). Avviene un chiarimento all'interno dell'ortodossia, per cui si stabilisce che possono partecipare al dialogo solo le Chiese ortodosse autocefale e non quelle autonome come la Chiesa di Estonia e di Finlandia. L'intento comune resta quello di

¹⁰³ *Ibid.*, n. 44.

¹⁰⁴ *Ibid.*, n. 43.

¹⁰⁵ *Ibid.*, n. 45.

¹⁰⁶ Cf. «Zhurnal Moskovskoj Patriarkhii» 2 (2014), p. 14.

approfondire la riflessione sul primato. Nell'incontro di Paphos Cipro (2009) si intende riflettere sul *Ruolo del vescovo di Roma nella comunione della Chiesa nel primo millennio*, ma in realtà verrà prodotto solo un comunicato stampa che esprime la volontà di continuare il dialogo su questo tema. A Vienna nel 2010 si fa esperienza di apprensioni e di timori di perdere la propria tradizione o di far fronte alla incomprensione da parte dei membri della propria Chiesa. Permane un diverso approccio metodologico, poiché da parte cattolica si analizza con criterio storico il ruolo del vescovo di Roma nel primo millennio, mentre da parte ortodossa ci si sofferma a distinguere tra principi condivisibili e principi inaccettabili, come l'infallibilità e la giurisdizione universale del vescovo di Roma. Nella assemblea plenaria che si svolge ad Amman nel 2014 si riflette su un *Instrumentum Laboris* dal titolo *Sinodalità e primato*¹⁰⁷. In questo documento l'Eucaristia viene in luce in rapporto alla Santissima Trinità e all'unità della Chiesa: il punto focale è che la Trinità «è il modello per l'unità della Chiesa nella sua diversità» e che «Dio Figlio dona se stesso alla Chiesa tramite il sacramento della Santa Eucaristia. Noi rinnoviamo questa offerta quando celebriamo la Divina Liturgia». Riguardo al primato, si osserva che nella Chiesa antica «nell'ordine delle sedi apostoliche il *protos* è sempre il vescovo di Roma, per due ragioni: perché furono gli apostoli Pietro e Paolo che fondarono la Chiesa Romana e perché Roma era la capitale dell'impero». L'unità della Chiesa antica nelle diverse sedi patriarcali si fonda sull'Eucaristia: «Le cinque sedi (troni) sono unite tra di loro e si uniscono nell'Eucaristia, in particolare nella Divina Liturgia, quando tutti entriamo nella stessa comunione (*koinonia - communio*) ricevendo il corpo e il sangue di Cristo». La Chiesa antica manifesta la sua cattolicità in questa struttura: «Una volta formata questa struttura, la Chiesa divenne cattolica (*katholikè Ekklesia*) e raggiunse tutto il mondo (*kata tēn oikoumēnen*)». Questo *Instrumentum laboris* non viene condiviso da tutta l'ortodossia, e anche il documento finale, *Verso una comprensione comune della sinodalità e del primato nella Chiesa nel primo millennio*, non viene approvato dalla assemblea plenaria. Si rimanda ad una assemblea successiva la stesura di un documento finale, mentre i delegati delle Chiese ortodosse di Albania,

¹⁰⁷ Cf. I. DACKO, *Discorso ai vescovi orientali cattolici di Europa* (Roma 12-14 settembre 2019), sul tema: *Lavori della Commissione teologica mista cattolico-ortodossa e l'analisi dello stato attuale del dialogo fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse*, citato in <https://www.ccee.eu/wp-content/uploads/sites/2/2019/09/Intervento-Mons.-Dacko.pdf> (consultato il 26/06/2021).

Grecia, Polonia, Romania, Repubblica Ceca e Repubblica Slovacca propongono in modo informale alcune riflessioni da approfondire. Dal punto di vista metodologico, si decide di accantonare le controversie del secondo millennio e il problema della giurisdizione a livello universale, per concentrarsi sull'esperienza del primo millennio, quando tutti i Patriarchi condividevano il Pane eucaristico e i sacramenti. Alla luce di tale esperienza si propone che anche oggi i cinque Patriarchi possano pregare gli uni per gli altri, accogliersi a vicenda, e ognuno commemorare gli altri nella Divina Liturgia. Si potrebbe così delineare una prospettiva di dialogo partendo da una azione liturgica condivisa. Dopo la mancata presenza della Chiesa Ortodossa Russa al concilio pan-ortodosso di Creta nel giugno 2016, e dopo le tensioni per la situazione della Chiesa in Ucraina, fondamentale per rinsaldare l'unità dell'ortodossia è l'incontro al Fanar il 31 agosto 2018 tra il Patriarca Bartolomeo e il Patriarca Kirill¹⁰⁸.

7. Sinodalità e Primato (Chieti 2016)

Particolarmente significativa è l'assemblea plenaria che si svolge a Chieti (16-21 settembre 2016) sul tema *Sinodalità e Primato nel primo millennio. Verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa*¹⁰⁹. Un grande risultato è la redazione di un documento finale condiviso dall'ortodossia russa per approfondire la relazione tra sinodalità e primato. Si chiarisce che il primato del vescovo di Roma non comporta necessariamente una giurisdizione sulla realtà delle singole Chiese. Piero Coda, che fa parte della Commissione mista dal 2005, sintetizza così:

Il guadagno maggiore di questo documento - sulla linea di quanto già messo al sicuro a Ravenna - è il fatto che la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa, a livello teologico riconoscono che nel primo millennio cristiano il vescovo di Roma ha esercitato un ministero di unità sul livello della Chiesa universale che non comportava una giurisdizione diretta sulle Chiese di Oriente. Questa situazione ecclesiologica si presenta come un

¹⁰⁸ Cf. D. COGONI, *Sinodalità/conciliarità nell'Ortodossia: loro valore e importanza con un riferimento alla situazione e alle prospettive attuali*, in «Studi ecumenici» 3-4 (2019), pp. 451-463.

¹⁰⁹ *Sinodalità e Primato nel primo millennio. Verso una comune comprensione nel servizio all'unità della Chiesa*, in «Osservatore Romano» (7 ottobre 2016). D'ora in poi si utilizzerà la sigla DC in riferimento a tale documento.

modello ispirativo importante per ritrovare la pienezza dell’unità nel terzo millennio cristiano in cui ci stiamo inoltrando¹¹⁰.

Dal punto di vista metodologico è chiaro l’approccio storico: «Al fine di giungere a questa comprensione comune di primato e sinodalità, è necessario riflettere sulla storia. Dio si rivela nella storia. È particolarmente importante compiere insieme una lettura teologica della storia della liturgia della Chiesa, della spiritualità, delle istituzioni e dei canoni, che hanno sempre una dimensione teologica»¹¹¹. L’esperienza del primo millennio è normativa, dato che «i cristiani d’Oriente e d’Occidente vivevano in comunione e, in quel contesto, furono costituite le strutture essenziali della Chiesa. Il rapporto tra sinodalità e primato assunse diverse forme, che possono offrire agli ortodossi e ai cattolici una guida fondamentale nei loro sforzi per ripristinare oggi la piena comunione»¹¹². L’approccio storico si interseca con l’approccio teologico e con la riflessione ecclesiologica alla luce dell’Eucaristia¹¹³. L’Eucaristia entra nel documento di Chieti nel mettere in luce il disegno di Dio sulla Chiesa come *icona trinitatis*: «la Chiesa è un *éikon* della Santissima Trinità [...]. Questa unità trinitaria è manifestata nella Santa Eucaristia, dove la Chiesa prega Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo»¹¹⁴. Proprio nell’ottica dell’unità trinitaria, si ribadisce che «la sinodalità è una qualità fondamentale della Chiesa nel suo insieme»¹¹⁵ non solo per il rapporto tra i vescovi, ma anche per «la partecipazione attiva di tutti i fedeli alla vita e alla missione della Chiesa»¹¹⁶. Si ribadisce che ogni celebrazione eucaristica esprime la cattolicità della Chiesa a livello locale e al contempo la comunione con tutte le altre Chiese locali:

¹¹⁰ P. CODA, <https://www.sophiauniversity.org/it/2016/09/28/sinodalita-primato-nel-primo-millennio/> (consultato il 26/06/2021); cf. anche <https://www.cittanuova.it/cattolici-e-ortodossi-quale-primato-per-il-vescovo-di-roma/?> (consultato il 26/06/2021).

¹¹¹ DC, n. 6.

¹¹² *Ibid.*, n. 7.

¹¹³ È importante segnalare la ricognizione operata sulla riflessione teologica recente sull’argomento da parte di M. MORTOLA, *Il dialogo cattolico-ortodosso sul primato dal 1995 al 2016. Analisi storica e teologica del suo svolgimento e della sua recezione*, Glossa, Roma 2019.

¹¹⁴ DC, n. 1.

¹¹⁵ *Ibid.*, n. 3.

¹¹⁶ Ivi.

la Chiesa una, santa cattolica e apostolica della quale Cristo è il capo è presente oggi nella sinassi eucaristica di una Chiesa locale sotto il suo vescovo [...]. Nella Chiesa locale (vale a dire nella diocesi), i molti fedeli e il clero sotto l'unico vescovo sono uniti tra di loro in Cristo e sono in comunione con lui in ogni aspetto della vita della Chiesa, specialmente nella celebrazione dell'Eucaristia” Ogni Chiesa locale celebra in comunione con tutte le altre Chiese locali che confessano la vera fede e celebrano la stessa Eucaristia [...]. Nell'Eucaristia, il proestós e la comunità sono interdipendenti: la comunità non può celebrare l'Eucaristia senza un proestós, e il proestós, a sua volta, deve celebrare con una comunità¹¹⁷.

Eucaristia, dunque, come espressione dell'essenza della Chiesa. Ed è molto interessante vedere nelle strutture della Chiesa un rapporto di interdipendenza e reciprocità, laddove alcuni potrebbero vedere solo un rapporto di tipo gerarchico piramidale. L'interrelazione tra il vescovo e la comunità è un elemento costitutivo della Chiesa locale, per cui il ruolo del vescovo è quello di «garante e servitore dell'unità»¹¹⁸. Il concetto di interrelazione, considerato come peculiare per una comprensione della Chiesa come *icona trinitatis*, viene approfondito sul piano della Chiesa universale. È interessante notare che mentre per l'Occidente il primato del vescovo di Roma è connesso alla figura di Pietro e al suo ruolo tra gli apostoli, questo aspetto è invece estraneo alla comprensione della Chiesa d'Oriente, che preferisce impostare il dialogo sul primato sul concetto di *koinonia* eucaristica nei rapporti tra i Patriarchi e il vescovo di Roma. Nella Chiesa antica infatti «la *táxis* delle sedi patriarcali trovava la sua massima espressione nella celebrazione della Santa Eucaristia. Ogni volta che due o più patriarchi si riunivano per celebrare l'Eucaristia, si ponevano secondo la *táxis*. Questa prassi manifestava la natura eucaristica della loro comunione»¹¹⁹. Il Concilio ecumenico di Nicea II (787) delinea i tratti essenziali di questa *koinonia* eucaristica, cioè «la concordia (*sympphonía*) dei capi delle Chiese, la cooperazione (*synérgheia*) del vescovo di Roma e l'accordo degli altri patriarchi (*sympthonúntes*)»¹²⁰. In questa esperienza di *koinonia* nella diversità, lo spirito di unità è prevalso sulle tensioni: infatti, «sebbene l'unità tra Oriente e Occidente sia a volte stata

¹¹⁷ DC, n. 8.

¹¹⁸ *Ibid.*, n. 9.

¹¹⁹ *Ibid.*, n. 17.

¹²⁰ *Ibid.*, n. 18.

complicata, i vescovi di Oriente e Occidente erano consapevoli di appartenere alla Chiesa una»¹²¹. Dunque, il tratto più importante è che «la Chiesa in Oriente e in Occidente fu unita nel preservare la fede apostolica, mantenere la successione apostolica dei vescovi, sviluppare strutture di sinodalità inscindibilmente legate al primato, e nella comprensione dell'autorità come servizio (*diakonía*) d'amore»¹²². In questa «eredità comune di principi teologici, disposizioni canoniche e pratiche liturgiche»¹²³ e in base all'esperienza vissuta, il primato petrino si delinea come primato di onore e servizio di amore. E se il primo millennio è «un punto di riferimento necessario e una potente fonte di ispirazione sia per i cattolici sia per gli ortodossi mentre cercano di curare la ferita della loro divisione all'inizio del terzo millennio»¹²⁴, resta aperto il compito di «riflettere su come il primato, la sinodalità e l'interrelazione che esiste tra loro possono essere concepiti ed esercitati oggi e in futuro»¹²⁵.

8. Eucaristia come orizzonte permanente

Dopo Chieti non ci sono state altre assemblee plenarie, ma solo alcuni incontri del Comitato di coordinamento della Commissione mista, come a Leros (2017), dove si ribadisce l'importanza di distinguere tra «le differenze che sono compatibili con la comunione eucaristica e quelle che sono incompatibili e che richiedono che sia trovata una soluzione e un accordo comune»¹²⁶. Il Comitato di coordinamento si incontra di nuovo nel novembre 2018 e nel novembre 2019 nel monastero di Bose per riflettere sul tema *Primato e sinodalità nel secondo millennio ed oggi*, ma nel comunicato stampa si dichiara che si dovrà tornare sul tema in un incontro previsto per il 2020. Di fatto, la pandemia lo ha reso impossibile. Permane quindi il compito non facile di considerare come si è evoluto il primato nel secondo millennio, di chiarire i criteri per definire ecumenico un concilio, e di approfondire l'interrelazione tra sinodalità e primato alla

¹²¹ *Ibid.*, n. 20.

¹²² *Ivi*.

¹²³ DC, n. 21.

¹²⁴ *Ivi*.

¹²⁵ *Ivi*.

¹²⁶ Cf. www.osservatoreromano.va (18 gennaio 2018).

luce di una eccesiologia di comunione che possa abbracciare oltre al ministero ordinato, l'intero popolo di Dio con i suoi carismi¹²⁷.

Nella *Ut unum sint* Giovanni Paolo II si chiede *quanta est nobis via*. Anche in questa domanda è presente in modo velato l'Eucaristia, dato che la possibilità di ripensare il primato in maniera condivisa si colloca nel solco dell'esperienza della Chiesa antica, quando i cristiani erano uniti «dalla fraterna comunione della fede e della vita sacramentale, intervenendo per comune consenso la sede romana, qualora fossero sorti fra loro dissensi circa la fede o la disciplina»¹²⁸. Dunque, è l'Eucaristia condivisa che costituisce l'anima della realtà di unità che si mantiene nel primo millennio nonostante i momenti di difficoltà. Ed è chiaro che il ristabilimento della piena comunione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, come affermato a Rodi, costituisce il fine e la meta del dialogo, ma vorremmo anche evidenziare l'importanza del cammino in quanto tale, sottolineando che non è il raggiungimento immediato della meta che rende valido il cammino, ma è il cammino in se stesso che ha una bellezza ed un significato come effettiva esperienza di sinodalità e di *koinonia*: un cammino che resta orientato alla meta nonostante le difficoltà e la “polvere della strada”. In un mio articolo ho parlato di Ecumenismo *on the way*¹²⁹, non nel senso di *work in progress*/progressivo sviluppo, ma piuttosto come esperienza del cammino insieme come pellegrini, nella fatica e nelle difficoltà della strada, ma anche nella certezza del faro che illumina il cammino, cioè la presenza di Cristo Risorto sulle strade di tutti i pellegrini di Emmaus che si mettono in cammino ricercando insieme la verità che si fa loro incontro nello spezzare il pane. L'eccesiologia di comunione che ha di per sé una natura eucaristica, è la prospettiva fondamentale in cui rileggere la natura della Chiesa come *icona trinitatis*. Si tratta allora di capire se soltanto la perfetta *koinonia* tra le Chiese nella piena unità della fede possa essere condizione necessaria per condividere il pane eucaristico, o se l'Eucaristia possa essere la radice profonda che alimenta

¹²⁷ A riguardo di questi argomenti si tenga conto dello studio offerto dalla COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, in AA.Vv., *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologia internazionale*, a cura di P. Coda e R. Repole, EDB, Bologna 2019.

¹²⁸ GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Ut unum sint*, cit., n. 95; cf. anche CONCILIO VATICANO II, decreto sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), n. 14.

¹²⁹ V. DE MARCO, *L'Ecumenismo on the way: una possibilità per il nuovo millennio*, in «Firmania» 63 (2016), pp. 37-50.

e fa crescere la *koinonia* nel corso del cammino. Un cammino, quello del dialogo con l'ortodossia, in cui non si è raggiunta l'unità piena e non sono state risolte tutte le questioni, ma in cui si intravvede una comunione crescente, con diverse linee di fondo condivise e con una reale esperienza di fraternità, consapevoli che non si può proporre *tout-court* il modello di unità del primo millennio, ma piuttosto un modello di unità nella diversità riconciliata da realizzarsi in modo graduale, con pazienza e perseveranza, nel rispetto dei tempi di Dio e della sensibilità delle Chiese. Ed in questo cammino l'Eucaristia non è un semplice oggetto di riflessione, perché è una presenza che precede, sostiene ed accoglie. Proprio questo potrebbe avvalorare l'eventualità di una condivisione dell'Eucaristia nella prospettiva di 1Re 19,7 «Alzati, mangia, perché è troppo lungo per te il cammino». E in questo senso ci domandiamo se si possa considerare l'Eucaristia non solo come *terminus ad quem* ma anche come *terminus a quo*, e realtà *in qua*. Dunque, una realtà originaria che precede, rende possibile e accompagna il cammino come orizzonte permanente. Ma sono anche il pensiero ed il cuore che devono trasformarsi alla luce dell'Eucaristia e diventare capaci di accogliere ciò che si dona attraverso l'altro in un incontro reciproco fatto di grazia e di gratitudine.

Viviana De Marco
Via Garibaldi, 308
62012 Civitanova Marche (MC)
vivianadem@libero.it

Parole chiave

Santa Trinità, Eucaristia, unità della Chiesa, natura sacramentale della Chiesa, *koinonia*, autorità, primato, sinodalità, conciliarità.

Keywords

Holy Trinity, Eucharist, unity of the Church, sacramental nature of the Church, *koinonia*, authority, primacy, synodality, conciliarity.

L'EUCARISTIA COME SORGENTE DI VITA SPIRITUALE E DI SANTITÀ

THE EUCHARIST AS A SOURCE OF SPIRITUAL LIFE AND HOLINESS

† Lucian Mic*

Abstract

The fundamental source of Christianity, regardless of the dynamics of the societies in which it manifests itself, remains the Holy Eucharist. In fact, spiritual life manifests itself subjectively through communion with the Source of life, which is Christ the Lord, the One who is with us until the end of time (cf. Matthew 28:19). The experience of Luke and Cleopas on the road to Emmaus confirms the Eucharistic presence of the Saviour in the midst of the community (Luke 24: 13-35) gathered in His name, regardless of whether it consists of two or three people (cf. Matthew 18:20). It is for us to keep our eyes open so that we can embrace Him as the source of life and holiness. The confirmation of this vigilant acceptance is the awareness and assumption of God's fatherhood in the revealed image of human fatherhood, for Christ leads human nature suffused by the Resurrection towards the One he calls *My Father and your Father, My God and your God* (John 20:17).

La fonte fondamentale del cristianesimo, indipendentemente dalle dinamiche delle società in cui si manifesta, resta la Santa Eucaristia. Infatti, la vita spirituale si manifesta per la persona attraverso la comunione con la Fonte della vita, che è il nostro Signore Gesù Cristo, Colui che è con noi fino alla fine dei tempi (cf. Mt 28,19). L'esperienza di Luca e Cleopa sulla via di Emmaus conferma la presenza eucaristica del Salvatore in mezzo alla comunità (Lc 24,13-35), raccolta nel Suo nome, sia essa composta da due o tre (cf. Mt 18,20). Sta a noi tenere gli occhi aperti in modo da poterLo accogliere come fonte di vita e santità. La conferma di questa accoglienza vigilante è la consapevolezza e l'assunzione della paternità umana quale immagine della paternità Divina, poiché Cristo conduce la natura umana inondato dalla Sua Risurrezione a Colui che egli chiama «*Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro*» (Gv 20,17).

* Vescovo ortodosso della diocesi di Caransebeş in Romania. La traduzione dal rumeno all'italiano è stata curata da Anca Mariana Câmpean.

Premessa

Il cristianesimo, visto come realtà trascendentale, non si può ridurre ad un principio¹ offertoci dalla gnoseologia, dall'epistemologia o neanche dalla teologia di origine accademica, poiché il suo nocciolo è riconoscibile soltanto nell'immutabile orizzonte cristico ed è fondamentalmente diverso dall'amalgama di credenze e idee religiose del mondo². Il carattere originale ed originario della fede cristiana è preservato soltanto se essa si mantiene in una pratica ascetico-rituale della vita cristiana, articolata attorno alla sinassi iconico-eucaristica. Per questa sinassi, le parti separate dall'interpretazione metafisica si ritrovano unificate distintamente, senza sovrapposizioni gerarchizzate, ma in disposizione egualitaria, in un nuovo significato configurato dalla gerarchia³.

Come insegnamento messo in pratica con autenticità, il cristianesimo guarda la creazione, soprattutto il suo coronamento, l'essere umano. I giorni della creazione di cui parla la Scrittura sono atti divini ben precisi: il rito liturgico della creazione. «L'origine del Tempo sta nel Rito Creatore, e quella dello Spazio sta nella Parola Creatrice»⁴. Il rito della creazione non è altro che una permanente attualizzazione di Divina Liturgia strettamente intrecciata con l'atto del creare, come abbassamento dell'eternità nella creazione e come perpetuazione dell'operare divino. Dunque, la Divina Liturgia prende corpo nella liturgia della creazione, nel momento in cui il divino si comunica ad essa, culminando in modo maestoso con la creazione dell'essere umano⁵.

¹ Cf. C. PETRAR, *Privilegiul topologic al «punctului»*, în «Vatra» 11-12 (2002), p. 46.

² Cf. M. ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, 3 voll., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, 1986 și 1988; M. ELIADE - P. I. CULIANU, *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București 1993.

³ Cf. G. MEMELIS, *Hiperteologia sintezelor iconice și restituirea a(l)titudinii iconic metareligioase a creștinismului la părintele Ghelasie*, în AA.Vv., *Chipul iconic. Crochiuri antropologice. Reflexii ale chipului mistico-teologic ghelasian*, vol. VIII, Editura Platytera, București 2018, p. 50.

⁴ F. CARAGIU, *Noțiuni și înțelesuri fundamentale în gândirea mistică a Părintelui Ghelasie (1)*, în AA.Vv., *Chipul iconic*, cit., vol. IV, Editura Platytera, București 2015, p. 144.

⁵ S. ROSE, *Cartea Facerii, Crearea Lumii și Omul Începuturilor. Perspectiva creștin-ortodoxă*, traducere C. Făgețan, Editura Sofia, București 2001, pp. 96-109; G. T. MARCU, *Antropologia paulină*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu 1941; L. THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediatori*,

L'insegnamento cristiano ci dice che «l'uomo è portato all'esistenza dall'inizio come spirito incarnato, o come unità di anima e corpo, attraverso un atto creatore speciale di Dio»⁶; egli è creato nel medesimo tempo come totalità di corpo-anima, a Immagine di Lui e chiamato ad assomigliare a Lui (Santità e Perfezione). Questa ricchezza dell'essere umano fa sì che egli possa stare *faccia a faccia* col suo Dio Creatore in un atteggiamento di totale donazione. La caduta dall'Eden, con la conseguente espulsione, determina che l'uomo si svuoti di Dio, negando l'origine, cioè negando in sé l'immagine della Trinità, alterando così la realtà⁷. Questa insufficienza è stata riempita dall'Amore di Dio, incarnato nel Suo Figlio nel Mondo⁸.

1. L'Eucarestia/Corpo come fonte reale della Vita

In seguito a questa raccolta unitaria degli elementi della Creazione, c'è l'urgenza di tornare al messaggio dell'Incarnazione, così com'è stato fissato nei Vangeli e nella letteratura patristica, ossia tornare «ad una teologia e, allo stesso tempo, un'antropologia teandrica filo-calcedonese, che afferma sia l'unione piena ed inconfondibile del Divino con l'Umano, che la loro collocazione su posizioni "uguali" di dialogo»⁹.

L'incarnazione del Figlio di Dio nella *pienezza dei tempi* (Ef 1,10) ha fatto sì che sia possibile l'unione della natura umana e di quella divina in una sola Ipостasi - vedi i Sinodi Ecumenici III (Efeso, 431), IV (Calcedonia, 451) e VI (Constantinopoli, 681-682) - cioè che in Gesù Cristo ci sono due nature con due volontà e due operazioni corrispondenti, unite in una sola persona, o ipostasi, non separate e non divise, non

traducere A. Popescu, Editura Sofia, Bucureşti 2005; V. RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti 1996; M. TEBEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Ediția a II-a, Editura Emia, Deva 2005; G. SCHIOPU, *Învățătura despre Treime, cunoaștere și antropologie în vizuirea lui Clement Alexandrinul*, Editura Emia, Deva, 2006.

⁶ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti 1978, p. 388.

⁷ F. CARAGIU, *Noțiuni și înțelesuri fundamentale din gândirea mistică a Părintelui Ghelasie (1)*, în AA.Vv., *Chipul iconic*, cit., vol. IV, pp. 145-146.

⁸ A. LEMENI, *Sensul eshatologic al Creației*, Editura ASAB, Bucureşti 2003, pp. 166-214.

⁹ G. MEMELIS, *Părintele Ghelasie - sinaxa «antimetafizică» sau recuperarea sitului originar, iconic-eucharistic al teologiei creștine*, în AA.Vv., *Chipul iconic*, cit., vol. V, Editura Brumar, Timișoara 2016, p. 9.

mescolate e immutabili¹⁰. La Chiesa delle origini, nata nel contesto della cultura ellenistica ed ebraica, ha dovuto filtrare con grande cura tutte le impurità dottrinali ed esprimersi in modo coerente allo Spirito del Vangelo¹¹. L'incarnazione del Figlio di Dio non è affatto un'eccezione alla logica trinitaria, ma piuttosto conferma la razionalità del paradosso: *Uno nella Sostanza, Trino nelle Persone*. Dunque, la Verità del cristianesimo non è un principio della scienza o della filosofia, ma è speciale: il Dio Vivente, la Persona.

La verità di Cristo è la Verità di Dio che è Vita, e la Sua Essenza è il doloroso auto-rivelarsi della Vita del Vivente: Figlio e Verbo. Gli uomini non sono vivi se non come figli della Vita. La Verità-Vita del cristianesimo capovolge il nostro concetto sull'essere umano, sul mondo e sulla loro verità esteriore, dissolto nella barbaria della scienza, della tecnologia e della società attuale. Tale capovolgimento è in corrispondenza segreta con la vita invisibile che è la Verità ultima e la salvezza del mondo¹².

Un'analisi in chiave fenomenologica del prologo del Vangelo di Giovanni ci svela questo senso:

Il procedere della Vita, del pathos originario della manifestazione del Verbo, è ciò che ci dice la prima frase di Giovanni. Quindi, questo processo contiene in sé, nell'originaria possibilità dell'originario incarnarsi, la

¹⁰ Cf. C. GHEORGHESCU, *Învățătura ortodoxă despre iconomia divină și iconomia bisericescă*, Mănăstirea Dintr-un Lemn, Vrâncești 2001, pp. 83-98.

¹¹ Cf. I. I. ICĂ jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice cu referire specială la tradologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Deisis, Sibiu 1998; N. TÂNASE, *Ontologia Întrupării, Tripticul ființă-esență-fenomen*, Editura Paideia, București 2008. L'acquisizione concettuale del Corpo nella filosofia ha spesso frammentato questo substrato materiale dell'essere umano, perdendo di vista il suo contenuto superiore e riducendolo a pura immanenza vergognosa e volgare. Cf. A. CORBIN - J.-J. COURTINE - G. VIGARELLO, coord. *Istoria corpului. De la Renaștere la Secolul Luminilor*, traducerea S. Manolache, G. Puică, M. Constantinescu, G. Sfichi, Editura Art, București 2008; C. ENĂCHESCU, *Fenomenologia Trupului*, Ediția a II-a, Editura Paideia, București 2007; A. DE SOUZENELLE, *Simbolismul corpului uman*, traducerea M. Gyursic, Editura Amarcord, Timișoara 1996; D. POP, *Ochiul și corpul. Modern și postmodern în filosofia culturii vizuale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 2005; C. BĂRBULESU, *Imaginarul corpului uman între cultura țărănească și cultura savantă (secolele XIX-XX)*, Editura Paideia, București 2005.

¹² I. I. ICĂ JR., *Prolegomene fenomenologice la o filozofie ioaneică*, în M. HENRY, *Eu sunt Adevarul. Pentru o filozofie a creștinismului*, Ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu 2007, pp. 34-35.

possibilità di ogni corpo (In principio era il Verbo, Gv 1,1); la seconda frase di Giovanni (E il Verbo si fece carne, Gv 1,14) è legata alla prima. Tutte e due le frasi parlano del Verbo, la prima in relazione alla Vita, la seconda in relazione al Corpo¹³.

Il corpo è ambivalente, come testimoniano tutti i Padri della Chiesa: corruttibile e incorruttibile. La creazione dell'uomo è dunque iconica, portatrice dell'immagine di Cristo-Uomo, chiamata alla santità (1Pt 1,16); essa è resa possibile sull'archetipo dell'incarnazione¹⁴.

Dio fatto Uomo è venuto nel Mondo, perché l'essere umano possa avere la pienezza della vita, e per questo ha sofferto la morte in croce, ma prima di questo è morto misteriosamente nell'Ultima cena:

Un tavolo al centro della storia, in mezzo alla settimana, nel cuore di una città mediterranea, nella riservatezza sacramentale, avvolto nella pace del crepuscolo orientale e nella brezza di una notte di primavera. Un'Ultima Cena nella quale il cibo ordinario era soltanto un pretesto, nella cui aria tutte le cose di qua conducevano nella vita eterna; il più semplice gesto diventava simbolo, rito, le parole ridiventano Verbo creatore del mondo, come all'inizio. Adesso, però, tutto partiva dal centro verso le periferie, che saranno come l'orizzonte, sempre vicino, però mai lì dove stai cercando, di un'immanenza avvolta in una trascendenza viva e calorosa, intima e mite; era la prima volta che l'uomo cenava in cielo, perché tutto, in quella sera sarebbe diventato aurora liturgica, senza fine in cielo e sulla terra. L'uomo non era di qua, ma costantemente indirizzato nell'Aldilà, in un futuro già presente, in un Regno che "non è di questo mondo", in una storia con eventi santi, scritti cioè nel Libro della Vita, e meno negli archivi della morte: una mutazione incomparabile verso l'escatologia¹⁵.

Era dunque l'ultima sera prima del Suo sacrificio, quando il Signore si trovò in una casa in Gerusalemme, in una grande stanza *arredata e già pronta* (Mc 14,14-15), per *mangiare la Pasqua* (Mt 26,17):

Ora, mentre mangiavano, Gesù prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e, mentre lo dava ai discepoli, disse: «Prendete, mangiate: questo è il mio corpo». Poi prese il calice, rese grazie e lo diede loro, dicendo:

¹³ M. HENRY, *Întrupare. O filozofie a trupului*, traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2003, p. 249.

¹⁴ D. MILOŞ, *Repere iconice în psihologia imaginii ca reprezentare și identitate*, în AA.VV., *Chipul iconic*, cit., vol. 1, Editura Platytéra, Bucureşti 2012, p. 174.

¹⁵ I. BUGA, *Teologia Cinei de Taină*, f.l., f.a., pp. 9-10.

«Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti per il perdono dei peccati» (Mt 26,26-28).

Anche se Cristo Signore ha chiamato *Pasqua* questa cena (Lc 22,7; Mt 26,17; Mc 14,12), l'Evangelista Giovanni chiama quest'ultimo pasto semplicemente Cena (Gv 13,2)¹⁶. Gli apostoli hanno fatto la comunione col Suo Corpo, e poi sono partiti, assieme al loro Maestro, verso il Giardino del Getsemani (Gv 28,1). Gli evangelisti Matteo (26,26) e Marco (14,22), utilizzano allo *spezzare del pane* il termine *benedizione* (εὐλογία), e per quanto riguarda l'offerta del calice utilizzano le parole *rendere grazie* (ευχαριστώ), questo non vuol dire che il Signore ha utilizzato queste parole in modo disgiunto, ma come formula unica di comunione¹⁷.

2. La santità dell'Eucaristia nella vita della Chiesa

Già dalla Pentecoste si è realizzato un legame organico tra la santa Eucaristia e la Chiesa, cioè tra il Corpo eucaristico ed il Corpo mistico del Signore (1Cor 10,17; At 2,42):

Le offerte del pane e del vino, la parola del Vangelo e l'icona, diventano nell'ambiente della Liturgia forme estese dell'incarnazione del Signore (del Logos) e offerta dei fedeli come comunione; la Liturgia ricapitola ed estende nell'offerta compiuta nello Spirito Santo, che scende come in una Pentecoste perpetua, tutte le forme di manifestazione del Logos, delle quali parla San Massimo - nelle creature attraverso la Creazione, nelle Scritture attraverso la Rivelazione storica e nella natura umana attraverso l'Incarnazione - realizzando attraverso i Santi Doni, la parola e l'icona l'"incarnazione" del Logos nel corpo della Chiesa¹⁸.

San Massimo il Confessore ci fa capire che «l'Eucaristia è il nuovo modo di sussistenza del pane e del vino come luogo dell'unica presenza di Gesù - l'Incarnato, Crocifisso e Risorto - con noi fino alla fine del mondo»¹⁹. La liturgia dell'offerta dei *Doni Sacrificali* (Proscomidia) porta

¹⁶ I. BUDE, *Temeiuri biblice nou testamentare cu privire la oficierea Sfintelor Taine și ierurgii bisericicești* (XIII). *Sfânta Euharistie*, în «Altarul Banatului» 1-3 (2020), p. 14.

¹⁷ BUDE, *Temeiuri biblice nou testamentare cu privire la oficierea Sfintelor Taine*, cit., p. 15.

¹⁸ MEMELIS, *Părintele Ghelasie - sinaxa «antimetafizică» sau recuperarea sitului originar, iconic-eucharistic al teologiei creștine*, cit., pp. 13-14.

¹⁹ *Ibid.*, 15.

con sé la purificazione e il perdono dei peccati dei fedeli, e allo stesso tempo la riconciliazione con l'amore divino. Il Corpo della Chiesa diventa il Corpo e Sangue di Cristo Risorto²⁰, in altre parole, partecipa alla divinità. Attraverso l'Eucaristia, Cristo «ripone il pane materiale, attraverso il Suo corpo, nella Sua origine divina, nella sua ipostasi divina, dal momento che Lui l'ha mangiato col Suo corpo e lo dà a noi come mangiato dal Suo corpo»²¹. Attraverso il pane ci nutriamo del Suo corpo luminoso, attraverso il vino della forza e della purità del Suo sangue stracolmo dello Spirito Santo, entrando con umiltà in una nuova vita, trasformando terra e cielo, perché possiamo vivere la vita in Cristo.

Il pellegrinaggio della Chiesa, dall'Ultima Cena alla Divina Liturgia, ha avuto il suo percorso di secoli, mostrando che l'essere umano, nel suo anelito a Dio, ha voluto arricchire l'eredità del Signore²². L'essere umano secolarizzato, anche se è battezzato dai suoi genitori, custodisce soltanto una debole memoria del battesimo, senza nutrirsi pienamente dell'*esperienza ecclesiale*²³. Il Corpo Santo e il Sangue Prezioso di Cristo nell'Eucaristia si donano soltanto ad un vaso pulito, cioè ad un fedele che è passato per il pentimento della santa confessione, ma anche per lo sforzo ascetico²⁴. Il successo della spiritualizzazione dell'essere umano appartiene in gran parte al sacerdote-confessore, che deve esplorare con tatto tutti gli angoli dell'anima umana, e per questo deve conoscere il dramma delle passioni e l'arte di liberare da esse, i segreti della preghiera e le vie dell'unione col divino²⁵. Così lo stato di vigilanza spirituale è l'unico che ci fa consapevoli della comprensione totalizzante della vita cristiana. L'indifferentismo e l'ignoranza, però, ci fanno essere come dei fantasmi, che non vivono la vita vera, mentre i santi - esseri umani in carne

²⁰ G. GHEORGHE, *Trăirea mistică a Liturghiei*, Editura Platytera, Bucureşti 2009, p. 217.

²¹ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghie Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 415.

²² K. C. FELMY, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, traducere I. I. Ică, Editura Deisis, Sibiu 2004.

²³ ID., *Dogmatica experienței eccliziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Traducere Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu 1999.

²⁴ A. DE VOGUÉ, *Să iubim postul. Experiența monahală*, traducere S. Pavi, Galaxia Gutemberg, Târgu-Lăpuș 2008.

²⁵ D. STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă. Spiritualitatea ortodoxă*, vol. III, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti 1981; E. JURCA, *Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești*, Editura Marineasa, Timișoara 2001; T. MADA, *Despătimirea. De la etică la fințialitate*, Editura Agnes, Sibiu 2007; G. KASPANIS, *Asceză și îndumnezeir*, traducere C. Toma, Editura Marineasa, Timișoara 2006.

e ossa - ci mostrano le piene valenze della vita²⁶. La spiritualità ortodossa è dunque

generalmente non una tecnica, né una filosofia, né teoria, ma una spiritualità di modelli realizzati. I modelli qui fanno le veci delle Regole. La libertà dell’Oriente non si muove tra le pareti di pietra delle Regole, come in una cellula ben chiusa, ma tra le pareti luminose e con le porte sempre aperte della Tradizione²⁷.

La celebrazione liturgica è considerata una risposta; è partecipazione alla grande Liturgia dell’Amore della Santissima Trinità che è «lo stato e la natura stessa della Divinità»²⁸. Il cristianesimo dei primi secoli ci mostra il fatto che la comunione eucaristica era strettamente legata alla necessità di prolungare il mistero liturgico nel quotidiano (Col 3,17)²⁹. L’approfondire continuamente il mistero divino presuppone un comunicarsi o una comunione reciproca delle coscienze realizzata nella trasparenza iconica data dall’illuminazione dello Spirito Santo³⁰. La fiducia in Dio dei fedeli genera una dinamica spirituale interiore, liberamente assunta. L’Eucaristia non è, dunque, una cosa, un oggetto sacro, ma è Vita e Fonte di Vita, perché, attraverso la consacrazione, il pane e il vino, che non sono altro che espressione del lavoro umano nella creazione, offerti a Dio per amore, diventano Corpo e Sangue di Cristo, doni divinizzati per il Suo Sacrificio, per la Sua Morte e Risurrezione, e così sono portatori di vita per ciascuno che si comunica con essi.

Secondo il canone stabilito dai Padri Sinodali del IV Sinodo ecumenico, nel canone 101:

colui che ha conquistato la dignità celeste per la passione salvifica di Cristo, al di sopra di tutta la creazione che Lui santifica, mangiando e bevendo Cristo si sta avviando, attraverso tutto, verso la vita eterna, santificando la sua anima ed il suo corpo con la comunione della grazia

²⁶ N. CRAINIC, *Sfințenia, împlinirea umanului*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași 1993.

²⁷ A. PLĂMĂDEALĂ, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu 1983, pp. 16-17.

²⁸ P. OCOLEANU, *Liturghia Poruncilor Divine*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 2004, p. 22.

²⁹ I. BIZĂU, *Liturghie și Teologie*, Editura Patmos, Cluj-Napoca 2009, pp. 105-115.

³⁰ D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și Experiența Duhului Sfânt*, Sibiu, Editura Deisis, 1995, pp. 62-64.

divina; pertanto, se qualcuno vuole comunicarsi con il Corpo santo durante la Liturgia e vuole diventare uno con Lui per la comunione, mettendo le sue mani in forma di croce si avvicini così a ricevere la comunione della Grazia³¹.

L'Eucaristia è dunque commemorazione del Golgota e, certamente, attualizzazione di esso, presenza di Cristo che si sacrifica in modo incruento, comprendendo e racchiudendo nel Suo sacrificio anche il sacrificio dei fedeli. Offrendo Se stesso sempre al Padre come sacrificio perfetto e includendo anche il sacrificio dei fedeli nel Suo sacrificio, porta anche loro in questo stato di offerta, di misteriosa donazione a Dio, Creatore, Padre e Padrone.

3. Le nuove tendenze contestuali nella ricezione delle realtà dell'*Eucaristia e del Padre*

3.1. Il “pericolo” dell’*Eucaristia* in una società spaventata e confusa

L’ultimo periodo ci ha messo di fronte a situazioni estreme per quanto riguarda l’espressione della libertà religiosa, raggiungendo spesso gli spazi più reconditi dell’umano. La pandemia ha fatto sì che le nostre convinzioni siano diventate fragili e ci siamo trovati in mezzo ad un nuovo paradigma, quello della cessazione della pratica eucaristica *a tempo illimitato*. Sullo sfondo di una pratica sempre più rarefatta della comunione frequente, le raccomandazioni di salute pubblica, attorno alle feste pasquali del 2020, hanno parlato in riferimento alla Santissima Eucaristia di una fonte di possibile propagazione della malattia. Inoltre, nel marzo 2020, in un’importante città della Romania è stata presentata una denuncia penale, da parte delle autorità troppo progressiste, contro la Chiesa Ortodossa Rumena, per aver impedito il contrastare la lotta alla malattia, praticando la comunione eucaristica con l’utilizzo di un solo cucchiaiino. La Procura competente ha chiuso però il caso, argomentando che:

dalle prove ottenute a riguardo del caso in esame, non risulta che alcuna persona (di quelle che hanno partecipato il 22 marzo 2020 alla celebrazione

³¹ N. MILAŞ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, Tipografia Diecezană, Arad 1930, vol. I, part. 2, pp. 486-487. Vezi și Arhid. prof. dr. I. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe - Note si comentarii*, Editura Deisis, Sibiu 2005, pp. 151-152.

religiosa compiutasi davanti alla Cattedrale ortodossa “Dormizione della Vergine Maria” di Cluj-Napoca e si sono comunicate con i Sacramenti secondo la pratica ortodossa) sia stata infettata con il nuovo coronavirus SARS-CoV-2. Nonostante il fatto che i casi delle persone con diagnosi positiva siano stati valutati dal punto di vista epidemiologico dalla Direzione di Salute Pubblica del “Comitato Cluj”, per quanto risulta dalla risposta fornita da quest’istituzione pubblica, nessun indizio ha avuto a che fare con l’evento religioso del 22 marzo 2020, non esistendo segni evidenti che in quel contesto siano accadute delle possibili contaminazioni con COVID-19³².

Si dice nello stesso documento di chiusura della Procura che

anche se gli argomenti scientifici avrebbero potuto sostenere l’esistenza di tale rischio, in modo empirico si è dimostrato, fino a questo punto, che il virus SARS-CoV-2 non si è trasmesso nell’ambito liturgico a seguito al compimento del rito ortodosso di comunione con i Sacramenti³³.

Questa relativizzazione del mistero eucaristico ha creato una pressione sulla pratica della Chiesa che invece ha gestito tale sfida con responsabilità:

Il Santo Sinodo ha preso atto delle risposte dei capi delle Chiese Ortodosse autocefale rivolte al Patriarca della Romania, con riferimento alla modalità di fare la comunione dei fedeli nella Santa Liturgia nel contesto della presente pandemia del nuovo coronavirus. Tutte le Chiese Ortodosse autocefale rimangono fedeli alla tradizione liturgica ortodossa di dare la comunione ai fedeli da un solo Calice consacrato e con un solo cucchiaino consacrato³⁴.

Nel contesto di questa visione strettamente immanente e con tendenze relativiste sull’Eucaristia, San Giovanni Crisostomo, parlando della realtà sublime di questo Sacramento, così afferma:

³² <https://www.clujjust.ro/clasare-in-cazul-impartasaniei-cu-o-lingurita-de-la-cluj-ordonanta-procurorului-lectie-de-teologie-un-deputat-si-o-avocata-denuntatori/> (accesat la 15 aprilie 2021).

³³ <https://www.clujjust.ro/clasare-in-cazul-impartasaniei-cu-o-lingurita-de-la-cluj-ordonanta-procurorului-lectie-de-teologie-un-deputat-si-o-avocata-denuntatori/> (accesat la 15 aprilie 2021).

³⁴ <https://basilica.ro/s-a-incheiat-sedinta-de-lucru-a-sfantului-sinod-care-sunt-hotararile-adoptate/> (accesat la 18 aprilie 2021).

Ahimè, che miracolo! La cena sacra è preparata, l'Agnello di Dio è immolato per te, il sacerdote sacrifica per te, fuoco spirituale esce dal Santo Altare, i Cherubini stanno attorno, i Serafini con sei ali si coprono i volti, volano in alto, tutte le Potenze celesti, assieme al sacerdote, pregano per te, il fuoco santo discende. Scorre sangue puro dal costato del Signore nel calice, per la tua purificazione, e tu non ti spaventi, non arrossisci per essere trovato un bugiardo in quest'ora spaventosa? Hai centosessantotto ore in una settimana; e di queste Dio ha messo da parte per Lui soltanto un'ora; e tu spendi anche quest'ora in cose mondane, in risate, in discussioni! Come osi, dunque, ancora avvicinarti ai Santissimi Sacramenti? Oseresti forse toccare la veste dell'imperatore sulla terra se la tua mano fosse sporca? Certamente no! Non pensare che sia pane, né che sia vino quello che vedi! Perché non li espelli come qualche altro cibo. Che Dio ti protegga! Non devi pensare così! Ma, come la cera che si unisce al fuoco non perde niente e niente è superfluo, così devi vedere anche qui! I Santissimi Sacramenti entrano nel corpo vivente. Per questo, quando ci avviciniamo per comunicarci, non pensiamo che ci comunichiamo col Santissimo Corpo dalla mano di un uomo, ma pensiamo che ci comunichiamo col divino Corpo dalle tenaglie ardenti dei serafini che Isaia vide; e col Sangue divino ci comunichiamo come se toccassimo con le labbra il costato divino e purissimo di Cristo³⁵.

3.2. Il modo di recepire la nozione di paternità nella società contemporanea secolarizzata. Il paradigma paterno della gerarchia

Il mondo contemporaneo si sta confrontando con la crisi identitaria contenuta nel fenomeno della globalizzazione. Questa crisi ha conquistato lo spazio etnico, confessionale e sociale, ferendo con aggressività l'essere umano. In altre parole, l'essere umano contemporaneo non ha un'origine, è un prodotto senza marchio, a buon mercato, che perde così il suo valore, l'identità ed il carattere perenne. La crisi spirituale e di identità spirituale rivendica il suo debutto in questa realtà. La contemporaneità non apprezza il sentimento paterno, identitario e, implicitamente, quello comunitario, e in tal modo la comunità ecclesiale (eucaristica) diventa obsoleta. La tendenza alla libertà sociale illimitata ha viziato la libertà individuale e quella comunitaria, che è considerata appartenente ad un'altra epoca. Il

³⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii despre pocăință IX*, trad. de pr. prof. D. Fecioru, ed. IBMBOR, București 1998, p. 153.

rifiuto di assumersi la paternità a scapito del libertinaggio di qualsiasi natura mette in pericolo le stesse nozioni di comunione (eucaristica), di famiglia e di familiare.

In questo contesto, la società mette in ridicolo anche la nozione di paternità del Vescovo considerandola come una falsa congettura a scapito dei rapporti istituiti giuridicamente, come quelli familiari. Le comunità secolarizzate rifiutano l'idea di appartenenza filiale, chiedendo la definizione di un quadro giuridico per ogni tipo di rapporto all'interno di una comunità. I paradigmi della paternità, della tradizione, della grazia e della comunione spirituale (eucaristica) sono sostituiti con la necessità di sfere di influenza, potere e leadership. Non poche volte, questo tipo di mentalità (già anticipato dai padri apostolici) è penetrato pure all'interno delle comunità ecclesiastiche, destabilizzando l'unità ecclesiale.

Negli ultimi giorni crescerà il numero dei falsi profeti e di quelli che provocano rovina; le pecore si trasformeranno in lupi e l'amore in odio. Crescendo l'iniquità gli uomini si odieranno a vicenda e si perseguitaranno e si venderanno reciprocamente; allora apparirà l'ingannatore del mondo spacciandosi come figlio di Dio, facendo segni e miracoli così che la terra sarà data nelle sue mani ed egli compirà delle iniquità che non sono mai state fatte³⁶.

Quest'immagine attentamente descritta, e messa nella cornice del mondo secolarizzato, ha creato una spaccatura profonda tra il vescovo come padre e la comunità eucaristica. Questo aspetto si traduce nella convinzione che la Chiesa non ha bisogno della gerarchia, perché l'immagine della gerarchia non può essere messa insieme all'immagine della Chiesa. Questo tipo di discorso ha viziato il fondamento della paternità del Vescovo, equiparato oggi col presidente di una compagnia, con il manager di una società privata redditizia. Questa premessa ci può attirare nella trappola della ricerca di un'immagine positiva del Vescovo, ma individualistica. Così, partendo dal desiderio di recuperare il sentimento di paternità, il vescovo viene dissociato dalla Chiesa e diventa lui stesso personalità pubblica, acclamata dai suoi *fans* personali, a scapito del consolidamento dell'unità dell'essere ecclesiale-eucaristico.

Anche se ha le sue particolarità, essendo personale, la pastorale del vescovo deve essere rinsaldata nella sinodalità, poiché è necessario il

³⁶ AA.VV., *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, XVI, 3-4 în colecția PSB, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1979, p. 32.

recupero del sentimento generale di appartenenza alla vita ecclesiale, centrata nella paternità spirituale del gerarca. È poi assolutamente necessario che i vescovi, per piena cooperazione sinodale, assumano una pastorale trasparente, assolutamente dedicata alle comunità eucaristiche. Il disgustoso processo della burocratizzazione e legalizzazione della società ha imposto al vescovo di studiare attentamente la cornice legale della vita della comunità, introducendolo in un mondo nel quale lui non è più padre. Questo tipo di pastorale lo spinge inevitabilmente nel cerchio delle persone di influenza dell'alta società, che però sono i "grandi" soltanto di questo mondo. Il Vescovo essendo il centro d'unità e comunione ecclesiale eucaristica, è colui che dà forma alla comunità eucaristica locale, e per questo motivo, nel mondo secolarizzato, è necessario che lui costruisca spiritualmente anche l'immagine della paternità spirituale a favore di tutti i membri della Chiesa, indipendentemente dal loro status, dalla loro classe sociale o dal livello della loro educazione.

I grandi non possono esserci senza i piccoli, né i piccoli senza i grandi; c'è un legame tra tutti e sono utili gli uni agli altri; guardiamo, per esempio, il nostro corpo: la testa non è niente senza i piedi ed anche i piedi senza la testa; e le più piccole membra del nostro corpo sono necessarie ed utili per tutto il corpo; ma tutte le membra vanno d'accordo ed hanno bisogno di un'unica sottomissione per il benessere di tutto il corpo³⁷.

Conclusioni

Il raffreddamento della fede che si è esteso nei cuori degli uomini per varie cause, rende quasi impossibile allo Spirito Santo penetrare il ghiaccio dei cuori, così da far rifluire le acque dell'Anima e cauterizzare le ferite della modernità a-religiosa: il sincretismo, il cosmopolitismo, il relativismo morale, l'ateismo, l'anti-deismo e così via.

Se il mondo sembra andare ancora alla deriva³⁸, allora sono in pochi

³⁷ SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Epistola către Corinteni*, XXXVII, 4-5, în colecția PSB, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1979, pp. 65-66.

³⁸ T. TIA, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Editura Reîntregirea Alba Iulia 2005; A. MARGA, *Religia în era globalizării*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2003; A. MANOLESCU, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași 2005, §.a.

quelli che hanno la responsabilità di lavare la tunica di Cristo, perché *tutto incomincia da me, con il cambiamento della mia mentalità, con l'esempio personale*³⁹ - devo sostituire per sempre il tavolo del piacere col tavolo della gioia - la Santissima Comunione. Eppure, sembra che

noi, i cristiani attuali, non seguiamo gli ebrei buoni, ma quelli ingratiti, che per la loro avidità lasciavano la manna celeste e desideravano le carni e gli altri alimenti dell'Egitto⁴⁰.

Anche se sospesi sopra le piccolezze dell'anima non dobbiamo perdere la speranza. E nel capire, così, che la Via Crucis è la Via della Luce⁴¹, capiamo anche che il Signore Gesù Cristo è il ponte tra il Buio e la Luce, e che dobbiamo impegnarci tutti a diventare figli della Luce.

† Lucian Mic
 Episcopia Caransebeșului, 325400 Caransebeș,
 Str. N. Corneanu nr. 5, Romania
 secretariatepcaransebes@gmail.com

Parole chiave

Vita, Eucaristia, santità, padre, immagine, corpo, vescovo, Chiesa.

Keywords

Life, Eucharist, holiness, father, face, body, bishop, Church.

³⁹ S. Ș. ZETEA, *România o oază a credinței într-o lume indiferentă?*, Galaxia Gutemberg, Târgu-Lăpuș 2007, p. 426.

⁴⁰ N. Kavsokalivitul, *Sfântul Nicodim Aghioritul. Despre Dumnezeiasca Împărtășanie cu Preacuratele lui Hristos Taine*, Editura Orthodoxos Kypseli, Tesalonica, 1992, p. 27.

⁴¹ O. CLÉMENT, *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I. Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate*, traducerea M. Maci, Editura Deisis, Sibiu 1997, p. 206.

**“IL NOSTRO PENSIERO
È IN PIENO ACCORDO CON L’EUCARISTIA”**

**“OUR THINKING
IS IN FULL AGREEMENT WITH THE EUCHARIST”**

Mirco Micci*

Abstract

The present essay aims to underline the profound unity and continuity that exists between liturgical celebration and daily life. In particular, the Eucharistic liturgy becomes a place of synthesis where the river of life already flowing through us and the Creation can be brought together to be received once more in a new and transfigured form which is the nourishment obtained from the communion with God. The Eucharist itself then becomes *forma formans* of our living and not a place of separation from our daily toil. Drawing on the spiritual wisdom of Orthodox authors and Patristic sources, this paper’s approach can be said to draw breath from “two lungs”, benefiting from the richness of liturgical, spiritual, and traditional diversity.

Questo contributo desidera sottolineare la profonda unità e continuità che esiste tra la liturgia celebrata e la vita ordinariamente vissuta. In particolare, la liturgia eucaristica diventa il luogo di sintesi in cui far confluire il fiume di vita che scorre in noi e nel Creato per poterlo ricevere nuovo, trasfigurato, come alimento della comunione con Dio. L’Eucarestia stessa diventa allora *forma formans* del nostro vivere e non luogo di separazione dalla fatica quotidiana. Attingendo alla sapienza spirituale di autori ortodossi e fonti patristiche, il taglio dell’elaborato respira a “due polmoni”, traendo beneficio dalla ricchezza della diversità liturgica, spirituale e di tradizione.

* Collaboratore della rivista *Sacramentaria & Scienze religiose* dell’Istituto Teologico Marchigiano e dell’ISSR “Redemptoris Mater” di Ancona.

1. Una lettura esistenziale dell'esperienza liturgica e sacramentale

Il desiderio che ha mosso queste riflessioni è quello di attingere dalla liturgia e dai sacramenti celebrati il senso della propria vita e del proprio quotidiano. Chiaramente «non c'è niente di nuovo sotto il sole» (Qo 1,9). Quello che si vuole offrire è semplicemente una lettura esistenzialmente significativa dell'esperienza sacramentale e liturgica, facendo particolare riferimento alla celebrazione eucaristica¹. Durante la stesura del presente articolo, la pandemia, come un terremoto, ha fatto crollare ciò che era vacillante e friabile. Se da un lato essa ha restituito un'immagine a volte impietosa sullo stato di salute spirituale delle nostre comunità, dall'altro ha fatto emergere ciò che era ben fondato, qualche germoglio e spiragli di speranza. Sarà la riflessione a posteriori a darci luci, ma certo è che questo tempo di crisi ha manifestato quello che già la realtà ci suggeriva da tempo: molti cristiani vivono senza Eucarestia, senza sacramenti, in una fede individuale e ideale, privata, *on demand*, in *streaming*. Altri hanno sofferto forse esageratamente alcuni divieti, forzature, impossibilità, quasi sentissero mancare il fiato. Qualche perplessità rimane, rispetto ad una fede che non ricorda che Cristo è vivo, risorto e sa attraversare le mura di case chiuse per paura (cf. Gv 20,19). Alcuni, pochissimi, si sono accorti che non è vero che “andrà tutto bene”, ma che «tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio» (Rom 8,28) e hanno saputo vivere una dimensione domestica della fede, un culto spirituale a partire dalla vita, hanno riscoperto un sacerdozio battesimal, hanno saputo celebrare come un popolo certamente in esilio, ma non un popolo abbandonato dal loro Signore.

La trattazione non sarà schematica, ma seguirà il ritmo della celebrazione eucaristica secondo l'adagio patristico *lex orandi, lex credendi, lex vivendi*, traendo spunti dalla celebrazione della divina liturgia e dalla riflessione teologica ortodossa.

¹ Per l'elaborazione di questo scritto, due debiti di gratitudine rimangono aperti: il primo al professor Andrea Bozzolo (docente ordinario di teologia sistematica alla Pontificia Università Salesiana) per il suo intervento al convegno che l'Istituto Teologico ha organizzato nel mese di marzo 2019, nel quale ha saputo delineare il profilo teologico del lavoro sull'orizzonte del Sacramento; il secondo al Centro di studi e ricerche Ezio Aletti che, attingendo a piene mani alla tradizione liturgica e sapienziale ortodossa, ha arricchito e fecondato la riflessione. Cf. A. BOZZOLO, *L'opera delle nostre mani rendi salda*, in «Sacramentaria & Scienze religiose», 52 (2019), pp. 29-57.

2. Prendi parte alla gioia del tuo padrone (Mt 25,21)

Nell'accedere alla celebrazione eucaristica è necessario prima di tutto prendere coscienza che si sta entrando in un dinamismo. La staticità delle nostre assemblee, ancor più forte in questo tempo di pandemia, forse non aiuta a ricordarci che lasciare le nostre case per partecipare alla liturgia significa già cominciare a celebrare il mistero che andremo a ricevere², cioè mettersi in cammino per «costituire la Chiesa, o più esattamente per essere trasformati nella Chiesa di Dio»³. Se Cristo ci incontrasse lungo il tragitto tra casa e chiesa e ci chiedesse di redigere un'auto-certificazione, sapremmo giustificare adeguatamente le motivazioni del nostro celebrare?

Il movimento poi da assecondare è quello di una lenta e progressiva salita, in continuità con l'ascensione del Signore, verso il Padre, verso l'*eschaton*, meta di ogni Eucarestia. Non è infatti per un bisogno religioso che si celebra, ma per l'accoglienza di una novità di vita. Scrive Jean Corbon, monaco orientalista, che la liturgia celeste nella quale ci inseriamo

è la genesi della nuova creazione perché la nostra storia è portata da Cristo nel seno della santa Trinità. È qui che il Signore della storia è in ogni istante servo del suo corpo e del più piccolo dei suoi fratelli: lo chiama e lo nutre, lo guarisce e lo fa crescere, lo perdonava e lo trasforma, lo libera e lo deifica, gli rivela che è amato dal Padre e lo unisce sempre di più a se stesso finché non giunga alla sua maturità nel regno⁴.

Tornando al Padre, in definitiva si torna alla sorgente, al fiume che scorre dal trono di Dio e dall'Agnello (cf. Ap 22,1). Allo stesso tempo questo fiume fluisce nel tempo e crea la Chiesa come «sacramento universale di salvezza»⁵. La Chiesa allora diviene «in un certo senso il volto umano della liturgia celeste, la sua presenza che si irradia nel nostro

² Per un approfondimento sull'importanza dei riti di ingresso nella liturgia, in particolare nella liturgia ortodossa si veda R. TAFT, *A partire dalla liturgia*, Lipa, Roma 2004, nel quale l'Autore fa riferimento ai riti di ingresso e alle grandi processioni stazionali del primo millennio cristiano come azione concreta per l'inclusione dell'intera città nello spazio liturgico celebrativo. Questa visione combatte a viso aperto la mentalità intimistica e privata che a volte viviamo nelle nostre comunità.

³ A. SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, Lipa, Roma 2012, p. 37.

⁴ J. CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano 2003, p. 64.

⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, EDB, Bologna 1985¹³, p. 227 (n. 48).

tempo e lo trasforma»⁶. Questo non significa fuggire dal mondo, ma al contrario portarlo nel Regno. Scrive Schmemann:

contrariamente alle santificazioni del paganesimo, che sacralizzano parti o oggetti del mondo, quelle del cristianesimo consistono nel restituire al mondo il suo carattere simbolico [...]; perciò tutta la liturgia è un'elevazione verso l'altare, o il trono, e un ritorno in questo mondo per testimoniare in esso che “quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano” (1Cor 2,9)⁷.

L'Eucarestia è l'accoglienza dell'invito a prendere parte alla gioia del Padre. I figli che erano dispersi, in Cristo sono di nuovo radunati, sono sulla strada del ritorno a casa (cf. Lc 15,11-32), saranno rivestiti di una «vergognata dignità»⁸. La Chiesa si trasfigura, si realizza come «cielo sulla terra»⁹. Nella celebrazione, a seguito dell'ingresso nell'assemblea, grande significato rivestono nella liturgia ortodossa i riti di preparazione. L'occidente ha sempre focalizzato l'attenzione alla preparazione dei celebranti e dei fedeli attraverso l'atto penitenziale e i riti di ingresso. L'oriente riserva una speciale preparazione anche alle oblate con molteplici riti detti *pròthesis* (offerta) o *proskomìdia* (trasferimento). Ulteriore preparazione è riservata al *diskos* eucaristico, tagliato, con un apposito coltello detto “lancia” e suddiviso in particelle sulle quali viene applicato un nome di Dio o attribuito un significato simbolico¹⁰, come a voler sottolineare che nella divina liturgia anche il creato partecipa della redenzione di Cristo e divenendo cibo di vita eterna per i redenti¹¹ manifesta anch'esso il volto di un Dio che si occupa dei suoi figli.

⁶ CORBON, *Liturgia alla sorgente*, cit., p. 73.

⁷ C. GIRAUDO, *Conosci davvero l'Eucaristia?*, Qiqajon, Magnano 2001, p. 49.

⁸ FRANCESCO, *Ritiro spirituale guidato dal santo padre Francesco in occasione del Giubileo dei sacerdoti*, in AAS 108 (2016), p. 651.

⁹ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano 2005, p. 68. La trasfigurazione della Chiesa come “cielo sulla terra” è cara alla teologia orientale ed è feconda per la teologia occidentale in quanto delinea chiaramente scopo ultimo e senso dell'agire ecclesiale. Per un approfondimento sul profilo liturgico-sacramentale della Chiesa nella visione ortodossa cf. D. COGONI, *Eucarestia totale*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2005; P. G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*, vol. 1, EDB, Bologna 2010.

¹⁰ Per un approfondimento cf. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*, cit., p. 386.

¹¹ Un testo interessante che offre un'apertura sulla visione ortodossa del senso del creato nella liturgia è O. CLEMENT, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Lipa, Roma 2007.

3. Dammi vita secondo la tua Parola (Sal 118,65)

Avanzando nella liturgia eucaristica si approda alla liturgia della parola. Ciò che interessa in questo frangente è sottolineare la profonda unità e fecondità tra la Parola e il sacramento dell'Eucarestia, nel quale trova compimento «l'offerta, la santificazione e la distribuzione dei santi doni»¹². Seppur rimane profondo il legame tra le due mense, rileggendo l'esperienza della pandemia ci si potrebbe anche chiedere quanto la vita cristiana si sia manifestata in un'adesione più piena e orante alla Parola, piuttosto che in una crescita di pratiche religiose rassicuranti e a volte imbonenti. Il digiuno eucaristico obbligato ha sollecitato e risvegliato un'altra fame, quella della Parola?

Ad ogni modo, nel solco del Concilio, «la Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo»¹³. La *Verbum Domini* al numero 56 proclama che nella celebrazione è «Cristo stesso ad essere presente e a rivolgersi a noi per essere accolto»¹⁴. Da ultimo papa Francesco ha voluto ricordare che «Sacra Scrittura e Sacramenti tra loro sono inseparabili»¹⁵ perché «quando i Sacramenti sono introdotti e illuminati dalla Parola, si manifestano più chiaramente come la meta di un cammino dove Cristo stesso apre la mente e il cuore a riconoscere la sua azione salvifica»¹⁶. Se da un lato appare chiara quindi la necessità di un'adesione personale alla Scrittura, non si può non sottolineare la preminenza e la peculiarità che Essa riveste nella celebrazione eucaristica. È la liturgia che colloca nel suo orizzonte escatologico la Parola, che la fa risuonare come supplica dell'avvento del Regno, che permette una lettura ecclesiale e non puramente morale ed individuale. È nella liturgia, inoltre, che trovano sintesi tutte le promesse di Dio e tutte le speranze dell'uomo e che si acquisisce la mentalità che può accogliere la vita nuova che Cristo è venuto a portare.

¹² SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, cit., p. 68.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, EDB, Bologna 1985¹³, p. 511 (n. 21).

¹⁴ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* (30 settembre 2010), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XXVI, EDB, Bologna 2012, p. 1607 (n. 56).

¹⁵ FRANCESCO, Lettera apostolica *Aperuit illis*, n. 8 (30 settembre 2019) in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190930_aperuit-illis.html (consultato in data 25-04-2021).

¹⁶ Ivi. cf. A. BOZZOLO - M. PAVAN, *La sacramentalità della Parola*, Queriniana, Brescia 2020.

4. L'opera delle nostre mani rendi salda (Sal 90,17)

Condotti dalla Scrittura alla mensa del Regno occorre però presentare un “biglietto di ingresso”, un lasciapassare che assuma la forma del sacrificio. Fin dagli inizi della vicenda umana, infatti, l’uomo che si avvicina a Dio presenta la sua offerta. Egli sente «un desiderio per Dio che allo stesso tempo è percezione del proprio peccato e della distanza che lo separa da lui. Con il suo sacrificio, l’uomo cerca così anche il perdono e la redenzione»¹⁷. Ma questo uomo è ancora l’uomo vecchio. Afferma padre Marko Rupnik che ognuno

percepisce che la sua vita è messa in pericolo da tanti elementi e forze minacciose che non può controllare. Cerca allora un modo per propiziarsi queste forze e ricorrere a qualche protezione soprannaturale per conservarsi e sopravvivere. Ciò [...] fa nascere un culto in cui si offrono sacrifici animati da una logica di scambio secondo cui più preziosa sarà l’offerta più Dio sarà obbligato verso l’offerente [...]. Ma Cristo ha inaugurato una vita nuova [...] e ha fatto vedere come tutta la vita, in tutte le sue dimensioni, è il luogo della comunione con Dio, del rendimento di grazie, perché la vita è data all’uomo per fare della vita dell’uomo una comunione con Dio. L’individuo qui è chiamato a morire per poter godere di questa vita di comunione. E la religione può essere proprio l’ultimo nascondiglio in cui si annida l’io individuale per non dover cedere e morire»¹⁸.

Il sacrificio necessario non sarà allora un sacrificio pio e accondiscendente, che rimane sotto la schiavitù della legge che «non ha mai il potere di condurre alla perfezione» (Eb 10,1). Il solo sacrificio autentico nel Nuovo Testamento è quello di Cristo che «abolisce il primo sacrificio per costituire quello nuovo» (Eb 10,9). Il nostro sacrificio si unisce al suo, ci unisce a lui, l’unico capace di «entrare nel santuario» (Eb 10,19) per darci piena libertà e vita nuova. L’accoglienza di tale sacrificio offerto da Cristo una volta per tutte, ripresentato in ogni Eucarestia, si manifesta allora all’uomo come amore, come dono di sé, come vita nuova. Da tale accoglienza nasce dal cuore l’esigenza di una risposta d’amore, che può far dell’uomo un essere sacrificale, ma non nella logica

¹⁷ T. ŠPIDLÍK, *L’Eucaristia. Farmaco di immortalità*, Lipa, Roma 2005, p. 20.

¹⁸ M. I. RUPNIK, *Secondo lo Spirito*, LEV, Città del Vaticano 2017, pp. 115-116.

mercantile, individuale, bensì nella mentalità nuova, nel sacrificio spirituale di sé stessi, come «sacrificio vivente» (Rm 12,1)¹⁹.

È proprio nel rito dell'offertorio che l'uomo sacrifica le sue fonti vitali simbolicamente presenti nelle specie del pane e del vino. Il cibo necessario per il sostentamento, che ci ricorda la comunione con la morte della nostra natura umana, è deposto sull'altare, nelle mani del Padre, in attesa dello Spirito. Tramite l'offertorio ci si disarma, si cede il passo, si smette di cercare la sopravvivenza per affidarsi alla provvidenza. Nella celebrazione eucaristica anche l'esperienza umana del mangiare e bere

viene fondata in Cristo morto e risorto e diventa il sacramento della comunione. Dopo il peccato, per mangiare e bere l'uomo deve lavorare, deve guadagnarsi il cibo [...]. L'Eucarestia fa vedere che l'uomo non si salverà da solo, ma soltanto insieme al creato. Non è possibile per noi l'ingresso nel regno se non attraverso il lavoro e insieme al creato. Noi entriamo con il grano, con il vino, con le cose della terra [...]. La vita spirituale consisterà nell'estendere questa novità sacramentale alla vita quotidiana. Si impara a mangiare, a bere e lavorare dall'Eucarestia, affinché il quotidiano divenga una liturgia dopo la liturgia²⁰.

Colui che apprende ad offrire spiritualmente ciò che ritiene essere gelosamente proprio, cresce nell'arte della comunione e dell'amore. Chi vive l'esperienza della sofferenza, se intuisce che nella liturgia Cristo assume ciò che è stato offerto scoprirà che anche la pena e la morte trovano in Cristo un luogo di significazione. È il Risorto stesso, infatti, che ha scelto di portare con sé nel suo corpo glorioso il segno del male subito e accolto. Nel corpo di Cristo che è la Chiesa il dolore e la morte trovano un senso nell'unione a Colui che ha voluto assumerle e trasfigurarle. Con l'apostolo Paolo si può imparare a dire: «sono lieto nelle sofferenze che sopporto per voi e do compimento a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca nella mia carne, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24), per sperimentare che l'ultima parola non è la morte, ma la vita. In unione al sacrificio eucaristico si compie quello che gli orientali chiamano cammino di divinizzazione, che è anche cammino di guarigione e salvezza.

¹⁹ Rispetto al tema dell'iniziazione all'Eucarestia partendo dalla benedizione e dal rendimento di grazie, si veda: G. COMIATI, *La ritualità del quotidiano*, in «Credere oggi», 208/4 (2015), pp. 17-27. L'Autore, riprendendo Zizioulas, trova nella tavola apparecchiata per l'Eucarestia il luogo in cui confluiscе sotto la forma della libera offerta, il creato, la vita, il quotidiano, dando seguito ad una profonda unità.

²⁰ RUPNIK, *Secondo lo Spirito*, cit., pp. 170-171.

Allo stesso modo una persona che vive l'esperienza della gioia non può non intuire la necessità della condivisione, perché al Padre non si va mai come figli unici, ma come fratelli. È l'eco dell'apostolo Paolo che lucidamente afferma: «che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?» (1Cor 4,7). Però tutto ciò non basta ancora. Nell'esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, Benedetto XVI allarga gli orizzonti dell'offerta perché chiede che venga portata all'altare anche «tutta la sofferenza e il dolore del mondo, nella certezza che tutto è prezioso agli occhi di Dio»²¹ ricordando e rivelando che «la vita dell'uno è legata alla vita dell'altro» (Gn 44,30), che «pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo» (Rm 12,5).

A titolo esemplificativo sembra utile citare Teilhard de Chardin che esprime misticamente la sua visione della vita, del cosmo e il proprio ruolo sacerdotale nel mondo, sulla falsariga di una liturgia eucaristica. Durante la festa della trasfigurazione del 1923, trovandosi nel deserto cinese Ordos per alcuni scavi ed essendo impossibilitato a celebrare a causa delle condizioni critiche, scrive *La messa sul mondo*. Nel breve testo, a riguardo dell'offerta scrive:

Poiché ancora una volta, o Signore, non più nelle foreste dell'Aisne ma nelle steppe dell'Asia, sono senza pane, senza vino, senza altare, mi eleverò al di sopra dei simboli sino alla pura maestà del Reale; e Ti offrirò, io, Tuo sacerdote, sull'altare della Terra totale, il lavoro e la pena del mondo²².

L'Eucarestia diventa veramente il luogo di sintesi spirituale, storica ed escatologica e sfocia naturalmente nella dossologia²³.

Tutto ciò che, durante la giornata, crescerà nel Mondo, tutto ciò che in esso diminuirà, - ed anche tutto ciò che vi morirà, - ecco, o Signore, l'elemento che mi sforzo di raccogliere in me per presentarlo a Te. È questa la materia del mio sacrificio, quell'unico sacrificio di cui Tu abbia voglia²⁴.

²¹ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum Caritatis* (22 febbraio 2017) in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XXIV, EDB, Bologna 2009, p. 171 (n. 47).

²² P. T. DE CHARDIN, *La messa sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012⁴, pp. 9-10.

²³ Si veda R. IACOPINO, *Liturgia ed esperienza del divino in oriente*, in «Rivista liturgica», 4 (2016), pp. 89-98; l'Autore annovera la dossologia tra le forme di conoscenza della realtà, superiore persino alla teologia.

²⁴ DE CHARDIN, *La messa sul mondo*, cit., pp. 9-10.

Teilhard sottolinea come attraverso il sacerdozio battesimale l'uomo sia chiamato a offrire a Dio il mondo e le sue realtà, affinché tornino a manifestarlo come in origine. Concludendo il “rito dell’offerta” scrive:

Ricevi, o Signore, questa Ostia totale che la Creazione, mossa dalla Tua attrazione, presenta a Te nell’alba nuova. Questo pane, il nostro sforzo, so bene che, di per sé, è solo una disgregazione immensa. Questo vino, la nostra sofferenza, non è purtroppo, sinora, che una bevanda dissolvente. Ma, in seno a questa massa informe, hai messo - ne sono sicuro perché lo sento - un’irresistibile e santificante aspirazione che, dall’empio al fedele, ci fa tutti esclamare: “O Signore, rendici uno!” [...] in forza di un sacerdozio che solo Tu, credo, mi hai conferito, - su tutto ciò che, nella Carne dell’Uomo, si prepara a nascere o a perire sotto il Sole che spunta, io invocherò il Fuoco²⁵.

È solo questa invocazione del fuoco che può portare a compimento ciò che l'uomo comincia, ciò in cui l'uomo si cimenta. Il compimento è una grazia da implorare: con questa consapevolezza si entra nella profondità della liturgia eucaristica.

5. Senza misura egli dà lo Spirito (Gv 3,34)

Nel corso dei secoli e grazie allo sviluppo del cammino ecumenico, si può affermare che la controversia tra greci e latini sul “quando” le specie eucaristiche sono transustanziate è praticamente superata. È dato per assodato che «l’anamnesi e l’epiclesi sono ritenute ambedue indispensabili per la trasformazione del pane e del vino in corpo e sangue di Cristo. L’azione eucaristica è un *unicum* completo e indivisibile»²⁶. Tenendo ferma questa acquisizione teologica si sceglie di aderire spiritualmente alla sensibilità ortodossa, più attenta alla mistagogia e alla dinamica epicletica. Jean Corbon quando parla dell’epiclesi, la descrive come

l’invocazione al Padre affinché mandi il suo Spirito Santo su quello che gli offriamo trasformando l’offerta nella realtà del corpo di Cristo. La parola esprime il vuoto che viene offerto, non può dire la pienezza della quale siamo ricolmati. Traduce il gemito che si leva, non l’amore silenzioso che

²⁵ Ibid., pp. 11-12.

²⁶ GIANAZZA, *Temi di teologia orientale*, cit., p. 393.

a esso risponde. Perché le apparenze rimangono finché noi siamo in questo mondo di morte, ma la realtà è divenuta altra, è passata nella pienezza di Cristo²⁷.

La transustanziazione operata nelle specie eucaristiche è completa, reale, ma se è vero che noi siamo già tutti in Cristo e con noi tutto ciò che abbiamo offerto nella nostra azione sacerdotale, poiché la volontà salvifica di Dio è quella di «ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (Ef 1,10), è altrettanto vero che egli «non è ancora tutto in tutti» (1Cor 15,28). La nostra partecipazione all'Eucarestia allora diventa accoglienza di questa presenza, graduale manifestazione in noi della realtà che abbiamo celebrato, della vita offerta, della comunione con tutto il corpo di Cristo che è la Chiesa, comunione con ogni uomo e ogni vita sulla faccia della terra. Infatti noi «non celebriamo l'Eucarestia per poter fare la comunione intesa come dolce incontro e affettuoso colloquio con Gesù, l'amico del cuore; per questo basterebbe la comunione spirituale»²⁸, né per adorare il SS.mo Sacramento; per questo esistono le benedizioni, le esposizioni, le visite, le processioni, ma celebriamo per essere costituiti suo Corpo, perché mentre sperimentiamo la morte (nelle umiliazioni, nel lavoro frustrante, o nella sua assenza, nelle fatiche che questo tempo di pandemia ci fa affrontare, nelle varie forme di malessere che la società oggi può far respirare), sappiamo che la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio (cf. Col 3,3). Celebriamo perché le nostre sofferenze come le nostre gioie, siano in comunione con quelle di Cristo come ricorda l'apostolo Paolo perché anche nella rivelazione della sua gloria possiamo rallegrarci ed esultare (cf. 1Pt 4,13). Celebriamo per vivere da figli nel Figlio. Celebriamo perché attraverso il legno secco della nostra umanità passi la linfa vitale di Dio. Su questo esempio commentando il Vangelo della vite e i tralci di Giovanni, scrive p. Marko Rupnik:

Questo legno ha qualcosa che, quando fa passare dentro di sé l'acqua che lo fa vivere, genera un succo che produce un frutto, i chicchi d'uva, che hanno in sé tutto ciò che serve a diventare vino. Ma, affinché l'uva diventi vino, deve passare il torchio, cioè la Pasqua, la morte, il dono di sé. Solo così diventa mosto dolce, che con la pazienza del tempo matura diventando vino. Cristo dice praticamente che il senso della vita è il vino, che nei testi

²⁷ CORBON, *Liturgia alla sorgente*, cit., p. 107.

²⁸ C. GIRAUDO, *In unum corpus*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 30.

sapienziali è l'amore, come vero gusto della vita. Così la natura umana trova il suo unico senso esclusivamente se viene vissuta in modo personale, cioè filiale, relazione. Solo allora porta frutto, cioè l'amore. Ma per portare frutto, questa umanità deve vivere in modo comunionale, dunque deve passare il triduo pasquale [...]. Ma non si può passare il triduo pasquale se non con il Figlio. L'immolazione dell'eroe non porta da nessuna parte, non sposta niente dell'umanità nella vita²⁹.

Provocatoriamente ad un orecchio occidentale Schmemann asserisce che «scopo dell'Eucarestia non è quello di trasformare il pane e il vino, ma di comunicare con Cristo, divenuto nostro cibo, nostra vita»³⁰. Tale verità di fede è custodita in modo peculiare nelle antiche anafore di Basilio o di Giacomo e Crisostomo. Infatti, in queste antiche preghiere eucaristiche sono incrociate «le due componenti epicletiche, ossia l'epiclesi per la trasformazione delle oblate e l'epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti, così da ottenere un'unica domanda letterariamente e teologicamente inscindibile»³¹. A titolo esemplificativo si riporta uno stralcio dell'anafora alessandrina di san Basilio:

venga il tuo Spirito santissimo su di noi e su questi doni presentati, e li benedica e li santifichi, e manifesti questo pane come il prezioso corpo del Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, e questo calice come il prezioso sangue del Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, che fu versato per la vita del mondo; e noi tutti, che partecipiamo di un unico pane e di un unico calice, rendi una sola cosa gli uni per gli altri nella comunione dell'unico Spirito Santo³².

È evidenziato così che la preghiera eucaristica «dalla *lex orandi* è formalmente ordinata alla trasformazione nostra in un solo corpo»³³.

6. Ricordati di me nella tua misericordia (Sal 25,7)

Un breve accenno alla componente anamnetica della preghiera eucaristica appare utile soprattutto in questo tempo. La liturgia, infatti, ci

²⁹ RUPNIK, *Secondo lo Spirito*, cit., pp. 115-116.

³⁰ SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, cit., p. 310.

³¹ GIRAUDET, *In unum corpus*, cit., p. 30.

³² La traduzione dell'anafora è presa da GIRAUDET, *In unum corpus*, cit., p. 314.

³³ *Ibid.*, p. 319.

educa alla memoria del futuro, perché attinge dalla piazza d'oro della Gerusalemme celeste lo sguardo sul presente e sul passato³⁴. Questa memoria, oltre ad attingere dal futuro, lo anticipa, lo dischiude aprendo alla speranza, perché si viene presi per mano a riconoscere che si è parte della storia della salvezza, nella quale «imparo a percepirmi inserito, e a vedere anche la mia stessa vita, sfilacciata, lacerata, non come un ammasso di eventi casuali, ma come una storia che Dio vuole fare con me»³⁵.

Quanto bisogno in questo tempo di emergenza di sentirsi tessuti in una realtà più grande, dentro una storia che non è in balia di un virus, ma ancorata in Dio. Quando è essenziale grattare la superficie delle *fake news*, aderendo al senso stesso della storia! Questo è il senso dell'anamnesi liturgica: far convergere tutto nell'eterna memoria di Dio³⁶, attingere alla sua sapienza per saper valutare le cose del mondo, la propria storia, la propria vita, gli eventi di cui siamo partecipi e aprirsi alla speranza fondata sulla Pasqua di Cristo. In sintesi, si attinge alla liturgia anche per imparare a ricordare, perché solo «lo Spirito può aprire il nostro sguardo perché veda le nostre ferite nelle ferite di Cristo»³⁷ e quindi le interpreti come passaggi nella storia della salvezza.

7. È questo il vostro culto spirituale (Rm 12,1)

Si è evidenziato come il mistero dell'Eucarestia celebrata può aiutare a penetrare la trama del reale, anzi a scoprire che essa stessa ne costituisce la trama, la fecondità, la profondità, il senso compiuto, poiché la liturgia cristiana abolisce «la separazione che esisteva nell'antica alleanza tra il culto e la vita morale»³⁸. Come acqua di sorgente che affiora alla superficie mentre si scava, così l'esistenza è chiamata a bagnarsi di questa vita che fluisce da Dio e che ci coinvolge quotidianamente nella trasfigurazione del mondo. Resta ora da celebrare la vita. Scrive sempre Corbon che i momenti della celebrazione

³⁴ Per un approfondimento sulla memoria del futuro si veda I. ZIZIULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, Qiqajon, Magnano 1996, pp. 45-60.

³⁵ T. ŠPIDLÍK - M. I. RUPNIK, *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Lipa, Roma 2005, p. 415.

³⁶ Tipico canto nelle esequie di rito ortodosso che richiama l'implorazione a Cristo del buon ladrone (Luca 23,42).

³⁷ M. I. RUPNIK, *L'arte della vita*, Lipa, Roma 2011, p. 228.

³⁸ CORBON, *Liturgia alla sorgente*, cit., p. 209.

sono momenti di pienezza e di grazia: resta il tempo, nella sua durata di gestazione e di tensione. È allora che la liturgia continua, con l’altro volto della temporalità, nella tribolazione e nella miseria. Mentre il velo della morte sembra nascondere la lenta penetrazione della vita del Cristo risorto, noi entriamo nell’esperienza della liturgia vissuta³⁹.

La prospettiva è rovesciata rispetto alla mentalità mondana. Si parte dal dono ricevuto e accolto che chiede di essere irradiato. Ciò che lo Spirito ha comunicato nella gloria si manifesta ora nella *kenosi*, nella nostra carne mortale. La vita che prende forma dalla liturgia è lontana dall’assumere un paradossale profilo clericale del laico, piuttosto si configura come una vita integrata. Scrive la teologa e liturgista Antonella Meneghetti:

È liturgo, è vero attore del culto, quindi, nella sua vita dedicata a Dio, il controllore ferroviario e lo studente di medicina, la casalinga e il presidente, l’aviatore e la commessa, la professoressa e il commerciante, il pensionato e la modella. L’orecchio di Dio è vicino al cuore di colui che gli grida lode e amore sull’altare della propria vita⁴⁰.

Non solo la prospettiva è rovesciata rispetto alla mentalità pagana, ma è anche resa nuova, cioè unificata. Infatti, nel culto dell’antica alleanza sussiste la pedagogia che fa passare dal culto alla vita morale. La testimonianza ricevuta viene assimilata, custodita ed entra poi nella vita morale, tuttavia il culto dell’antica alleanza «non contiene in se stesso gli eventi della salvezza, li ricorda soltanto; la sua morale cerca di conformarvisi, ma non procede da essi come da una sorgente viva»⁴¹. Si potrebbe dire in continuità con quanto citato nel precedente capitolo che ancora siamo nella risposta dell’uomo religioso a Dio, ma non nel culto della fede. L’Autore della Lettera agli Ebrei sottolinea infatti l’impotenza del culto, del sacerdozio e del sacrificio antico nel dare la vita, eppure, è proprio la vita che l’uomo cerca disperatamente. Per i cristiani la novità consiste nel fatto che «non ci sono più funzioni rituali accanto a un culto interiore, ma un’unità completamente nuova. Il cristiano non è più diviso tra due livelli di attività relativi al suo Dio, azioni sacre e azioni profane»⁴², ma l’unico mistero di Cristo è ciò che si celebra e ciò che si vive dando

³⁹ *Ibid.*, p. 210. Cf. P. TOMATIS, *Vita alla sorgente*, Città Nuova, Roma 2019.

⁴⁰ A. MENEGHETTI, *I laici fanno liturgia?*, Edizioni Paoline, Milano 1989, p. 26.

⁴¹ CORBON, *Liturgia alla sorgente*, cit., p. 213.

⁴² *Ibid.*, p. 214.

vita a una profonda sinergia. Infatti, prima di Cristo, «moralismo e ritualismo, fedeltà morale alla legge e azione cultuale si rincorreva senza che, a quel livello di profondità necessario, il dono dell'amore e l'accoglienza dell'amore si potessero incontrare e unire»⁴³, ma ora questa dicotomia è superata. La liturgia trascende il culto e raggiunge profondità tali da far sì che «tutte le espressioni della vita diventano liturgia»⁴⁴. Su questa scia è significativo evidenziare che l'attesa escatologica sia spesso caratterizzata da un lavoro operoso piuttosto che da un culto religioso come precedentemente inteso. Chi attende, deve rimanere vigilante come il servo (cf. Lc 12,35-40), deve rendere conto del compito affidato (cf. Mt 25,14-30). Il giudizio sarà come una notte di pesca (cf. Mt 13,47-50), o una mietitura (cf. Mt 13,24-30). La trasformazione che è chiesta per andare incontro al Signore alla fine dei giorni è quella di spezzare le spade per farne aratri, passando da strumenti di guerra a strumenti dell'umile lavoro agricolo (cf. Is 2,4). Davvero interessante, dunque, è che il confine tra tempo futuro e presente, lavoro e liturgia ha la sua cerniera del quotidiano.

La Chiesa svolge così per il mondo un'azione profetica: mostra all'uomo che vuole farsi da sé che solo la preghiera liturgica coniuga «il dono del Cielo con l'impegno umano, la rugiada celeste e i germogli che fioriscono dal nostro terreno»⁴⁵ senza che l'uomo perda la sua libertà, né che Dio sia rimpicciolito a misura delle umane proiezioni.

Allo stesso tempo alla scuola della liturgia si apprende il valore del silenzio in un tempo rumoroso, il valore della gratuità nella società del consumo, l'essenza del sacrificio che è l'amore pasquale, in un mondo che nasconde la morte, la fraternità come sfida all'individualismo alienante. Inoltre, dall'Eucarestia si apprende che la forma preminente di conoscenza non è la tecnica, né la speculazione filosofica, ma l'amore come unica realtà che coinvolgendo tutto l'uomo, spirito, anima e corpo, lo spinge a preoccuparsi sinceramente del mondo che lo circonda. Ben al di là di ogni convenienza, l'Eucaristia è «fonte di luce e di motivazione per le nostre preoccupazioni per l'ambiente, e ci orienta ad essere custodi di tutto il creato»⁴⁶.

⁴³ ŠPIDLÍK - RUPNIK, *Teologia pastorale*, cit., p. 425.

⁴⁴ Ivi. Cf. M. DI BENEDETTO, *Celebrare il Mistero. Liturgia e vita*, San Paolo, Roma 2018.

⁴⁵ C. MAGGIONI, *L'apporto della liturgia alla nostra società*, in «*Liturgia*», 272 (2017), p. 52. In particolare, si veda il citato articolo per l'approfondimento dell'apporto pedagogico offerto dalla prassi liturgica.

⁴⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), in *Enchiridion Vaticanicum*, vol. XXXI, EDB, Bologna 2018, p. 583 (n. 236).

Concludendo può essere utile riportare ciò che Giovanni Crisostomo affermava a proposito della testimonianza cristiana dopo l'assimilazione dei misteri:

Considera a quali misteri è concesso di partecipare a te che sei iniziato. Mostra ai profani che hai celebrato i sacri riti. Solo se ci metteremo in questa disposizione, non ci sarà bisogno di discorsi con coloro che non sono intervenuti alla liturgia; ma dal nostro profitto essi si renderanno conto del proprio danno e accorreranno prontamente a usufruire dei medesimi vantaggi. Abbelliamo, dunque, il nostro uomo interiore, e ricordiamoci delle cose che sono state dette qui quando saremo fuori, perché sarà proprio là che le circostanze lo esigeranno⁴⁷.

8. Possiamo camminare in una vita nuova (Rm 6,4)

Quali conseguenze derivano dall'essere inseriti in Cristo e nella Chiesa, vivendo e nutrendoci di Lui? Tertulliano utilizza un'immagine efficace per descrivere la vita del battezzato: «noi pesciolini, detti così dal nostro *ΙΧΘΥΣ*⁴⁸ Gesù Cristo, nasciamo nell'acqua e solo rimanendo nell'acqua siamo salvi»⁴⁹. La nuova vita che l'uomo riceve nel battesimo e nutre con l'Eucarestia esige quindi di manifestarsi in un modo diverso dalla vita semplicemente intesa, la vita secondo la sola natura. Ireneo, in virtù di una vita unificata, poteva affermare: «il nostro pensiero è in pieno accordo con l'Eucarestia e l'Eucarestia a sua volta conferma il nostro pensiero»⁵⁰. Bisogna ammettere che spesso non si potrebbe affermare lo stesso nelle nostre celebrazioni e nella testimonianza cristiana offerta al mondo. Si offrono dunque solo alcuni esempi in cui può manifestarsi la vita battesimal. Nessun tratto enucleato sarà esauriente, ma si desidera mostrare che la bellezza della vita vissuta in Cristo si manifesta come trasparenza che ci coinvolge anche negli aspetti più semplici del vivere⁵¹.

⁴⁷ G. CRISOSTOMO, *Omelia 4*, in PG 51, citato in P. ZECCHINI, *Vivere la liturgia*, Edizioni Liturgiche, Roma 2014, p. 75.

⁴⁸ *ΙΧΘΥΣ*, pesce in greco, è l'acronimo di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore, traslitterato *Iēsous Christos Theou Yios Sōtēr*.

⁴⁹ TERTULLIANO, *Il battesimo*, a cura di P. A. Gramaglia, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 121.

⁵⁰ IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 18, 5, citato in RUPNIK, *L'arte della vita*, cit., p. 229.

⁵¹ Per un approfondimento sistematico si veda RUPNIK, *L'arte della vita*, cit., pp. 118-186; in questo testo vengono ben enucleati alcuni aspetti della vita quotidiana vissuti

8.1. *Il vestito*

La questione del vestito viene di solito ridotta alla questione morale del lecito o illecito e soprattutto, in ambito religioso, dell'opportuno e inopportuno. Un altro livello evidenziato è quello del buon gusto e del costo. Ora, se si prende in esame la visione biblica del vestito si scopre che l'attenzione principale è posta sulla dimensione simbolica. Attraverso il vestito si comunica la propria identità profonda. Non è sufficiente grattare la superficie psicologica per cui un abito sciatto può segnalare disistima e uno lussuoso egocentrismo, ma occorre accedere al senso spirituale sapendo attingere alla sapienza della Chiesa e alla *lex credendi*. Lo stesso anno liturgico educa a vestire secondo il ritmo della vita e secondo la nostra condizione di uomini caduti, ma risollevati.

Anche la Scrittura offre molti spunti. Alcuni padri affermano che Adamo ed Eva prima del peccato non fossero nudi, ma vestiti della gloria di Dio. Con il peccato, la luce di questa gloria si è spenta nell'uomo ed essi si sono scoperti nudi, spenti, opachi. Dio li ricopre di pelli, cioè con una veste inferiore che indica, da un lato, la fragilità e, dall'altro, la benevolenza di Dio che persevera nell'amore. Sempre i padri, in particolare Efrem il Siro, quando fanno riferimento all'incarnazione di Gesù nel grembo di Maria, parlano di tessitura: Maria riveste Cristo della carne perché per incarnarsi si è dovuto spogliare della gloria.

Che aggiungere riguardo alla crocifissione e alla spogliazione di Cristo in croce? Paolo fa riferimento allo spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestirsi del nuovo (cf. Col 3,9); Gesù stesso parla della veste nuziale (cf. Mt 22,11) e la sposa dell'agnello è descritta con l'abito delle nozze (cf. Ap 21). Il tema dell'abito continuamente si richiama nella Scrittura con significati sempre più profondi.

Dunque, la questione è realmente spirituale. L'uomo può cercare di rivestirsi fuggendo la propria nudità in due modi: sbilanciandosi nell'ambito sensuale, cercando una compensazione emotiva che mai appagherà il senso dell'eterno e dell'infinito che ha perduto; oppure sbilanciandosi nell'ambito razionale cercando di prendere ed elaborare la materia per sbizzarriarsi coprendo il corpo «della più lussuosa varietà di materiali e di colori per alludere alla gloria perduta»⁵². In nessuno dei due

secondo la vita nuova ricevuta nel battesimo.

⁵² *Ibid.*, p. 159.

casi può sostituire il dono di Dio con la sua opera, non può darsi ciò che ha perduto, può solo accoglierlo. Il resto è una falsificazione. Divo Barsotti scrive riguardo al ricoprirsi: «Ogni qualvolta noi ci rivestiamo, dobbiamo rinnovare in qualche modo la grazia del Battesimo. L’atto del vestirci non è soltanto l’atto onde copriamo la nostra nudità fisica: implica anche il senso interiore del nostro bisogno di vestirci di grazia»⁵³. Vestirsi di grazia è appunto rivestirsi secondo il dono ricevuto, assecondando la vita filiale che desidera crescere in noi e irradiarsi nelle relazioni. Vestirsi in maniera tale che non si veda lo stoppino spento, ma la luce della candela accesa, la stessa che viene donata nel giorno del battesimo. Occorre ricordarsi che il compito del vestito è in sintesi

quello di trasformare tutto il corpo in volto, di far emergere la persona, cioè il nostro essere una cosa sola in Cristo [...]. Questo non vuol dire mortificare la persona nel suo corpo, nella sua bellezza, ecc. ..., ma mortificare l'uomo vecchio che si serve del corpo per affermare se stesso, che fa del corpo lo strumento dell'affermazione di sé, invece del luogo del dono di sé [...]. Da redenti, nel nostro abbigliamento dovremmo apparire come persone che non sono sole e che per questo non hanno bisogno di richiamare l'attenzione su di sé, perché ci siamo scoperti davvero amati e ci siamo liberamente coinvolti in una relazione che non ci ripiega, ma ci proietta al di fuori di noi, nelle relazioni, nell'incontro con gli altri⁵⁴.

Il vestito dunque manifesta, rende visibile, che il corpo è lo strumento per far di sé stessi un dono d'amore, nella semplicità, nella sobrietà e armonia. Anche l'apparentemente banale operazione del vestirsi attinge in definitiva dalla mentalità eucaristica il senso di un corpo fatto per la comunione, una vita che chiede di diventare dono.

8.2. *L'abitazione*

Se l'abito è la manifestazione della propria identità filiale, allora che dire dell'abitazione? Il luogo dove ognuno imprime la propria impronta personalizzante appunto, dove trova riparo, riposo, rigenerazione. Il luogo degli affetti, dell'edificazione della propria famiglia, piccola chiesa domestica. Come si allarga il cerchio nell'acqua? Cioè come si irradia una vita nuova in un'abitazione?

⁵³ D. BARSOTTI, *La mia giornata con Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 37-39.

⁵⁴ G. CESAREO, *Un corpo per la comunione*, Lipa, Roma 2016, pp. 188-189.

Intanto è interessante notare che i primi cristiani celebravano l'Eucarestia nel luogo in cui abitavano. Non c'era separazione tra spazio sacro e profano. Il culto era percepito come una novità, venivano considerati atei dai loro contemporanei, eppure la loro vita era unificata: il dono ricevuto portava con sé l'urgenza della carità, tanto che Paolo rimprovera i cristiani di Corinto di non riconoscere il corpo e sangue del Signore quando tra loro non si comportano da fratelli (cf. 1Cor 11,17-34). Senza poter approfondire l'evolversi della prassi eucaristica, quello che è stimolante sottolineare è che il luogo della celebrazione era anche il luogo dell'abitazione, tanto quanto il *modus vivendi* si richiamava al *modus celebrandi*. Anche l'archeologia evidenzia che le stesse case di Pietro e di Maria, ad esempio, sono da subito state trasformate in luoghi di culto. Come far sì allora che ogni casa diventi luogo di evangelizzazione e di culto spirituale? Don Divo Barsotti, "mistico del quotidiano", sottolinea *in primis* il dovere dell'ospitalità, perché «alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli» (Eb 13,1). Andando oltre, nel suo pensiero afferma che «chi di noi possiede una casa, non la possiede che per aprirla a Cristo che entra; ed è una gran cosa mirabile che noi si possa accogliere nella nostra casa Gesù!»⁵⁵. Dunque, una volta che Cristo è entrato in casa, nelle vesti di un povero, di un amico, di un non credente, di un familiare, cosa deve poter vedere oltre alla porta aperta?

Sarebbe bello se potesse vedere la comunione delle persone, perciò [...] l'appartamento di una famiglia cristiana bello, il che significa semplice, sobrio [...]. È una vera evangelizzazione se il tavolo è bello, se colpisce l'occhio con la sobrietà e l'eleganza, se ha sopra un cibo come si deve. Tutto quanto esprime infatti ciò che vogliamo dire alla persona con la quale condividiamo questo atto [...]. C'è una corrispondenza tra il crocifisso sulla parete, il modo in cui è apparecchiata la tavola, il cibo sul piatto, la parola che si scambia sulla politica, sul lavoro, sulla salute, la Scrittura. È questa la bellezza. Ed è questa anche la liturgia, quella della piccola Chiesa, quella dei nostri corpi, quella di ogni giorno⁵⁶.

Appare chiaro che per far questo non sono necessarie molte risorse economiche, ma una risorsa interiore, una sorgente dalla quale attingere l'amore per non compiere un'operazione di cosmesi, ma per lasciare che lo spirito penetri la materia. A titolo esemplificativo si può parlare di un

⁵⁵ BARSOTTI, *La mia giornata con Cristo*, cit., p. 76.

⁵⁶ ŠPIDLÍK - RUPNIK, *Teologia pastorale*, cit., pp. 492-493.

soggiorno come del luogo in cui ci si ritrova: allora si «dovrebbe far vedere la centralità di questa comunione che li costituisce in modo che, visivamente, si percepiscano come famiglia, come umanità unita, radunata. Spetta a loro esprimere cosa è il fulcro, il centro»⁵⁷. È un simbolo adatto la televisione verso la quale tutto solitamente converge? È essa la sorgente dello stare insieme? Nella camera da letto, invece ad esempio, luogo dell'intimità, del riposo, siamo abituati ad avere davanti al letto schermi, poster, immagini, ma chi si occupa di proporre questo arredamento siamo certi si curi «della nostra vita, dei nostri sentimenti, delle nostre malattie, delle nostre fatiche, tristezze, gioie, lacrime e anche della nostra morte»⁵⁸? Il luogo del riposo simbolicamente è infatti anche il luogo in cui si apprende a consegnarsi nelle mani del Padre dopo ogni giornata, come avverrà alla sera della vita, deve quindi saper accompagnare i sensi in questa attitudine spirituale. Così ogni stanza chiama in causa la creatività di chi la abita affinché manifesti in semplicità e concretezza «una bellezza che esprime la gioia per la creazione di Dio»⁵⁹. Una vita che è in profonda comunione con Dio trova la comunione con la materia e diventa ospitalità per i fratelli perché anche se lontani, possano “sfamarsi” di qualche briciola di comunione di questa liturgia che è la vita.

Conclusione

Ciò che si è voluto evidenziare nel presente scritto è la profonda fecondità e unità tra la liturgia e la vita, tra la gratuita azione di Dio che trova il culmine nell’Eucarestia e la tenace opera dell'uomo che trova sempre nell’Eucarestia la *forma formans*. Tale unità non è opera di un pensiero religioso che ha sapientemente combinato la terra e il cielo, ma è l'opera dell'incarnazione di Cristo che ha unito in sé entrambi. Nella liturgia si celebra e si attinge a questa verità, che diventa vita, fecondità, speranza. Se una liturgia priva di vita, di senso, non aderente al vissuto, rimane un rito sterile, una cisterna screpolata incapace di dissetare, quasi fosse un'operazione religiosa con etichette cristiane, così, una vita che non sia rito, che non comprenda in sé una componente di mistero, che non riconosca che le esperienze umane più significative come la crescita,

⁵⁷ RUPNIK, *L'arte della vita*, cit., p. 129.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁹ ŠPIDLÍK - RUPNIK, *Teologia pastorale*, cit., p. 493.

l'amicizia, l'amore e il dolore vivono dei propri rituali, diventa disumana, perde la nobiltà che ha ereditato dal Creatore.

L'ordine sul quale questi brevi pensieri si sono proposti di muoversi non è tanto quello della vita morale, del giusto o sbagliato, buono o cattivo, ma l'ordine del senso, della profondità, del bello, così inteso:

La vita spirituale è dare spazio alla vita nello Spirito, è far vivere il dono in noi. E il dono accolto per sé stesso libera la persona dall'attaccamento a sé. E quando il mangiare, il bere, lo stare insieme, lavorare, vestirsi, arredare la casa, festeggiare, studiare, camminare, sciare, pattinare, nuotare lasciano intravedere la libertà da sé stessi e fanno crescere una relazione libera, una vita come comunione, allora si contempla la bellezza [...]. L'arte spirituale della contemplazione riesce a fare emergere il nesso tra qualsiasi situazione umana e Cristo. E, quando ci si sente uniti, si percepisce la bellezza. Perciò possiamo concludere che il senso della vita spirituale è diventare belli⁶⁰.

Mirco Micci
Piazza della vittoria, 14
60019 Senigallia (AN)
mircomicci@gmail.com

Parole chiave

Eucarestia, liturgia e vita, liturgia e pandemia, culto spirituale, ecumenismo, *lex orandi*, *lex credendi*, *lex vivendi*, sacerdozio battesimal.

Keywords

Eucharist, liturgy and life, liturgy and pandemic, spiritual worship, ecumenism, *lex orandi*, *lex credendi*, *lex vivendi*, baptismal priesthood.

⁶⁰ RUPNIK, *Secondo lo Spirito*, cit., pp. 187-188.

L'ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA DEL CONCILIO VATICANO II

THE EUCHARISTIC ECCLESIOLGY OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

Daniele Sciacca*

Abstract

December 25, 2021 will mark a significant event: the sixtieth anniversary of the convening of the Second Vatican Ecumenical Council by Pope John XXIII. This paper attempts to examine the Council's understanding of the sacrament of the Eucharist, upon which extensive debates have developed within the Catholic Church (and not only) in the second half of the 20th century. However, we will not stop to examine only the sacrament itself. Karl Rahner said that the Council was predominantly a council of the Church about the Church. If this is true, we will look at the fruitful correlations between Eucharistic theology and ecclesiology - correlations which, at the present time, still fail to unfold their full potential in an ecumenical key.

Il 25 dicembre 2021 ricorrerà un significativo evento: il sessantesimo anniversario dall'indizione del Concilio Ecumenico Vaticano II da parte di Papa Giovanni XXIII. Il presente lavoro tenta di esaminare la comprensione che il Concilio ha voluto offrire circa il sacramento dell'Eucaristia. Proprio su questo sacramento si sono poi sviluppati ampi dibattiti all'interno della Chiesa Cattolica (e non solo) nella seconda metà del XX secolo. Tuttavia, non ci si fermerà ad esaminare solo il sacramento in se stesso. Karl Rahner ebbe a dire che il Concilio fu prevalentemente un concilio della Chiesa sulla Chiesa. Se ciò è vero ci volgeremo a vedere le feconde correlazioni tra teologia eucaristica ed ecclesiologia, correlazioni che, al presente, non riescono ancora a dispiegare tutta lo loro potenzialità in chiave ecumenica.

* Collaboratore della rivista *Sacramentaria & Scienze religiose* dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'ISSR "Redemptoris Mater" di Ancona.

Introduzione

Il 25 dicembre del 1961, firmando la costituzione apostolica *Humanis salutis*, papa Giovanni XXIII indiceva ufficialmente il Concilio Vaticano II. Non c'è bisogno di sottolineare quanto, quest'evento ecclesiale, abbia segnato la storia della Chiesa odierna. Proprio per tale motivo, ritengo che quest'anniversario interpelli tutta la Comunità ecclesiale nel domandarsi: “a che punto siamo con la recezione del Concilio?”. Non è possibile, né tantomeno corretto, ridurre gli insegnamenti e le provocazioni conciliari ad un unico aspetto, tuttavia, se a distanza di sessant'anni dal Concilio Vaticano II, si chiedesse ad un fedele cattolico mediamente praticante che cosa rappresenta per lui il Concilio, probabilmente risponderebbe: la riforma della Messa. Nessun aspetto dell'assise conciliare è stato, infatti, tanto significativo per la vita pastorale e spirituale dei cattolici, quanto la decisione di riforma della celebrazione eucaristica. Il Concilio viene ancora oggi identificato da molti fedeli non per l'impulso di nuove ecclesiologie, non per lo sviluppo dell'ecumenismo o dei rapporti con la contemporaneità, ma soprattutto per la “nuova” liturgia. Se questo è vero, e se è vero che la celebrazione dell'Eucaristia è percepita comunque come l'aspetto più qualificante la fede cristiana da parte dei credenti cattolici, non è mai troppo tentare ancora di approfondire la teologia del sacramento dell'Eucaristia come emerge dai documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II.

1. La prospettiva conciliare

Il Concilio viene inaugurato nella basilica di San Pietro da papa Giovanni XXIII, l'11 ottobre 1962 e concluso dal suo successore, Paolo VI, l'8 dicembre 1965. Nelle sue quattro sessioni di lavoro vengono preparati, discussi e votati molti documenti riguardanti molti aspetti decisivi della vita e della missione della Chiesa di Dio: la liturgia, l'ecclesiologia, il rapporto con il mondo contemporaneo, la Parola di Dio, l'ecumenismo e i rapporti con le altre culture e religioni, la missione, l'apostolato e l'identità dei ministri ordinati, dei consacrati e dei laici, nonché la formazione cristiana. Anticipando fin d'ora quelle che saranno le nostre conclusioni, tutti questi aspetti trovano forse il loro punto di convergenza nella volontà dei padri conciliari di presentare tutto il

cattolicesimo a partire dal Mistero Trinitario e dal Mistero Pasquale. La Costituzione *Dei Verbum* dice che

piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cf. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cf. Ef 2,18; 2Pt 1,4). Con questa Rivelazione, infatti, Dio invisibile (cf. Col 1,15; 1Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi¹.

La rivelazione è dunque concepita come storia di salvezza, attraverso cui, il Dio trinitario chiama alla comunione con sé. Cuore di questo disegno di salvezza è il Mistero Pasquale intorno al quale si articola anche tutta la rivelazione di Dio:

Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio «alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2) [...]. Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna².

Come afferma solennemente la *Sacrosanctum concilium*, mettendo in risalto il momento in cui Gesù istituisce il sacramento dell'Eucaristia,

il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui fu tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, onde perpetuare nei secoli fino al suo ritorno il sacrificio della croce, e affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e resurrezione. L'Eucaristia si trova dunque in una posizione assolutamente centrale

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 872-911, pp. 489-517, [qui n. 2, pp. 488-491]. D'ora in poi verrà citato con: DV.

² Ivi.

nell'economia salvifica e pertanto è da sempre, insieme al sacramento del battesimo, cuore pulsante della vita della chiesa³.

Dunque, il Concilio offre una comprensione trinitaria e cristologica che sfociano in modo del tutto naturale nell'ecclesiologia e nella teologia sacramentale. Per questo riteniamo di poter applicare alla realtà dell'Eucaristia quello che il teologo Žak dice a proposito della Chiesa, che cioè la verità dell'eucaristia «può essere conosciuta nella sua vera luce soltanto se viene contemplata alla luce della verità della Rivelazione trinitaria, ossia della verità circa la volontà salvifica di Dio tri-uno, manifestatasi nella persona di Gesù Cristo⁴».

Date queste premesse occupiamoci allora di esaminare in che modo i vari testi conciliari trattano del Mistero eucaristico.

Anzitutto, va detto che l'ultimo concilio a essersi occupato dell'Eucaristia era stato, cinquecento anni prima, il Concilio di Trento (1545-1563), dal quale erano scaturiti tre documenti: il decreto sul santissimo sacramento dell'Eucaristia nella Sessione XIII (11 ottobre 1551); il decreto sulla dottrina circa la comunione sotto le due specie nella Sessione XXI (16 giugno 1562); il decreto sulla dottrina del sacrificio eucaristico della messa nella Sessione XXII (17 settembre 1562).

Da questi testi emerge una dottrina eucaristica tesa in particolar modo a contrastare le dottrine eterodosse di origine luterana.

Volendo sintetizzare il pensiero eucaristico di Trento si potrebbero evidenziare i seguenti aspetti: l'Eucaristia è d'istituzione divina e, in entrambe le specie c'è, dopo la consacrazione, la presenza reale del Signore; la dottrina cattolica circa il mutamento della sostanza del pane e del vino nel Corpo e Sangue di Cristo si dice *transustanziazione*; ogni fedele deve ben prepararsi a ricevere la comunione eucaristica, che è sempre valida anche se fatta sotto la sola specie del Pane consacrato; l'Eucaristia va degnamente custodita e fatta oggetto di adorazione nei tabernacoli eucaristici; la messa è un vero sacrificio, è il sacrificio in cruento di Cristo che si è immolato in modo cruento sull'altare della

³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla santa liturgia *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 1-244, pp. 16-95, [qui n. 47, pp. 49-51]. D'ora in poi verrà citato con: SC.

⁴ Cf. L. ŽAK, *L'attualità della "ecclesiologia fondamentale" della Lumen gentium: invito a una rilettura in chiave del simbolismo cristologico-trinitario* in «Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral» 2 (2015), p. 400.

croce. Tale sacrificio è fonte di propiziazione e perdono da parte di Dio verso gli uomini.

A differenza di Trento, il Vaticano II non ha un documento interamente o esplicitamente riservato alla trattazione del sacramento eucaristico, tuttavia, possiamo dire, senza alcun dubbio, che il Mistero eucaristico sia uno dei punti centrali di tutto il magistero conciliare.

Analizziamo dunque anzitutto in senso diacronico i documenti conciliari, cioè in base alla loro promulgazione sull'asse temporale, per poi tentare una sintesi finale.

Data la complessità e le molteplici caratterizzazioni del Mistero eucaristico, questa ricerca si è non solo concentrata sul termine Eucarestia, ma ha anche cercato di focalizzare, dal punto di vista lessicale, la gamma semantica relativa: messa, corpo, sacrificio...

2. La seconda sessione e il primo documento del Concilio: *la Sacrosanctum concilium*

Nel secondo periodo dei lavori conciliari, viene promulgata la Costituzione *Sacrosanctum concilium*, avente ad oggetto la sacra liturgia nella chiesa e che, insieme alla *Lumen gentium*, costituisce sicuramente uno dei documenti di maggiore importanza ed interesse per il nostro tema.

Anzitutto la Costituzione, all'inizio della sua riflessione, definisce l'Eucaristia come culmine dell'azione liturgica della chiesa: la Liturgia è massima santificazione degli uomini e glorificazione di Dio⁵. La Costituzione presenta poi l'Eucaristia come quel Sacramento in cui viene reso presente il trionfo e la vittoria di Cristo sulla morte. In Cristo Gesù Dio rende presente il Mistero Pasquale⁶. L'Eucaristia è come una sorgente di grazia, perenne rinnovazione dell'Alleanza che introduce i fedeli nell'amore di Cristo⁷. L'Eucaristia è anche la massima espressione della vita parrocchiale e diocesana⁸. Sicuramente centrali sono i numeri 47 e 48 che contengono probabilmente il cuore della comprensione della presente Costituzione conciliare riguardo al Sacramento eucaristico, ma anche il cuore di come debba avvenire una adeguata comunione:

⁵ Cf. SC, n. 2.

⁶ Cf. *ibid.*, n. 6.

⁷ Cf. *ibid.*, n. 10.

⁸ Cf. *ibid.*, nn. 41-42.

Perciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all’azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano formati dalla Parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo la vittima senza macchia, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi, e di giorno in giorno, per la mediazione di Cristo, siano perfezionati nell’unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti⁹.

L’Eucaristia ha il suo fondamento nell’Ultima Cena del Signore Gesù, il quale ha voluto rendere presente per sempre nella storia anzitutto il sacrificio del suo Corpo e del suo Sangue, a favore della Chiesa.

Essendo davanti al Mistero centrale della nostra fede, cioè alla passione morte e risurrezione di Cristo, è fondamentale che i fedeli partecipino attivamente alla celebrazione eucaristica, attraverso i suoi riti e le sue preghiere. La finalità del rito, tuttavia (e su questo va rilevato l’arricchimento apportato dalla dottrina del Concilio di Trento), non è soltanto rendere presente tale sacrificio, rendere presente l’offerta che Cristo ha fatto di se stesso al Padre per noi, ma anche rendere possibile che i fedeli vi prendano parte, detto in altre parole, che essi partecipando alla liturgia eucaristica e nutrendosi del corpo e sangue di Cristo, offrano se stessi, la propria vita quotidiana unità a Cristo e al Padre.

Per rendere più evidente questa finalità, il Concilio inaugura una stagione di riforma liturgica che auspica una rivisitazione dei riti in vista anche di una loro piena efficacia pastorale, risaltando in essi la centralità della Parola¹⁰.

Soprattutto dai numeri 50 in poi, la *Sacrosanctum concilium* offre alcuni criteri ispiratori della auspicata riforma liturgica ribadendo che «la mensa della Parola di Dio sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza, e si legga al popolo la maggior parte della Sacra Scrittura»¹¹; viene raccomandata vivamente l’omelia come parte dell’azione liturgica, attraverso cui sono presentati ai credenti i misteri della fede ma anche rese note le norme per una corretta vita cristiana alimentata dalla verità

⁹ *Ibid.*, n. 48.

¹⁰ Cf. *ibid.*, nn. 49-50.

¹¹ *Ibid.*, n. 50.

contenuta nei testi sacri¹²; si auspica inoltre l'introduzione delle lingue nazionali nella liturgia accanto alla lingua latina¹³ e si apre alla possibilità della comunione sotto la specie del pane e la specie del vino¹⁴, precisando infine che si dovrà mettere in evidenza che le due parti della messa, cioè la liturgia della Parola e la liturgia eucaristica, sono strettamente congiunte tra loro, tanto da formare in realtà un solo atto di culto¹⁵.

La Costituzione rileva in modo particolare il legame tra l'Eucaristia e il giorno domenicale, che costituisce la Pasqua settimanale:

In questo giorno i fedeli devono riunirsi in assemblea per ascoltare la Parola di Dio e partecipare all'Eucaristia e fare così memoria della passione, della resurrezione e della gloria del Signore Gesù e rendere così grazie a Dio¹⁶.

Da quanto detto, emerge come la Costituzione *Sacrosanctum concilium* tratti del sacramento dell'Eucarestia soprattutto dal punto di vista liturgico e rituale, com'è ovvio data l'indole della presente Costituzione. Dopo aver richiamato i fondamenti teologici e liturgici dell'Eucarestia, la costituzione presenta l'Eucarestia come la cena del Signore e quindi come celebrazione liturgica che i cristiani vivono in attesa del ritorno del Signore¹⁷. L'Eucaristia, cioè la partecipazione al sacrificio e alla mensa del Signore, è dunque fonte e culmine della vita cristiana. Riprendendo ed enfatizzando il dettato del Concilio di Trento, si sottolinea che non basta la validità del rito ma occorre la sua fruttuosità per i fedeli, i quali devono essere introdotti e aiutati ad una piena, consapevole e attiva partecipazione alla celebrazione, attraverso i suoi riti e le sue preghiere.

3. La terza sessione del Concilio e la *Lumen gentium*

Nel terzo periodo di lavori conciliari (13 settembre - 14 novembre 1964) viene promulgata la Costituzione dogmatica sulla Chiesa, chiamata *Lumen gentium*.

¹² *Ibid.*, n. 52.

¹³ *Ibid.*, n. 54.

¹⁴ *Ibid.*, n. 55.

¹⁵ *Ibid.*, n. 56.

¹⁶ *Ibid.*, n. 106.

¹⁷ *Ibid.*, n. 6.

L'Eucaristia, significativamente, trova un chiaro e preciso riferimento già dai primissimi numeri della *Lumen gentium*. Al numero 3 il documento mette in stretta connessione azione liturgica e vita ecclesiale:

Ogni volta che il sacrificio della Croce, col quale Cristo nostro agnello Pasquale è stato immolato, viene celebrato sull'altare, si rinnova l'opera della nostra Redenzione e insieme col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata ed effettuata l'unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo. Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per mezzo suo viviamo, a lui siamo diretti¹⁸.

Nel Pane eucaristico realizziamo la comunione con Cristo e tra noi; così i fedeli diventano membra di un solo corpo e si edifica la Chiesa:

Partecipando realmente del corpo del Signore nella frazione del pane eucaristico, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi: "Perché c'è un solo pane, noi tutti non formiamo che un solo corpo, partecipando noi tutti di uno stesso pane". Così noi tutti diventiamo membri di quel corpo e siamo membri gli uni degli altri¹⁹.

A questo punto la Costituzione compie un passaggio importante, fermandosi a considerare chi sia a offrire questo sacrificio pasquale. Viene ribadito che è il sacerdozio ministeriale a compiere il sacrificio eucaristico, ma lo offre a Dio in nome di tutto il popolo; tuttavia, differentemente da Trento, si sottolinea che, attraverso il loro sacerdozio comune, i fedeli concorrono anch'essi attivamente all'offerta dell'Eucarestia:

Tutti i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cf. At 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cf. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in essi di una vita eterna (cf. 1Pt 3,15). Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium* (16 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 284-445, pp. 121-257, [qui n. 3, p. 123]. D'ora in poi verrà citato con: LG.

¹⁹ LG, n. 7.

ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa²⁰.

In continuità con quanto appena espresso, il numero 11 riprende e conferma il discorso sulla dignità e la vocazione dei fedeli, i quali membri vive della Chiesa grazie al battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana proprio in forza del carattere sacramentale che hanno ricevuto:

Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa, così tutti, sia con l'offerta che con la santa comunione, compiono la propria parte nell'azione liturgica, non però in maniera indifferenziata, bensì ciascuno a modo suo. Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente l'unità del popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata²¹.

Proprio la destinazione ecclesiale dell'Eucaristia spiega il perché, nei nn. 26-34, la *Lumen gentium* sviluppi le relazioni sussistenti tra l'Eucaristia e i battezzati. Al numero 26 il documento mette in rilievo anzitutto il rapporto che esiste con il ministero episcopale. Il vescovo,

insignito della pienezza del sacramento dell'ordine, è “l'economia della grazia del supremo sacerdozio” specialmente nell'eucaristia, che offre egli stesso o fa offrire e della quale la Chiesa continuamente vive e cresce. [...]. In essa, con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della Cena del Signore, “affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore siano strettamente uniti tutti i fratelli della comunità”. In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto la sacra presidenza del Vescovo viene offerto il simbolo di quella carità e “unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza”. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere e disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si costituisce la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Infatti “la partecipazione del corpo e del sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che riceviamo”²².

²⁰ *Ibid.*, n. 10.

²¹ *Ibid.*, n. 11.

²² *Ibid.*, n. 26.

Al numero 28 si parla del rapporto con il secondo grado del sacramento dell'ordine: i presbiteri.

I presbiteri, pur non possedendo l'apice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a loro congiunti nella dignità sacerdotale e in virtù del sacramento dell'ordine ad immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote (cf. Eb 5,1-10; 7,24; 9,11-28), sono consacrati per predicare il Vangelo, essere i pastori fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del Nuovo Testamento. Partecipi, nel loro grado di ministero, dell'ufficio dell'unico mediatore, che è il Cristo (cf. 1Tm 2,5) annunziano a tutti la parola di Dio. Esercitano il loro sacro ministero soprattutto nel culto eucaristico o sinassi, dove, agendo in persona di Cristo e proclamando il suo mistero, uniscono le preghiere dei fedeli al sacrificio del loro capo e nel sacrificio della messa rendono presente e applicano fino alla venuta del Signore (cf. 1 Cor 11,26), l'unico sacrificio del Nuovo Testamento, quello cioè di Cristo, il quale una volta per tutte offrì se stesso al Padre quale vittima immacolata (cf. Eb 9,11-28)²³.

Il numero 29 viene dedicato invece al grado del diaconato del quale si evidenziano le molteplici funzioni a favore dell'edificazione della Chiesa:

È ufficio del diacono, secondo le disposizioni della competente autorità, amministrare solennemente il battesimo, conservare e distribuire l'Eucaristia, assistere e benedire il matrimonio in nome della Chiesa, portare il viatico ai moribondi, leggere la sacra Scrittura ai fedeli, istruire ed esortare il popolo, presiedere al culto e alla preghiera dei fedeli, amministrare i sacramentali, presiedere al rito funebre e alla sepoltura. Essendo dedicati agli uffici di carità e di assistenza, i diaconi si ricordino del monito di S. Policarpo: “Essere misericordiosi, attivi, camminare secondo la verità del Signore, il quale si è fatto servo di tutti”²⁴.

Infine, ai nn. 33-34, si riprende il tema dell'identità e dell'apostolato dei laici in relazione all'Eucaristia: «Dai sacramenti poi, e specialmente dalla sacra Eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità verso Dio e gli uomini che è l'anima di tutto l'apostolato»²⁵.

²³ *Ibid.*, n. 28.

²⁴ *Ibid.*, n. 29.

²⁵ *Ibid.*, n. 33.

Tutte infatti le loro attività, preghiere e iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito, e anche le molestie della vita, se sono sopportate con pazienza, diventano offerte spirituali gradite a Dio attraverso Gesù Cristo (cf. 1Pt 2,5); nella celebrazione dell'eucaristia sono in tutta pietà presentate al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso²⁶.

Al numero 45 la *Lumen gentium* propone un'interpretazione "eucaristica" della vita consacrata, laddove dice che «la Chiesa riceve l'offerta di vita dei religiosi e la associa al sacrificio eucaristico»²⁷.

In sintesi, la *Lumen gentium*, come c'era da aspettarsi data l'indole ecclesiologica del documento, presenta l'Eucaristia sottolineando la sua destinazione ecclesiale, per la vita della Chiesa. L'Eucaristia è il sacramento che rende presente l'unico sacrificio del Nuovo Testamento²⁸. Il vescovo, nel presiedere la santa messa, riunisce a sé tutta la Chiesa locale, che attorno alla mensa del Signore si manifesta e al contempo cresce e si edifica. Attorno al vescovo collaborano presbiteri e diaconi, che offrono il sacrificio eucaristico per il popolo loro affidato²⁹. Tuttavia, i laici non sono meri passivi ricevitori della grazia divina, bensì (poiché investiti del sacerdozio battesimale) partecipano attivamente offrendo se stessi e la loro vita unita all'offerta di Cristo al Padre nella liturgia eucaristica. Questo crea quel "dinamismo eucaristico" che fa nascere la carità³⁰, edifica la Chiesa, santifica gli uomini e rende gloria a Dio. In questo terzo periodo del Concilio, vengono promulgati anche due decreti conciliari. Il primo è il decreto *Orientalium Ecclesiarum*. In tale documento, al numero 26, si parla del sacramento dell'Eucarestia affermando che lo si possa concedere al cristiano non cattolico ben disposto. L'altro documento è il decreto *Unitatis Redintegratio*. Al numero 2 si dice che:

In questo si è mostrato l'amore di Dio per noi, che l'unigenito Figlio di Dio è stato mandato dal Padre nel mondo affinché, fatto uomo, con la redenzione rigenerasse il genere umano e lo radunasse in unità. Ed egli,

²⁶ *Ibid.*, n. 34.

²⁷ *Ibid.*, n. 45.

²⁸ *Ibid.*, n. 28.

²⁹ *Ibid.*, n. 41.

³⁰ Cf. *ibid.*, n. 42.

prima di offrirsi vittima immacolata sull'altare della croce, pregò il Padre per i credenti, [...] e istituì nella sua Chiesa il mirabile sacramento dell'eucaristia, dal quale l'unità della Chiesa è significata ed attuata. [...] Gesù Cristo vuole che il suo popolo, per mezzo della fedele predicazione del Vangelo, dell'amministrazione dei sacramenti e del governo amorevole da parte degli apostoli e dei loro successori, cioè i vescovi con a capo il successore di Pietro, sotto l'azione dello Spirito Santo, cresca e perfezioni la sua comunione nell'unità: nella confessione di una sola fede, nella comune celebrazione del culto divino e nella fraterna concordia della famiglia di Dio. [...] Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito Santo opera la varietà dei ministeri. Il supremo modello e principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo³¹.

È decisamente interessante la prospettiva che viene presentata da questo documento: l'Eucarestia, infatti, viene direttamente collegata al disegno di Dio di riunire tutti i suoi figli nella comunione. L'Eucaristia diviene sacramento dell'unità e della comunione della Chiesa e per la Chiesa. Non solo ma, significativamente, si ricollega questo disegno di comunione, con il Mistero stesso di Dio, Trinità di Persone. L'Eucaristia è quindi direttamente legata al Mistero Trinitario. Paradossalmente ancor prima che a quello Pasquale.

Proprio partendo da questa nuova consapevolezza si fa ancora più acuta la sofferenza di non poter celebrare un'unica Eucarestia con i fratelli separati dall'unità Cattolica³². Non a caso il numero 22 ricorda che il fine del Battesimo è formare una comunità eucaristica:

Il battesimo, quindi, costituisce il vincolo sacramentale dell'unità che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati. Tuttavia, il battesimo, di per sé, è soltanto l'inizio e l'esordio, che tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo. Pertanto, esso è ordinato all'integra professione della fede, all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza, quale Cristo l'ha voluta, e infine alla piena inserzione nella comunità eucaristica³³.

³¹ CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 494-572, pp. 287-352, [qui n. 2, pp. 289-291]. D'ora in poi verrà citato con: UR.

³² UR, n. 4.

³³ *Ibid.*, n. 22.

In conclusione, è possibile dire che questa sessione del Concilio si chiude con il riprendere i dati dottrinali tradizionali sull'Eucarestia, ma per inserirli in un ampio respiro di storia della salvezza, che ha come fine quello di portare tutta la storia verso la comunione in Cristo, che ha la sua sorgente nel Mistero Trinitario.

4. Excursus: l'Enciclica *Mysterium fidei* di Papa Paolo VI

Sebbene non faccia parte dei testi del Concilio, è bene qui richiamare l'enciclica di Paolo VI del 1965. Si tratta infatti di un'enciclica avente a tema proprio il Mistero eucaristico, firmata il 3 settembre 1965, a pochi giorni dalla apertura dell'ultima fase del Concilio. Fu un intervento autonomo di magistero pontificio, indipendente dal Concilio. A seguito della promulgazione della Costituzione *Sacrosanctum concilium*, Paolo VI aveva inaugurato il *Consilium ad exequandam Constitutionem de sacra liturgia*, presieduta dal Card. Giacomo Lercaro, la quale aveva il compito di dare forma alla riforma liturgica voluta dai padri conciliari.

Tuttavia, la riforma liturgica fu ben presto “pietra d’inciampo”: la riforma divenne oggetto di dibattito dell’opinione pubblica, soprattutto in ciò che riguardava la liturgia della Messa. La riforma si trasformò in un campo di battaglia tra tradizionalisti e progressisti³⁴.

Preoccupato soprattutto per dottrine e prassi eucaristiche che iniziavano a circolare in ambito cattolico, Paolo VI decise di riaffermare con forza la genuina dottrina della Chiesa sull’Eucaristia, sperando così di orientare l’enorme sforzo di rinnovamento liturgico in atto in quegli anni. Nasce così l’enciclica *Mysterium fidei*³⁵ con la quale Paolo VI riafferma con fermezza che la Ss. Eucaristia è un Mistero di fede, che si realizza nel sacrificio della Messa; nel sacrificio della Messa, Cristo si fa presente sacramentalmente, ma realmente, attraverso la transustanziazione delle specie eucaristiche; da ciò deriva l’obbligo del culto di adorazione dovuto all’Eucaristia; da qui l’invito a che tutto il popolo di Dio si senta chiamato a rinvigorire il culto eucaristico.

³⁴ Cf. AA.Vv. *Storia della Chiesa, La Chiesa del Vaticano II (1956-1978)*, XXV/1, San Paolo ed., Cinisello Balsamo (MI), 1994, p. 65.

³⁵ PAOLO VI, Lettera enciclica *Mysterium fidei* (3 settembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1976, nn. 406-433, pp. 430-471.

5. Il quarto periodo conciliare

Il quarto e ultimo periodo conciliare (14 settembre - 8 dicembre 1965) è sicuramente il più ricco di documenti approvati e promulgati da parte dei padri. Il 28 ottobre 1965 sono promulgati tre decreti: il primo è il decreto *Christus Dominus*, riguardante l'identità e la missione del vescovo. In questo documento al numero 11 si legge che la diocesi è radunata dal vescovo per mezzo del vangelo e dell'Eucarestia. Al numero 15 si ricorda che i vescovi si devono sforzare affinché i fedeli, per mezzo dell'Eucarestia, conoscano sempre più profondamente e vivano sempre più il Mistero pasquale, per formare un corpo più intimamente compatto, nell'unità della carità di Cristo³⁶. Al numero 30, parlando dei parroci, si afferma che essi devono avere cura che la Santa Messa sia il centro della vita della parrocchia, e che i fedeli alimentino la loro vita spirituale nell'accostarsi devotamente e frequentemente ai santi sacramenti e partecipando consapevolmente e attivamente alla liturgia³⁷.

Il secondo documento è il decreto *Perfectae caritatis*, riguardante la vita religiosa nella Chiesa. Al numero 6 si ricorda il primato della vita sacramentale per i consacrati:

Compiano le funzioni liturgiche, soprattutto il sacrosanto Mistero dell'eucaristia, pregando secondo lo spirito della Chiesa con il cuore e con le labbra, ed alimentino presso questa ricchissima fonte la propria vita spirituale. In tal modo, nutriti alla mensa della legge divina e del sacro altare, amino fraternamente le membra di Cristo³⁸.

Anche in questo testo si può notare come l'Eucarestia non si limiti soltanto a una pietà eucaristica in senso ampio, ma crei una vera e propria spiritualità eucaristica, in quanto dall'Eucarestia si riceve la grazia e la capacità di amare Dio e il prossimo, di servire la Chiesa e di animare

³⁶Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto sui vescovi *Christus Dominus* (28 ottobre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 573-701, pp. 328-383, [qui n. 11, p. 339]. D'ora in poi verrà citato con: CD.

³⁷ Cf. CD, n. 30.

³⁸ CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla vita religiosa nella Chiesa *Perfectae caritatis* (28 ottobre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 702-770, pp. 385-413, [qui n. 6, pp. 393]. D'ora in poi verrà citato con: PC.

l'evangelizzazione. Non solo, ma per i religiosi l'Eucarestia deve anche essere il motore dell'unità della vita comune e fraterna:

La vita in comune perseveri nella preghiera e nella comunione di uno stesso spirito, nutrita della dottrina del Vangelo, della santa liturgia e soprattutto dell'eucaristia, sull'esempio della Chiesa primitiva, in cui la moltitudine dei credenti era d'un cuore solo e di un'anima sola³⁹.

Il terzo documento di questa sessione è il decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale. Al numero 8 si afferma che

i formandi siano introdotti al Mistero Pasquale in modo da poter guidare un giorno il popolo che sarà loro affidato. Si insegni loro a cercare Cristo nella fedele meditazione della parola di Dio e nella attiva partecipazione ai misteri sacrosanti della chiesa, soprattutto nell'Eucaristia e nell'ufficio divino⁴⁰.

Nel novembre del 1965 i padri conciliari promulgano altri due importanti documenti. Anzitutto la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione. Al numero 26 la *Dei Verbum* associa, nella medesima missione di far crescere la Chiesa, la Parola di Dio e l'Eucaristia:

[...] con la lettura e lo studio dei sacri libri «la parola di Dio compia la sua corsa e sia glorificata» (2Ts 3,1), e il tesoro della rivelazione, affidato alla Chiesa, riempia sempre più il cuore degli uomini. Come dall'assidua frequenza del mistero eucaristico si accresce la vita della Chiesa, così è lecito sperare nuovo impulso alla vita spirituale dall'accresciuta venerazione per la parola di Dio, che permane in eterno⁴¹.

Sempre il 18 novembre 1965 il Concilio promulga un nuovo decreto, *l'Apostolicam actuositatem*, sull'apostolato dei laici. Al numero 3 si dice:

i laici derivano il dovere e il diritto dell'apostolato dalla loro stessa unione con Cristo capo. Infatti, inseriti nel corpo mistico di Cristo per mezzo del

³⁹ Cf. PC, n. 15.

⁴⁰ CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* (28 ottobre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 771-818, pp. 417-449, [qui n. 8, pp.429-431].

⁴¹ DV, n. 26.

battesimo, fortificati dalla virtù dello Spirito Santo per mezzo della Cresima, sono deputati dal Signore stesso all'apostolato. Vengono consacrati per formare un sacerdozio regale una nazione Santa, onde offrire sacrifici spirituali mediante ogni attività e testimoniare dappertutto il Cristo. Inoltre, con i sacramenti, soprattutto con quello dell'Eucarestia, viene comunicata e alimentata quella carità che è come l'anima di tutto l'apostolato⁴².

Ancora una volta i Padri conciliari collegano il sacramento dell'Eucarestia alla carità apostolica. Questo pensiero viene esplicitato ancora al numero 8 dove si dice che

la santa Chiesa, come fin dalle sue prime origini, unendo insieme l'agape con la cena eucaristica, si manifestava tutta unita nel vincolo di carità attorno a Cristo, così, in ogni tempo, si riconosce da questo contrassegno della Carità, e mentre gode delle iniziative altrui, rivendica le opere di carità come suo dovere e diritto inalienabile⁴³.

In tal senso il numero 17 incentiva i fedeli a coltivare una sana pietà eucaristica:

questo apostolato individuale è di grande necessità e urgenza in quelle regioni in cui la chiesa è nella sua libertà gravemente impedita. In tali difficili circostanze i laici, sostituendo come possono i sacerdoti, mettendo in pericolo la propria libertà e talvolta anche la vita, insegnano la dottrina cristiana a coloro con cui vivono vicino, li formano alla vita religiosa e lo spirito cattolico, li inducono a ricevere con frequenza i sacramenti e a coltivare la pietà, soprattutto quella eucaristica.

Il 7 dicembre 1965 vengono promulgati gli ultimi importanti documenti del Concilio: i decreti *Ad gentes*, *Presbyterorum ordinis*, e l'importante Costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

Nell'*Ad gentes*, avente come tema l'evangelizzazione, l'Eucarestia viene presentata in maniera strettamente unita all'attività missionaria. L'Eucaristia è il vertice dei sacramenti, e insieme alla predicazione costituisce il centro e il senso dell'attività missionaria della Chiesa:

⁴² CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 912-1041, pp. 519-577, [qui n. 3, pp. 523-525]. D'ora in poi verrà citato con AA.

⁴³ AA, n. 8.

l'attività missionaria non è altro che la manifestazione, l'epifania e la realizzazione, del piano divino nel mondo e nella storia: con essa Dio conduce chiaramente a termine la storia della salvezza. Con la parola della predicazione e con la celebrazione dei sacramenti, di cui è centro e vertice la santa eucaristia, essa rende presente il Cristo, autore della salvezza⁴⁴.

Di questo spirito missionario devono sentirsi investiti tutti i fedeli, senza alcuna distinzione, in quanto tutti sono membra del Cristo vivente, a lui incorporati e assimilati mediante il Battesimo, la Cresima e l'Eucaristia. Proprio per questo hanno il dovere di cooperare alla dilatazione del suo corpo che è la chiesa, al fine di portare tale corpo il più presto possibile alla sua pienezza⁴⁵.

Il numero 39 pone poi il rapporto stretto tra l'attività missionaria, specifica del presbitero, e l'Eucaristia:

E poiché mediante il loro ministero - incentrato essenzialmente nell'Eucaristia, la quale dà alla Chiesa la sua perfezione - essi entrano in comunione con Cristo capo ed a questa comunione conducono le anime, non possono non avvertire quanto ancora manchi alla pienezza del suo corpo e quanto quindi si debba compiere perché esso cresca sempre più⁴⁶.

Ad gentes è molto deciso nell'incentrare nell'Eucaristia il cuore del ministero sacerdotale e missionario: «l'Eucaristia viene così ad essere luogo in cui realizzare la comunione; i sacerdoti dovranno aver cura di far portare gli uomini a nutrirsi del pane eucaristico e della parola di Dio⁴⁷». Solo da tale nutrimento crescerà la vita cristiana. Molto significativamente il numero 15 presenta una comunità che, nutrendosi della parola di Dio e dell'Eucarestia, diviene segno della presenza divina nel mondo: «Nel sacrificio eucaristico, infatti la comunità Cristiana passa incessantemente al Padre in unione con il Cristo, zelantemente alimentata con la parola di Dio rende testimonianza al Cristo e segue la via della Carità»⁴⁸.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria *Ad gentes* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 1187-1242, pp. 609-695, [qui n. 9, pp. 629]. D'ora in poi verrà citato con: AG.

⁴⁵ Cf. AG, n. 36.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 39.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 6.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 15.

Nel decreto *Presbyterorum ordinis*, il Concilio si ferma a trattare dell'identità e della missione propria del secondo grado del ministero ordinato. Al numero 2 si dice che attraverso il ministero dei presbiteri

il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto nell'unione al sacrificio di Cristo, unico mediatore; questo sacrificio, infatti, per mano dei presbiteri e in nome di tutta la Chiesa, viene offerto nell'eucaristia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno della venuta del Signore⁴⁹.

Al numero 13 emerge l'identità specifica del presbitero in relazione all'Eucaristia: «Nella loro qualità di ministri della liturgia, e soprattutto nel sacrificio della messa, i presbiteri rappresentano in modo speciale Cristo in persona, il quale si è offerto come vittima per santificare gli uomini; sono pertanto invitati a imitare ciò che compiono»⁵⁰. Al numero 5 i padri conciliari offrono una splendida sintesi del Mistero eucaristico:

Tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere d'apostolato, sono strettamente uniti alla sacra eucaristia e ad essa sono ordinati. Infatti, nella santissima eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua, lui il pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante dà vita agli uomini, i quali sono in tal modo invitati e indotti a offrire assieme a lui se stessi, il proprio lavoro e tutte le cose create. Per questo l'Eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione, cosicché i catecumeni sono introdotti a poco a poco a parteciparvi, e i fedeli, già segnati dal sacro battesimo e dalla confermazione, ricevendo l'Eucaristia trovano il loro pieno inserimento nel corpo di Cristo⁵¹.

Da qui nasce la convinzione che ogni assemblea eucaristica è il cuore pulsante che alimenta la vita delle comunità cristiane governate dai presbiteri in nome di Cristo, i quali hanno soprattutto il compito di presiedere l'assemblea liturgica, assicurandosi che la sinassi eucaristica sia vissuta da tutti con viva partecipazione e dedizione:

⁴⁹ CONCILIO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 1243-1318, pp. 699-769, [qui n. 2, pp. 701-705]. D'ora in poi verrà citato con PO.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 13.

⁵¹ *Ibid.*, n. 5.

I presbiteri insegnano ai fedeli ad offrire la vittima divina a Dio Padre nel sacrificio della messa, e a fare, in unione con questa vittima, l'offerta della propria vita. Nello spirito di Cristo pastore insegnano altresì a sottomettere con cuore contrito i propri peccati alla Chiesa nel sacramento della penitenza, per potersi così convertire ogni giorno di più al Signore, ricordando le sue parole: "Fate penitenza perché si avvicina il regno dei cieli". Insegnano inoltre ai fedeli a partecipare così intensamente alle celebrazioni liturgiche, da poter arrivare anche in esse alla preghiera sincera; li spingono ad avere per tutta la vita uno spirito di orazione sempre più attivo e perfetto, in rapporto alle grazie e ai bisogni di ciascuno; e invitano tutti a compiere i doveri del proprio stato, inducendo quelli che hanno fatto maggiori progressi a seguire i consigli del Vangelo, nel modo che meglio convenga a ciascuno. Quindi istruiscono i fedeli in modo che possano cantare in cuor loro al Signore Gesù Cristo. Il ringraziamento e le lodi che rivolgono a Dio nella celebrazione eucaristica, i presbiteri li estendono alle diverse ore del giorno con il divino ufficio, mediante il quale pregano Dio in nome della Chiesa, a favore di tutto il mondo⁵².

Molto interessante quest'apertura, fatta dal testo conciliare, alla dimensione del sacrificio di lode che dall'Eucaristia si sviluppa e si estende a tutta la vita del presbitero. Il quale è così chiamato a invitare tutti i fedeli ad unirsi in questo sacrificio spirituale. A tale riguardo sembra molto significativo il numero 4 che sottolinea che nella Santa Messa si realizza proprio questo incontro, «un'unità inscindibile fra l'annuncio della morte e risurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e l'offerta con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la Nuova Alleanza⁵³».

Infine, il Concilio promulga la quarta costituzione conciliare: la *Gaudium et spes*. Troviamo un riferimento all'Eucaristia al numero 38:

Un pegno di questa speranza e un alimento per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono trasmutati nel Corpo e nel Sangue glorioso di lui, in un banchetto di comunione fraterna che è pregustazione del convito del cielo⁵⁴.

⁵² Ivi.

⁵³ PO, n. 4.

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1985¹⁰, nn. 1319-1644, pp. 773-965, [qui n. 38, pp. 837-839].

6. Bilancio provvisorio

Arrivati a questo punto, occorre formulare un tentativo di sintesi. Sicuramente il Concilio non rinnega il dettato conciliare di Trento bensì lo riprende, lo approfondisce e lo inserisce in una prospettiva più ampia. Il sacramento eucaristico è trattato o considerato da vari punti di vista: liturgico, biblico, dogmatico, missionario, ecumenico.

Si può dire quindi che esista una *mens*, un filo rosso che permetta di vedere una visione coerente del mistero eucaristico da parte dei Padri?

A parere di chi scrive, potrebbe essere molto illuminante seguire l'ordine di promulgazione dei documenti del Concilio.

Come qualcuno ha fatto notare, non è forse un caso che il primo documento sia stata la Costituzione sulla Sacra liturgia; al contrario

nell'architettura del Concilio questo ha un senso preciso: all'inizio sta l'adorazione e quindi Dio [...]. La Costituzione sulla Chiesa, che segue poi come secondo testo del Concilio, la si dovrebbe considerare ad essa interiamente collegata [...]. L'ecclesiologia ha a che fare per sua natura con la liturgia⁵⁵.

Scrivono i Padri conciliari, che molto opportunamente la liturgia

è considerata come l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell'uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado⁵⁶.

Tra le azioni liturgiche, la celebrazione del sacramento dell'Eucaristia occupa un posto assolutamente nevralgico. Il Concilio afferma chiaramente che essa è fonte e culmine di tutta la vita cristiana⁵⁷.

Ancora di più, il Mistero eucaristico viene compreso, dal Concilio,

⁵⁵ Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*, in «Nuova Umanità» XXII (2000/3-4), p. 385.

⁵⁶ SC, n. 7.

⁵⁷ Cf. LG, n. 11.

come strettamente inherente al Mistero della Chiesa. Si può dire che ne sta a fondamento. Questo stretto legame può essere legittimamente visto come capace di fondare una particolare impostazione ecclesiologica: l'ecclesiologia eucaristica.

Com'è noto, vari teologi hanno messo in luce come molti testi conciliari diano forma a quella che viene detta "ecclesiologia sacramentale". Con questa espressione s'intende richiamare la centralità della categoria di sacramento quale chiave di volta per comprendere l'identità e la missione della Chiesa⁵⁸.

Questa impostazione teologica è stata preparata e sostenuta da lavori di importanti teologi, tra cui K. Rahner e E. Schillebeeckx. Sebbene si siano mossi su piani di studio diversi (più ontologico Rahner e più relazionale Schillebeeckx) entrambi hanno visto in Cristo il sacramento primordiale o originale: è in Lui che si rende visibile la misericordia di Dio, è in Lui che l'uomo ha la possibilità di incontrare Dio⁵⁹. È da questa sacramentalità originale che deriva la sacramentalità della Chiesa, quale continuazione visibile nello spazio e nel tempo, di Cristo e della sua opera salvifica. In tal modo «la Chiesa comunica la grazia di Cristo attraverso la sua sacramentalità e le sue azioni sacramentali⁶⁰». La Chiesa allora è pienamente se stessa quando celebra i sacramenti, che sono appunto sacramenti di Cristo e della Chiesa. Essa, nel momento in cui li celebra e li pone in atto, scopre che essa stessa è generata dai sacramenti, in particolare dall'Eucaristia:

La grazia sacramentale che genera la comunità ecclesiale è sempre una grazia comunione in quanto realizza nella Chiesa quell'unità gloriosa che ne fa un'immagine unica della Trinità, unità che nella celebrazione dell'Eucaristia perviene alla sua maggiore attuazione ed espressione⁶¹.

Anche San Paolo sembra dirci che il Mistero eucaristico è un Mistero di comunione: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non

⁵⁸ Sul senso da intendere per il termine "sacramento" in riferimento alla Chiesa si veda ad esempio: D. COGONI, *Spunti per una Weltanschauung cristiana*, in AA.VV., *Teologia Sacramentaria. Una questione di metodo*, a cura di F. Giacchetta, Cittadella Editrice, Assisi 2015, pp. 156-161.

⁵⁹ Si veda ad esempio: E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1987.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁶¹ *Ibid.*, p. 170.

è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo» (1 Cor 10, 16). Affermava l'allora card. J. Ratzinger:

Nell'Eucaristia Cristo, presente nel pane e nel vino e donandosi sempre nuovamente, edifica la Chiesa come suo corpo e per mezzo del suo corpo di risurrezione ci unisce al Dio uno e trino e fra di noi. L'Eucaristia si celebra nei diversi luoghi e tuttavia è allo stesso tempo sempre universale, perché esiste un solo Cristo e un solo corpo di Cristo⁶².

In tal senso, dunque, l'ecclesiologia conciliare si presenta come ecclesiologia eucaristica. L'Eucaristia non è soltanto sacramento della Pasqua di Cristo ma, proprio perché tale, è sacramento d'iniziazione cristiana (insieme ovviamente al battesimo e alla confermazione); in tal modo diventa luogo teologico di edificazione ecclesiale. Sostiene al riguardo Ratzinger:

Il testo conciliare passa dal battesimo all'Eucaristia, nella quale Cristo dona il suo corpo e ci rende così suo corpo. Questo corpo è unico, e così nuovamente l'Eucaristia per ogni Chiesa locale è il luogo dell'inserimento nell'unico Cristo, il divenire una cosa sola di tutti i comunicandi nella "communio" universale, che unisce cielo e terra, vivi e morti, passato, presente e futuro e apre all'eternità⁶³.

Chi scrive ritiene di poter rinvenire in alcuni passaggi dei testi conciliari, gli snodi fondamentali di quanto abbiamo fin qui, via via, detto. Anzitutto nella *Sacrosanctum concilium*, con il quale i Padri hanno da subito fissato il fondamento di tutto il Concilio: il riconoscimento del primato di Dio e che la vita della Chiesa dipende dalla partecipazione ai misteri della nostra salvezza. Questa partecipazione è possibile massimamente nella liturgia, in cui Cristo è realmente presente per mezzo dello Spirito Santo. In tal senso la liturgia è fonte e culmine di tutta l'attività della Chiesa. Tra tutta la liturgia, il Mistero eucaristico, quale memoriale della Pasqua di Cristo, occupa un posto di primo piano, come esplicitato soprattutto dal numero 47. La *Lumen gentium* si preoccupa di inserire il Mistero Pasquale nel Mistero stesso di Dio: la Santissima Trinità. Dio è Mistero di comunione e la Pasqua di Cristo è la modalità

⁶² Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*, cit. p. 390.

⁶³ *Ibid.*, p. 398.

scelta, fin dall'eternità, per attuare questo il disegno di salvezza. La Chiesa, primizia dell'umanità riconciliata e riunificata in Dio, si presenta come sacramento d'unità. Al numero 26 si evince come questa manifestazione della comunione ecclesiale, si manifesta nella celebrazione eucaristica di tutto il popolo di Dio sotto la presidenza del Vescovo. Anche *Unitatis redintegratio* al numero 2 presenta il disegno universale di salvezza come un disegno di unità. Se dunque la Chiesa è sacramento d'unità, l'Eucaristia è alimento perenne a suo servizio. Celebrandola e comunicandosi al Corpo e Sangue del Signore, i battezzati confessano la loro fede riconoscendo che Gesù è il Signore, in virtù del sacerdozio, battesimal o ministeriale, si uniscono alla sua offerta d'amore al Padre e crescono nella carità e nella comunione, edificando la Chiesa. Infine, in *Ad gentes* 15, il Concilio presenta l'Eucaristia come anticipazione escatologica, indicando in questo sacramento l'antícpo di quel passaggio di Cristo alla vita eterna, e in Cristo al Padre, che è il fine di tutta la storia della salvezza.

7. Eucaristia: sacramento della comunione o della separazione?

Nel post Concilio il segno della recezione più significativa, dal punto di vista magisteriale, circa la connessione imprescindibile tra Chiesa ed Eucaristia, è probabilmente rinvenibile nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II. Fin dal suo incipit è chiara quale sia la posizione del pontefice: «La Chiesa vive dell'Eucaristia. Questa verità non esprime soltanto un'esperienza quotidiana di fede, ma racchiude in sintesi il nucleo del mistero della Chiesa»⁶⁴. E ancora: «L'Eucaristia appare dunque come culmine di tutti i Sacramenti nel portare a perfezione la comunione con Dio Padre mediante l'identificazione col Figlio Unigenito per opera dello Spirito Santo»⁶⁵. La comunione è certamente una categoria centrale per il cristianesimo. Il termine “comunione” traduce *koinonia* che, in greco, significa “prendere parte a”, “partecipare di” qualcosa o qualcuno. Per comprendere la comunione secondo la fede cristiana non è possibile non partire dal Mistero di Dio, per come ci viene rivelato da Gesù: un Dio che è trinità di Persone.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 aprile 2003), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 22: *Documenti ufficiali della Santa Sede 2003-2004, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 2006, nn. 213-325, pp. 199-289, [qui n. 1, p. 199]. D'ora in poi citata con EE.

⁶⁵ EE, n. 34

Confessando la Trinità, esprimiamo la conoscenza che abbiamo acquisito di Dio nel dialogo amicale che è la rivelazione e così riconosciamo “chi siamo” agli occhi di Dio (figli), mentre siamo introdotti nella comunione personale del Padre col Figlio mediante il dono dello Spirito⁶⁶.

L'autore degli Atti degli Apostoli ci descrive così la prima comunità: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42). Per comprendere in qual modo i credenti in Cristo giungano a dar vita a questa realtà nuova, che è la *Chiesa*, occorre iniziare dal ruolo svolto dall'annuncio pasquale, in quanto tale nuova realtà si realizza all'interno di una relazione di accoglienza, della comunicazione, da persona a persona, dell'esperienza di Gesù fatta dai testimoni di Lui. Ciò perché

la comunione con Dio si manifesta e si realizza in modo visibile nella vicenda umana di alcune persone che si incontrano nell'atto, da parte di alcune, di comunicare la propria esperienza di Gesù e da parte di altre nell'atto di accoglierla fedelmente⁶⁷.

Ciò non è a caso dal momento che «l'opera della salvezza si è verificata affinché gli uomini, isolati a causa del peccato oppure non riconciliati e concorrenti tra di loro, venissero nuovamente raccolti in quella comunione che sin dall'inizio è la meta di tutto l'agire divino»⁶⁸. Questa parola, questo tipo di comunicazione, è performativa tanto da poter dire che chi l'annuncia e chi l'accoglie si trovano stretti in un rapporto di unità, in quanto condividono ciò che hanno di più intimo (cf. 1Gv 1,1-3).

Di tale comunione creaturale, la Chiesa, cioè la comunità dei credenti in Cristo, è il segno e lo strumento⁶⁹. Essa è l'umanità unificata in Cristo; è, come afferma *Lumen gentium* al numero 4, «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»⁷⁰.

Per san Paolo «la chiesa rappresenta proprio quella comunità in cui avviene il superamento della separazione dei giudei e dei pagani»⁷¹. Tale comprensione della Chiesa quale Mistero di comunione appare molto

⁶⁶ A. COZZI, *Manuale di teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2013, p. 10.

⁶⁷ S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia, 2015³, p. 176.

⁶⁸ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, Queriniana, Brescia, 2018⁴, p. 430.

⁶⁹ Cf. LG, n. 1.

⁷⁰ *Ibid.*, n. 4.

⁷¹ R. REPOLE, *Chiesa*, Cittadella Editrice, Assisi, 2015, p. 36.

efficacemente in Efesini ai capitoli 2 e 3. La stessa comprensione, seppur con un linguaggio diverso, è presente in molti testi giovannei, dove si evince molto bene che la chiesa «è fatta dai discepoli di Gesù, che sono con Lui in un rapporto unitivo e vitale, che li inserisce in Lui e li chiama anche a rimanere in Lui (cf. Gv 8,31-39; 15,4-10)»⁷². Da ciò consegue con evidenza che tale legame comunionale non è, quindi, un semplice prodotto della comunità cristiana: «la Chiesa è prima di tutto il frutto del dono divino della comunione e il luogo manifesto nella storia degli uomini, nel quale gli uomini sono chiamati ad accoglierlo»⁷³.

Nel secolo scorso il percorso di rinnovamento teologico⁷⁴ che ha condotto al Concilio Vaticano II ha riportato al centro della riflessione ecclesiologia la categoria della comunione, tanto che negli anni successivi al Concilio, si è creduto di ravvisare nei documenti conciliari una vera e propria *ecclesiologia di comunione*. Essa vede il radicamento dei battezzati nell'opera trinitaria di raduno della Chiesa: popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito. È prima di tutto l'adesione all'unica fede nella proclamazione della parola di Dio a rappresentare la radice della comunione ecclesiale, rinnovata e nutrita dai sacramenti.

Il concetto di comunione (*koinonía*), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II, è molto adeguato a esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica. L'approfondimento della realtà della Chiesa come Comunione è, infatti, un compito particolarmente importante⁷⁵.

La Proposizione n. 5 del Sinodo dei Vescovi del 2005 sull'Eucaristia dà un'idea della ricezione teologica ufficiale dell'ecclesiologia di comunione quale ecclesiologia eucaristica da parte delle Chiese cattoliche:

La relazione tra l'Eucaristia e la Chiesa è [...] costitutiva dell'essere e dell'agire della Chiesa stessa [...]. Questa unità del corpo si manifesta nelle comunità cristiane e si rinnova nell'atto eucaristico che le unisce e le

⁷² *Ibid.*, p. 51.

⁷³ S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, cit., pp. 169-170.

⁷⁴ Cf. REPOLE, *Chiesa*, cit., pp. 91-104.

⁷⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Communionis notio. Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13: *Documenti della Santa Sede 1991-1993, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1995, nn. 1774-1807, pp. 927-953, [qui n. 1, pp. 927-927]. D'ora in poi verrà citato con: CN.

differenzia in Chiese particolari, “in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit” (LG 23). Il termine “cattolico” esprime l’universalità proveniente dall’unità che l’Eucaristia, celebrata in ogni Chiesa, favorisce ed edifica. Le Chiese particolari nella Chiesa universale hanno così, nell’Eucaristia, il compito di rendere visibile la loro propria unità e la loro diversità. [...]. Per questa sua dimensione ecclesiale, l’Eucaristia stabilisce un forte legame di unità della Chiesa cattolica con le Chiese ortodosse, che hanno conservato la genuina e integra natura del mistero dell’Eucaristia⁷⁶.

L’ecclesiologia di comunione presenta varie affinità con un’impostazione ecclesiologica di matrice ortodossa, il cui maggior esponente vivente è il teologo e metropolita Giovanni Zizioulas: mi riferisco alla nota ecclesiologia eucaristica ortodossa. Essa è centrata, com’è ovvio, sull’interpretazione eucaristica dell’ecclesiologia. La Chiesa, cioè, si realizzerebbe solo nel sacramento, che diventa così modello anche per le sue strutture istituzionali. Come nella celebrazione il Cristo che convoca è ripresentato nel ministro, così avverrebbe nell’esercizio delle istituzioni ecclesiali a tutti i livelli, diocesano, territoriale e universale. Lo stesso Zizioulas commentando il già citato Sinodo dei vescovi del 2005 afferma che gli Ortodossi si sentono

profondamente gratificati dal fatto che anche il vostro Sinodo considera l’Eucaristia la fonte e il culmine della vita e della missione della Chiesa. È molto importante che i cattolici romani e gli ortodossi possano dirlo con una sola voce. Forse vi sono ancora alcune cose che dividono le nostre Chiese, ma entrambe crediamo che l’Eucaristia è il centro della Chiesa. È su questa base che possiamo proseguire il dialogo teologico ufficiale tra le nostre due Chiese, che sta entrando in una nuova fase. L’ecclesiologia eucaristica può guidarci nei nostri sforzi di superare mille anni di divisione. Infatti, è un peccato avere le stesse convinzioni riguardo all’importanza dell’Eucaristia senza essere capaci di condividerla sulla stessa Mensa. L’ecclesiologia di comunione promossa dal Concilio Vaticano II e ulteriormente approfondita da eminenti teologi cattolici romani può avere un senso solo se deriva dalla vita eucaristica della Chiesa. L’Eucaristia non appartiene solo al *bene esse* ma al *esse* della Chiesa. L’intera vita, parola e struttura della Chiesa è eucaristica nella sua essenza⁷⁷.

⁷⁶ SYNODUS EPISCOPORUM, Bollettino n. 31 del 22 ottobre 2005, citato in H. LEGRAND, *L’Ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo*, https://www.pul.it/cattedra/upload_files/11580/LEGRAND%20Ecclesiologia%20eucaristica.pdf (consultato il 26.04.2021).

⁷⁷ SYNODUS EPISCOPORUM, Bollettino n. 18 dell’11 ottobre 2005, in H. LAGRAND, cit.

Tale comprensione ecclesiologica è stata il contributo ortodosso al Documento di Ravenna del 2007, dal titolo “Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa”, frutto della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa. Il tema del documento (autorità nella Chiesa e esercizio) è tra i più delicati nell’ambito del dialogo con l’Ortodossia. Una visione di Chiesa compresa quale communio/koinonia può aiutare nella difficile opera di ricomposizione delle secolari divergenze, teologiche e non, tra cristiani d’Oriente e d’Occidente. La strada richiede di essere percorsa con “scienza e prudenza” dal momento che sono sempre possibili, almeno da parte cattolica, errate conclusioni, come segnalato dalla Congregazione per la dottrina della fede.

La riscoperta di un’*eccesiologia eucaristica*, con i suoi indubbi valori, si è tuttavia espressa a volte in accentuazioni unilaterali del principio della Chiesa locale. Si afferma che dove si celebra l’Eucaristia, si renderebbe presente la totalità del mistero della Chiesa in modo da ritenere non-essenziale qualsiasi altro principio di unità e di universalità⁷⁸.

Eccoci dunque giunti alle note dolenti. Se, infatti, il sacramento dell’Eucaristia fosse uno spartito musicale, arrivati a questo punto si sentirebbe una nota stonata. Da quanto fin qui detto è emerso come l’Eucaristia non sia solo il frutto ma anche lo strumento stesso con cui Dio raduna in unità i suoi figli. Tuttavia, come ben sappiamo, la mancanza di piena comunione tra le Chiese e le Comunità separate della Riforma, rendono ad oggi impossibile un’unica celebrazione comune dell’Eucaristia. L’Eucarestia può essere intesa, a livello ecumenico, in due modalità: come strumento per l’unità della Chiesa oppure come segno di tale unità⁷⁹. I testi prodotti dal Concilio offrono, senza alcun dubbio, molte possibilità di aperture in chiave ecumenica.

Dal punto di vista celebrativo quali indicazioni? Come ci insegna la *Unitatis redintegratio* ai numeri 14 e 15 «per quanto separate dalla Sede di Pietro, le chiese ortodosse restano unite alla Chiesa Cattolica per mezzo

⁷⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione* (Roma 28 maggio 1992), in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_comunionis-notio_it.html (consultato il 26.06.2021).

⁷⁹ Cf. UR, n. 8.

di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e l’Eucaristia valida, e meritano perciò il titolo di Chiese particolari». Tuttavia,

la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal Successore di Pietro, non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni, la situazione di quelle venerabili comunità cristiane implica anche una *ferita* nel loro essere Chiesa particolare. La ferita è ancora molto più profonda nelle comunità ecclesiali che non hanno conservato la successione apostolica e l’Eucaristia valida. Ciò, d’altra parte, comporta pure per la Chiesa Cattolica, chiamata dal Signore a diventare per tutti *un solo gregge e un solo pastore*, una ferita in quanto ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia⁸⁰.

La Chiesa cattolica cioè ritiene che attraverso la celebrazione di un sacramento, una comunità ponga un segno della sua stessa unità e comunione nella fede, nel culto e nella vita comunitaria.

La celebrazione dell’Eucaristia non può essere il punto di avvio della comunione, che presuppone come esistente, per consolidarla e portarla a perfezione. Il Sacramento esprime tale vincolo di comunione sia nella dimensione *invisibile* che, in Cristo, per l’azione dello Spirito Santo, ci lega al Padre e tra noi, sia nella dimensione *visibile* implicante la comunione nella dottrina degli Apostoli, nei Sacramenti e nell’ordine gerarchico. [...] Solo in questo contesto si ha la legittima celebrazione dell’Eucaristia e la vera partecipazione ad essa. Perciò risulta un’esigenza intrinseca all’Eucaristia che essa sia celebrata nella comunione, e concretamente nell’integrità dei suoi vincoli⁸¹.

Ciò spiega perché il canone 844 del codice di diritto canonico richiede che il contesto normale per la celebrazione dei sacramenti sia quello della piena comunione. Tuttavia, lo stesso canone 844, nei §2, 3 e 4, prevede alcune condizioni particolari che consentono di derogare a tale principio generale. Tale disciplina canonistica è ripresa dal Direttorio per l’Applicazione dei Principi e delle Norme sull’Ecumenismo del 1993⁸². Nei nn. 122-128 si trovano le condizioni secondo cui è possibile, da un

⁸⁰ CN, n. 17.

⁸¹ EE, n. 35.

⁸² PONTIFICIO CONSIGLIO PER L’UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l’ecumenismo* (25 marzo 1993), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13: *Documenti della Santa Sede 1991-1993, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna, 1995, nn. 2169-2507, pp. 1093-1299.

lato amministrare il sacramento dell'Eucaristia, della Penitenza e dell'Unzione degli infermi a cristiani di Chiese orientali e, dall'altro, in quali casi è possibile per un fedele cattolico accostarsi ad un sacramento celebrato in una di quelle Chiese. Parimenti fanno i nn. 129-136 in riferimento alle altre Chiese e comunità ecclesiali (non orientali).

Conclusioni

La teologia eucaristica emersa dai testi del Concilio Vaticano II rappresenta certamente una bella pagina di storia della Chiesa del XX secolo. I contributi maggiori sono stati a vantaggio della liturgia, giungendo ad una delle più importanti riforme liturgiche del secondo millennio, ma anche a vantaggio dell'ecclesiologia. Quest'ultima ha potuto beneficiare, già a partire dal rinnovamento teologico preconciliare, di una nuova impostazione capace di sostituirsi pian piano all'impianto dottrinale di tipo societario per recuperare orizzonti di senso maggiormente biblici e sacramentali. Tutto il Concilio pare esprimere questa visione, fortemente radicata nel Mistero Trinitario e nel Mistero Pasquale. Avendo riscoperto il mistero di Dio come Mistero di comunione, è stato consequenziale riscontrare tanti testi conciliari attenti alla questione ecumenica e interreligiosa. L'Eucaristia è la miglior prova che il disegno della Ss. Trinità è un disegno di comunione.

Ne sono un segno le ecclesiologie di natura comunionale ed eucaristica che tanta fortuna hanno avuto in questi ultimi decenni anche nel confronto ecumenico, specie con l'ortodossia. Tuttavia, non ci si può esimere dal rilevare che nonostante tanta fecondità e ricchezza, proprio il campo del dialogo ecumenico resti il più doloroso. Non sembra infatti sufficiente richiamarsi a un'idea di Chiesa eucaristicamente intesa. Occorre riconoscere che persistono ancora vari elementi di natura non teologica che ostacolano l'applicazione di ciò che in teoria appare chiaro. Prova ne sono almeno due fatti: la decisione del patriarcato russo ortodosso di sconfessare il Documento di Ravenna, frutto del dialogo cattolico romano e ortodosso, e la decisione di questo stesso patriarcato, insieme a quelli di Antiochia, Georgia e Bulgaria, di non partecipare all'importante Sinodo di Creta, il cosiddetto Sinodo "Pan-Ortodosso". Segno che, ancora una volta, come in campo cattolico anche in campo ortodosso la vera questione resta quella dell'autorità nella Chiesa e del suo esercizio. Queste considerazioni ci spingono a ricordarci di un fattore importante: l'indole

escatologica della Chiesa peregrinante nel mondo che, in quanto tale, vive nello status del già e del non ancora⁸³. Soprattutto l'Eucaristia «indica che il tempo della Chiesa è perfetto e pienamente inserito nella verità iniziata da Cristo; però nell'oggi la Chiesa vive questa verità in uno stato peregrinante, nella speranza dell'approdo finale della consumazione⁸⁴». Come il Signore è presente nell'Eucaristia, ma lo è sotto la modalità della semioscurità di un segno, così la Chiesa sa di essere stata salvata e di essere accompagnata dalla presenza reale del suo Signore; tuttavia, essa non ha ancora raggiunto la pienezza ed è consapevole che pur portando

iscritte nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni le tracce del provvisorio e del caduco, si riconosce pure peccatrice nei suoi membri e bisognosa per questo di una continua purificazione e di un incessante rinnovamento [...]. Anche se già in possesso delle primizie dello Spirito (Rm 8,23), siamo e ci sentiamo ancora in esilio, lontani dal Signore (cf. 2Cor 5,6); il desiderio ardente di essere con Cristo (cf. Fil 1,23) si fa allora gemito interrotto e struggente invocazione: «vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20)⁸⁵.

Daniele Sciacca
 Via Toscana, 147
 63074 Osimo (AP)
 fratedaniele86@gmail.com

Parole chiave

Eucarestia, liturgia e vita, ecumenismo, sacerdozio battesimal.

Keywords

Eucharist, liturgy and life, ecumenism, baptismal priesthood.

⁸³ Cf. F. MARINELLI, *Nell'eucaristia il progetto e la vita della Chiesa peregrinante nella storia*, in AA.VV. *L'eucaristia. Cristo sorgente di vita per l'umanità*, Massimo, Milano, 2000, pp. 171-184.

⁸⁴ *Ibid.* p. 172.

⁸⁵ *Ibid.* p. 177.

S. FRANCESCO E L'EUCARISTIA: VISIONE, CONTEMPLAZIONE, COMUNIONE

ST. FRANCIS AND THE EUCHARIST: VISION, CONTEMPLATION, COMMUNION

Roberto Tamanti*

Abstract

Starting from some texts by Francis of Assisi about the Eucharist, we will try to understand some salient passages that he invites us to perform in order to make the sacrament of the altar the reality that most edifies the community. In the logic of the Incarnation, the starting point is *seeing*: seeing the historical Jesus for the apostles and the Jesus in the Eucharist for us. From seeing we move on to *seeing and believing*, then to contemplation, but not so much to the contemplation of the divinity *hidden* in the species of bread and wine, as of the *humble* holiness of God the Trinity. Our point of arrival is *communion*, to be discovered as the deepest logic of the Eucharist: such emphasis may appear a very modern one, still to be implemented, which makes the spirituality of St. Francis very stimulating and further fruitful.

Partendo da alcuni testi di s. Francesco d'Assisi sull'Eucaristia, si cercherà di cogliere alcuni passaggi salienti che egli invita a compiere, al fine di fare del sacramento dell'altare la realtà che maggiormente edifica la comunità. Nella logica dell'Incarnazione il punto di partenza è il *vedere*: il Gesù storico per gli apostoli e il Gesù nell'Eucaristia per noi. Dal vedere si passa al *vedere e credere* e poi alla contemplazione, ma non tanto della divinità *nascosta* nelle specie del pane e del vino, quando della santità *umile* di Dio Trinità. Il punto di arrivo è la *comunione*, da scoprire come la logica più profonda dell'Eucaristia; una sottolineatura, quest'ultima, modernissima e ancora tutta da attuare, che rende la spiritualità di s. Francesco molto stimolante e feconda di ulteriori frutti.

* Docente di teologia morale presso l'ISSR "Redemptoris Mater" di Ancona.

Introduzione

“In quel giorno il Signore salvò Israele dalla mano degli Egiziani, e Israele *vide* gli Egiziani morti sulla riva del mare; Israele *vide* la mano potente con la quale il Signore aveva agito contro l’Egitto” (Es 14, 30-31); “Allora entrò anche l’altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e *vide* e credette” (Gv 20,8). Sono due dei tanti passaggi della Sacra Scrittura dove si parla del vedere, di quanto sia importante questa esperienza sensibile dell’opera di Dio nella storia, spesso connessa con il credere in Lui. Vedere significa riconoscere il passaggio del Signore, la sua visita, le sue grandi gesta, quello che è capace di fare a favore del suo popolo, fino all’evento più prodigioso della storia e nella storia, la risurrezione di Gesù nel suo vero corpo. Anche in san Francesco il vedere quanto il Signore ha compiuto e compie riveste un significato e un’importanza notevoli, in riferimento sia in generale all’opera della salvezza, sia in particolare al sacramento dell’Eucaristia, o, come dice il serafico padre, al sacramento del corpo e sangue del Signore. Di questo vorremmo parlare in questo contributo: del santo di Assisi di fronte all’Eucaristia, della sua insistenza sul vedere e della necessità del passare dal vedere al credere, per poi giungere a contemplare l’amore umile di Dio, fino alla sottolineatura dell’importanza della comunione come frutto ultimo del sacramento dell’altare. Lo faremo partendo dai testi dei suoi scritti, molto famosi, dalle biografie e dai numerosi studi in proposito¹.

¹ Questi i principali studi più recenti sul tema: F. DE LAZZARI, *Nient’altro vedo con i miei occhi. San Francesco d’Assisi e l’Eucaristia*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2006; A. DEBBI, *Francesco d’Assisi e l’Eucaristia*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2007²; R. FALSINI, *Eucaristia*, in *Dizionario Francescano*, EMP, Padova, 2002, pp. 911-640; M. GUIDA, *Guardate la vostra dignità, fratelli sacerdoti. Francesco d’Assisi scrive ai chierici*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2010; B. HOLTER, *Sacerdotes fraternitatis in Christo humiles. Il sacerdozio minoritico nella visione di s. Francesco*, in L. PADOVESE (a cura di), *Minores e subditii omnibus. Tratti caratterizzanti dell’identità francescana*, Atti del Convegno di Roma, 26-27 novembre 2002, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 2003; G. LAURIOLA, *Istanze teologiche negli “Opuscula” di Francesco d’Assisi. I titoli eucaristici*, in «Studi Francescani» 81 (1984), pp. 145-170; L. LEHMANN - P. MARTINELLI - P. MESSA, *Eucaristia, Vita Spirituale e Francescanesimo*, EDB, Bologna 2006. P. MARANESI, *I sacerdoti nella vocazione minoritica di Francesco*, in «Vita Minorum» 2 (2010), pp. 35-70; Id., *Questioni teologiche e pastorali sull’eucaristia nel Laterano IV*, in AA.VV., *Negotium fidei. Miscellanea di studi offerti a Mariano D’Alatri in occasione del suo 80º compleanno*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2002, pp. 67-106; E. MARAZZI, *Francesco uomo eucaristico. Suggestioni francescane dall’ottica della gratuità*, Edizioni SMEL, Lanciano 2006; D. MORDINO, *San Francesco*

1. Visione

Gli anni nei quali si svolge la vicenda umana di Francesco d'Assisi, dalla sua cosiddetta conversione (1205-6) fino alla morte, avvenuta nel 1226, sono segnati, nella Chiesa, dal pontificato di uno dei più grandi papi medievali, Innocenzo III (1198-1216), sotto il quale si celebra il concilio Lateranense IV nel 1215, che tra i suoi pronunciamenti contiene vari riferimenti all'Eucaristia, soprattutto richiamando i sacerdoti ad una degna celebrazione, al rispetto dei vasi sacri, delle suppellettili, alla pulizia dell'altare, al decoro, oltre che alla moralità della loro vita². Infatti, in quel tempo la situazione del clero era veramente drammatica, come ci dicono le fonti: i sacerdoti sapevano a malapena leggere per poter celebrare la Messa, scarsissima era la formazione teologica e liturgica, le chiese e soprattutto le cose più sacre necessarie per la celebrazione erano lasciate nell'incuria, per non parlare delle immoralità (concubinato, simonia, ubriachezze, ecc.). Di fronte a tutto questo la Chiesa sente il bisogno di intervenire e lo fa in modo solenne con il Lateranense IV, che lancia, tra le altre cose, quella che è stata chiamata come una sorta di "crociata

cantore dell'Eucaristia. *Commento alla Ammonizione prima*, in «Analecta TOR» 34 (2003), pp. 247-265; F. NERI, *L'eucaristia nell'esperienza cristiana di s. Francesco d'Assisi*, in L. BIANCHI (a cura di), *L'eucaristia nella tradizione orientale et occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico. Atti del IX Simposio intercristiano*. Assisi, 4-7 settembre 2005, Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Venezia - Mestre 2007; Id., «Miei signori, figli e fratelli». *San Francesco d'Assisi e i sacerdoti*, EDB, Bologna 2010; O. SCHMUCKI, La «Lettera a tutto l'Ordine» di san Francesco, in «Italia Francescana» 55 (1980), pp. 245-286; G. SCIARILLO, *Una proposta eucaristica della vita cristiana. Una rilettura teologica morale dell'esperienza e dell'insegnamento di San Francesco*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia morali consequendum, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 2013; C. VAIANI, *L'eucaristia negli scritti di Francesco*, in «Vita Minorum» 76 (2005), pp. 561-576; Per quanto riguarda gli scritti e le biografie, li citeremo secondo la metodologia corrente, mentre FF seguito dal numero indica le *Fonti Francescane* e il numero a lato del paragrafo corrispondente. Le FF citate sono quelle edite dalle Edizioni Messaggero, Padova 2016.

² Cf. MARANESI, *I sacerdoti nella vocazione minoritica di Francesco*, cit., dove sono riportati e commentati diversi canoni del Lateranense IV; interessante anche la lettera pastorale di Onorio III (1219), il papa che approverà la Regola di s. Francesco, a testimonianza che la situazione non era per nulla migliorata, nonostante i pronunciamenti del Concilio promulgati appena quattro anni prima: cf. LEHMANN, *L'eucaristia al tempo e negli scritti di Francesco d'Assisi*, in LEHMANN - MARTINELLI - MESSA, *Eucaristia, Vita Spirituale e Francescanesimo*, cit., pp. 23-25.

eucaristica”... non una crociata verso o contro qualcuno, ma un grande sforzo di moralizzazione della vita del clero (usiamo questa parola forse un po’ fastidiosa, ma per intendere l’impegno per la formazione culturale e morale dei sacerdoti e la denuncia delle loro immoralità, al fine di combatterle e superarle). S. Francesco si inserisce in questo clima ecclesiale, in questo compito prioritario che la Chiesa si è data, richiamando con grande passione e amore, i frati prima di tutto, ma non solo, al rispetto, alla devozione, e alla cura per l’Eucaristia, sacramento del corpo e del sangue del Signore. Riportiamo di seguito alcuni suoi scritti, molto conosciuti e studiati, per poi procedere ad un breve commento.

Perciò tutti coloro che videro il Signore Gesù secondo l’umanità, ma non videro né credettero, secondo lo spirito e la divinità, che egli è il vero Figlio di Dio, sono condannati. E così ora tutti quelli che vedono il sacramento, che viene santificato per mezzo delle parole del Signore sopra l’altare nelle mani del sacerdote, sotto le specie del pane e del vino, e non vedono e non credono, secondo lo spirito e la divinità, che è veramente il santissimo corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, sono condannati, perché è l’Altissimo stesso che ne dà testimonianza, quando dice: “Questo è il mio corpo e il mio sangue della nuova alleanza [che sarà sparso per molti]” (Mc 14, 22.24), e ancora: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna” (cfr. Gv 6,55) [...] Ecco, ogni giorno egli si umilia (cfr. Fil 2,8), come quando dalla sede regale (cfr. Sap 18,15) discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre sull’altare nelle mani del sacerdote. E come ai santi apostoli si mostrò nella vera carne, così anche ora si mostra a noi nel pane consacrato. E come essi con gli occhi del loro corpo vedevano soltanto la carne di lui, ma, contemplandolo con gli occhi dello spirito, credevano che egli era lo stesso Dio, così anche noi, vedendo pane e vino con gli occhi del corpo, dobbiamo vedere e credere fermamente che questo è il suo santissimo corpo e sangue vivo e vero³.

Facciamo attenzione, noi tutti chierici, al grande peccato e all’ignoranza che certuni hanno riguardo al santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo e ai santissimi nomi e alle sue parole scritte, che santificano il corpo. Sappiamo che non ci può essere il corpo se prima non è santificato dalla parola. Niente, infatti, possediamo e vediamo corporalmente in questo mondo dello stesso Altissimo, se non il corpo e il sangue, i nomi e le parole mediante le quali siamo stati creati e redenti «da morte a vita».

³ *Prima Ammonizione*, FF, nn. 141-145.

Tutti coloro, poi, che amministrano così santi ministeri, considerino tra sé, soprattutto quelli che li amministrano senza discrezione, quanto siano miserandi i calici, i corporali e le tovaglie sulle quali si compie il sacrificio del corpo e del sangue del Signore nostro. E da molti viene lasciato in luoghi indecorosi, viene trasportato senza nessun onore e ricevuto senza le dovute disposizioni e amministrato agli altri senza discrezione. Anche i nomi e le parole di lui scritte talvolta vengono calpestate, perché «l'uomo carnale non comprende le cose di Dio». Non dovremmo sentirci mossi a pietà per tutto questo, dal momento che lo stesso più Signore si consegna nelle nostre mani e noi l'abbiamo a nostra disposizione e ce ne comuniciamo ogni giorno? Ignoriamo forse che dobbiamo venire nelle sue mani? Orsù, di tutte queste cose e delle altre, subito e con fermezza emendiamoci; e ovunque troveremo il santissimo corpo del Signore nostro Gesù Cristo collocato e lasciato in modo illecito, sia rimosso di là e posto e custodito in un luogo prezioso⁴.

Pertanto, scongiuro tutti voi, fratelli, baciandovi i piedi e con tutto l'amore di cui sono capace, che prestiate, per quanto potete, tutta la riverenza e tutto l'onore al santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo, nel quale tutte le cose che sono in cielo e in terra sono state pacificate e riconciliate a Dio onnipotente. Prego poi nel Signore tutti i miei frati sacerdoti, che sono e saranno e desiderano essere sacerdoti dell'Altissimo, che quando vorranno celebrare la Messa puri, in purità offrano con riverenza il vero sacrificio del santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo, con intenzione santa e monda, non per motivi terreni, né per timore o amore di alcun uomo, come se dovessero piacere agli uomini. Ma ogni volontà, per quanto l'aiuta la grazia divina, si orienti a Dio, desiderando con la Messa di piacere soltanto allo stesso sommo Signore, poiché in essa egli solo opera come a lui piace. Poiché è lui stesso che dice: «Fate questo in memoria di me», se uno farà diversamente, diventa un Giuda traditore e si fa reo del corpo e del sangue del Signore. [...] Badate alla vostra dignità, fratelli sacerdoti, e siate santi perché egli è santo. E come il Signore Iddio vi ha onorato sopra tutti gli uomini, con l'affidarvi questo ministero, così voi amatelo, riveritelo e onoratelo più di ogni altro uomo. Grande miseria sarebbe, e miseranda meschinità se, avendo lui così presente, vi curaste di qualunque altra cosa che esista in tutto il mondo⁵.

⁴ *Lettera ai chierici*, FF, nn. 207-209.

⁵ *Lettera a tutto l'Ordine*, FF, nn. 217-221.

Ci limitiamo a questi tre testi, tra i tanti che si potrebbero riportare⁶, certamente i più profondi, appassionati, coinvolgenti, dai quali emerge tutto l'amore del santo di Assisi per il sacramento dell'altare, tutto il suo dolore per come non viene rispettato il corpo e il sangue del Signore (insieme alle sue parole), fino all'accorato appello rivolto a tutti, specialmente ai chierici del suo Ordine, ad avere riverenza per l'Eucaristia.

Possiamo dire che il percorso che il Poverello indica nel porsi davanti al corpo e sangue del Signore consiste nel passare dal vedere, al vedere e credere, per poter giungere infine a contemplare.

Si parte dal vedere, perché la fede cristiana è segnata dal mistero dell'incarnazione, quindi tutta l'economia salvifica di Dio sta nel porre dei segni nella storia, dai quali si può riconoscere la sua opera e credere in Lui. Vedere cosa? Nel caso dell'Eucaristia la visione riguarda il pane e il vino consacrati: s. Francesco fa un parallelo tra questa visione e ciò che hanno visto i contemporanei di Gesù, gli apostoli soprattutto. Anch'essi vedevano un uomo, apparentemente come loro, ma non potevano fermarsi a questo, erano chiamati a passare da questa esperienza sensibile a credere a ciò che è invisibile della realtà di Gesù, cioè la sua divinità. Non erano pertanto privilegiati rispetto a tutti coloro che nel corso della storia, per la loro testimonianza, hanno creduto e credono in Gesù Signore: comunque il passaggio decisivo della fede era necessario. E noi, dice il santo, cosa vediamo oggi del Figlio di Dio? Finché siamo pellegrini in questo mondo, possiamo vedere solo il suo corpo e il suo sangue, santificati dalle mani del sacerdote nel sacramento dell'altare, e le sue parole⁷. Ecco la grande insistenza di s. Francesco riguardo al rispetto, all'amore, alla devozione per l'Eucaristia: è l'unica realtà che abbiamo oggi che ci permette di "vedere" il Signore. «Non può essere senza significato che questa espressione [vedere] venga usata da Francesco, nei suoi scritti, sempre in riferimento all'Eucaristia [...] che offre la possibilità di vedere con gli

⁶ Cf. *Regola non Bollata* 20,5 (FF 54); *Testamento* 10-12 (FF, nn. 113-14); *Ammonizione XXVI* (FF, nn. 176); *Lettera ai Reggitori dei popoli* 6 (FF, nn. 212); *Lettera ai Custodi* (FF, nn. 240-44); Tommaso da Celano, *Vita seconda* cap. 152 (FF, nn. 789-90).

⁷ Non è oggetto di questo articolo riflettere sull'importanza della Parola di Dio per il Poverello, ma non si può non ricordare come s. Francesco menzioni sempre il corpo e il sangue del Signore con le sue parole. Per lui, la Parola è ciò che viene prima, che permette di santificare il pane e il vino, pertanto è degna del medesimo rispetto e venerazione. Come tutti i vasi sacri, le suppellettili, le tovaglie dell'altare... vanno trattati con cura e decoro, così sono da rispettare e onorare le parole del Signore e tutti i testi scritti che contengono la sua Parola. È un altro aspetto della straordinaria modernità del santo di Assisi.

occhi del corpo il Signore, prolungando così il mistero dell'incarnazione»⁸. Per questo il corpo e il sangue del Signore vanno trattati con cura e riverenza, altrimenti non solo si manifesta poco rispetto verso il sacramento dell'altare, ma si rende difficile anche il passaggio decisivo, cioè il giungere alla fede: “Vide e credette”. Anche nella realizzazione, a Greccio, nel Natale del 1223, della scena che ricorda la nascita di Gesù a Betlemme (episodio su cui ritorneremo), l'intento primo del santo era proprio quello di «vedere in qualche modo con gli occhi del corpo i disagi in cui si è trovato Gesù per la mancanza delle cose necessarie a un neonato, come fu adagiato in una greppia e come giaceva sul fieno tra il bue e l'asinello»⁹.

Il primo movimento del nostro percorso ci pone davanti dunque alla prima esperienza che fanno i nostri sensi, almeno in relazione all'Eucaristia: vedere. Vedere pane e vino consacrati per le mani del sacerdote (da cui il grandissimo rispetto e devozione di s. Francesco verso i sacerdoti e il suo accorato appello rivolto a loro affinché ricordino la loro dignità e la onorino con la vita), vedere un elemento creato, terreno, cibo comune, sinonimo stesso del mangiare, usato anche nel linguaggio comune come metonimia per indicare il nutrirsi (“guadagnarsi il pane”, per esempio), pane che ci rende tutti uguali, tutti bisognosi dello stesso cibo terreno per vivere, tutti “compagni” di viaggio (*cum-panis*).

Non si deve quindi dare poca importanza alla visione terrena, naturale, del pane come elemento materiale dell'Eucaristia, perché, se è vero che non ci si deve fermare ad esso, è altrettanto vero che si può passare al credere tanto più facilmente quanto più questo segno è vero, tangibile, visibile, un segno che già di suo esprime un mistero più grande, in esso contenuto. Tutta la devozione del santo di Assisi per la cura con cui vanno tenuti i calici, le patene, i corporali, le tovaglie, deriva anche da questa consapevolezza.

2. Contemplazione

Abbiamo detto del passaggio dal “vedere” al “vedere e credere”, ma la visione si compie in un movimento ulteriore: la contemplazione.

⁸ MORDINO, *San Francesco cantore dell'Eucaristia. Commento alla Ammonizione prima*, cit., p. 259.

⁹ TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* 84 (FF, n. 468).

Contemplare cosa? Qui non si tratta dell'adorazione eucaristica come la conosciamo oggi, non ancora diffusa ai tempi di s. Francesco (lo sarà poco dopo, in occasione delle dispute sulla presenza reale del Signore e della nascita della festa del *Corpus Domini*), né del vedere l'ostia al momento dell'elevazione, prassi che al tempo del santo sembrava quasi "sostituire" la comunione eucaristica, né di un punto di arrivo della preghiera personale che può giungere fino a sentire il Signore presente in mezzo a noi e nel cuore del fedele, pur in assenza di mediazioni esterne. Quando parliamo infatti di contemplazione in riferimento all'Eucaristia, il "cosa" contemplare ci mette davanti una realtà tipicamente sanfrancescana, un tratto caratteristico, originalissimo, unico, forse la cifra più significativa del santo di Assisi: L'UMILTÀ DI DIO. Sì, così si esprime il Poverello: l'eucaristia ci fa "vedere" il Dio umile ("Tu sei umiltà", scrive nelle *Lodi di Dio Altissimo*)¹⁰. Ciò è evidente già nella Ammonizione I sopra citata, dove s. Francesco pone un parallelo tra Eucaristia e incarnazione (parallelo poi celebrato a Greccio, come ricordato, la notte di Natale del 1223, quando fece celebrare la Messa sull'altare posto sopra la mangiatoia, intenzionalmente lasciata vuota del bambinello, perché Egli sarebbe sceso con l'eucaristia, come una volta era sceso al momento della sua incarnazione e nascita)¹¹: il sacramento dell'altare prolunga e attualizza la discesa del Figlio di Dio, avvenuta al momento dell'incarnazione.

"Ogni giorno egli si umilia", dice il Santo, ogni Eucaristia è un movimento verso il basso, una discesa del Dio altissimo in mezzo a noi, come quando il Figlio si è umiliato prendendo una carne come la nostra, un abbassamento che mostra la sua santità umile.

Tutto questo è cantato da s. Francesco, con animo e parole estasiate per l'ineffabilità del mistero, sempre nella lettera a tutto l'Ordine:

Tutta l'umanità trepidi, l'universo intero tremi e il cielo esulti, quando sull'altare, nella mano del sacerdote, si rende presente Cristo, il Figlio del Dio vivo. O ammirabile altezza e degnazione stupenda! O umiltà sublime! O sublimità umile, che il Signore dell'universo, Dio e Figlio di Dio, così si umili da nascondersi, per la nostra salvezza, sotto poca apparenza di pane! Guardate, fratelli, l'umiltà di Dio, ed aprite davanti a lui i vostri

¹⁰ Cf. FF, n. 261.

¹¹ «Qui sta la vera novità del presepio di s. Francesco: inventare un presepio eucaristico. [...] Il Natale continua nella vita della Chiesa e nella storia del mondo con la celebrazione dell'eucaristia»: MORDINO, *San Francesco cantore dell'Eucaristia. Commento alla Ammonizione prima*, cit., p. 259.

cuori; umiliatevi anche voi, perché siate da lui esaltati. Nulla, dunque, di voi trattenete per voi, affinché totalmente vi accolga colui che totalmente a voi si offre”¹².

O umiltà sublime, o sublimità umile... guardate, fratelli, l’umiltà di Dio: s. Francesco è totalmente rapito, incredulo di come il Dio trascendente, altissimo, possa umiliarsi così, e non solo una volta nella storia, nel momento dell’incarnazione, ma ogni giorno, ogni volta che scende sull’altare per le mani del sacerdote:

Il Poverello è affascinato dalla scelta dell’eccessivo amore¹³ che si traduce nella scelta della vulnerabilità, nell’assunzione della vera carne della nostra umanità e fragilità. La via della vulnerabilità si rende permanentemente accessibile nel dono che il Signore fa di sé nel pane e nel vino eucaristici¹⁴.

È l’umiltà di Dio ciò che fa da *trait d’union* tra i misteri della vita di Gesù che maggiormente infiammavano d’amore e di stupore il cuore del santo di Assisi, secondo la testimonianza del Celano, cioè incarnazione, passione ed Eucaristia:

L’umiltà sublime del Figlio di Dio è al centro della contemplazione di s. Francesco e permette il parallelo con l’evento dell’incarnazione in cui risplende ugualmente l’umiltà di colui che “dal grembo di lei (Maria) ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità. Lui, che era ricco sopra ogni altra cosa, volle scegliere in questo mondo, insieme alla beatissima Vergine, sua madre, la povertà” (Lettera ai fedeli, FF 181-82)¹⁵.

Tutto questo è particolarmente significativo anche in riferimento all’identità carismatica del santo di Assisi; egli infatti si autodefiniva minore, piccolo e illetterato; voleva essere soggetto e sottomesso a tutti, voleva avere il privilegio di non avere privilegi; egli ha chiamato i suoi seguaci frati minori, perché questo aveva colto come l’identità più vera di colui che vuole seguire Cristo povero e crocifisso. Ebbene:

¹² Cf. FF, n. 221.

¹³ Cf. FF, n. 1919.

¹⁴ NERI, *L’eucaristia nell’esperienza cristiana di s. Francesco d’Assisi*, cit., p. 170.

¹⁵ VAIANI, *L’eucaristia negli scritti di s. Francesco*, cit., p. 113; cf. anche: DEBBI, *Francesco d’Assisi e l’eucaristia*, cit., p. 74.

la stessa *minoritas* voluta da Francesco d'Assisi per tutti i suoi frati come forma di vita appare come l'unico modo adeguato per accogliere, riconoscere e seguire la “minorità” di Dio, che umilia se stesso nell'incarnazione, nella passione e che permane nel sacramento. In questo senso l'Eucaristia appare qui come sacramento particolarmente espressivo dell'identità francescana, che trae il suo fondamento dal Dio infinitamente grande che si fa piccolo. Tutto quanto Francesco afferma riguardo all'essere *minores et subditi omnibus* trova qui la sua origine e la sua forma teologale. Tale forma di vita appare come corrispondenza stupita e grata all'umiltà di Dio che per amore nostro si è collocato all'ultimo posto [...], umiltà gloriosa, tenera e amorosa di Dio, che in Gesù si è degnato di morire per amore¹⁶.

La minorità del frate seguace di Cristo sulla via tracciata dal Poverello non è quindi autocentrata, non ha come riferimento il voler abbassarsi in modo da non essere più degli altri in virtù di un malinteso rinnegamento di sé, ma trova nella kenosi del Cristo, nel suo svuotamento, lo specchio cui guardare:

Ammirando l'umiltà di Dio, ovvero la degnazione stupenda del suo amore, che si abbassa, si umilia, si spoglia totalmente della sua sublimità e altezza per darsi tutto all'uomo, il frate minore deve rispondere a tanta degnazione aprendo il suo cuore davanti a Dio e umiliandosi, ovvero svuotandosi con la povertà più radicale, nulla tenendo per sé¹⁷.

L'atteggiamento contemplativo del Poverello verso l'Eucaristia si esprime anche con lo stupore, la riverenza, la pietà, la venerazione, per arrivare al rendimento di lode, onore e gloria al Signore. Ascoltiamo questo testo agiografico:

Ardeva di amore in tutte le fibre del suo essere verso il sacramento del Corpo del Signore, preso da stupore oltre ogni misura per tanta benevola degnazione e generosissima carità. Riteneva grave segno di disprezzo non ascoltare ogni giorno la Messa, anche se unica, se il tempo lo permetteva. Si comunicava spesso e con tanta devozione da rendere devoti anche gli altri. Infatti, essendo colmo di reverenza per questo venerando sacramento,

¹⁶ P. MARTINELLI, *Eucaristia ed esperienza spirituale: spunti per il presente*, in LEHMANN - MARTINELLI - MESSA, *Eucaristia, Vita Spirituale e Francescanesimo*, cit., pp. 83-84.

¹⁷ MORDINO, *San Francesco cantore dell'Eucaristia. Commento alla Ammonizione prima*, cit., p. 263.

offriva il sacrificio di tutte le sue membra, e, quando riceveva l'agnello immolato, immolava lo spirito in quel fuoco, che ardeva sempre sull'altare del suo cuore¹⁸.

Lo stupore deriva dalla contemplazione di un dono che è senza misura, trascende ogni logica, non tanto perché è senza logica, quanto perché

la bontà non patteggia con il tornaconto, non si ferma alla reciprocità, non si muove nelle regole dello scambio, trascende ogni umana aspettativa e nemmeno si risparmia l'ignominia della croce. Il dono affonda la sua radice nella libertà inviolabile di Dio. [...] Ciò che Francesco vede e coglie nel sacramento dell'altare non è altro che dono, ed è ciò che chiede di diventare ai suoi¹⁹.

Il superamento di questa logica di scambio, di reciprocità, di mera giustizia umana verso la “irragionevolezza” dell'amore oblativo di Dio sconvolge tutte le fibre dell’essere dell’Assiate, che sente di non riuscire mai a rispondere a tanta grazia, sente che non può restituire a Dio se non la sua commozione:

Ardore e fervore, altissima meraviglia e ammirazione, stupore estatico consumano Francesco nell'intimo, fin nelle profondità del cuore e del corpo. Sono gli effetti dell'amore, che brucia e consuma, che esalta e stupisce; sono i sentimenti e gli atteggiamenti dell'amato, sconvolto dall'eccesso di amore dell'Amante, che, nella sua sublime grandezza, si dona e si consegna nell'umile specie del pane, perché l'uomo amato viva²⁰.

3. Comunione

L'Eucaristia è nativamente il sacramento della comunione, è unico pane e unico vino da cui tutti attingono, per essere uno in Cristo, è sacramento che raccoglie e costruisce il corpo di Cristo che è la chiesa (l'Eucaristia fa la chiesa, come la chiesa fa l'Eucaristia). Per questo non può essere celebrata quando vi è una divisione, per questo Gesù raccomanda, prima di presentare l'offerta all'altare, di sanare tutte le

¹⁸ TOMMASO DA CELANO, *Vita seconda* 201, FF, n. 789.

¹⁹ MARAZZI, *Francesco uomo eucaristico. Suggestioni francescane dall'ottica della gratuità*, cit., p. 117.

²⁰ DEBBI, *Francesco d'Assisi e l'eucaristia*, cit., p. 74.

divisioni che possono essere nel cuore dell'offerente (cf. Mt 5, 23-24), per questo non vi può essere concelebrazione tra cristiani di diverse confessioni, mancando appunto la piena comunione... una tale eventuale concelebrazione sarebbe un “falso”, un dire: siamo una cosa sola nell’unico pane spezzato e vino versato, quando invece ciò non è vero, finché non c’è piena comunione.

Ma questa comunione non riguarda solo l’unità della stessa fede, bensì anche il “come” si celebra, il “quanto” si celebra, il “dove” si celebra. In altre parole, vivere l’Eucaristia come sacramento per eccellenza della comunione, da cui viene e alla quale conduce, non richiede solo un’unità “ufficiale” nella stessa fede, ma anche una particolare sensibilità ecclesiale, affinché veramente non ci si disperda nella molteplicità, non si faccia della Messa una realtà privata del sacerdote (come è accaduto nel corso della storia), di questo o di quel gruppo, di quella parrocchia o santuario, ecc. Potremmo dire che non esiste una specie di diritto a celebrare l’Eucaristia, dal momento che è presente un sacerdote non irretito da nessuna sanzione, quanto piuttosto del dovere di celebrare in verità, facendo effettivamente della Messa ciò che promuove la comunione, come si diceva partendo dal come, quando, quanto si celebra²¹. Ci troviamo qui di fronte ad una questione che potremmo definire cronica ormai nella Chiesa: i secoli passati ci hanno lasciato in eredità una certa devozione piuttosto privatistica dell’Eucaristia, sia da parte dei fedeli, persino nel loro ricevere il corpo di Cristo²², che da parte dei sacerdoti. Ciò ha portato alla moltiplicazione del numero di Messe e quasi a rivendicare, da parte di un gruppo di cristiani, o di una parrocchia, o di un santuario, il diritto ad avere la loro Messa.

S. Francesco su questo punto dà una indicazione modernissima, coraggiosa, controcorrente, purtroppo poco osservata nella storia, forse più

²¹ A testimonianza della “rivoluzione copernicana” operatisi nella concezione della Messa, almeno a livello di rubriche, basti pensare che prima della riforma liturgica del Concilio si diceva: *sacerdote parato...* (una volta che il sacerdote è pronto, può iniziare la celebrazione); oggi invece si dice: *populo congregato...* (è l’assemblea riunita il segno decisivo per l’inizio della liturgia).

²² Basti pensare alla preghiera per la cosiddetta “comunione spirituale”, così tornata in auge, purtroppo, nel tempo della pandemia; essa recita così: “Gesù mio, credo che Tu sei nel Santissimo Sacramento. Ti amo sopra ogni cosa e Ti desidero nell’anima mia. Poiché ora non posso riceverti sacramentalmente, vieni almeno spiritualmente nel mio cuore. Come già venuto, io Ti abbraccio e tutto mi unisco a Te; non permettere che io mi abbia mai a separare da Te”. Non c’è alcun riferimento alla Chiesa, alla comunione con gli altri, alle relazioni fraterne, tutto è ridotto al livello di devozione privata.

studiata che accolta nella prassi, soprattutto da parte dei frati, primi destinatari delle parole del santo. Egli, infatti, in un tempo in cui non era in vigore la concelebrazione, dice così:

Per questo motivo ammonisco ed esorto nel Signore, che nei luoghi in cui i frati dimorano, si celebri una sola Messa al giorno, secondo le norme della santa Chiesa. Se poi nel luogo vi fossero più sacerdoti, l'uno, per amore di carità, si accontenti dell'ascolto della celebrazione dell'altro sacerdote, poiché il Signore Gesù Cristo riempie di se stesso presenti ed assenti che sono degni di lui. Egli, infatti, sebbene sembri essere in più luoghi, tuttavia rimane indivisibile e non conosce detrimento di sorta, ma uno e ovunque, come a lui piace, opera insieme con il Signore Iddio Padre e con lo Spirito Santo Paraclito per tutti i secoli dei secoli. Amen²³.

È stato scritto che «tra tutti i passi degli opuscoli, nessuno è stato più dibattuto di queste poche frasi sull'unica Messa della fraternità locale degli inizi»²⁴. Prima di tutto ci chiediamo: come intendere tale passaggio?

Si tratta non di una prescrizione vera e propria, ma di un intimo desiderio che il Santo esprime con il consueto ricorso all'autorità del Signore di cui egli si sa l'inviato e il depositario. [...] Il santo Fondatore auspica che uno dei fratelli sacerdoti presenti nel romitorio celebri ogni giorno, e solo lui, sull'unico altare della chiesina la messa, alla stregua della "missa conventualis" nei monasteri. [...] Con la frase seguente, Francesco specifica ulteriormente il motivo dell'unica celebrazione eucaristica ed accenna ad un tentativo di fondarla teologicamente: l'analisi della motivazione teologica della restrizione liturgica richiede un po' d'intuizione per comprenderla. Il Verbo incarnato - così sembra voglia dire Francesco - non è legato neanche alla sua presenza eucaristica nel distribuire i suoi doni, poiché è in grado di conferirli sia a coloro che partecipano al sacrificio eucaristico, sia a quelli che, senza colpa, devono essere assenti da esso, purché li meritino con disposizioni giuste²⁵.

Queste e altre considerazioni si possono fare sul testo, anche se a volte si ha l'impressione, leggendo dei commenti, che si cerchi quasi di depotenziare tutta la carica di novità contenuta nell'esortazione del santo; che si tratti di una indicazione originale e sorprendente lo si può constatare

²³ *Lettera a tutto l'Ordine*, FF, nn. 222-223.

²⁴ SCHMUCKI, *La "Lettera a tutto l'Ordine" di san Francesco*, cit., p. 262.

²⁵ *Ibid.*, pp. 263-269.

anche dalla sua non osservanza, nel corso della storia, all'interno dell'Ordine francescano. Infatti

questo accorato invito [...] non trovò un'eco favorevole nell'ambito dell'Ordine. Pochi anni dalla scomparsa del Santo, la messa privata divenne sempre più abituale. Ne costituisce la prima eloquente testimonianza una rubrica del Messale secondo la Regola bollata, dove, a distanza di appena 4 anni dalla morte del Fondatore, è sancito: «*Sed si sunt plures sacerdotes in loco, secrete possunt cantare missam quam volunt*». Un'ulteriore evidente conferma di questa evoluzione rappresenta il fatto che il quarto successore di Francesco, Aimone da Faversham (1240-1244), nel 1243 presentò al Capitolo generale di Bologna 1'«*Ordinale “Indutus planeta”*», con cui definì sia le azioni che le parole della messa privata in conformità con il rito della Curia romana. Questo ceremoniale ebbe una fortuna senza pari, in quanto s'impose un po' universalmente, facendo dimenticare altre consimili compilazioni²⁶.

Così, per sette secoli, i frati minori sacerdoti, come tutti gli altri religiosi, celebrano la santa Messa uno dopo l'altro, o uno accanto all'altro, con la conseguenza di erigere un corrispondente numero di altari laterali visibili ancor oggi in molte chiese. E come dimostra la prassi attuale, l'intenzione di Francesco, così tanto preoccupato di radunare i suoi fratelli intorno alla fonte della fraternità, fatica ad attuarsi e a realizzarsi, nonostante la possibilità della concelebrazione eucaristica offertaci dall'ultimo concilio Vaticano II²⁷.

Quindi anche all'interno dell'Ordine si è seguita la prassi che poi ha caratterizzato tutta la Chiesa per diversi secoli, con la diffusione della Messa privata, la proliferazione delle Messe, la tendenza a fare sempre di più del sacrificio di Cristo una espressione della devozione del sacerdote, piuttosto che la celebrazione del popolo e per il popolo.

Oggi, con il recupero della concelebrazione e con l'ecclesiologia di comunione, frutto del Vaticano II, si è nella condizione di poter superare questo lascito, ma la realtà dice che non è facile; rimane comunque forte una certa visione “di parte”, diciamo così, dell'eucaristia. Anche il ripristino, onestamente molto discutibile, anzi direi proprio inopportuno, da parte di Benedetto XVI, con il motu proprio *Summorum pontificum* (7

²⁶ SCHMUCKI, *La “Lettera a tutto l'Ordine” di san Francesco*, cit., p. 268.

²⁷ LEHMANN, *L'eucaristia al tempo e negli scritti di Francesco d'Assisi*, cit., p. 41.

luglio 2007)²⁸, della forma “altera” del rito della Messa, risalente a s. Pio V, non favorisce il camminare concorde verso una spiritualità comunionale dell'eucaristia, che non è la mia devozione, o del sacerdote, non è un momento intimistico tra me e Gesù, per cui io scelgo il rito che preferisco, ma esercizio del sacerdozio di Cristo a favore del suo popolo, chiamato a diventare un solo gregge con un solo pastore, ad esprimere tale unità anche e soprattutto nella celebrazione della Messa.

S. Francesco, nel suo essere un uomo totalmente evangelico, un “alter Christus”, un uomo che si è lasciato plasmare perfettamente e totalmente dallo Spirito di Dio, ha dato già nel XIII secolo, in un’epoca in cui teologia e spiritualità erano più inclini ad una visione privatistica dell’Eucaristia, questa indicazione/esortazione che potremmo definire quasi scandalosa: l’invito ai suoi frati a non celebrare la Messa (dato che non si poteva concelebrare), ma a partecipare tutti alla Messa celebrata da un confratello: «*per amore di carità* la comunità dei frati si riunisce attorno allo stesso sacrificio celebrato insieme e, in esso, si ritrova e si costruisce quotidianamente, perché il Signore Gesù Cristo riempie presenti e assenti»²⁹. Penso che si possa dire senza esagerare che questa parola del santo di Assisi, più di altre, ci mostra la sua vera ed evangelica comprensione del sacramento dell’altare, il suo senso, il suo scopo: la costruzione della comunione, prima di tutto tra coloro che sono insieme, che vivono insieme, poi con tutti coloro che condividono la stessa fede.

Alla fine, per Francesco, la misura dell’autenticità del sacramento non è né nella devozione privata né nella correttezza liturgica, ma *sull’altare della fraternità*. La comunione fraterna, la carità è ciò che dall’Eucaristia è significato e alla cui costruzione il sacramento è posto. Chi assiste ogni giorno alla manifestazione dell’umiltà divina deve uniformare la propria vita a tale umiltà³⁰.

Ecco perché sopra ho definito questa indicazione del Poverello “modernissima”, in un certo senso troppo moderna per poter essere compresa e attuata, troppo in avanti rispetto alle preoccupazioni di calibrare il numero delle Messe in modo da permettere a tutti di partecipare e di poter assolvere, di domenica, il precetto festivo. Lo aveva evidenziato

²⁸ www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/motu proprio/documents/hf_ben-xvi_motu proprio_20070707_summorum-pontificum.html (consultato in data 17-06-2021)

²⁹ DEBBI, *Francesco d'Assisi e l'eucaristia*, cit., p. 57.

³⁰ NERI, *L'eucaristia nell'esperienza cristiana di s. Francesco d'Assisi*, cit., p. 172.

in tempi recenti un aureo documento (forse anch'esso troppo "avanti") della CEI del 1984, intitolato *Il giorno del Signore*, al n. 12:

Accontentarsi di garantire a tutti, in qualunque modo e a qualunque prezzo, la semplice soddisfazione del precetto festivo sarebbe ben povera cosa. Il precetto sarà accolto con sicurezza, se innanzitutto sarà compreso il significato reale e complessivo dell'eucaristia domenicale³¹.

Ecco, proprio questo significato reale e complessivo dell'Eucaristia s. Francesco ci aiuta a cogliere e fare nostro, provocandoci anche oggi a rivedere la nostra prassi pastorale, ma ancor prima le nostre concezioni teologiche, spirituali, le nostre devozioni. Nel santo di Assisi noi vediamo come l'altissima considerazione dell'Eucaristia, lo stupore immenso di fronte al mistero rinnovato dell'incarnazione, la meraviglia verso l'umiltà di Dio, che si abbassa fino a farsi presente in "poca apparenza di pane" possono liberare l'uomo da una devozione affettata e distorta, troppo umana, che proietta sul sacramento dell'altare i nostri bisogni umani di moltiplicare le parole e gli atti di culto, piuttosto che accogliere ogni volta come un dono immeritato del suo amore l'offerta gratuita che il Figlio di Dio fa di stesso. Potrebbero essere particolarmente feconde in prospettiva ecumenica queste suggestioni che ci vengono dal santo di Assisi; il fascino della sua figura presso tutti i cristiani e tanti uomini e donne anche non credenti già da solo potrebbe aprire molte porte e suggerire terreni di incontro fra i cristiani di diverse confessioni, partendo dal cuore della comunione: l'Eucaristia.

Conclusione

Ci sorprende sempre s. Francesco, uomo veramente e perfettamente evangelico; di fronte al sacramento del corpo e sangue del Signore, tanta è la sua fede nella reale presenza del Figlio di Dio sotto l'apparenza di pane e vino, quanto la consapevolezza che questa fede necessita della mediazione dei sensi umani, in particolare del vedere, perché "niente possediamo e vediamo corporalmente in questo mondo dello stesso Altissimo, se non il corpo e il sangue, i nomi e le parole"; nella logica dell'economia salvifica del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe,

³¹ www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Giorno-del-Signore.pdf (consultato in data 17-06-2021).

economia dell'incarnazione, dell'irruzione del divino dentro la storia umana, assumendo tutto quando vi era di umano per salvarlo, è possibile fare esperienza di questo Dio solo nella nostra umanità: solo la mediazione dell'umano ci dà la certezza di conoscere il Dio di Gesù Cristo. Da qui il bisogno fisico di vedere ciò che del Signore è visibile oggi, il sacramento del suo corpo e del suo sangue, riconoscibile come tale soltanto per fede.

Vedere per credere, vedere e credere per contemplare che cosa? Non tanto la maestà di Dio, ma la sua “umiltà sublime”, la sua grandezza che si manifesta nell'abbassamento, la sua gloria nascosta nella piccolezza, la sua signoria, mostrata nel farsi servo di tutti, nel mettersi a disposizione dell'uomo, fino a lasciarsi consumare per trasformarci in Lui. “Mirabile scambio”, canta ancora oggi la liturgia nel tempo di Natale: Dio assume la carne umana, l'eterno il temporale, l'infinito il finito, l'onnipotenza il limite, la bellezza e santità un corpo di peccato e di brutture, la nobiltà l'abiezione. L'Eucaristia ci fa contemplare come la vera gloria e grandezza di Dio sta nell'abbassarsi, nell'umiliarsi, nel non disdegnare di mettersi al nostro servizio, nascondendosi in poca apparenza di pane e vino.

Come rispondere a tanto amore? Cosa possiamo “restituire a Dio” (per usare un verbo tanto caro a s. Francesco) per tale degnazione? Come ricambiare quanto il Signore ha fatto per noi? La più vera risposta dell'uomo non può che essere la lode, lo stupore, la meraviglia, l'offerta totale di se stessi, come Egli si è offerto per noi; il maggior tradimento dell'amore umile di Dio sarà l'abitudine di fronte a tale amore, l'insensibilità, la durezza di cuore. Ma tale restituzione non sarà piena se non porta alla costruzione della comunione; essa non potrà mai riguardare solo il singolo credente (frate e non), ma trova la sua verità cristiana nel fare dell'Eucaristia il segno dell'unione fraterna, dell'essere un solo corpo, del mostrarsi uno non solo nella stessa fede, ma anche nei segni che dicono tale identità cristiana. Così il sacramento dell'altare è punto di arrivo, vertice di un percorso di fede, vetta più alta nel cammino della conformazione a Cristo, ma anche seme fecondo di sviluppi ulteriori, principio di immortalità, forza divina contenuta in un piccolo involucro, pronta a dispiegarsi nel frutto della comunione.

Facciamo nostre, come conclusione di questo contributo, alcune osservazioni di F. Neri, tratte dall'articolo già citato.

La comprensione che Francesco d'Assisi rivela dell'eucaristia [...] è ripresentata con delle particolari accentuazioni che dipendono dalla persona del Poverello e dalla sua santità. [...] Una prima annotazione è che

il desiderio umano di incontrare e conoscere Dio si realizza in sommo grado nell'Eucaristia. [...] Francesco d'Assisi annuncia che l'Eucaristia, ben celebrata a onorata dalla coerenza evangelica nella vita quotidiana, è il luogo dove si può sommamente fare esperienza di Dio. Ma per questa esperienza all'uomo contemporaneo è necessario da un lato recuperare la capacità dello stupore. [...] Francesco insegna a riappropriarsi dello sguardo poetico, capace di cogliere il mistero nelle pieghe della quotidianità. Dall'altro lato l'Eucaristia insegna ad accettare un cammino di purificazione, perché a chi ha il cuore puro è concesso di vedere Dio. La presenza del Dio santo e umile impone all'uomo un cammino di ascesi che ne onori l'offerta di amicizia. Ancora una sottolineatura concerne la necessità della mediazione della Chiesa. [...] Soltanto la Chiesa può offrirci l'eucaristia. [...] Infine, Francesco ci dice che dall'Eucaristia proviene la spinta alla comunione e alla riconciliazione. [...] L'esperienza cristiana del santo di Assisi insegna allora alle nostre chiese la via della vulnerabilità e del dono, per giungere alla pienezza della comunione. Questa via ripercorre il Figlio di Dio ogni giorno nella santità umile dell'Eucaristia. Questa via frate Francesco d'Assisi ci addita perché nell'unico Spirito tutti noi battezzati ci riuniamo all'unica mensa, a cibarci dell'unico pane di vita, il Signore Gesù, nel quale siamo figli dell'unico Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti (cf. Ef 4,6)³².

Roberto Tamanti
 Piazza Gallo, 10
 60027 Osimo (AN)
 rtamanti@gmail.com

Parole chiave

Eucaristia, vedere, credere, contemplare, comunione, santità umile.

Keywords

Eucharist, seeing, believing, contemplating, communion, humble holiness.

³² NERI, *L'eucaristia nell'esperienza cristiana di s. Francesco d'Assisi*, cit., pp. 174-76.

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI

IL RAPPORTO TRA DANTE E LA CULTURA EBRAICA: L'EBRAISMO E GLI EBREI NELLA *COMMEDIA*

THE RELATIONSHIP BETWEEN DANTE AND JEWISH CULTURE: JUDAISM AND JEWS IN THE *COMEDY*

Simona Merlini*

Abstract

Dante Alighieri came into contact with Jewish culture, was influenced by it and, in turn, exercised a profitable influence on it with his works. The *Comedy* presents traces of this fruitful dialogue through frequent references to the Jewish world. These references can be divided into three categories: the elements that the poet feels he has in common with the “Jew”, including the delicate question of salvation for those who have not recognized the messianic nature of Jesus of Nazareth; the spatial or temporal indications always mentioning the city of Jerusalem, considered the centre of the inhabited earth; the Hebrew words present in Dante’s text and the detailed reflection on the origin and evolution of the Hebrew language. Such elements outline Dante’s image of Jews and of the most relevant aspects of Judaism.

Dante Alighieri è entrato in relazione con la cultura ebraica, ne è stato influenzato, esercitando a sua volta, con le sue opere, un proficuo influsso su di essa. La *Commedia* presenta le tracce di tale fruttuoso dialogo attraverso i frequenti riferimenti al mondo ebraico. Tali riferimenti possono essere suddivisi in tre categorie: gli elementi che il poeta sente di avere in comune con il “giudeo”, inclusa la delicata questione della salvezza per coloro che non abbiano riconosciuto la messianicità di Gesù di Nazareth; le indicazioni spaziali o temporali che menzionano sempre la città di Gerusalemme, ritenuta il centro della terra abitata; le parole ebraiche presenti nel testo dantesco e l’articolata riflessione sull’origine e sull’evoluzione della lingua ebraica. Da questi elementi si delinea l’immagine che Dante aveva degli ebrei e dei più rilevanti aspetti dell’ebraismo.

* Collaboratrice della rivista *Sacramentaria & Scienze religiose* dell’Istituto Teologico Marchigiano e dell’ISSR “Redemptoris Mater” di Ancona.

Introduzione

Nella *Commedia* vi è un'eco del modo in cui da Dante Alighieri, e più in generale dalla cultura occidentale del suo tempo, sono considerati gli ebrei ed i principali aspetti dell'ebraismo. Nel V canto del *Paradiso* il poeta ricorda al lettore che il giudeo è «tra voi»¹ e da questa vicinanza sono scaturite una relazione reciproca e una conoscenza approfondita, anche se non sempre prive di pregiudizi. Il poema, pertanto, ci testimonia l'*immagine* che la cultura medievale aveva circa gli ebrei: un'immagine semplificata nella quale sussistono sono alcuni tratti, che vengono accentuati e che sono colti dalla prospettiva dell'*altro*, nel caso specifico di Dante. Scopo di questo scritto è fornire un *excursus* dei principali riferimenti al mondo ebraico che emergono dai versi danteschi, dai quali poter desumere appunto l'*immagine* che nel Trecento circolava in merito all'ebraismo e ai suoi seguaci.

Dalla lettura della *Commedia* si può notare come il poeta si riferisca agli ebrei e alla loro cultura principalmente attraverso tre punti di vista che, a loro volta, mettono in luce soltanto certi elementi.

Innanzitutto, la prospettiva prevalente è quella della condivisione dei valori e delle esperienze, che il cristianesimo ha in comune con l'ebraismo, e del mancato riconoscimento da parte dei giudei della messianicità di Gesù di Nazareth. Il poeta si sofferma su alcuni singoli personaggi appartenenti al popolo ebraico che, in base al loro agire in vita, sono destinati all'*Inferno* o al *Paradiso*. Solamente in un'occasione si considera tutto il popolo ebraico nel suo insieme, quando nel *Purgatorio* esso viene assunto come *exemplum* di accidia per essere stato lento al bene e non perseverante nella fiducia in Dio durante la permanenza nel deserto, dopo la liberazione dall'Egitto.

La seconda prospettiva attraverso cui Dante si riferisce agli ebrei è quella geografica. La città di Gerusalemme, sacra sia per l'ebraismo che per il cristianesimo, ha una grande importanza nella geografia dantesca, trovandosi al centro della terra abitata e agli antipodi della montagna del *Purgatorio*.

Il terzo aspetto della cultura ebraica messo in evidenza da Dante è quello linguistico. Nel testo della *Commedia* possiamo leggere diverse

¹ D. ALIGHIERI, *Paradiso* V, 8. Nell'articolo si fa riferimento al testo de *La Divina Commedia* a cura di U. Bosco - G. Reggio, Le Monnier, Firenze, 1988.

espressioni come appellativi, nomi di persona e di luogo, derivanti dalla lingua ebraica. Le fonti attestano che Dante non abbia conosciuto direttamente l'ebraico ma egli, però, può averne avuto una qualche conoscenza attraverso la lettura di opere teologiche e scientifiche scritte in latino, come ad esempio i testi liturgici, la *Vulgata* ed i lessici medievali². Di derivazione ebraica o una creazione arieggiante l'ebraico sono le parole pronunciate dal dio delle ricchezze Pluto e dal gigante Nembrot, rispettivamente in *Inferno* VII, 1 e *Inferno* XXXI, 67, da ritenersi tra i passi più oscuri di tutto il poema. Infine, Dante dedica una particolare attenzione alla lingua ebraica nell'ambito della problematica linguistica affrontata nel *De vulgari eloquentia* e successivamente ripresa e rielaborata nel XXVI canto del *Paradiso*³.

1. Gli ebrei nella *Commedia*

1.1. Caifa, i sacerdoti del Sinedrio e Giuda

Nel suo viaggio attraverso l'*Inferno* Dante incontra le anime dannate di alcuni ebrei: Caifa, i sacerdoti del Sinedrio e Giuda.

Nella sesta bolgia dell'ottavo cerchio sono puniti gli ipocriti, che nella loro vita hanno nascosto qualcosa sotto un'aurea apparenza. Per contrappasso, la maggior parte di essi cammina lentissimamente, piangendo, appesantita da cappe di piombo esternamente dorate. Questi dannati avanzano senza posa calpestando altre anime, che sono, invece, crocifisse a terra. Accorgendosi della curiosità di Dante per queste ultime, il frate gaudente Catalano spiega al poeta che si tratta di Caifa e dei

² D. GUERRI, *Di alcuni versi dotti della Divina Commedia. Ricerche sul sapere grammaticale di Dante*: “Pape Satan, pape Satan Aleppe!”, la lingua di Nembrot, il ‘pie fermo, il nome adamitico di Dio, “Cinquecento dieci e cinque”, S. Lapi, Città di Castello, 1908, pp. 33-34. Fin dalla seconda metà dell'Ottocento si è fatta strada l'ipotesi che Dante conoscesse l'ebraico grazie ai rapporti personali instaurati con i dotti ebrei del suo tempo, come Immanuel Romano, con cui egli può essere entrato in contatto durante l'esilio a Verona. Cf. G. BATTISTONI, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Giuntina, Firenze, 2004, pp. 66-69.

³ La teoria linguistica dantesca, nei suoi ultimi sviluppi, potrebbe essere stata influenzata dal pensiero del mistico ebreo Abulafia, con cui Dante è entrato in contatto negli ambienti universitari bolognesi oppure a Verona per mezzo di Immanuel Romano e Hillel da Verona. Cf. U. ECO, *Alla ricerca della lingua perfetta*, Laterza, Bari, 1993, pp. 54-55 e BATTISTONI, *Dante*, cit., p. 68.

sacerdoti del Sinedrio⁴. Nel concilio riunito in casa di Anna, suo suocero, Caifa aveva finto di parlare per il bene comune, mostrando quanto fosse utile e necessaria la morte di Gesù, quanto fosse opportuno sacrificare un solo uomo, anche se innocente, per evitare guai a tutto il popolo ebraico. In realtà, dietro il pretesto della convenienza vi era la volontà di uccidere Cristo per liberarsi della sua fastidiosa presenza. Dante colloca il sommo sacerdote tra gli ipocriti per questo suo modo di agire, che, ricoprendo di utilità pubblica un provvedimento ingiusto e mosso soltanto dal rancore personale, è considerato dal poeta come la più grave delle ipocrisie⁵. Caifa è condannato a soffrire per l'eternità il lento e continuo patimento di Cristo: è a terra⁶, nudo⁷, crocifisso con tre pali che gli trafiggono le mani ed i piedi. Inoltre, egli è posto di traverso sul cammino percorso dagli ipocriti, in modo da occupare tutto il passaggio, così che questi siano necessariamente costretti a salirci sopra e a far gravare su di lui il peso dell'ipocrisia umana, diventando così, a loro volta, strumento della giustizia divina.

Dai versi danteschi, «consigliò i Farisei che convenia / porre un uom per lo popolo a' martiri»⁸, si potrebbe dedurre che Dante attribuisca solo ai farisei la volontà di far uccidere Gesù, poiché non menziona altri gruppi socio-politico-religiosi della Palestina. A tal riguardo ci può aiutare il confronto con un passo tratto dalle *Epistole*⁹, in cui, riportando l'episodio del cieco nato, Dante riferisce dell'astio dei farisei nei confronti di Gesù. In questo racconto evangelico, però, i protagonisti sono piuttosto i sacerdoti e gli scribi e non i farisei. Perciò si può ritenere che il poeta usi il termine "farisei" come equivalente a «ebrei avversari di Gesù»¹⁰ e non in stretto riferimento alla setta giudaica.

Proseguendo il suo viaggio, quando giunge nella parte più bassa dell'Inferno, Dante vede Lucifero nell'atto di maciullare, con le sue bocche, tre peccatori, i traditori della maestà divina e di quella imperiale,

⁴ ALIGHIERI, *Inferno* XXIII, 115-123.

⁵ *Ibid.*, XXI, 106-114.

⁶ L'essere costretti al suolo è per Dante una condizione particolarmente vile, come dice esplicitamente per i golosi dell'Inferno (*ibid.*, VI, 48) e per gli avari del Purgatorio (ID., *Purgatorio* XIX, 117).

⁷ Ponendo in un inciso la parola "nudo", il poeta vuole dare rilievo all'indifesa nudità di Caifa.

⁸ ALIGHIERI, *Inferno* XXIII, 116-117.

⁹ ID., *Epistola* IV, 5, in *Opere Minori II*, a cura di P.V. Mengaldo, Ricciardi, Napoli, 1979.

¹⁰ A. PENNA, *Farisei*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto Treccani, Roma, 1970, vol. II, p. 809.

i quali meritano, pertanto, la più terribile delle pene. «Quell'anima là sù c'ha maggior pena»¹¹, ossia Giuda, è maggiormente punita rispetto a Bruto e Cassio: «l'anima ria»¹² ha il capo dentro la bocca di Lucifer e da questo viene non solo maciullata ma anche graffiata sulla schiena con le sue terribili unghie¹³.

Giuda dà il nome alla quarta ed ultima sezione in cui Dante suddivide il nono cerchio dell'*Inferno*, dove sono puniti i peccati più gravi: la Giudecca¹⁴. Per la forma del termine il poeta è stato, probabilmente, influenzato dalle voci “Iudaica” o “Iudeca” usate nei documenti medievali per denominare il ghetto delle città o altri luoghi connessi con gli ebrei¹⁵.

1.2. Gli exempla tratti dall'Antico Testamento presenti nel Purgatorio: il popolo ebraico considerato come esempio di accidia

In ogni cornice del *Purgatorio* Dante ricorre al genere letterario dell'*exemplum*, assai diffuso nel Medioevo, per l'edificazione delle anime e come monito per il lettore. Infatti, la funzione dell'*exemplum* è legata all'esigenza di fornire il prototipo di un aspetto della natura umana da imitare oppure da evitare per ottenere la salvezza. Così, ciascun gruppo di anime purganti è accompagnato da una doppia serie di “tipi esemplari”, alcuni riferiti alla corrispondente virtù ed altri alla medesima colpa espiata.

Numerosi sono gli *exempla* che hanno come protagonisti i personaggi dell'*Antico Testamento* e, in particolare, uno di essi vede tutto il popolo ebraico come “tipo esemplare”.

Tra gli *exempla* della prima cornice vi è quello di umiltà del re David, raffigurato mentre danza con la veste succinta, rinunciando ai segni concreti del proprio potere regale, davanti all'Arca dell'Alleanza, che veniva trasportata a Gerusalemme¹⁶. Anche fra gli esempi del peccato lì punito, ossia la superbia, troviamo diversi personaggi biblici: Nembrot, il costruttore della torre di Babele¹⁷; il re Saul, incorso nell'ira divina a causa della sua superbia¹⁸; Roboamo, che aggrava la pressione fiscale sulle tribù

¹¹ ALIGHIERI, *Inferno* XXXIV, 61.

¹² *Ibid.*, XIX, 96.

¹³ Cf. *ibid.*, XXXIV, 58-63.

¹⁴ Cf. *ibid.*, XXXIV, 117.

¹⁵ Cf. E. BIGI, *Giudecca*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, pp. 214-215.

¹⁶ Cf. ALIGHIERI, *Purgatorio* X, 55-69.

¹⁷ Cf. *ibid.*, XII, 34-36.

¹⁸ Cf. *ibid.*, XII, 40-42.

settentrionali del suo regno ed è, infine, da queste costretto alla fuga¹⁹; Sennacherib, re di Assiria, che superbamente disprezza il Dio di Israele, il quale manda di notte un angelo a sterminare l'esercito assiro²⁰; Oloferne, superbo generale assiro, decapitato dalla coraggiosa Giuditta²¹.

Nella seconda cornice tra gli esempi di invidia punita, gridati da voci aeree, vi è quello di Caino, a cui rimanda l'angoscioso grido: «'Anciderammi qualunque m'apprende»²².

In visione estatica compaiono gli *exempla* della terza cornice, tra cui vi è Aman, esempio di ira punita, colto mentre si contorce sdegnoso sulla croce²³.

Poco dopo Virgilio invita Dante ad ascoltare come le stesse anime degli accidiosi gridino il seguente *exemplum*:

Di retro a tutti dicean: «Prima fue
morta la gente a cui il mar s'aperse,
che vedesse Iordan le rede sue»²⁴.

Si tratta dell'esempio di accidia più noto della tradizione biblica: nonostante il popolo ebraico abbia attraversato il Mar Rosso per volere divino e sia, così, sfuggito al faraone, durante la permanenza nel deserto molti ebrei sono privi di energia, ribelli alla volontà di YHWH, riluttanti a seguire Mosè tanto da disubbidirgli. Senza tener conto dei prodigi di cui sono stati testimoni, gli ebrei si lamentano per la condizione presente, ingigantiscono i pericoli che li aspettano alla luce delle fatiche e dei mali del passato²⁵. Non hanno fiducia in Dio e sono lenti al bene, indicatogli per mezzo di Mosè. Dio li punisce facendoli morire prima che la Palestina,

¹⁹ Cf. *ibid.*, XII, 46-48.

²⁰ Cf. *ibid.*, XII, 52-54.

²¹ Cf. *ibid.*, XII, 58-60.

²² *Ibid.*, XIV, 133.

²³ Cf. *ibid.*, XVII, 25-30. Questo *exemplum* pone delle questioni di ordine testuale, poiché Dante riporta dei particolari non presenti nel testo biblico, né nella tradizione testuale ebraica del *Libro di Ester* né in quella greca. L'atteggiamento feroce di Aman morente, l'appellativo di «grande» dato ad Assuero e quello di «giusto» a Mardocheo costituiscono elementi che inducono a pensare che il poeta disponesse di un testo diverso dalla *Vulgata*. Cf. E. ESPOSITO - R. MANICA - N. LONGO - R. SCRIVANO, *Memoria biblica nell'opera di Dante*, Roma, Bulzoni, 1996, pp. 78-79.

²⁴ ALIGHIERI, *Purgatorio* XVIII, 133-135.

²⁵ Cf. ID., *Paradiso* XXXII, 132 gli ebrei che nel deserto si cibarono di manna sono descritti come «gente ingrata, mobile e retrosa», cioè ingrata, volubile e riluttante ad obbedire a Mosè.

nel testo dantesco denominata dal fiume Giordano, veda gli ebrei stanziati in essa.

Proseguendo il viaggio, sulla quinta cornice Dante incontra le anime degli avari e dei prodighi. Queste pronunciano tra gli *exempla* di cupidigia punita quello di Acan, ucciso da Giosuè per aver rubato il bottino consacrato a Dio²⁶, e quello di Eliodoro, preso a calci da un cavallo dopo aver tentato di saccheggiare il tempio di Gerusalemme²⁷.

Gli alberi della sesta cornice gridano alle anime dei golosi esempi di temperanza, come quello di Daniele, che rifiutò il cibo di Nabucodonosor ed ebbe da Dio il nutrimento della sapienza²⁸, e di golosità punita, come quello dei soldati ebrei che bevvero con troppa avidità nel deserto e non poterono partecipare alla guerra contro i madianiti, poiché avevano dato prova di scarsa virilità²⁹.

Infine, nell'ultima cornice, sono le stesse anime dei lussuriosi a gridare tra gli esempi di lussuria punita quello di Sodoma e Gomorra, distrutte da una pioggia di fuoco³⁰.

1.3. Personaggi dell'Antico Testamento menzionati nel *Paradiso*

Nel XIX canto del *Paradiso* Dante prega l'Aquila, simbolo di giustizia, di chiarirgli un dubbio, «il gran digiuno / che lungamente m'ha tenuto in fame»³¹: la salvezza del giusto infedele, non credente in Cristo e non battezzato. L'Aquila afferma che nessuno è mai salito tra le anime beate se non avesse creduto in Cristo venturo o venuto³² ma, nel proseguo del suo discorso, precisa anche che il regno del Cielo può subire la violenza ad opera di un fervido amore e di viva speranza. Questi vincono la volontà divina, non come un uomo può sopraffare un altro uomo, ma in quanto

²⁶ Cf. ID., *Purgatorio* XX, 109-111.

²⁷ Cf. *ibid.*, XX, 113.

²⁸ Cf. *ibid.*, XXII, 146-147.

²⁹ Cf. *ibid.*, XXIV, 124-126.

³⁰ Cf. *ibid.*, XXVI, 40.

³¹ ID., *Paradiso* XIX, 25-26.

³² Cf. *ibid.*, XIX, 103-105. L'Aquila precisa che non è sufficiente una fede formale per essere salvati, ciò che conta è la disposizione del cuore dell'uomo. Inoltre, coloro che hanno vissuto rettamente la loro vita e non hanno conosciuto il Redentore, ma senza loro colpa, nel giorno del Giudizio saranno più vicini a Cristo dei falsi cristiani e potranno partecipare o assistere alla condanna che Dio pronuncerà contro quest'ultimi. Tuttavia, intendere che gli infedeli onesti e retti saranno sicuramente salvati significherebbe forzare il testo dantesco: giudicherà Cristo nel giorno del Giudizio (cf. *ibid.*, XIX, 106-114).

essa vuole essere vinta e, proprio quando è vinta, trionfa a sua volta con la sua bontà³³. L’“invincibile” volontà divina permetterebbe, così, la salvezza dei giusti infedeli.

Già all’inizio del suo viaggio, quando si trova nel Limbo, Dante ci parla di alcune anime di antichi ebrei credenti in Cristo venturo che egli avrebbe incontrato successivamente nell’Empireo. Il poeta chiede, infatti, alla sua guida se, dopo la morte, Cristo fosse sceso negli inferi, come la dottrina della Chiesa insegnava. Virgilio risponde che il Risorto portò con sé in Paradiso e fece beate le anime di Adamo, di Abele, di Noè, di Mosè, di Abramo, di David, di Giacobbe con il padre Isacco, i dodici figli e la moglie Rachele e di molti altri ebrei che avevano creduto nel Cristo venturo³⁴.

Le anime beate risiedono tutte indistintamente nell’Empireo ma appaiono a Dante nei vari cieli per mostrargli il diverso grado di beatitudine adeguandosi, così, al suo intelletto umano: il poeta incontra Raab³⁵ nel cielo di Venere, Salomone³⁶ e Natan³⁷ nel cielo del Sole, Giosuè³⁸ e Giuda Maccabeo³⁹ nel cielo di Marte, David⁴⁰ e presumibilmente Ezechia⁴¹ nel cielo di Giove.

Giunto alla metà del suo viaggio, nel XXXI canto del *Paradiso* il poeta descrive la candida rosa delle anime elette, simile ad un anfiteatro con più di mille gradini in cui i beati siedono trionfalmente: è questa la Gerusalemme celeste. Maria siede sul più alto seggio della rosa e, discendendo di gradino in gradino, troviamo Eva, Rachele, Sara, Rebecca, Giuditta, Ruth e altre donne ebree, non nominate, che hanno creduto in Cristo venturo⁴². Esse formano una linea divisoria tra i beati dell’Antico e del Nuovo Testamento. Alla sinistra di Maria, tra le anime più eccelse della rosa celeste, siedono Adamo⁴³ e Mosè⁴⁴.

³³ Cf. *ibid.* XX, 85-129.

³⁴ Cf. ALIGHIERI, *Inferno* IV, 55-63.

³⁵ Cf. ID., *Paradiso* IX, 115-126.

³⁶ Cf. *ibid.*, X, 109-114.

³⁷ Cf. *ibid.*, XII, 136.

³⁸ Cf. *ibid.*, XVIII, 38.

³⁹ Cf. *ibid.*, XVIII, 40.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, XX, 38-42.

⁴¹ Cf. *ibid.*, XX, 51.

⁴² Cf. *ibid.*, XXXII, 4-21.

⁴³ Cf. *ibid.*, XXXII, 122-123.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, XXII, 131-132.

1.4. *L'uso del termine “giudeo”*

Secondo Dante gli ebrei costituivano inizialmente il popolo prediletto da Dio⁴⁵ ma, dopo la nascita del Redentore, essi hanno perduto il loro privilegio poiché non hanno riconosciuto il Messia. Il poeta accentua la diversità tra il periodo anteriore e quello posteriore a Gesù Cristo preferendo per quest'ultimo il termine “Giudei”. Pertanto, con questa voce, nella forma latina *iudei*, Dante indica gli ebrei del periodo evangelico e di quello successivo fino alla sua epoca. Nella *Commedia* la parola “giudeo” ricorre cinque volte: due nell’*Inferno*⁴⁶ e tre nel *Paradiso*⁴⁷.

Generalmente tale termine è collegato ad un sentimento di condanna poiché si parla di un popolo infedele e punito da Dio⁴⁸. L'accusa mossa al popolo ebraico è la seguente: «a Dio e a' Giudei piacque una morte»⁴⁹. La morte di Gesù Cristo piacque a Dio, perché toglieva la macchia del peccato originale e grazie ad essa il cielo si è aperto agli uomini redenti. Per una diversa ragione, essa piacque anche agli ebrei, che sfogarono la loro invidia e rabbia contro colui che, proclamandosi Figlio di Dio, sovvertiva le loro tradizioni. Non esitarono a condannare un innocente e per questa morte «tremò la terra»⁵⁰, come segno dell'ira di Dio. Il poeta definisce, perciò, «mala sementa»⁵¹, cioè causa di sventura, per *li Giudei* la decisione del Sinedrio di condannare a morte Gesù.

Infatti, dalla crocifissione di Cristo sono fatti derivare gli affanni che afflissero gli ebrei nei secoli successivi, primi tra tutti la distruzione di Gerusalemme e la diaspora⁵². Da quel momento gli ebrei vengono associati agli infedeli, ai nemici della religione cristiana, come si evince dal verso «e non con Saracin né con Giudei»⁵³, in relazione alla lotta che papa Bonifacio VIII aveva fatto contro i cristiani stessi e non contro chi si opponeva alla Chiesa.

⁴⁵ Cf. ID, *De vulgari eloquentia* I, VI, 6, a cura di C. Marazzini e C. Del Popolo, Mondadori, Milano, 1990.

⁴⁶ Cf. ID., *Inferno* XXIII, 123; XXVII, 87.

⁴⁷ Cf. ID., *Paradiso* V, 81; VII, 47; XXIX, 102.

⁴⁸ Cf. A. PENNA, *Giudeo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, p. 215.

⁴⁹ ALIGHIERI, *Paradiso* VII, 47.

⁵⁰ *Ibid.*, VII, 48.

⁵¹ ID., *Inferno* XXIII, 123.

⁵² Cf. ID., *Paradiso* VI, 92-93. Cf. A. MARIANI, *Concilio*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. II, pp. 134-135.

⁵³ ALIGHIERI, *Inferno* XXVII, 87.

Invece, in stretto riferimento ad una sua peculiare caratteristica, la stretta osservanza delle sue leggi, è menzionato il popolo ebraico nella seguente terzina del *Paradiso*:

Se mala cupidigia altro vi grida,
uomini siate, e non pecore matte,
sì che 'l Giudeo di voi tra voi non rida!⁵⁴.

Nel canto dedicato al problema della responsabilità che assume chi fa un voto di sacrificio offerto a Dio, Beatrice pronuncia delle parole di rimprovero ai cristiani in genere, esortandoli a non impegnarsi con leggerezza con dei voti sconsiderati, per inezie o addirittura per cose condannabili. A questo comportamento imprudente si contrappone l'integrità dei credenti ebrei, nominati per aver precedentemente⁵⁵ ricordato le prescrizioni rigide e praticate alla lettera della legge mosaica intorno ai voti. Infatti *il Giudeo* ha sull'argomento una ben precisa regolamentazione e non si lascia influenzare da idee contrarie alla sua ortodossia. Così egli potrebbe ridere, a ragione, dei cristiani che si vantano di essere tali, ma che di fatto dimostrano il contrario. L'espressione *tra voi* ci testimonia la situazione sociale e culturale dell'epoca di Dante, in cui le comunità ebraiche e cristiane vivevano vicine, rispettandosi e perfino scambiandosi apostrofi scherzose.

Infine, solo in un caso, il termine *Giudei*⁵⁶ assume un significato puramente geografico ad indicare la Palestina.

2. La collocazione della città di Gerusalemme nella geografia dantesca

Dante crede fermamente che la Terra sia immobile al centro dell'universo e di forma sferica, come avevano affermato Aristotele e Tolomeo. Grazie ad alcune precise nozioni astronomiche, egli individua le maglie del reticolato geografico: i poli, i meridiani e l'equatore. Dalla verticale che parte dai poli celesti, si stabiliscono i poli terrestri dove il poeta colloca la città di Maria, in quello settentrionale, e la città di santa Lucia, in quello meridionale. Sulla base del concetto di sfericità della terra e dei riferimenti astronomici acquisiti vengono individuati i quattro

⁵⁴ ID., *Paradiso* V, 79-81.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, V, 49-51.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, XXIX, 102.

meridiani: il meridiano di Gerusalemme, che all'interno della geografia dantesca può essere considerato quello fondamentale; il meridiano del Purgatorio a 180° sia ad est che ad ovest da quello di Gerusalemme; il meridiano della foce del Gange a 90° est; il meridiano di Cadice a 90° ovest⁵⁷. L'equatore è un cerchio distante tanto dal polo settentrionale quanto da quello meridionale, con la funzione di dividere la «gran secca»⁵⁸ dal mare Oceano. Tutto lo spazio in latitudine è diviso in sette zone climatiche in base alla durata media del giorno⁵⁹. Le terre emerse sono tutte raccolte nell'emisfero settentrionale⁶⁰ e formano la figura di una mezza luna, che si estende dall'equatore al polo settentrionale, in latitudine, e dalle foci del Gange alle isole di Cadice, in longitudine. Al centro dell'ecumene è situata la città di Gerusalemme, il «luogo fondamentale della geografia dantesca»⁶¹: equidistante dalla foce del Gange e da Cadice, ha una latitudine di circa 33° ed è, quindi, prossima al parallelo dei punti intermedi tra l'equatore ed il polo settentrionale, dato che la latitudine della terra emersa è di circa 67°. La medianità longitudinale della città di Gerusalemme si deduce da *Purgatorio* II, 1-3, terzina in cui, per affermare che sulla montagna del Purgatorio è l'alba, Dante ci dà l'ora del meridiano di riferimento, cioè di Gerusalemme, dove il sole sta tramontando. Conseguentemente, tenendo conto della sua concezione geografica, il poeta ricava che sul Gange è mezzanotte ed a Cadice è mezzogiorno. Situazione esattamente inversa è quella riportata in *Purgatorio* XXVII, 1-6. Riguardo la reciproca posizione tra Gerusalemme e la montagna delle anime purganti, in *Purgatorio* IV, 67-71⁶² Virgilio spiega che, pur trovandosi su opposti emisferi, esse condividono lo stesso orizzonte, cioè

⁵⁷ Cf. ID., *Inferno* XXVI, 108. Invece di Cadice, in altri passi Dante menziona le sorgenti del fiume Ebro (ID., *Purgatorio* XXVII, 3) e la punta settentrionale del Marocco (ID., *Purgatorio* IV, 139), località che si trovano all'incirca alla stessa longitudine.

⁵⁸ ID., *Inferno* XXXIV, 108.

⁵⁹ Cf. ID., *Paradiso* XXVII, 81.

⁶⁰ Cf. ID., *Inferno* XXXIV, 121 viene attribuita la presenza delle terre emerse nella sola metà di un emisfero al cataclisma dovuto alla caduta di Lucifer nel'emisfero meridionale, la quale avrebbe causato la fuga delle terre verso l'emisfero settentrionale e aperto la voragine dell'*Inferno*.

⁶¹ A. CECILIA, *Gerusalemme*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, p. 133.

⁶² La reciproca posizione di Gerusalemme e della montagna del Purgatorio è spiegata in ALIGHIERI, *Purgatorio* I, 100; III, 14-15; IV, 67-71. Si ritiene che l'ubicazione della montagna del Purgatorio sia un elemento geo-topografico dovuto particolarmente a Dante. Cf. G. BUTI, *Commento astronomico della Divina Commedia*, Sandron, Firenze, 1966, p. 28.

sono agli antipodi. In tutta la *Commedia* solo una volta, in questo passo, Dante denomina la città di Gerusalemme con il suo nome ebraico, Sion, che troviamo in rima con *orizzòn* e *Fetòn* e nella forma dieretica, probabilmente nel significato di “monte di Gerusalemme”, poiché messo in rapporto con il monte del Purgatorio, agli antipodi l’uno dell’altro.

3. La lingua ebraica nella *Commedia*

3.1. *Ebraismi*

Nella *Commedia* sono presenti numerose parole ebraiche ed espressioni che, indubbiamente, contengono alcuni elementi ebraici o che arieggiano all’ebraico, per cui si può supporre che Dante avesse una qualche conoscenza, anche se indiretta, di questa lingua. Secondo gli studiosi il poeta ha acquisito queste semplici nozioni di ebraico attraverso le letture teologiche e scientifiche in latino, principalmente dalla *Vulgata* ma anche dai lessici latini medievali⁶³.

Diverse sono le espressioni che derivano dall’ebraico, attraverso il latino cristiano ed il greco: «Serafi e Cherubi»⁶⁴ sono il plurale delle voci “Saraf” e “Cherubim” e, similmente, «serafin»⁶⁵, «Serafini»⁶⁶ e «Cherubini»⁶⁷ risalgono alle forme “Serafim” e “Cherubim”; «manna»⁶⁸ discende da “mana”; ebraici sono i vocaboli «El»⁶⁹ ed «Eli»⁷⁰, che significano rispettivamente “Dio” e “Dio mio”. Anche alcune espressioni liturgiche, come «Amen»⁷¹ con la forma dialettale toscana «Amme»⁷²,

⁶³ Cf. G. B. PELLEGRINI, *Ebraismi*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. II, pp. 622-623; A. PENNA - P. V. MENGALDO, *Ebraico*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. II, pp. 620-622; GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., pp. 33-34.

⁶⁴ ALIGHIERI, *Paradiso* XXVIII, 99.

⁶⁵ *Ibid.*, XXI, 92.

⁶⁶ *Ibid.*, VIII, 27.

⁶⁷ ID., *Inferno* XXVI, 113.

⁶⁸ ID., *Purgatorio* XI, 13; *Paradiso* XII, 84 e XXXII, 131.

⁶⁹ ID., *Paradiso* XXVI, 136.

⁷⁰ ID., *Purgatorio* XXIII, 74.

⁷¹ ID., *Inferno* XVI, 88.

⁷² ID., *Paradiso* XIV, 62.

«Alleluia»⁷³, da cui «alleluiare»⁷⁴, e «Osanna»⁷⁵ insieme ad «osannare»⁷⁶, attraverso il latino ecclesiastico ed il greco, risalgono rispettivamente alle seguenti voci ebraiche: “amen”, che significa “vero”, “sicuro”; “Hallelu Jah”, linguaggio ricorrente nei Salmi, che significa “lodate Dio”; “hosia hanna”, grido di acclamazione e di preghiera da tradurre con “deh salvaci!”.

Altre parole ebraiche sono inserite, in un contesto latino, nella terzina che apre il VII canto del *Paradiso*:

Osanna, sanctus Deus Sabaòth,
superillustrans claritate tua
felices ignes horum malacòth!

Si tratta del canto intonato dall'imperatore Giustiniano, al termine del suo lungo discorso, probabilmente di invenzione dantesca, a cui l'uso della lingua latina e della terminologia biblica conferisce grandiosità. La terzina è costituita, infatti, da espressioni desunte dalla liturgia, in particolare dal *Santus*, e dal linguaggio scritturale con parole ebraiche come “osanna”, “sabaòth”⁷⁷ e “malacòth”. Quest'ultima risulta particolarmente rilevante dal punto di vista linguistico per un duplice motivo. Innanzitutto, si tratta di un «autentico plurale ebraico [...] di genere femminile»⁷⁸ che, quindi, andrebbe concordato con la forma femminile “harum” e non quella maschile “horum”. Inoltre, la forma corretta sarebbe “mamlakòth”, che vuol dire “regni”, mentre quella che compare nel testo dantesco è molto simile alla parola “melakoth”, che significa “regine”. Probabilmente Dante trae il termine “malacòth” dal prologo di san Girolamo, precisamente dalla prefazione al libro di Samuele, dove, trattando dei libri storici dell'*Antico Testamento*, è scritto che i libri dei Re sono intitolati in ebraico “Malachim” ma che talvolta, in maniera impropria, vengono chiamati “Malacoth”, “idest Regnorum”⁷⁹. Ci si chiede quindi se Dante conosca il genere del vocabolo che usa e quanto sia condizionato, nella scelta della forma “corrotta”, dalla necessità di far rimare questa parola con il difficile glossema “sabaòth”.

⁷³ ID., *Inferno* XII, 88.

⁷⁴ ID., *Purgatorio* XXX, 15.

⁷⁵ *Ibid.*, XI, 11 e XXIX, 51; ID., *Paradiso* VII, 1 e XXXII, 135.

⁷⁶ ID., *Paradiso* XXVIII, 94.

⁷⁷ Plurale di “çābā”, “esercito”. Cf. PELLEGRINI, *Ebraismi*, cit., p. 622.

⁷⁸ PENNA - MENGALDO, *Ebraico*, cit., p. 621.

⁷⁹ Cf. PELLEGRINI, *Ebraismi*, cit., p. 622.

I nomi ebraici di persona o di luogo sono soggetti alla norma dell’ossitonia, cioè, trattandosi di parole provenienti da un’altra lingua e, quindi, non declinate alla latina, hanno l’accento acuto sull’ultima vocale, come attestano ad esempio «Abèl»⁸⁰, «Melchisedèch»⁸¹, «Iacòb»⁸².

Infine, elementi lessicali ebraici sono indubbiamente presenti nelle parole, di controversa interpretazione, pronunciate dal demonio Pluto e dal gigante Nembrot.

3.2. *Pape Satàn, pape Satàn Aleppe*

«Pape Satàn, pape Satàn Aleppe!»⁸³ sono le parole gridate alla vista di Dante e Virgilio dal dio delle ricchezze e guardiano del quarto cerchio dell’*Inferno*, dove sono puniti gli avari ed i prodighi. Come gli altri custodi infernali, Pluto è connotato da una certa mostruosità che, in questo caso, è dovuta non tanto alle caratteristiche fisiche quanto piuttosto alla strana lingua parlata. Quest’ultima, infatti, oltre ad essere incomprensibile a Dante-personaggio, risulta spaventosa per il tono rabbioso e per la voce rauca ed aspra con cui le parole vengono pronunciate. Il contesto ci induce a sostenere che le parole di Pluto debbano significare qualcosa, poiché sono comprese da Virgilio, e che esse siano rivolte a Satana, come si ricava dall’espressione “Satàn” e dalla risposta che il «savio gentil»⁸⁴ dà all’esclamazione del «maledetto lupo»⁸⁵, dove, non a caso, si menziona l’arcangelo Michele in opposizione a Lucifero⁸⁶. Pur affermando che il linguaggio di Pluto non sia frutto di un’invenzione del poeta, i commentatori hanno proposto differenti interpretazioni linguistico-letterali, ciascuna delle quali si basa sull’ipotesi che Dante sia ricorso ad una lingua piuttosto che ad un’altra, ad esempio a quella latina, greca, araba, francese o inglese⁸⁷. In questo contesto, dall’inizio dell’Ottocento si è fatta strada anche l’esegesi secondo la quale Pluto avrebbe parlato la

⁸⁰ ALIGHIERI, *Inferno* IV, 56.

⁸¹ ID., *Paradiso* VIII, 125.

⁸² *Ibid.*, VIII, 131.

⁸³ ID., *Inferno* VII, 1.

⁸⁴ *Ibid.*, VII, 3.

⁸⁵ *Ibid.*, VII, 8.

⁸⁶ Cf. E. CACCIA, *Pape Satan, pape Satan aleppe*, in *Enciclopedia dantesca*, cit., vol. IV, p. 281.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 280.

lingua ebraica⁸⁸. La maggior parte dei commentatori è concorde nel sostenere che “pape” sia un termine latino, come attestato nei lessici medievali, e più precisamente «un’interiezione di meraviglia equivalente a un “oh!”»⁸⁹. Invece, sostenendo che il verso sia «tutto ebraico in Pluto»⁹⁰, M. Lanci ha proposto la seguente analisi:

[...] osserveremo derivare la prima *Pa* dal verbo deficiente *japha* (risplendere), che nell’imperativo modo la prima radicale abbandona, ed avendo in fine una lettera di gola, puntar si deve in *patach*, e il suono porta che il Poeta vi scrisse. Il secondo vocabolo *Pe*, voce molto comune, significa *bocca*, e figuratamente prendesi per *faccia*, ed *aspetto*; e da queste due voci *Pa Pe*, dai calligrafi, o dal medesimo Dante riunite nell’italiana scrittura, ne viene *Pape*, che il potrai nella prima, nella seconda, o più correttamente in nessuna di esse sillabe accentare, portando sempre un uguale significato [...]]⁹¹.

Conseguentemente il verso è stato così parafrasato: «Ti mostra satanasso, ti mostra nella maestà de’ tuoi splendori principe satanasso»⁹². Secondo tale interpretazione con queste parole Pluto invocherebbe Satana a mostrare la sua maestà dalla profondità infernale in cui si trova, per incutere terrore in Dante e fargli venir meno il coraggio di proseguire il suo viaggio. C’è totale accordo tra i commentatori nel ritenere che la parola “Satan” derivi della voce ebraica “Sathan”, da tradurre con “avversario”, e che vada, quindi, riferita a Lucifero⁹³. Analogamente i critici sostengono che dall’“aleph” ebraico derivi la forma corrotta “aleppe”, la quale avrebbe subito un cambiamento morfologico perché «sempre il toscano non solamente finisce la parola che dall’ebreo viene, in vocale, ma ancora raddoppia l’ultima consonante»⁹⁴. Tuttavia, fin dai primi commenti

⁸⁸ Cf. A. SALAH, *A matter of quotation: Dante and the Literary Identity of Jews in Italy*, in *The Italia Judaica Jubilee Conference*, a cura di S. Simonsohn e J. Shatzmiller, Brill, Boston, 2013, p. 185; M. LANCI, *Dissertazione dell’ab. M. A. Lanci sui versi di Nembrotte e di Pluto nella Divina commedia di Dante*, Contedini, Roma, 1819, pp. 45-46; GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p.11.

⁸⁹ CACCIA, *Pape Satan*, cit., p. 280; cf. GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., pp. 4-8.

⁹⁰ LANCI, *Dissertazione*, cit., p.46.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 47-48.

⁹² Ivi.

⁹³ Cf. GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p. 8; LANCI, *Dissertazione*, cit., p. 49; PELLEGRINI, *Ebraismi*, cit., p. 623.

⁹⁴ GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p. 11; cf. CACCIA, *Pape Satan*, cit., p. 280; LANCI, *Dissertazione*, cit., pp. 49-50; Pellegrini, *Ebraismi*, cit., p. 623.

esegetici alle parole di Pluto, si evidenzia che, seppure siano concordi nell'identificazione del termine “aleppe”, i chiosatori si dividono nell'interpretarlo. Alcuni, ad esempio Guido da Pisa, Giovanni Boccaccio, Benvenuta da Imola, Francesco da Buti e l'Anonimo Fiorentino, constatano che “aleph”, essendo la prima lettera dell'alfabeto ebraico, corrisponde alla vocale “a” dell'alfabeto latino, la quale veniva usata anche come esclamazione di dolore. Pertanto, essi giungono alla conclusione che l’“aleppe” costituisca una «*interiectio dolentis*»⁹⁵, forse senza prestare adeguata attenzione alle differenze linguistiche, soprattutto di pronuncia, tra l’ebraico ed il latino o le lingue volgari⁹⁶. Tuttavia, a sostegno di questa interpretazione che considera “aleppe” un’interiezione di dolore, va sottolineato che al grido di “aleph” inizia il *Libro delle Lamentazioni*, ben noto al tempo di Dante, poiché adottato dalla Chiesa nei riti liturgici durante la Settimana Santa⁹⁷. Altri commentatori, come ad esempio Jacopo⁹⁸ e Pietro⁹⁹ Alighieri, invece, interpretano “aleph” come “Dio”, “capo”, “principio”, facendo riferimento al senso figurato generalmente attribuito alla prima lettera dell’alfabeto¹⁰⁰. Una diversa interpretazione è proposta da E. Manara, il quale fa derivare “aleppe” da “aleb”, verbo ebraico con il significato di “prevalere”, “opprimere”. Inoltre, secondo questo critico, “pape” discende dalla voce caldaica “bab”, che significa “porta”, e pertanto il verso viene così parafrasato: «la porta dell’Inferno, la porta dell’Inferno prevalse»¹⁰¹.

3.3. *Raphèl maì amècce zabì almi*

Una certa derivazione ebraica è stata da più commentatori ipotizzata anche riguardo le misteriose parole pronunciate da Nembrot: «*Raphèl maì amècce zabì almi*»¹⁰². Egli è il sovrano di Babilonia, a cui allude il libro della *Genesi*, che volle costruire la torre di Babele in Sennaar per raggiungere il cielo ma il suo progetto è stato vanificato da Dio, il quale,

⁹⁵ CACCIA, *Pape Satan*, cit., p. 280

⁹⁶ Cf. GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p. 13.

⁹⁷ Cf. CACCIA, *Pape Satan*, cit., p. 280; GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p. 14.

⁹⁸ Cf. J. ALIGHIERI, *Chiose all’Inferno*, a cura di S. Bellomo, Antenore, Padova, 1990.

⁹⁹ Cf. P. ALIGHIERI, *Il Commentarium di Pietro Alighieri nelle redazioni Ashburhamiana e Ottoboniana*, a cura di R. della Vedova e M. T. Silvotti, Olschki, Firenze, 1978, p. 138.

¹⁰⁰ Cf. CACCIA, *Pape Satan*, cit., p. 280; GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p. 15.

¹⁰¹ E. MANARA, *Pape Satan, pape Satan aleppe*, Fava e Garagnani, Bologna, 1888, I.

¹⁰² ALIGHIERI, *Inferno XXXI*, 67.

per punire la sua superbia, ha confuso la lingua dei lavoratori. Dante crea un linguaggio fittizio, che per volere divino deve restare incomprensibile, ma che è, allo stesso tempo, significativo, articolato e umano, non si tratta cioè di parole uscite dalla bocca di un ebete¹⁰³. La sfida degli esegeti è stata quella di scoprire con quale procedimento e con quali mezzi il poeta sia riuscito nel suo intento. Secondo un'accreditata ipotesi, proposta da D. Guerri, Dante si sarebbe servito del linguaggio ebraico arbitrariamente alterato seguendo la dottrina linguistica medievale¹⁰⁴ e le corrispondenze con la lingua ebraica, che vi sono state rintracciate, farebbero così suonare in ebraico il verso dantesco: «Raphaim man amalech zabulon alma»¹⁰⁵.

In base a questa interpretazione “raphel” deriva da “raphaim”, interpretato unanimemente da san Girolamo, Papia e dai dizionari biblici con «gigantes»¹⁰⁶. Questo termine ricorre nell’*Antico Testamento* ben dodici volte e ciò è garanzia che la voce potesse essere nota. Dante attribuisce il termine “giganti” non solo a Nembrot, in realtà l’unico gigante che aveva presieduto alla costruzione della torre, ma anche ai suoi seguaci attraverso l’allegoria. Di conseguenza, poiché in tutta la tradizione esegetica la costruzione della torre è ritenuta un peccato di superbia, con il termine “raphel” si intende le «genti superbe»¹⁰⁷.

“Mai” deriva da “man” ed è stata tradotta, da san Girolamo, Papia e nei dizionari biblici, con “quid”¹⁰⁸. Questa parola era a tal punto conosciuta da esserci tramandata nella forma volgare «manna»¹⁰⁹.

“Amecche” deriva da “amalech”, tradotto come “populus lambens vel lingens”, “populus lambens sive relinques, vel lingens populum vel declinans” oppure “gens bruta vel populus lambens”¹¹⁰. Nel verso dantesco “amalech” deve fungere da verbo «e della sua scelta credo che non si debba dare altra ragione all’infuori di questa, che si attagliava pienamente al significato voluto»¹¹¹. Il nome del popolo, contro il quale aveva combattuto Giosuè con la spada e Mosè con la preghiera, era ben

¹⁰³ Cf. P. DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali*, Il mulino, Bologna, 1990, pp. 84-85.

¹⁰⁴ Cf. E. CACCIA, *Raphel mai amecche zabi almi*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., p. 852; GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p. 33.

¹⁰⁵ GUERRI, *Di alcuni versi*, cit., p. 34.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 38-39.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 35.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 35.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 39.

noto poiché ricorre frequentemente nell'*Antico Testamento*, dove si legge trentasette volte “Amalech” e undici volte “Amalecites”¹¹².

“Zabì” deriva da “Zabulon”, parola che unanimemente gli esegeti avevano tradotto con «habitaculum»¹¹³ e che nel verso dantesco avrebbe il significato di “lavoro”. “Zabulon”, figlio di Giacobbe che diede il nome ad una delle tribù di Israele, era parola ebraica molto conosciuta e diffusa soprattutto grazie alla tradizione esegetica, che ne aveva fatto nell’uso allegorico il rappresentante della Chiesa.

“Almi” deriva dall’assai nota parola ebraica “alma”, tradotta dai dizionari biblici con “virgo” o piuttosto “sacrum”, “excelsum”¹¹⁴. Da evidenziare che l’epiteto “almi” era stato dato dal profeta Isaia alla città di Babilonia, la quale, da un lato, rimanda dal punto di vista storico ed etimologico alla confusione delle lingue e, dall’altro, richiama “habitaculum”, come attesta il passo citato sopra.

Ricostruito il processo mentale che avrebbe portato il poeta alla composizione del verso¹¹⁵, le parole di Nembrot starebbero a significare: «giganti, e che! abbandonate il gran lavoro?»¹¹⁶. Ad avvalorare questa interpretazione è il modo in cui Nembrot è ritratto nel pavimento della prima cornice del *Purgatorio*¹¹⁷: il gigante biblico è “smarrito” ai piedi della torre poiché i suoi sudditi ne abbandonano la costruzione a causa della confusione delle lingue. L’intaglio sembra dare vigore plastico alle parole pronunciate da Nembrot nell’*Inferno*. Affermare che la lingua parlata da Nembrot sia l’ebraico significherebbe sostenere che, al momento della stesura del XXXI canto dell’*Inferno*, Dante non aveva ulteriormente approfondito la sua teoria linguistica, esposta nel *De vulgari eloquentia* e poi ulteriormente sviluppata nel XXVI canto del *Paradiso*.

3.4. La lingua ebraica: *sacratum ydioma o lingua mutevole?*

Dante affronta in maniera sistematica la problematica linguistica nel *De vulgari eloquentia*, dove compie una vasta trattazione circa la natura, l’origine e la storia del linguaggio con lo scopo di legittimare la ricerca di un volgare illustre.

¹¹² Cf. ivi.

¹¹³ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 36.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 41-42.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁷ Cf. ALIGHIERI, *Purgatorio* XII, 34-35.

Il poeta si chiede a quale essere umano sia stata data per la prima volta la parola, che cosa questi abbia detto, a chi, dove, quando ed infine in quale lingua particolare. Nel corso della trattazione si esplicita che a parlare per primo è stato Adamo, a cui Dio ha concesso la facoltà della parola subito dopo averlo plasmato dal suolo e avergli dato il soffio vitale. Secondo Dante, quando forse si trovava già nel giardino dell'Eden, Adamo ha parlato in risposta ad una domanda di Dio e la prima parola pronunciata è stata *El*, che, secondo la tradizione medievale, è il primo dei dodici nomi ebraici di Dio¹¹⁸.

Già da ciò si può dedurre che la lingua parlata da Adamo sia l'ebraico, come l'autore successivamente conferma: «Fuit ergo hebraicum ydioma illud quod primi eloquenti labia fabricarunt»¹¹⁹.

L'ebraico è, secondo Dante, la *forma locutionis concretam*¹²⁰ in Adamo, cioè una determinata forma di linguaggio già attuata e compiuta, a livello lessicale, sintattico e morfologico¹²¹.

La *fabricatio* dell'*hebraicum ydioma* da parte di Adamo indica il plasmare una materia data e già organizzata e, pertanto, il primo atto linguistico umano conferisce l'effettiva realizzazione della lingua ebraica, la quale, però, era già presente allo stato potenziale, in quanto creata direttamente da Dio¹²². Per questa sua origine, l'ebraico ha la duplice proprietà di denominare le cose in maniera immediata e non equivoca, caratteristica che la lingua originaria non ha perso neppure con la confusione delle lingue in seguito all'episodio della costruzione della torre di Babele.

Gli uomini riuniti nella regione di Sennaàr parlano tutti la medesima lingua, quella di Adamo. Dio punisce la loro superbia con la confusione delle lingue e pertanto essi sono costretti a lasciare incompiuto il loro progetto, poiché, non sanno più accordarsi in un'attività comune. Dante rielabora in maniera personale il racconto della *Genesi* e ritiene che la

¹¹⁸ Cf. ID., *De vulgari eloquentia*, I, IV, 3-4-5-6.

¹¹⁹ *Ibid.*, I, IV, 7.

¹²⁰ Cf. *ibid.*, I, IV, 4.

¹²¹ Cf. M. CORRADO, *Dante e la questione della lingua di Adamo*, Salerno, Roma, 2010, pp. 53-54. Di diversa opinione M. Corti, secondo la quale, su influsso della grammatica speculativa dei logici modisti ed in particolare di Boezio di Dacia, con la *forma locutionis concretam* Dante non intende una lingua già compiuta ma gli universali linguistici con cui Adamo di propria iniziativa ha creato l'idioma originario (M. CORTI, *Dante a un nuovo crocchia*, Sansoni, Firenze, 1981, p. 47. Cf. Eco, *Alla ricerca*, cit., pp. 47-52).

¹²² Secondo M. Corti l'uso del verbo "fabbricare" avvalorà l'idea dell'autonoma iniziativa di Adamo nella formazione della lingua (CORTI, *Dante*, cit., p. 50).

confusione sia avvenuta non tra i singoli individui ma tra i vari gruppi di lavoratori che svolgevano il medesimo compito: a coloro che erano concordi in una stessa operazione rimase una stessa lingua e, perciò, ci furono tante lingue quante erano le competenze e le attività¹²³.

La lingua di Adamo, l'ebraico, si conservò solo in un piccolo gruppo di persone che non solamente non aveva preso parte alla costruzione della torre ma ne era rimasto scandalizzato. Da questi uomini, della stirpe di Sem, ha avuto origine il popolo di Israele, che si servì di quell'antichissima lingua fino alla diaspora, dopo la distruzione di Gerusalemme¹²⁴. La lingua ebraica è rimasta immutabile nel tempo affinché Gesù Cristo potesse parlare la lingua della grazia e non una lingua derivata dalla confusione babelica¹²⁵.

Quanto esposto nel *De vulgari eloquentia* costituisce solo uno stadio della teoria linguistica dantesca in vista dell'evoluzione e dell'approfondimento presenti nella *Commedia*. L'incontro con Adamo, descritto nel XXVI canto del *Paradiso*, costituisce l'occasione per una più matura riflessione.

Dante rivolge al «padre antico»¹²⁶ quattro domande, tra cui quale fu in concreto l'idioma da lui creato e adoperato. Adamo rivela che la lingua da lui parlata era ormai morta prima che gli uomini si accingessero alla costruzione della torre di Babele. Ciò è giustificato dal fatto che nessuna cosa prodotta dalla ragione umana, compreso il linguaggio, può durare per sempre a causa del gusto umano che muta continuamente, secondo il vario influsso degli astri. Inoltre, è un fatto naturale che l'uomo esprima in parole i propri concetti, ma l'esprimersi in una lingua o in un'altra è lasciato all'arbitrio dell'uomo. A conferma di ciò, Adamo rivela al poeta che, prima che egli scendesse nel Limbo, nella sua lingua il nome di Dio era *I*, parola che, invece, poi divenne *El* nell'ebraico. In questi versi viene ritrattato quanto affermato precedentemente nel *De vulgari eloquentia* e si afferma che la lingua di Adamo non fosse l'ebraico e che quest'ultimo abbia il carattere della mutevolezza, al pari di tutte le altre lingue. La nuova prospettiva linguistica ritiene che l'episodio di Babele non sia il momento della confusione delle lingue, poiché nessun idioma si sottrae alla legge

¹²³ Cf. ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia* I, VII, 6-7. Secondo Dante la punizione più grave è caduta su Nembrot, il quale, come si è visto, ha un linguaggio non comprensibile ad alcuno, poiché fa gruppo a sé, essendo da solo a presiedere alla costruzione della torre.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, I, VII, 8.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, I, VI, 6.

¹²⁶ ID., *Paradiso* XXVI, 92.

del cambiamento e, pertanto, ne deriva che da sempre ci sia stata la diversità e la variabilità dei linguaggi.

Superato il «pregiudizio teologico»¹²⁷ per cui Cristo avrebbe parlato l'incorrottibile lingua primigenia e di origine divina, Dante ritiene che l'ebraico, formatosi dopo la morte di Adamo, sia soggetto alla legge della mutabilità, così come tutte le altre lingue, «perdendo di conseguenza ogni statuto d'eccezione precedentemente attribuitogli»¹²⁸.

Conclusioni

Nella *Commedia* Dante evidenzia positivamente i valori e le esperienze che il cristianesimo ha in comune con l'ebraismo e che, quindi, egli può condividere con i giudei suoi contemporanei. Tuttavia, in linea con la mentalità del suo tempo, il poeta afferma che il mancato riconoscimento della messianicità di Gesù di Nazareth abbia reso il popolo ebraico meritevole di essere punito da Dio con la distruzione di Gerusalemme e la diaspora. In tale contesto, però, due aspetti meritano di essere sottolineati. Il poeta si mostra obiettivo ed evidenzia alcune qualità, quali lo zelo, l'integrità e la fedeltà all'ortodossia, che egli riscontra negli ebrei e che, invece, non ritrova nei cristiani. Inoltre, egli lascia aperta la possibilità della salvezza eterna anche a coloro che, come gli ebrei, non abbiano ricevuto il battesimo. Inoltre, si è visto come Dante abbia attinto dalla lingua ebraica elementi per creare espressioni significative, anche se di difficile interpretazione, e abbia riflettuto a lungo su di essa, modificando nel tempo il suo pensiero probabilmente su influsso delle teorie del mistico Abulafia.

Tuttavia è necessario tenere presente che la ricchezza del rapporto tra Dante ed il mondo giudaico non si esaurisce negli elementi che sono stati osservati e coinvolge il poema a più livelli, a partire dalla sua ideazione, influenzata dai testi della letteratura ebraica e dalle teorie della Qabbalah, fino al lungo e non ancora concluso processo di ricezione da parte dei lettori ebrei di ogni tempo, i quali si sono rapportati in vario modo alla *Commedia*, ad esempio ispirandosi ad essa nei contenuti e nello stile, imitandola e persino traducendola in lingua ebraica. Ecco due piste

¹²⁷ CORRADO, *Dante*, cit., p. 65.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 79. Cf. PENNA - MENGALDO, *Ebraico*, cit., pp. 620-622; A. CIOTTI - P. V. MENGALDO, *Adam*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 45-48.

ulteriori di indagine e di ricerca che meritano approfondimento in altra sede e che rivelano quanto si possa ricavare dalla letteratura in termini di relazioni interculturali.

La letteratura, infatti, si nutre dei reciproci rapporti che intercorrono tra le varie culture, e queste ultime, a loro volta, entrano in dialogo tra loro per mezzo della letteratura. In questo processo la *Commedia* ricopre un ruolo di primaria importanza per aver contribuito, dal Trecento ad oggi, a tessere relazioni con la cultura e la letteratura ebraica.

Simona Merlini
Via Nonio Basso, 32
62010 Urbisaglia (MC)
simona.merlini@libero.it

Parole chiave

Commedia; popolo ebraico; Gerusalemme; ebraismi; lingua.

Keywords

Comedy; Jewish people; Jerusalem; hebraisms; language.

**PROSPETTIVE DI DIALOGO INTERRELIGIOSO
IN DANTE E BOCCACCIO.
COMMEDIA E *DECAMERON* A CONFRONTO**

**PERSPECTIVES OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE
IN DANTE AND BOCCACCIO.
COMEDY AND *DECAMERON* IN COMPARISON**

Elena Olivari - Daniele Cogoni*

Abstract

On the 7th centenary of Dante Alighieri's death, many publications have appeared nationally and internationally to honour the memory of the great Florentine poet. Even the voice of Pope Francis has joined in this unanimous desire of commemoration, offering a deep reflection on Dante and his thought in the recent apostolic letter *Candor Lucis Aeternae*. This paper also wishes to echo the many evaluations on the broad-spectrum profoundness of Dante's genius, developing some considerations on the perspectives of interreligious dialogue that emerge from the *Comedy* and offering a comparison with Boccaccio's *Decameron*.

Nel VII centenario della morte di Dante Alighieri sono tantissime le pubblicazioni apparse a livello nazionale e internazionale nell'intento di onorare la memoria del grande poeta fiorentino. Anche la voce di papa Francesco si è associata a questo unanime desiderio di commemorazione, offrendo una profonda riflessione su Dante e sul suo pensiero nella recente lettera apostolica *Candor Lucis Aeternae*. Il presente studio desidera unirsi alle tante valutazioni sulle polivalenti profondità del genio dantesco, sviluppando alcune considerazioni sulle prospettive di confronto interreligioso che emergono dalla *Commedia* e proponendo un raffronto con il *Decameron* di Boccaccio.

* Rispettivamente: collaboratrice delle riviste *Firmana* e *Sacramentaria & Scienze religiose* dell'Istituto Teologico Marchigiano; docente di dogmatica presso il medesimo Istituto.

Introduzione

A distanza di ben sette secoli dalla morte di Dante Alighieri (1321-2021) celebriamo ancora oggi il grande poeta, non solo perché la sua è una delle opere più straordinarie che una mente umana abbia mai concepito e prodotto, ma perché ci accorgiamo come, nonostante i secoli trascorsi, essa sia ancora incredibilmente attuale. I valori, i sentimenti, l'umanesimo che Dante ha riversato e ci ha trasmesso soprattutto nella *Commedia*, sono validi oggi più che mai e costituiscono ancora un punto di riferimento per l'umanità del nostro tempo. Nella sua lettera apostolica *Candor Lucis Aeternae*¹, scritta in occasione proprio del VII centenario della morte del sommo poeta, papa Francesco definisce Dante «profeta di speranza e testimone della sete di infinito insita nel cuore dell'uomo»². In effetti quel desiderio di infinito che ha permeato tutta la storia dell'umanità e che è vivo ancora oggi, nella *Commedia* raggiunge una delle sue espressioni più elevate e una dimensione sublime. Come scrive papa Francesco, Dante

molto meglio di tanti altri ha saputo esprimere, con la bellezza della poesia, la profondità del mistero di Dio e dell'amore. Il suo poema, altissima espressione del genio umano, è frutto di un'ispirazione nuova e profonda³.

La *Commedia* rappresenta ancora oggi per il lettore un viaggio, anzi un pellegrinaggio, un tentativo di raggiungere la Verità, uno stimolo al miglioramento sia personale sia comunitario, una riflessione profonda sotto tanti profili, da quello umano a quello sociale, da quello spirituale a quello civile. Il viaggio di Dante attraverso i tre regni ultraterreni dell'*Inferno*, del *Purgatorio* e del *Paradiso* costituisce, oggi come settecento anni fa, il paradigma di ogni viaggio che abbia lo scopo di avvicinare il viaggiatore alla Verità e quindi ad una nuova condizione di pace e armonia. Il testo di Dante parla ancora oggi a ciascuno di noi - non solo a chi crede in Dio -, e ci pone di fronte ad interrogativi antichi e sempre nuovi, lontani nel tempo eppure attuali.

L'opera di Dante, infatti, è parte integrante della nostra cultura, ci rimanda alle radici cristiane dell'Europa e dell'Occidente, rappresenta il patrimonio

¹ FRANCESCO, *Candor Lucis Aeternae. Lettera apostolica in occasione del VII centenario della morte di Dante Alighieri*, San Paolo, Città del Vaticano 2021.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 24.

di ideali e valori che anche oggi la Chiesa e la società civile propongono come base della convivenza umana, in cui possiamo e dobbiamo riconoscerci tutti fratelli⁴.

L'incipit dell'opera fa riferimento alla celebre *selva oscura*, che rappresenta allegoricamente la condizione di smarrimento nella quale si trova l'anima di Dante quando si appresta ad intraprendere il viaggio. Oggi che cosa simboleggia la *selva oscura*? È evidente che ciascuno potrebbe rispondere in maniera diversa e personale, ma senza dubbio ogni uomo si è trovato almeno una volta nella vita in una condizione di smarrimento, dentro un tunnel immaginario o in un labirinto dal quale ha fatto fatica ad uscire o non è ancora uscito. Certo nessuno poteva immaginare che la celebrazione di Dante nel settimo centenario della sua morte avrebbe coinciso con un momento storico in cui a ritrovarsi in una *selva oscura* sarebbe stata l'intera umanità, in ogni parte del globo terrestre e nel medesimo tempo, a causa della pandemia di Covid-19. Oggi la lettura di Dante si rivela dunque profetica e allo stesso tempo intrisa di speranza: il suo viaggio ci insegnava che il destino di ogni uomo è segnato dalle sue scelte e dalla sua capacità di abbandonarsi alla fede. L'esperienza del *Dante pellegrino* ci ricorda che dalle situazioni difficili è possibile uscire grazie alla Misericordia infinita di Dio; inoltre, ci illumina sul fatto che la libertà dell'uomo non deve mai essere fine a se stessa ma deve tendere sempre al raggiungimento della piena felicità.

Dante [...] non ci chiede, oggi, di essere semplicemente letto, commentato, studiato, analizzato. Ci chiede piuttosto di essere ascoltato, di essere in certo qual modo imitato, di farci suoi compagni di viaggio, perché anche oggi egli vuole mostrarcì quale sia l'itinerario verso la felicità, la via retta per vivere pienamente la nostra umanità, superando le selve oscure in cui perdiamo l'orientamento e la dignità. [...] Il suo è un messaggio che può e deve renderci pienamente consapevoli di ciò che siamo e di ciò che viviamo giorno per giorno nella tensione interiore e continua verso la felicità, verso la pienezza dell'esistenza, verso la patria ultima dove saremo in piena comunione con Dio⁵.

In questo articolo abbiamo scelto di approfondire il tema del dialogo interreligioso nella *Commedia* di Dante, a confronto con il *Decameron* di

⁴ *Ibid.*, n. 2, p. 38.

⁵ *Ibid.*, n. 9, pp. 60-61.

Boccaccio (anche se, come vedremo, non si può parlare ancora propriamente di dialogo tra le religioni, visto il contesto medievale prettamente cristiano-centrico e la mancanza di una indagine veritativa vera e propria nel confronto fra le diverse fedi). Queste straordinarie opere evidenziano due approcci estremamente diversi, e tuttavia ci restituiscono due sguardi al tema della religione differenti eppure autentici, entrambi rappresentativi della società medievale. In questa ottica, la *Commedia* di Dante, definita dal Boccaccio “divina”, affronta, seppure in maniera indiretta, la questione del dialogo interreligioso poiché si pone come fulcro di una ricerca della Verità che non può essere svolta in solitudine ma che riveste una funzione più ampia e comunitaria.

1. Aspetti storico-ermeneutici della *Commedia* di Dante

Dante Alighieri è l'autore dei primi due testi che prenderemo in esame, ossia i canti IV dell'*Inferno*, e XX del *Paradiso*, contenuti nella *Divina Commedia*, scritta intorno al 1300, un anno importantissimo e dolorosissimo per Dante, e con lui anche per la Firenze dell'epoca, segnata da sanguinose lotte tra fazioni politiche, una vera e propria epidemia di odio e di morte che lascerà segni profondi: una situazione a cui la Chiesa cercherà di porre rimedio indicando il primo giubileo della storia, tempo di grazia per tutti i credenti in Cristo e oasi di ristoro e di rigenerazione dopo tanto odio e tanto peccato. La stesura della *Commedia* inizia nell'anno in cui Dante giunge al colmo della sua età, «al di là della quale non vi è che discesa verso la morte e quindi gli si fa imperioso il bisogno di pensare al suo destino ultraterreno; e in cui l'umanità può, se vuole, ricominciare, per così dire, da capo, e iniziare una nuova fase del vivere»⁶. Essa narra la storia ideale dell'anima di Dante, ritratta in un dramma costruito dal dialogo con molte altre anime (dannate, purganti, o beate), e riflessa in un paesaggio in cui a dominare è l'*oltremondo*. Come rileva Attilio Momigliano, nella *Commedia* si susseguono

gli attori della vita, ma senza più il proscenio, o meglio, con un altro proscenio: non più la scena della terra, diversa per ogni uomo, ma l'inferno, il purgatorio, il paradiiso, una scena uguale per tutti, significativa per tutti,

⁶ U. BOSCO - G. REGGIO, *Introduzione al canto primo*, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, 3 voll., con pagine critiche a cura di U. Bosco e G. Reggio, Le Monnier, Firenze 1999, p. 3.

un luogo che riflette sul volto di tutti la loro colpa o il loro pentimento o i loro meriti. La scena della Divina Commedia non ha la bellezza soltanto appariscente della terra: è una scena particolare; è l'espressione, in linee di paesaggio, dello stato e del destino delle anime [...]; è uno stato d'animo [...], è tutta una rappresentazione di stati d'animo⁷.

Si potrebbe dire che questi stati d'animo emergono nel contesto di un vero e proprio *viaggio* che simboleggia il progressivo illuminarsi della mente e del cuore di Dante che procede verso la sua purificazione e salvezza escatologica coincidente con la conoscenza di Dio a cui si giunge per via di *fede*, per via di *ragione* e per via di *contemplazione*; per usare un'espressione bonaventuriana si potrebbe dire che il viaggio descritto da Dante è un vero e proprio *itinerarium mentis ad Deum*, espressione questa assai corrente nella letteratura religiosa del tempo⁸. Anche in Bonaventura infatti, come in Dante, viene affermata una *triplice forma conoscitiva* distinguibile in conoscenza «di fede, deduttiva e contemplativa»⁹, precisando che «la prima riguarda l'abito della virtù che è la fede; la seconda l'abito del dono che è l'intelletto; la terza concerne l'abito della beatitudine che è la purezza di cuore»¹⁰. Queste tre forme, che sono *tre gradualità della conoscenza certa e giusta*, si realizzano secondo una triplice modalità del conoscere:

la prima si realizza attraverso un'*adesione fiduciosa di religioso consenso*; la seconda si attua con la *certezza che deriva dal ragionamento sicuro*; la terza si ottiene attraverso lo *splendore della pura contemplazione*¹¹.

In fondo, lungo il percorso fra i tre regni dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso, Dante procede progressivamente, accompagnato di volta in volta da *Virgilio* (di cui Dante ha piena fiducia) che rappresenta la ragione o conoscenza filosofica, da *Beatrice* che rappresenta l'amore sublimato o conoscenza amorosa, e da *Bernardo di Chiaravalle* che rappresenta la conoscenza contemplativa e mistica che accede alla visione di Dio per

⁷ A. MOMIGLIANO, *Dante, Manzoni, Verga*, Ed. D'Anna, Messina-Firenze 1962, pp. 5-6.

⁸ Per un approfondimento del senso dell'espressione in Dante, si veda il prezioso studio di C. SINGLETON, *Viaggio a Beatrice*, Il Mulino, Bologna 1968, soprattutto le pp. 9-16.

⁹ SAN BONAVENTURA, *Christus unus omnium magister*, nn. 11-13, righe 158-194, trad. it. a cura di R. Russo, in ID., *Sermoni teologici*/2, a cura di J. G. Bougerol - C. Del Zotto - L. Sileo, Città Nuova, Roma 1995, n. 1, riga 18, p. 353.

¹⁰ *Ibid.*, n. 1, righe 15-17, p. 353.

¹¹ *Ibid.*, n. 1, righe 13-15, p. 353.

grazia. Il percorso di Dante procede pertanto a partire da un'adesione di fede alle parole di Virgilio (nelle quali riconosce il volere divino) che lo invita a compiere con lui un cammino. Come rileva Angelo Gianni,

l'accettazione da parte di Dante della proposta di Virgilio è quella che doveva essere, immediata, priva di dubbi, risolta tutta nelle sillabe dell'ultimo verso [del proemio]: *Allor si mosse, e io li tenni dietro*¹².

Dall'atto di fede Dante passa all'adesione della ragione seguendo passo passo Virgilio nei suoi ragionamenti e nelle sue considerazioni; infatti, Virgilio rappresenta proprio la ragione umana¹³, «sufficiente a ritrarre l'animo dell'uomo dal male, ma incapace di condurlo sino alla salvezza»¹⁴. Sarà con la ragione che Dante attraverserà i due regni ultraterreni dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, ma non potrà accedere al regno del *Paradiso*. Al terzo regno Dante accederà grazie alla guida di Beatrice e Bernardo, con cui egli compirà l'adesione amorosa e contemplativa. Beatrice rappresenta l'amore, lei stessa dichiara di parlare spinta dall'A/amore¹⁵, forza divina e umana¹⁶ che permette «l'ascesa prodigiosa dello spirito sino alle verità più alte»¹⁷ e Bernardo rappresenta l'amore fatto visione-contemplazione, l'araldo di quella conoscenza mistica¹⁸ in cui l'Amato è esperito nella grazia della contemplazione *vis à vis*. Occorre

¹² A. GIANNI, *Premessa*, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, 15 voll., con presentazione e commento a cura di A. Gianni, Ed. D'Anna, Messina-Firenze 1999, 1 vol., p. 7.

¹³ Virgilio è ritratto molto frequentemente lungo i canti dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, come maestro e dottore; in altre parole, egli rappresenta la guida e il consigliere saggio in cui Dante riconosce il «mar di tutto 'l senno» (v. 7 del VIII canto dell'*Inferno*).

¹⁴ GIANNI, *Premessa*, cit., p. 7.

¹⁵ È emblematico a riguardo il passo dei vv. 70-72 del canto II dell'*Inferno* in cui Beatrice si presenta con queste parole: «I'son Beatrice che ti faccio andare; vegno del loco ove tornar disio; amor mi mosse che mi fa parlare».

¹⁶ Natalino Sapegno interpreta l'espressione di Beatrice, concernente il suo parlare spinta dall'amore, in una duplice accezione: divina e umana. A suo avviso la parola amore, nella bocca di Beatrice «è sentita in tutta quella complessità [...] di significati, che lo stile comportava. È l'amore di Beatrice per il suo fedele; ma anche l'Amore inteso nel suo valore assoluto, cioè Dio, da cui deriva ogni impulso caritatevole» (N. SAPEGNO, *Nota al v. 72 del I canto dell'Inferno*, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, Ed. Ricciardi, Milano-Napoli, 1957, p. 24).

¹⁷ GIANNI, *Premessa*, cit., p. 7.

¹⁸ Bernardo di Chiaravalle viene descritto da Dante come «colui che 'n questo mondo, contemplando gustò di quella pace» (v. 111 del XXXI canto del *Paradiso*).

anche aggiungere che con Dante è indicata all'umanità intera la via della salvezza, una via che non è percorribile da soli, ma che ha bisogno di sostegni, punti di riferimento, mediazioni che rivelino il retto percorso da compiersi per arrivare alla meta definitiva. Ogni uomo - qualunque uomo - è coinvolto nelle rappresentazioni allegoriche della *Commedia*. Come afferma Charles Singleton, nell'allegoria il viandante è l'*homo viator*,

ma a rigor di termini, non è Ogni Uomo. È piuttosto "Qualsiasi Uomo": chiunque cioè possa essere scelto per questo viaggio a Dio, mentre vive ancora in questo mondo, dove tutti, volenti o nolenti, siamo viandanti. Sarà questo andare della mente e del cuore, giacché solo così possiamo muoverci verso Dio, quando ancora dimoriamo tra i vivi. Che tale viaggio sia una possibilità aperta a tutti resta il postulato fondamentale e, per Dante la dottrina su cui egli può costruire l'allegoria della *Commedia*¹⁹.

Tutta l'opera di Dante si manifesta pertanto come un continuo intessersi di analogia e realtà, di simbolo ed essenza. Un'importanza del tutto peculiare viene a rivestire l'*ambiente programmatico* di tutta l'opera, introdotto dai primi due canti dell'*Inferno*. In modo particolare, nel canto I, Dante viene presentato come l'uomo in generale, l'uomo quale risulta dalla sua ricerca di senso, dalla sua statura religiosa preconcettuale, una religiosità dunque non ancora informata da concetti e ragionamenti logici, un uomo non ancora ben chiarito a se stesso, sia nei suoi affetti, sia nei suoi pensieri, come pure nei suoi gesti. Dante qui rappresenta l'uomo allo stato di paura, di tristezza, di smarrimento, di peccato, ma anche l'uomo alla ricerca della gioia e della verità. La selva oscura e selvaggia esprime l'anima di Dante senza la traccia di un percorso da seguire o di una guida da cui lasciarsi condurre. L'atmosfera che emerge è drammatica e densa di pericoli e di incertezze. Dante cerca di salvarsi dal suo smarrimento volgendo lo sguardo ad un colle illuminato dalla luce del sole verso il quale egli vorrebbe procedere; ma i suoi passi sono ostacolati da tre fiere che lo ricacciano nella selva oscura spegnendo in lui la speranza di salvezza²⁰. È qui che appare a Dante l'ombra di Virgilio a cui egli implora soccorso e dal quale riceve la proposta di un cammino di salvezza. Dante accetta l'aiuto da parte di Virgilio e lo segue in una nuova esperienza fondata sull'abbandono e sulla fiducia. I temi dominanti del I canto sono dunque

¹⁹ SINGLETON, *Viaggio a Beatrice*, cit., p. 12.

²⁰ Si tratta della *lupa* simbolo della cupidigia, del *leone* simbolo dell'orgoglio e della *lonza* simbolo della lussuria.

la *paura* e la *speranza*, il *peccato* e la *salvezza*, interpretati realisticamente dal buio (peccato) e dalla luce del sole (Grazia divina), dalla selva (corruzione morale e ignoranza) e dal colle illuminato (salvezza e felicità), dalle fiere (lussuria superbia e cupidigia) e da Virgilio (ragione umana). Nel II canto Dante manifesta i suoi timori e le sue incertezze e viene rassicurato dal fatto che Virgilio dice a lui di essere stato inviato dalla Santa Vergine, ma anche da Lucia e Beatrice, tre figure che si oppongono alle tre fiere e che rafforzano in Dante la fiducia nel proseguire un cammino di cui non conosce le tappe e la meta finale, che gli verranno svelate di volta in volta. Lo *spazio simbolico ampio*, aperto dall'intessersi dei racconti (il cui sfondo è dato dall'evocazione del cammino di "qualsiasi uomo" che venga scelto e scelga di procedere verso la conoscenza che conduce alle sublimi Verità) è quindi il terreno dove Dante contempla la possibilità di una salvezza che, come vedremo nei testi del canto IV dell'*Inferno*, e XX del *Paradiso*, è per tutti coloro che la desiderano e la accolgono, volgendo lo sguardo alla verità di Dio in Cristo Gesù, una verità che si offre come "*amore e intelligenza*", le quali, pur essendo comprensibili alla ragione, sono anche sovra-razionali. Come afferma Giovanni Salatiello,

la concezione di Dio quale "amore" e "intelligenza", causa efficiente e finale dell'universo, e quindi la concezione della creazione, vengono a Dante dall'aristotelismo cristianizzato di Alberto Magno e Tommaso D'Aquino; [inoltre], l'uomo è composto di materia e di forma, di corpo e di anima secondo i termini della dottrina aristotelica. È come l'orizzonte che divide due emisferi, quello delle cose corruttibili e quello delle incorruttibili [...]. Le argomentazioni per dimostrare l'immortalità dell'anima umana non sono fondate da Dante sulle caratteristiche della finzione intellettuiva, ma su altre considerazioni. Il consenso di tutti, di tutte le religioni, di tante filosofie, nell'ammettere l'immortalità, attesta una comune speranza che, se fosse vana, renderebbe la natura dell'uomo più infelice e più imperfetta di quella di ogni altro animale. Le "*divinazioni de' nostri sogni*" non avverrebbero se una qualche parte di noi non fosse immortale. Ma se non riusciamo a vedere bene la nostra immortalità mediante la ragione, mentre siamo qui nel mondo uniti ad un corpo mortale, la fede cristiana ci rende certi di questa verità, con maggiore sicurezza di quello che non possa la ragione (Dante, *Convivio* II, 9)²¹.

²¹ G. SALATIELLO, *Dagli inizi del cristianesimo al secolo XIV*, Marzorani, Milano 1975, pp. 570-571.

2. Aspetti storico-ermeneutici del *Decameron* di Boccaccio

Giovanni Boccaccio²² è l'autore del terzo e quarto testo che prenderemo in esame, ossia la II e la III novella della prima giornata del *Decameron*²³, scritto intorno al 1349-1353. Il sottotitolo completo che Boccaccio dà alla sua opera è: *Comincia il libro chiamato Decameron cognominato prencipe Galeotto, nel quale si contengono cento novelle in diece dì dette da sette donne e da tre giovani uomini.*

Principe Galeotto fa riferimento a un personaggio, *Galehaut*, del ciclo bretone del romanzo cortese, che fece da intermediario d'amore tra Lancelotto e Ginevra. “*Galeotto*” inoltre riecheggia un famoso verso, riferito allo stesso personaggio, del V canto dell’*Inferno* della *Divina Commedia* di Dante, dove si dice che «*Galeotto* fu ‘l libro e chi lo scrisse»; il verso con cui Francesca da Polenta termina il suo racconto. La lettura di Vittore Branca, ma anche di Francesco De Sanctis (esimi commentatori di Dante e Boccaccio, che paragonarono la “commedia umana” di Boccaccio alla “commedia divina” di Dante), contribuisce ad estendere a tutta l’opera una non debole dipendenza dalla *Divina Commedia* seppur il confronto si collochi sul piano della loro contrapposizione estrema.

Il *Decameron* ebbe una immediata diffusione, sia in Italia sia in Europa. Numerose furono sin da subito le traduzioni e le imitazioni;

²² Giovanni Boccaccio (1313-1375) è certo il primo ad essersi dedicato con particolare dedizione allo studio dell’opera di Dante, per la quale ebbe un vero e proprio culto: di questa attività di studio resta il *Trattatello in laude di Dante*, e le lezioni con cui commentava pubblicamente la *Divina Commedia* (è stato tra l’altro lui ad usare e ad imporre nell’uso comune questo aggettivo “divina”). Per una introduzione sommaria alla vita e alle opere di Boccaccio si veda N. SAPEGNO, *Introduzione*, in G. BOCCACCIO, *Decameron*, Ed. Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. VII-XVII.

²³ Il significato dell’espressione *Decameron* proviene dalla parola composta dal greco antico *déka* (dieci), ed *héméra* (giorno), con il significato di “dieci giorni”; è una raccolta di novelle. È considerata, nel contesto del Trecento europeo, una delle opere più importanti della letteratura, emblema della prosa in volgare italiano. Ebbe larghissima influenza non solo nella letteratura italiana ed europea, ma anche nelle letterature extra-europee. Il libro narra di un gruppo di giovani, sette donne e tre uomini, che trattenendosi fuori città per dieci giorni, per sfuggire alla peste nera del 1348-1349, raccontano a turno delle novelle, di taglio spesso umoristico e con frequenti richiami all’erotismo bucolico del tempo. Per queste tematiche licenziose, il libro fu tacciato di immoralità o di scandalo e fu in molte epoche censurato o comunque non adeguatamente considerato nella storia della letteratura. Il *Decameron* fu anche ripreso in versione cinematografica da diversi registi, fra i quali Pier Paolo Pasolini.

l'opera ebbe un forte influsso sia sui novellieri posteriori come Sacchetti, Masuccio da Salerno, Giraldi Cinzio ecc., ma anche sui trattatisti come Bembo, Della Casa, Castiglione, che inserirono i loro dialoghi in una cornice mutuata dal *Decameron*, e soprattutto sul teatro del XVI secolo, che ne derivò trame comiche e romanzesche. Retori e grammatici del XVI secolo lodarono l'opera come modello di stile; sospetto e censura vennero invece dagli ambienti cattolici e sessuofobi, i quali lavorarono per adombrare il più possibile il contenuto dell'opera e l'opera stessa. Sarà la critica romantica, nel XIX secolo, a rivendicarne il valore letterario e il realismo contenutistico.

All'interno del *Decameron*, Boccaccio immagina che durante il periodo in cui la peste devasta Firenze (1348), una brigata di tre ragazzi e sette fanciulle, tutti di elevata condizione sociale, decida di cercare una possibilità di fuga dal contagio spostandosi in campagna²⁴. Qui questi dieci giovani trascorrono il tempo secondo precise regole, tra racconti, canti, balli e giochi. Per occupare le prime ore serali decidono di raccontare una novella ciascuno secondo precisi rituali quali l'elezione quotidiana di un re che fisserà il tema della giornata a cui tutti gli altri narratori dovranno attenersi nei loro racconti ad eccezione del solo Dioneo, al quale è concesso di non rispettare il tema delle giornate²⁵. Boccaccio cura molto

²⁴ I nomi della brigata sono emblematici: *Panfilo* è l'amante fortunato, *Filostrato* infelice e travagliato in amore, *Dioneo* il lascivo, *Pampinea* l'opulenta e felice amante, *Filomena* l'ardente, *Elissa* l'adolescente che ama non ricambiata, *Neifile* la giovinetta gaia e sensuale, *Emilia* l'intenta a se stessa, *Lauretta* la gelosa, *Fiammetta* colei che gioisce del suo amore. Il tema delle novelle è libero nella prima e nella nona giornata, ma nelle altre viene dato un argomento obbligato.

²⁵ *Prima giornata* - Il tema del novellare è libero e ciò consente di mettere insieme novelle diverse, che tuttavia creano un'atmosfera di piacevolezza e diletto e permettono ai narratori di manifestare nelle scelte tematiche le inclinazioni del loro carattere. *Seconda giornata* - Secondo quanto stabilito le novelle raccontano i casi di chi, travolto da disgrazie e sfortune, riesce insperatamente ad uscirne felicemente. *Terza giornata* - L'introduzione alla terza giornata racconta il trasferimento della compagnia in una nuova lussuosa villa, posta in cima ad un poggio ed immersa in un lussureggianti giardino nel quale, intorno ad una fontana, i giovani si riuniscono a novellare. In questa giornata si raccontano le vicende di chi riesce con l'ingegno ad avere ciò che ardentemente desidera. Sotto questa indicazione compaiono tematiche amorose ed erotiche: la beffa, l'ingegnosità, la furbizia sono impiegate nell'ingannare mariti, eludere sorveglianze fastidiose, rimuovere gli ostacoli che si frappongono al soddisfacimento amoroso. *Quarta giornata* - L'introduzione questa volta è eccezionale, poiché Giovanni Boccaccio prende la parola in prima persona per difendersi dalle accuse mosse alla sua opera; lo fa con argomentazioni legate all'intento di consolare le donne, dichiarato nel Proemio, e con un

ogni piccolo particolare; per esempio già dalla scelta dei nomi possiamo capire quale sia il carattere e la funzione del personaggio. *Dioneo* letteralmente in latino significa “*Dio Nuovo*”, quindi allude al significato di una vita diversa ed infatti è il ragazzo ribelle e lascivo della brigata; oppure *Panfilo*, che dal greco significa “*Tutto Amore*”, racconterà spesso novelle piene di carica erotica. Tutti insieme questi personaggi riflettono il vero carattere dell’Autore che traspare nel suo intento di *proporre una filosofia di vita alternativa a quella tradizionale della nobiltà cavalleresca*. Si potrebbe dire che l’insieme dei singoli testi si pone come nuova immagine ed interpretazione del mondo.

Le cento novelle del *Decamerone* sono diversissime l’una dall’altra, poiché l’autore rappresenta la vita di tutti i giorni nella sua grande varietà di tipi umani, di atteggiamenti morali e psicologici, di virtù e di vizio. Da ciò ne deriva che il *Decameron* offre una straordinaria panoramica della civiltà del Trecento: in quest’epoca l’uomo borghese cercava di creare un’armonia tra la realtà del profitto e gli ideali della nobiltà cavalleresca ormai al tramonto.

L’opera è introdotta da una cornice narrativa che descrive una particolare situazione storico-sociale che però non viene poi ripresa nelle novelle, ossia la Firenze contaminata dalla peste, in contrapposizione con la spensieratezza del gruppo di dieci giovani. È per questo che Boccaccio all’inizio dell’opera fa una lunga e dettagliata descrizione dell’epidemia che colpì Firenze nel 1348 e che, oltre a decimare la popolazione, distrusse

apologo con il quale intende dimostrare la naturalità dell’amore e dell’attrazione verso le donne. Di seguito viene proposto il tema: gli amori che hanno avuto una fine infelice, tema che dà vita a storie altamente drammatiche e ad altre nelle quali l’amore infelice ha un risvolto comico. *Quinta giornata* - Dopo il consueto esordio, sotto il reggimento di Fiammetta si racconta di amori difficili e tormentati ma conclusi con un lieto fine. *Sesta giornata* - Uno dopo l’altro vengono raccontati motti e risposte argute che costituiscono il soggetto di alcune tra le novelle più note dell’opera. *Settima giornata* - Le novelle di questa giornata raccontano le beffe architettate dalle donne ai danni dei loro mariti. *Ottava giornata* - Viene trattato anche in questa giornata il tema della beffa, sotto il reggimento di Lauretta. *Nona giornata* - L’argomento delle novelle di questa giornata è libero ma prevalgono ancora racconti di beffe e situazioni comiche. *Decima giornata* - L’argomento scelto per l’ultima giornata è l’elogio della liberalità, della saggezza e della cortesia; le novelle celebrano pertanto quei valori che hanno ispirato l’esperienza dei dieci giovani e che stanno a fondamento della loro visione della vita; il giorno seguente i dieci compagni di avventura fanno ritorno a Firenze. *Conclusione* dell’Autore. Riprendendo la difesa della sua opera, Boccaccio si rivolge nuovamente alle donne per rivendicare in particolare la varietà e i modi di raccontare, la legittimità di una letteratura che non vuole insegnare nulla e la libertà di linguaggio che non può essere censurata perché in sé legittima e buona.

tutte quelle norme sociali, quegli usi e quei costumi che tanto gli erano cari. Al contrario, i giovani creano una sorta di *realtà parallela quasi perfetta* per dimostrare come l'uomo, grazie all'aiuto delle proprie forze e della propria *intelligenza*, sia in grado di dare un ordine alle cose (questo sarà uno dei temi fondamentali dell'Umanesimo). In contrapposizione al mondo uniforme di questi giovani si pongono le novelle che hanno vita autonoma: i protagonisti sono moltissimi ma hanno tutti in comune la determinazione a volersi realizzare per mezzo delle proprie forze; inoltre, pur di raggiungere i propri scopi, sono inclini anche a mettere fuori gioco i valori autentici, relativizzandone la portata esistenziale.

La cornice non ha una funzione solo ornamentale, ma serve a chiudere in un affresco un ideale di vita e di realtà che i racconti presentano e rifrangono nei più vari e multiformi aspetti. All'interno delle singole novelle si riproduce, in poliedriche sfaccettature, una viva unità, quella della complessa vita umana la cui salvezza, tutta laica, è contenuta, secondo Boccaccio, nella forza della passione e dell'intelligenza. Queste caratteristiche umane, ispirando l'ideale di una vita edonistica e dedita al piacere ed al culto del viver sereno, si combinano insieme dando vita ad "arrangiamenti" morali in tutti gli ambiti della vita privata, pubblica e religiosa. Nel *Decameron* il tema della *follia* compare a più riprese intrecciandosi inevitabilmente con altre tematiche, come quelle della *beffa*, dello *scherno*, della *burla*. Uno degli aspetti più interessanti, però, è quello della *follia per amore* per la quale spesso uno dei due amanti giunge fino alla morte.

La concezione della vita morale nel *Decameron* si basa sul contrasto tra *fortuna* e *natura*, *le due ministre del mondo* (VI,2,6). L'uomo si definisce in base a queste due forze: una esterna, ovvero la *fortuna* (che lo condiziona ma che egli può volgere a proprio favore), un'altra interna, cioè la *natura*, con istinti e pulsioni che deve riconoscere con intelligenza. La fortuna nelle novelle appare spesso come evento inaspettato che sconvolge le vicende, mentre la natura si presenta come forza primordiale la cui espressione prima è una certa visione dell'amore inteso come sentimento invincibile che domina insieme l'anima e i sensi, che sa ugualmente essere pienezza di vita e di morte.

L'amore per Boccaccio è una forza insopprimibile, motivo di diletto ma anche di dolore, che agisce nei più diversi strati sociali e per questo spesso si scontra con pregiudizi culturali e di costume. *La virtù in questo contesto non è mortificazione dell'istinto, bensì capacità di appagare e dominare gli impulsi naturali.*

In tutta l'opera del *Decameron*, la realtà prende il posto del mito e dell'allegoria, mentre il genere novellistico dei *devozionali exempla* è ribaltato in una fitta e cangiante trama di realismo comico e tragico, in cui predominano amore, avventura, intrigo, beffa, odio, riflessione morale. Quel che importa non è la conclusione, il ritorno all'ordine, quanto il gusto stesso della narrazione, tra *malizia* e *dissacrazione*. *Il racconto è tipicamente una parodia*: parodia degli exempla devozionali e dei racconti religiosi.

Anche i brani che esamineremo vanno considerati alla luce di questo contesto generale. È ovvio, infatti, che Boccaccio non avesse nessuna intenzione di presentare una esposizione puntuale e disquisitoria sul dialogo interreligioso, tuttavia dai suoi testi emergono posizioni assai interessanti riguardo le prospettive di fondo con cui viene affrontato il problema.

3. Analisi testuale del IV canto dell'*Inferno* e del XX canto del *Paradiso*

Il IV canto dell'*Inferno* si colloca nel primo dei nove cerchi infernali, disposti in ordine progressivo di gravità dei peccati e di intensità delle pene. Il primo cerchio, chiamato *Limbo*, accoglie i pagani virtuosi e i bambini non battezzati; sia i primi che i secondi mancano della beatitudine di Dio per il fatto che non furono cristiani. Tuttavia, essi non subiscono alcuna pena se non quella di essere privati della possibilità di vedere Dio.

- 31. Lo buon maestro a me: «Tu non dimandi
che spiriti son questi che tu vedi?
Or vo' che sappi, innanzi che più andi,
34. ch'ei non peccaro; e s'elli hanno mercedi,
non basta, perché non ebber battesmo,
ch'è porta de la fede che tu credi;
37. e s'e' furon dinanzi al cristianesmo,
non adorar debitamente a Dio:
e di questi cotai son io medesmo.
- 40. Per tai difetti, non per altro rio,
semo perduti, e sol di tanto offesi
che sanza speme vivemo in disio».
- 43. Gran duol mi prese al cor quando lo 'ntesi,
però che gente di molto valore

conobbi che 'n quel limbo eran sospesi.
 46. «Dimmi, maestro mio, dimmi, signore»,
 comincia' io per volere esser certo
 di quella fede che vince ogne errore:
 49. «uscicci mai alcuno, o per suo merto
 o per altrui, che poi fosse beato?». E quei che 'ntese il mio parlar coverto,
 52. rispuose: «Io era nuovo in questo stato,
 quando ci vidi venire un possente,
 con segno di vittoria coronato.
 55. Trasseci l'ombra del primo parente,
 d'Abèl suo figlio e quella di Noè,
 di Moïsè legista e ubidente;
 58. Abraàm patriarca e Davìd re,
 Israèl con lo padre e co' suoi nati
 e con Rachele, per cui tanto fé,
 61. e altri molti, e feceli beati.
 E vo' che sappi che, dinanzi ad essi,
 spiriti umani non eran salvati».

Il testo è chiaro a riguardo delle condizioni richieste per essere salvati: non basta non aver peccato o essere arrivati nell'altra vita colmi di meriti, occorre piuttosto aver ricevuto il battesimo e mediante esso aver avuto accesso alla fede della Chiesa. Ne consegue che il mondo pagano, secondo la dottrina dell'età di Dante, non può raggiungere il regno della salvezza in quanto estraneo alla fede dell'unico vero Dio. Eppure, siamo concordi con Maria Segato quando spiega che

la relegazione degli spiriti magni nel limbo [...] si distingue per l'originalità con cui Dante innova, attraverso la sua figurazione poetica, il patrimonio teologico che lo raggiunge: nessuno aveva infatti ipotizzato un sito infernale atto ad accogliere la dannazione dei precristiani; la loro collocazione coi bambini morti senza battesimo non ha alcun antecedente nel panorama speculativo medioevale²⁶.

Dal testo emerge la giusta e sottesa obiezione che coloro che vissero prima di Cristo non ebbero la possibilità di accedere al battesimo; come sarebbe stata possibile dunque, per loro, la salvezza?

²⁶ M. SEGATO, *Dante e la saggezza degli antichi*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica» 1 (2012), p. 55.

Virgilio chiarisce che per essere salvati sarebbe stato sufficiente a queste anime di aver creduto nelle profezie riguardanti la venuta di Cristo e in tal modo essere giunte alla fede e all'adorazione del Dio vero che in seguito si sarebbe davvero rivelato al mondo. Infatti, Cristo, alla sua venuta, trasse dal Limbo tutti coloro che appartenevano al popolo ebraico e che credettero in Lui ancor prima della sua incarnazione, ma tra questi salvati vi furono anche "molti altri" che non sono esplicitamente riferiti alle tradizioni del popolo ebraico nel senso di una appartenenza effettiva.

È introdotto in tal modo un principio che cerca di risolvere e reinterpretare in senso estensivo la nota formula tradizionale, risalente a Cipriano e Origene, denominata "*extra ecclesia nulla salus*".

Emerge in un certo senso la prospettiva del *votum Ecclesiae*, come espressione della dottrina del *votum baptismi*, nonché della prospettiva della fede implicita in Cristo, presente in tutti quegli uomini che pur non essendo battezzati e non appartenendo alla Chiesa in maniera formale, tuttavia appartengono ad essa *in voto*. La fede e il desiderio di appartenere alla Chiesa mediante il battesimo in voto garantiscono la salvezza eterna.

Il XX canto del Paradiso si colloca nella ripresa del discorso su come si possa ammettere la salvezza dei pagani, di cui il Poeta parla introducendo il tema della predestinazione e ricollegando questo alla precedente considerazione della necessità della fede e del *voto baptismi*.

103. D'i corpi suoi non uscir, come credi,
Gentili, ma Cristiani, in ferma fede
quel d'i passuri e quel d'i passi piedi.

106. Ché l'una de lo 'nferno, u' non si riede
già mai a buon voler, tornò a l'ossa;
e ciò di viva spene fu mercede:

109. di viva spene, che mise la possa
ne' prieghi fatti a Dio per suscitarla,
sì che potesse sua voglia esser mossa.

112. L'anima gloriosa onde si parla,
tornata ne la carne, in che fu poco,
credette in lui che potēa aiutarla;

115. e credendo s'accese in tanto foco
di vero amor, ch'a la morte seconda
fu degna di venire a questo gioco.

118. L'altra, per grazia che da sì profonda
fontana stilla, che mai creatura
non pinse l'occhio infino a la prima onda,

121. tutto suo amor là giù pose a drittura:
 per che, di grazia in grazia, Dio li aperse
 l'occhio a la nostra redenzion futura;
124. ond' ei credette in quella, e non sofferse
 da indi il puzzo più del paganesmo;
 e riprendiene le genti perverse.
127. Quelle tre donne li fur per battesmo
 che tu vedesti da la destra rota,
 dinanzi al battezzar più d'un millesmo.
130. O predestinazion, quanto remota
 è la radice tua da quelli aspetti
 che la prima cagion non veggion *tota!*

Il testo analizza due casi concreti: sia Traiano sia Rifeo uscirono dal corpo credendo; il primo credette in Cristo *venuto*, l'altro in Cristo *venturo*. Come questo sia accaduto è da attribuirsi alla grazia e alla benevolenza divina che premia gli uomini giusti.

Infatti, colpito dalla giustizia di Traiano, San Gregorio chiese a Dio che lo risuscitasse perché potesse credere in Cristo e così salvarsi.

Rifeo invece ricevette la rivelazione della Redenzione a cui lui credette con ferma fede. Di lui, inoltre, si specifica che fu battezzato nella vera fede mediante le tre Virtù teologali ben mille anni prima che il sacramento del Battesimo venisse istituito (si tratta evidentemente del *votum baptismi*). Emerge in tal modo che la salvezza proviene da Dio come dono gratuito del suo amore, e sebbene questa non sia separabile dal dono della fede e del battesimo, con i quali si accede al corpo ecclesiale dei salvati, tuttavia può essere concessa in forza di una fede implicita e di un battesimo di desiderio. È molto audace l'affermazione secondo cui le virtù teologali, che ordinariamente vengono trasmesse con il Battesimo, a Rifeo vennero invece infuse direttamente da Dio senza l'atto liturgico.

Tale affermazione introduce nel contesto della tesi di una libertà d'azione della grazia di Dio, che nonostante agisca attraverso i sacramenti della Chiesa, tuttavia non è legata (nel senso di non essere assolutamente condizionata e vincolata) ai sacramenti, in quanto Dio Padre stesso può agire liberamente quando e come vuole, concedendo gli stessi doni mediante un'azione salvifica diretta e non mediata, con cui applica i meriti di Cristo Gesù e la grazia santificante dello Spirito Santo.

È ovvio che Dante non ha nessuna intenzione di contraddirre l'afforisma “*extra Ecclesia nulla salus*”, tanto meno vuole sminuire la necessità della fede e del battesimo; il Poeta ritiene tuttavia che gli effetti

dell'appartenenza a Cristo e alla Chiesa e della conseguente salvezza possano esplicarsi anche per vie note solo a Dio che garantiscono una possibilità di salvezza per tutti, anche per coloro che non appartengono formalmente alla Chiesa visibile (e dunque non possono accedere ai sacramenti), ma che tuttavia sono ordinati implicitamente ad essa dalla grazia di Dio, dalla *fides implicita* nonché dal *votum baptismi*.

Siamo evidentemente ancora fuori da un preciso contesto di dialogo interreligioso, nel senso con cui verrà elaborato alcuni secoli dopo Dante, tuttavia viene affermata la possibilità di un'azione misericordiosa del Dio di Gesù Cristo per tutti gli uomini, ribadendo la prospettiva iniziale con cui Dante nel I e II canto dell'*Inferno* aveva aperto la sua riflessione soteriologica e religiosa. In merito alla Commedia non si può forse ancora parlare propriamente di dialogo interreligioso nel senso moderno del termine, in quanto è innegabile una visione ancora pienamente e indiscutibilmente cristiano-centrica, coerente comunque con la teologia e la filosofia dell'epoca, come suggerisce anche la Segato:

Le quattro terzine che suggellano la vicenda personale di Rifeo esemplificano quanto la cultura teologica medievale aveva meditato e concluso circa le possibilità di salvezza per i prechristiani. La radicalità con cui Dante giudica i limbicoli, colpevoli per non aver adorato Dio nel modo dovuto, trova ampio e autorevole consenso in quanto la dottrina medievale aveva affermato, con notevole e limpida continuità, da Agostino a Tommaso²⁷.

Tuttavia, si può forse affermare che Dante pone le basi in un certo qual modo per un fecondo dialogo futuro e una conoscenza reciproca tra le diverse fedi. Con Dante siamo ancora lontani dall'approccio moderno e contemporaneo al dialogo interreligioso e ancora dentro ad una visione medievale della religione cristiana per molti aspetti radicale, eppure il poeta ci proietta in un cristianesimo aperto ad accogliere anche i pagani che abbiano mostrato, secondo il principio del libero arbitrio, la disponibilità ad accogliere i doni della Grazia divina, pur non avendo creduto in Cristo venuto o Cristo venturo.

La scelta dantesca di ascrivere al novero dei beati le anime di Catone e Rifeo si inserisce all'interno di un orizzonte di pensiero che prevede la possibilità che un prechristiano sia giudicato degno di essere elevato alla

²⁷ *Ibid.*, p. 57.

partecipazione della visione divina. Risulta quindi evidente come l'*inventio* dantesca si nutra delle verità contemplate attraverso le speculazioni dei più influenti teologi del tempo²⁸.

È chiaro che per Dante la vera fede, al contrario di quanto leggeremo nel *Decameron* di Boccaccio, è una e una soltanto, ovvero quella cristiana. Nella *Commedia* Dante opera un fruttuoso e duraturo sincretismo tra l'antichità classica e la tradizione cristiana medievale: i miti antichi e la religione pagana vengono risemantizzati e riempiti di nuovi significati cristiani, a dimostrazione che il Dio dei cristiani ha sempre e da sempre elargito la sua ispirazione profetica. In un'ottica di un ipotetico dialogo tra diverse fedi, Dante non avrebbe ceduto a negoziati o trattative sulla veridicità e l'unicità della religione cristiana: per lui non è mai esistita, né mai esisterà un'altra religione capace di donare salvezza eterna agli uomini.

La mancata adesione alla vera fede (“Io son Virgilio; e per null'altro rio / lo ciel perdei che per non aver fé” (Pg. VI 7-8) ha comportato per Virgilio l'eterna estraneità al regno della speranza e della carità. Questa è la novità cui gli spiriti magni mai parteciperanno: la conoscenza come rapporto, intellettuale e affettivo, col Divino. Lungo il cammino del Paradiso dantesco si annulla ogni distanza tra la speculazione intellettuale e la partecipazione mistica all'amore di Dio: i due atti coincidono e si realizzano vicendevolmente; l'indagine della ragione confluiscce in una esperienza affettiva in cui trova riposo la “sete natural” (Pg. XXI 1) che costituisce la natura stessa dell'uomo. La mancata fede, che ha reso i limbicoli estranei al venturo o venuto Redentore, è, dunque, causa di un'eterna assenza di rapporto con Dio, Padre e Redentore, assenza alla quale consegue la mancata partecipazione all'unico amore che è insieme ed eternamente luce per l'intelletto e fiamma per l'affetto²⁹.

4. Analisi testuale della II e III novella della prima giornata del *Decameron*

La II *novella* si articola intorno ad un “paradosso” consistente nel fatto che di fronte alla constatazione, da parte di un ebreo, delle aberrazioni morali presenti in alcuni cristiani, egli sceglie comunque di farsi cristiano

²⁸ *Ibid.*, p. 66.

²⁹ *Ibid.*, p. 80.

ritenendo che se tale religione continua ad esistere e crescere, nonostante ciò, questa è la dimostrazione che viene da Dio. Il paradosso di questa seconda novella a sostegno della verità della fede cristiana, si trova esposto nelle raccolte di *Exempla* di Étienne de Bourbon (dove è attribuito all'imperatore Federico) e di John Bromyard, nell'*Avventuroso Ciciliano* attribuito a Bosone da Gubbio (dove il protagonista è il Saladino) e nel commento di Benvenuto da Imola³⁰. La prospettiva da cui procede il racconto, contestualizzato nel dialogo tra un cristiano (Giannotto) e un giudeo (Abraam), è evidenziata bene sin dalle prime battute:

la benignità di Dio non guardare a' nostri errori, quando da cosa che per noi veder non si possa procedano; e io nel mio intendo di dimostrarvi quanto questa medesima benignità, sostenendo pazientemente i difetti di coloro li quali d'essa ne deono dare e colle opere e colle parole vera testimonianza, il contrario operando, di se' argomento d'infallibile verità ne dimostri, acciò che quello che noi crediamo con più fermezza d'animo seguitiamo.

La prova della verità o meno di una religione non può porsi dunque sul piano dell'analisi della sua attuazione morale da parte dei suoi adepti: viene pertanto posta fuori gioco la dimensione della testimonianza come criterio di veridicità. Il contesto narrativo pone subito in luce che comunque la fede cristiana è la vera fede, anche se lo stesso Giannotto è ben consapevole che la dimostrazione di ciò si pone solo sul piano della sua evidenza teorica. Non a caso la sottolineatura degli "errori" della fede giudaica e della *veridicità* della fede cristiana promossa e divulgata dalla cultura cattolica dell'università parigina tende a rimarcare che la *verità* e la *convincente esposizione teorica* su di essa coincidono.

Giannotto, gl'incominciò forte ad increscere che l'anima d'un così valente e savio e buono uomo per difetto di fede andasse a perdizione. E per ciò amichevolmente lo cominciò a pregare che egli lasciasse gli errori della fede giudaica e ritornasse alla verità cristiana.

In ogni caso, nonostante tali presupposti, il terreno del confronto tra

³⁰ Cf. N. SAPEGNO, *Nota 1 alla novella II della I giornata*, in BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 43; R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017; I. TUFANO, *Boccaccio e la letteratura religiosa: la Prima e la Seconda Giornata del Decameron*, in «Critica del testo», XVI / 3 (2013), pp. 191-192.

il cristiano e il giudeo non può fare a meno di recuperare la duplice dimensione teoretica e pratica della vera religione, ossia la sua *verità* e la sua *bontà*. Questi sono dunque i due ambiti della dimostrazione della religione come *vera* e *buona*: a nessuna di queste due caratteristiche l'ebreo è disposto a rinunciare per aderire eventualmente alla religione cristiana.

Alla verità cristiana, la quale egli poteva vedere, sì come santa e buona, sempre prosperare e aumentarsi; dove la sua, in contrario, diminuirsi e venire al niente poteva discernere. Il giudeo rispondeva che niuna ne credeva né santa né buona fuor che la giudaica, e che egli in quella era nato e in quella intendeva e vivere e morire; né cosa sarebbe che mai da ciò il facesse rimuovere.

Tuttavia, da parte di Giannotto emerge la difficoltà di provare la veridicità della religione cristiana su entrambi i piani, per cui finisce per accentuare la dimostrazione teorica ed eludere quella pratica, ma questo tentativo ovviamente non produce alcun convincimento nel giudeo:

Giannotto non stette per questo che egli, passati alquanti dì, non gli rimovesse simiglianti parole, mostrandogli, così grossamente come il più i mercatanti sanno fare, per quali ragioni la nostra era migliore che la giudaica. E come che il giudeo fosse nella giudaica legge un gran maestro, tuttavia, o l'amicizia grande che con Giannotto avea che il movesse, o forse parole le quali lo Spirito Santo sopra la lingua dell'uomo idiota poneva che sel facessero, al giudeo cominciarono forte a piacere le dimostrazioni di Giannotto; ma pure, ostinato in su la sua credenza, volger non si lasciava.

Alla fine, il giudeo decide, vista l'insistenza dell'amico cristiano a cui voleva bene, ma soprattutto grazie all'azione dello Spirito Santo, di verificare per suo conto non solo la veridicità teorica - di cui cominciava a convincersi a causa dell'insistenza dell'amico a cui prestava fede - ma anche la veridicità pratica del cristianesimo:

Così come egli pertinace dimorava, così Giannotto di sollecitarlo non finava giammai, tanto che il giudeo, da così continua instanza vinto, disse: "Ecco, Giannotto, a te piace che io divenga cristiano, e io sono disposto a farlo, sì veramente che io voglio in prima andare a Roma, e quivi vedere colui il quale tu dì che è vicario di Dio in terra, e considerare i suoi modi e i suoi costumi e similmente dei suoi fratelli cardinali; e se essi mi parranno tali che io possa tra per le tue parole e per quelli comprendere che la vostra

fede sia migliore che la mia, come tu ti se' ingegnato di dimostrarmi, io farò quello che detto t'ho; ove così non fosse, io mi rimarrò giudeo come io mi sono”.

Tale decisione causa dolore e sgomento in Giannotto, il quale è convinto che appena l'amico giudeo avesse visto il disordine morale dell'episcopato e del clero romano, non avrebbe di certo mai abbracciato la fede cristiana. Egli infatti sa bene che la fatica della sua dimostrazione teorica sarebbe stata resa vana dall'evidenza pratica di un cristianesimo immorale e depravato nei suoi sommi esponenti:

Quando Giannotto intese questo, fu in se' stesso oltremodo dolente, tacitamente dicendo: “Perduta ho la fatica, la quale ottimamente mi pareva avere impiegata, credendomi costui aver convertito; per ciò che, se egli va in corte di Roma e vede la vita scelerata e lorda de' cherici, non che egli di giudeo si faccia cristiano, ma, se egli fosse cristiano fatto, senza fallo giudeo si ritornerebbe”.

Il tentativo di distogliere l'amico, ricorrendo ad un elogio della maestria e della sapienza del clero parigino, risulta inutile. Giannotto va a Roma e si accorge con sgomento che i suoi presentimenti erano veri. Ma è proprio qui che emerge tutto il paradosso del racconto:

Parmene male, che Iddio dea a quanti sono; e di coti così che, se io ben seppi considerare, quivi niuna santità, niuna divozione, niuna buona opera o esempio di vita o d'altro in alcuno che cherico fosse veder mi parve; ma lussuria, avarizia e gulosità, fraude, invidia e superbia e simili cose e piggiori (se piggiori essere possono in alcuno) mi vi parve in tanta grazia di tutti vedere, che io ho più tosto quella per una fucina di diaboliche operazioni che di divine. E per quello che io estimi, con ogni sollecitudine e con ogni ingegno e con ogni arte mi pare che il vostro pastore, e per conseguente tutti gli altri, si procaccino di riducere a nulla e di cacciare del mondo la cristiana religione, là dove essi fondamento e sostegno esser dovrebber di quella. E per ciò che io veggio non quello avvenire che essi procacciano, ma continuamente la vostra religione aumentarsi e più lucida e più chiara divenire, meritamente mi par di scerner lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di vera e di santa più che alcun'altra, fondamento e sostegno. Per la qual cosa, dove io rigido e duro stava a' tuoi conforti e non mi volea far cristiano, ora tutto aperto ti dico che io per niuna cosa lascerei di cristian farmi. Andiamo adunque alla chiesa: e quivi, secondo il debito costume della vostra santa fede, mi fa battezzare.

La conclusione di questa novella è sorprendente e anche assai interessante in quanto la conversione del giudeo rappresenta un evento positivo non solo per il fatto che lui diviene cristiano e dunque si converte alla vera religione, ma anche perché apporta ad essa proprio ciò che le manca, ossia la congiunzione tra teoria e prassi. Sarà proprio Abraam, dopo il battesimo, a condensare nella sua esperienza cristiana la verità e la bontà, e sarà ancora lui a donare al cuore di Giannotto, rattristato per le aberrazioni morali della sua religione, una profonda gioia:

Giannotto, il quale aspettava dirittamente contraria conclusione a questa, come lui così udi dire fu il più contento uomo che giammai fosse. E a Nostra Dama di Parigi con lui insieme andatosene, richiese i cherici di là entro che ad Abraam dovessero dare il battesimo. Li quali, udendo che esso l'addomandava, prestamente il fecero: e Giannotto il levò del sacro fonte e nominollo Giovanni; e appresso a gran valenti uomini il fece compiutamente ammaestrare nella nostra fede la quale egli prestamente apprese, e fu, poi buono e valente uomo e di santa vita.

La III *novella* riprende un argomento non nuovo, che concerne la risposta alla domanda su dove si trovi dichiarata la verità dell'unico Dio, se nell'Ebraismo, nel Cristianesimo o nell'Islamismo, oppure, detto in altri termini, su chi sia l'erede della vera Rivelazione. La tematica della *novella* è narrata anche nel *Novellino* (nov. LXXIII), nell'*Avventuroso Ciciliano*, e già prima era stata in vario modo esposta dagli autori medievali (in particolare nella collezione di aneddoti *Gesta Romanorum*, nella raccolta di *Exempla* di Ètienne de Bourbon, nel poemetto francese intitolato *Dis dou vrai aniel*) ora in uno spirito di tolleranza religiosa, ora invece con l'intento di sostenere la superiorità della religione cristiana³¹. Il racconto inizia con una domanda precisa da parte del Sultano di Babilonia ad un giudeo di nome Melchisedech:

E fattolsi chiamare e familiarmente ricevutolo, seco il fece sedere e appresso gli disse: “Valente uomo, io ho da più persone inteso che tu sei savissimo e nelle cose di Dio senti molto avanti; e per ciò io saprei volentieri da te quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la cristiana”.

³¹ Cf. N. SAPEGNO, *Nota I alla novella III della I giornata*, in BOCCACCIO, *Decameron*, cit., p. 44; I. TUFANO, *Boccaccio e la letteratura religiosa: la Prima e la Seconda Giornata del Decameron*, in «Critica del testo», XVI / 3 (2013), p. 193.

La domanda contiene l'attestazione dell'esistenza di una religione vera anche se non si è a conoscenza di quale essa sia. Tale attestazione viene mantenuta anche nel tentativo di risposta da parte del giudeo, il quale non nega che vi sia una vera religione, ma non ritiene opportuno pronunciarsi su quale essa sia, anche se la sua appartenenza religiosa tradisce ovviamente la sua convinzione. Per rispondere al Saladino, Melchisedech sceglie di raccontare una storia, attraverso la quale, metaforicamente giunge alla risposta del quesito. È questa la parte più interessante di tutto il racconto, che costituisce una specie di novella dentro la novella.

Signor mio, la quistione la qual voi mi fate è bella, e a volervene dire ciò che io ne sento, mi vi convien dire una novelletta, qual voi udirete. Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che un grande uomo e ricco fu già, il quale, intra l'altre gioie più care che nel suo tesoro avesse, era uno anello bellissimo e prezioso; al quale per lo suo valore e per la sua bellezza volendo fare onore e in perpetuo lasciarlo né suoi discendenti, ordinò che colui de' suoi figliuoli appo il quale, sì come lasciatogli da lui, fosse questo anello trovato, che colui s'intendesse essere il suo erede e dovesse da tutti gli altri essere come maggiore onorato e reverito. E colui al quale da costui fu lasciato il simigliante ordinò né suoi discendenti e così fece come fatto avea il suo predecessore; e in breve andò questo anello di mano in mano a molti successori; e ultimamente pervenne alle mani ad uno, il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obedienti, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava. E i giovani, li quali la consuetudine dello anello sapevano, sì come vaghi d'essere ciascuno il più onorato tra' suoi ciascuno per se', come meglio sapeva, pregava il padre, il quale era già vecchio, che, quando a morte venisse, a lui quello anello lasciasse. Il valente uomo, che parimente tutti gli amava, né sapeva esso medesimo eleggere a qual più tosto lasciar lo dovesse, pensò, avendolo a ciascun promesso, di volergli tutti e tre sodisfare; e segretamente ad uno buono maestro ne fece fare due altri, li quali sì furono simiglianti al primiero, che esso medesimo che fatti gli avea fare appena conosceva qual si fosse il vero. E venendo a morte, segretamente diede il suo a ciascun de' figliuoli. Li quali, dopo la morte del padre, volendo ciascuno la eredità e l'onore occupare, e l'uno negandolo all'altro, in testimonianza di dover ciò ragionevolmente fare ciascuno produsse fuori il suo anello. E trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro che qual di costoro fosse il vero non si sapeva conoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente, e ancor pende. E così vi dico, signor mio,

delle tre leggi alli tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascuno la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare; ma chi se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione.

È ovvio che dal contenuto di questa novella non si può parlare di una vera e propria prospettiva di dialogo interreligioso, in quanto l'unica volontà che emerge da parte dello scaltro giudeo è quella di compiacere il suo interlocutore, eludendo il vero problema sulla veridicità e l'unicità della religione autentica e dando una risposta vaga e indefinita, tanto che “*ancora ne pende la quistione*”. Lo scopo di Melchisedech non è quello di addentrarsi in una dissertazione teologico-filosofica, ma esclusivamente di compiacere il Saladino e di trovare una soluzione intelligente al tranello che da questi gli era stato teso. La novella infatti vuole fungere da esempio, come viene chiaramente esposto all'inizio da Filomena che ne è la narratrice, di come «il senno di consolazione sia cagione», e del fatto che «sì come la sciocchezza spesse volte trae altri di felice stato e mette in grandissima miseria, così il senno di grandissimi pericoli trae il savio e ponlo in grande e in sicuro riposo».

Il Saladino pone al ricco giudeo la questione sulla religione poiché vuole chiedergli un prestito di denaro ma, sapendo che è un uomo molto avaro, cerca di incastrarlo e lo interroga con il preciso intento di fargli dire qualcosa di sconveniente:

gli venne a memoria un ricco giudeo, il cui nome era Melchisedech, il quale prestava ad usura in Alessandria, e pensossi costui avere da poterlo servire quando volesse; ma sì era avaro che di sua volontà non l'avrebbe mai fatto, e forza non gli voleva fare; per che, strignendolo il bisogno, rivoltosi tutto a dover trovar modo come il giudeo il servisse, s'avvisò di fargli una forza da alcuna ragion colorata.

Il giudeo però si dimostra molto scaltro e trova l'escamotage già sopra citato per evitare di cadere nella trappola: la sua saggezza gli consente di ottenere il favore del Sultano e di diventare addirittura suo amico:

Il giudeo liberamente d'ogni quantità che il Saladino richiese il servì; e il Saladino poi interamente il soddisfece; e oltre a ciò gli donò grandissimi doni e sempre per suo amico l'ebbe e in grande e onorevole stato appresso di sé il mantenne.

Si tratta pertanto di una novella perfettamente in linea con la visione del mondo borghese rappresentata nel *Decameron*, in cui vengono esaltate le qualità degli uomini come l'astuzia, l'intelligenza, la saggezza. Non si può certo sostenere che Boccaccio avesse intenzione di affrontare un tema profondo e complesso come quello della veridicità e dell'unicità di una o un'altra religione, eppure qualche considerazione in questo senso vale forse la pena di farla.

Anzitutto da questa breve novella non emerge la visione cristiano-centrica che avevamo visto nella *Commedia* di Dante: come abbiamo già detto, Melchisedech non si pronuncia a favore di una o un'altra religione, ma lascia in sospeso la questione. Dunque, non c'è una religione più vera e più valida rispetto alle altre, ma sia quella giudaica, sia quella saracena, sia quella cristiana sono poste sullo stesso livello e godono di pari importanza e dignità.

Si tratta di una prospettiva per certi versi sterile, perché non indaga a fondo a livello teologico e filosofico, eppure perfettamente coerente con la visione del mondo proposta dalla narrativa boccaccesca, che non giudica ma si limita a descrivere e si rivela tollerante e aperta alla discussione.

Un'altra considerazione merita la figura di Melchisedech, il ricco giudeo che rappresenta la saggezza e l'astuzia. Pur essendo ebreo, di fronte alla domanda del Saladino non presenta la sua religione come l'unica vera tra le tre: questo ad una prima lettura sembrerebbe non fare onore né a lui, né alla fede a cui appartiene, in quanto, pur appartenendo alla religione ebraica, sceglie di girare intorno all'argomento narrando la novella dei tre anelli e di non proporre il suo credo come il migliore e l'unico possibile, come ci si aspetterebbe invece da un vero fedele.

Ad una lettura più profonda però si capisce che il personaggio di Melchisedech non ha la funzione di difendere né di offendere la sua religione, ma solo quello di rappresentare una categoria di uomini, di qualsiasi religione, capaci di uscire dalle situazioni spiacevoli e con ottime abilità di "problem solving", che attraverso l'uso della ragione, dell'astuzia e della scaltrezza mondana riescono ad ottenere quasi sempre ciò che vogliono³².

³² Nel *Decameron* ci sono molti altri esempi simili, uno dei più celebri è senz'altro quello del cuoco Chichibio, nella quarta novella della sesta giornata.

Conclusioni

Al termine di questa modesta comparazione tra la *Commedia* di Dante e il *Decameron* di Boccaccio su un tema attualissimo come quello del dialogo interreligioso, possiamo intravedere gli elementi che caratterizzano anche l'attuale dibattito culturale, oscillante circa l'opportunità di porre il tema della *verità* e della *salvezza* al centro del dialogo tra le diverse religioni.

In quest'ottica, Boccaccio protende verso un relativismo sterile che però mira alla più ampia apertura e tolleranza, mentre Dante certamente offre alcune provocazioni fondamentali anche per i nostri giorni, richiamando il fatto che il cristianesimo, sebbene attribuisca valore e dignità ad ogni creatura umana (come pure alle verità e ai valori che si trovano nelle varie filosofie e religioni), non può però prescindere dall'aderire a Cristo riconoscendo solo in Lui la via, la verità e la vita.

Elena Olivari
Via Carducci, 17
62022 Castelraimondo (MC)
elena.olivari@hotmail.it

Daniele Cogoni
Eremo Madonna di Valcora
62025 Loc. Valcora di Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

Parole chiave

Battesimo, *votum baptismi*, fede, salvezza, dialogo, verità, religioni, Giudaismo, Cristianesimo, Islam.

Keywords

Baptism, *votum baptismi*, faith, salvation, dialogue, truth, religions, Judaism, Christianity, Islam.

PATERNITÀ E MATERNITÀ SPIRITUALE NELLE FIGURE GUIDA DELLA *COMMEDIA DANTESCA*

SPIRITUAL FATHERHOOD AND MOTHERHOOD IN THE GUIDING FIGURES OF DANTE'S *COMEDY*

Andrea Franceschini - Giovanni Frulla*

Abstract

During his journey to the afterlife, Dante is guided by certain figures who, through exhortation, reproach, dialogue and example, manage to remove doubts and fears from the protagonist's soul and encourage him to proceed on his path. They represent examples of virtue for him, and their task is very similar to that of spiritual fathers and mothers, guides of the interiority, role models not only of literary and philosophical research (Virgil), but also of love, charity, and faith (Beatrice). Through the analysis of some passages of the *Comedy*, this short essay attempts to demonstrate that these fatherly and motherly figures of spirituality have a very strong symbolic value that pushes us to reconsider Dante's journey almost as the description of a single mystical vision, where the architecture of the afterlife is the symbolic representation of the poet's journey that becomes an invitation for other men to make the same journey.

Nel corso del suo viaggio nell'oltretomba Dante viene guidato da alcune figure che, attraverso l'esortazione, il rimprovero, il dialogo, l'esempio, riescono ad allontanare dubbi e paure dall'animo del protagonista e a spingerlo a proseguire il suo percorso. Essi rappresentano per lui degli esempi di virtù e svolgono un compito molto simile a quello di padri e madri spirituali, di guide dell'interiorità, di modelli non solo di ricerca letteraria e filosofica (Virgilio), ma anche di amore, di carità, di fede (Beatrice). Attraverso l'analisi di alcuni passi della *Commedia* questo breve saggio tenta di dimostrare che queste figure di paternità e maternità

* A. Franceschini, docente di teologia pastorale presso l'Istituto Teologico Marchigiano. G. Frulla, professore incaricato di Giudaismo antico presso l'Istituto Teologico Marchigiano e Cultura e religione ebraica presso l'ISSR regionale marchigiano "Redemptoris Mater".

spirituale hanno una valenza simbolica molto forte che spinge a riconsiderare il cammino di Dante quasi come la descrizione di un'unica visione mistica, dove l'architettura dell'aldilà è la raffigurazione simbolica del percorso del poeta che diventa invito per gli altri uomini a compiere lo stesso viaggio.

Introduzione

Tutti noi abbiamo avuto a che fare, almeno per brevi periodi della nostra vita, con la lettura o con la spiegazione di qualche brano della *Commedia* di Dante Alighieri¹. La pratica scolastica ci ha permesso di entrare in contatto con questo poeta, aprendoci così ad una possibilità di approfondimento e di lettura della realtà molto suggestiva e interessante, ma allo stesso tempo ha chiuso la sua opera nello stretto limite della disciplina scolastica, impedendo a volte di andare con la mente oltre la lettura e la parafrasi, verso altre possibilità interpretative.

La verità è che non si può limitare lo studio di Dante ad una lettura e ad una critica puramente linguistica o testuale: una delle chiavi interpretative sicuramente più interessanti giace nell'utilizzo dei quattro sensi dell'interpretazione suggeriti dallo stesso autore², che immediatamente rivelano la necessità di abbandonare il puro dato letterale per cercare di cogliere qualcosa di più. Ed è proprio questo l'obiettivo che il breve scritto qui proposto intende porsi. Per intuire almeno in parte l'orizzonte entro il quale Dante Alighieri concepisce il suo complesso poema non è possibile rinunciare ad una lettura dell'opera (e

¹ Per l'edizione completa di riferimento delle opere di Dante cf. DANTE ALIGHIERI, *Tutte le opere*, introduzione di I. Borzi, commenti a cura di G. Fallani - N. Maggi - S. Zennaro, Newton Compton Editori, Roma 2007. Altri manuali scolastici utilizzati da chi scrive sono DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di B. Panebianco - G. Fighera, Clio, Bologna 2020 e DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Canti scelti*, a cura di Mt. Sarpi - N. Caridei - R. Messina - A. Tocco, Marco Derva Editore, Napoli 1990. In particolare, per l'*Inferno* cf. DANTE ALIGHIERI, *Commedia. 1. Inferno*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Zanichelli, Bologna 1999. Per un quadro storico sulla figura di Dante Alighieri cf. A. BARBERO, *Dante*, Laterza, Bari-Roma 2020.

² Dalla *Lettera a Cangrande*: «il primo significato è quello che si ha dalla lettera del testo, l'altro è quello che si ha da quel che si volle significare con la lettera del testo. Il primo si dice letterale, il secondo invece significato allegorico o morale o anagogico» (G. ARMELLINI - A. COLOMBO - L. BOSI - M. MARCHESENI, *Con altri occhi. 1. Dal Duecento al Trecento*, Zanichelli, Bologna 2019, p. 240).

contestualmente del suo autore) in chiave teologica, religiosa, spirituale. Sarebbe riduttivo. Ecco perché questa analisi si nutre inevitabilmente dello scambio e del confronto tra due prospettive, quella storico-letteraria da una parte e quella teologico-spirituale dall'altra, che insieme possono fornire spunti di riflessione per una comprensione più profonda del viaggio dantesco, e della sua affascinante (e complicata) narrazione.

D'altronde anche i manuali scolastici ci ricordano che c'è un passaggio fondamentale tra il giovane Dante e il Dante maturo, che si collocherebbe dopo la morte della sua donna amata: durante questo periodo l'autore della *Commedia* decide di scendere in profondità, allontanandosi per un po' dalla poesia del *dolce stil novo* per approfondire la filosofia e la teologia, e arricchendo questo studio con altri campi del sapere del suo tempo, prima di tornare nuovamente, ma con un diverso approccio, alla poesia³. Perciò non è possibile scindere nella *Divina Commedia* queste due finalità, quella letteraria e quella spirituale, fuse sapientemente e attentamente insieme per creare qualcosa di nuovo e di grandioso: un'opera onnicomprensiva, dunque, che si nutre in abbondanza di linguaggio simbolico, tratto caratteristico sia della letteratura che della religione.

Ma non è un caso se proprio in quel periodo letteratura e spiritualità siano già in un certo senso in dialogo tra loro: tra il Duecento e il Trecento, sull'onda delle nuove correnti di rinnovamento che investono la Cristianità, sono numerose le esperienze in cui si tenta una sintesi tra parola e rapporto con il divino, e certamente la mistica è l'ambito in cui tale sovrapposizione si realizza maggiormente. Perciò quando leggiamo la *Commedia* non possiamo esimerci dal prendere come riferimento tutta quella tradizione che fin dall'antichità cerca di descrivere a parole il rapporto con il soprannaturale, in questo caso con Dio, tanto più che il viaggio di Dante è per scelta un cammino in una dimensione *altra*, carica di mistero. Questa prospettiva giustifica e in qualche modo alimenta l'approccio di questo scritto, che intende sottolineare la peculiarità *visionaria* del nostro autore, in linea con le correnti del tempo. Inoltre, come ulteriore aspetto introduttivo, è necessario considerare questo tratto *visionario, mistico* della *Commedia* (che non è un'opera mistica, ma -

³ Cf. G. BALDI - S. GIUSSO - M. RAZZETTI - G. ZACCARIA, *I classici nostri contemporanei. I. Dalle origini all'età comunale*, Pearson Italia, Milano-Torino 2019, pp. 226-227. Cf. anche DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, cit., pp. 12-13 e A. ASOR ROSA, *Storia della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 52-54.

potremmo dire - è ancora più complessa, perché prende spunto dalla mistica per inserirla in una architettura ancora più articolata) nel contesto delle esperienze religiose e mistiche del Duecento, e poi del Trecento.

A metà secolo XII la teologia cristiana, in particolare con Guglielmo di St.-Thierry, conquista, nell'eredità di Agostino, la consapevolezza di un Dio nascosto nel cuore umano, una pienezza umano-divina che viene instaurata nel profondo dell'uomo dallo Spirito di Dio. Questa dimensione mistica, questa trasformazione spirituale, si associa a una tenerezza d'amore verso Gesù e verso Maria prima sconosciuta. Si genera in questo modo un'esperienza religiosa molto più libera delle precedenti, anzi straordinariamente libera per quel tempo⁴.

Proprio questa libertà espressiva in ambito religioso viene incarnata in quel periodo da alcune figure femminili, tra le quali spiccano ad esempio Angela da Foligno (1248-1309) e, più avanti, Caterina da Siena (1347-1380), per le quali l'esperienza estatica si accompagna ad un tentativo di narrazione (usando quindi la parola per tentare di spiegare l'ineffabile)⁵. Non è improbabile quindi che queste espressioni di fede e spiritualità, che corrispondono a donne autorevoli nel loro contesto storico, abbiano in qualche modo influenzato la prospettiva dantesca, e l'inclinazione di Dante per la considerazione della donna come mediatrice e guida privilegiata nel percorso che segna il rapporto uomo-Dio.

Tenendo presenti queste premesse, possiamo iniziare il nostro *excursus* sul viaggio di Dante e sulle guide cui il poeta sceglierà di affidarsi lungo il suo cammino.

1. Dante il pellegrino: sacerdote e profeta

Il viaggio di Dante non è soltanto la *summa* dei saperi del suo tempo, o la raccolta encyclopedica delle conoscenze dell'epoca:

per capire fino in fondo qual è la radice del fascino perdurante d'una poesia così improntata allo spirito medievale e a tutto ciò che con questo è per noi ormai morto, occorre forse individuare più esattamente l'angolo visuale

⁴ C. LEONARDI, *La donna italiana nella tradizione latina del Medioevo*, in AA.VV., *Verso una storia di genere della letteratura italiana. Percorsi critici e gender studies*, a cura di V. Cox - C. Ferrari, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 59-66 (nello specifico p. 63).

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 63-66.

che s'insinua fra le diverse componenti della cultura dantesca, le fa fermentare reciprocamente e infine le unifica in una visione la cui validità poetica trascende gli orizzonti ideologici dentro i quali essa fu originariamente formulata. Questo angolo visuale è la forma di profezia assunta dal discorso dantesco; profezia, che, a sua volta, non si presenta neanch'essa come qualcosa d'astratto e d'intellettualistico, ma come il prodotto fervido e totalmente umano di un'intera carriera spirituale volta alla conoscenza e all'affermazione intellettuale del bene⁶.

Il nostro punto di partenza è che il viaggio di Dante sia l'istantanea del suo cammino spirituale. Dante attraversa l'oltretomba per attraversare la sua vita. Mentre ripercorre i *luoghi del cuore* della sua vita - in questo pellegrinaggio letterario nei luoghi dell'aldilà - egli scopre progressivamente che tutti coloro che ha incontrato stanno in realtà plasmando il suo ritorno a Dio, per cui tutti quegli incontri, che sono il porticato dell'architettura di tutta la *Commedia*, alla fine sono incontri *benedetti*, in quanto lo orientano verso il compimento del suo *reditus*.

Il suo collocare poi concretamente le persone nell'*Inferno*, in *Purgatorio* o in *Paradiso*, non è un giudizio divino *definitivo* su quelle persone, ma il *suo giudizio* su quelle persone in quel momento del suo itinerario umano e spirituale. Questo si evidenzia nel palese affetto che Dante ha per alcune di loro, che dice già come quell'incontro sia segnato dalla Carità, e dunque nella memoria del poeta rimangano presenti come incontri positivi: Dante in definitiva, continuando il suo viaggio, li sta portando con sé - e con noi lettori - fino al *Paradiso*, facendosi *sacerdote* della loro redenzione letteraria, e dunque in qualche modo salvandoli. L'amore che Dante sprigiona nel suo pellegrinaggio oltremondano è evidente in alcuni passaggi in cui il poeta si mostra particolarmente colpito dai comportamenti di certe anime, che lo rendono particolarmente pensieroso, in qualche modo in sintonia con loro. Esemplare a tale proposito è l'incontro con Paolo e Francesca, nel Canto V dell'*Inferno*. Dante ci trasmette fin da subito un sentimento profondo di compassione, di condivisione, che non riesce a comprendere pienamente nemmeno lui:

Poscia ch'io ebbi il mio dottore udito
nomar le donne antiche e' cavalieri
pietà mi giunse, e fui quasi smarrito⁷.

⁶ ASOR ROSA, *Storia della letteratura italiana*, cit., pp. 60-61.

⁷ *Inferno* V, 70-72.

Questa sensazione lo spinge a rivolgersi ai due dannati con una richiesta di dialogo rispettosa, a cui Francesca e il suo amato non possono sottrarsi, «sì forte fu l'affettuoso grido»⁸. L'affetto che propaga da Dante e raggiunge i suoi interlocutori è così evidente che Francesca non può non accorgersene, ricambiandolo in qualche modo con una invocazione benigna in suo favore:

se fosse amico il re de l'universo,
noi pregheremmo lui de' la tua pace,
poi c'hai pietà del nostro mal perverso⁹.

Inizia così un dialogo tra i più famosi e toccanti della *Commedia*, dove è evidente il legame fortemente spirituale che si crea tra i due, segnato addirittura dal desiderio della preghiera, un dialogo colmo di commozione:

Poi mi rivolsi a loro e parla' io,
e cominciai: Francesca, i tuoi martiri
a lagrimar mi fanno tristo e pio¹⁰.

Un dialogo che si apre con il pianto e con il pianto si chiude, tanto che non possiamo fare a meno di provare le stesse emozioni del protagonista, e il suo stesso senso di smarrimento:

Mentre che l'uno spirto questo disse,
l'altro piangëa; sì che di pietade
io venni men così com'io morisse¹¹.

Il pianto, ricordiamo, è una delle classiche forme della spiritualità dei Padri, capace di lavare l'anima come un secondo Battesimo, di fronte all'eccesso della misericordia divina.

Infatti, Dante rivive una *morte* proprio come è tipico della spiritualità battesimali che fa rinascere ad una nuova vita.

L'affetto e l'empatia verso alcuni personaggi rivelano la loro valenza positiva per Dante, non solo nella forma del contrasto col bene, ma anche di una *impossibile imitazione* consapevole del loro itinerario che

⁸ Inferno V, 87.

⁹ Inferno V, 91-93

¹⁰ Inferno V, 115-117.

¹¹ Inferno V, 139-141.

ragionevolmente non può che collocarli fuori dalla salvezza, anche se è un percorso che Dante deve riconoscere avere profonde risonanze presenti anche in lui. Ma questa evidente presenza della forza della carità rivela la percezione in Dante di un qualcosa - qualcuno - che non può essere salvato secondo la logica a lui comprensibile dell'economia salvifica, ma investe in modo diretto la forza mistica della carità che il poeta può solo intuire e farci intuire: ecco perché avrà bisogno poi di guide spirituali femminili e non più di uomini letterati, di madri nello spirito capaci di una *dimensione altra* del viaggio che si deve lasciare sospesa, e non solo di padri e di chiare visioni. Altri incontri di Dante sono invece segnati più chiaramente dal ribrezzo e dalla condanna. Ma il poeta ci avvisa costantemente che questo è il *suo* viaggio, e lo scopo non è semplicemente farcelo conoscere, ma spingere ogni lettore a fare a propria volta il proprio viaggio interiore perché ognuno da un lato vinca l'accidia e l'ignavia e dall'altro divenga per la sua parte strumento di salvezza in Cristo per altre storie ed altre vite. Così come lui ha portato con sé nell'affetto alcuni dannati fino al Paradiso, ecco che ognuno nel suo viaggio è chiamato a portare con sé altri incontri importanti con persone apparentemente perdute, ma che divengono allo stesso modo dei *salvati*. La missione di Dante, dunque non è solo quella di raccontare una storia, paradigma della sua vicenda personale, ma di invitare gli altri, individui e comunità, a mettersi in cammino su un proprio percorso personale: Dante diventa guida ed esempio per gli altri uomini, perché ognuno è chiamato a compiere il suo viaggio spirituale, il proprio pellegrinaggio interiore¹².

In questo viaggio, in cui i confini spazio-temporali risultano volutamente poco chiari, sembra quasi che tutto accada contemporaneamente, come evento performante la propria personalità spirituale. È la stessa dinamica di come tutto accade agli occhi di Dio che nell'eternità porta in sé in contemporanea tutta la storia umana: non a caso esso è una *divina commedia*, cioè una storia letta con lo sguardo salvifico della fede capace di togliere la *drammaticità* del peccato in quanto tutto si fa strumento dell'economia salvifica: «Tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio»¹³. Il viaggio, inoltre, potrebbe essere letto anche come metatemporale, chiamato quindi a ripetersi più volte nei passaggi cruciali della vita, in ogni *impasse* del mezzogiorno, in ogni tentazione d'accidia,

¹² Sul ruolo profetico di Dante cf. R. MORGHEN, *Dante profeta. Tra la storia e l'eterno*, Jaca Book, Milano 2021.

¹³ Rm 8,28.

per liberarsi ogni volta dalle tentazioni del possesso, della sensualità e dell'ira che bloccano il nostro cammino.

Questa *concatenazione* di salvezza dove ognuno è legato alla sorte del prossimo è evidenziata dalle paternità e maternità spirituali che accompagnano il sommo poeta in tutta la *Commedia*. La stessa scelta di Virgilio come guida iniziale evidenzia la consapevolezza che - seppure non sapendo bene come inserirlo nella logica neotestamentaria - il suo debito spirituale è profondo anche verso il mondo pagano, visto sia nel suo aspetto profetico di *praeparatio evangelica*, che anche nel suo semplice aspetto civile, come accade con Brunetto Latini. Ma il passaggio alla pienezza del messaggio evangelico del Nuovo Testamento tipico del Paradiso diventa allora passaggio obbligato alla figura femminile, perché la donna è *madre della carità* - come è femminile l'identità archetipa e spirituale della Chiesa¹⁴ - e in questo senso, dunque, anche della pienezza della vita spirituale. I padri di Dante sono letterati, ma le sue madri sono la bellezza femminile e l'amore casto che ne sorge, mentre il ventre della rinascita sarà al culmine del cammino la Vergine Maria.

Cultura antica e tradizione cristiana. Valori da comprendere ma anche virtù da incarnare nella vita. Come armonizzare istanze diverse ma complementari? Come conciliare le varie prospettive presenti nella dimensione culturale del tempo? Ma soprattutto, quale strumento scegliere per riuscire a spiegare questo percorso? Dante sceglie di tornare alla poesia, ma non per cantare l'amore del *dolce stil novo*, ma per narrare un'esperienza che oltrepassa subito il senso letterale e che va letta nella sua totalità. Anzi va intuita. E la poesia per Dante è lo strumento più efficace per permettere questo salto, che va oltre la ragione.

Con la poesia Dante decide di dipingere il suo quadro sulla salvezza divina. Il ruolo della sua poesia è dunque salvifico, perché tutto quello che viene cantato è anche salvato, così come tutto quello che è assunto è salvato¹⁵. Attraverso la poesia, che è poesia spirituale, la paternità e la

¹⁴ «La Gerusalemme di lassù è libera ed è nostra madre» (Gal 4,26). Cf. anche Ef 5,25-27.

¹⁵ Il concetto, già espresso nella tradizione da Gregorio Nazianzeno e Atanasio, si può commentare con le parole di Karl Rahner: «Tutto quello che Egli ha assunto è stato redento, perché in tal modo esso è diventato vita e destino di Dio stesso. Egli ha assunto la morte; dunque, la morte deve essere qualche cosa di più di un tramonto nel vuoto assurdo. Egli ha assunto di essere abbandonato; dunque, la tetra solitudine deve racchiudere in sé anche la promessa di una felice vicinanza divina. Egli ha assunto la mancanza di successo. Dunque, la sconfitta può essere una vittoria. Egli ha assunto di essere abbandonato da Dio. Dunque, Dio è vicino anche quando noi pensiamo di essere

maternità spirituale nella *Commedia* diventano paradigma della palingenesi¹⁶ della storia umana: infatti gli uomini sono chiamati a rinascere alla vita nuova, «liberati dal potere delle tenebre [...] trasferiti nel regno del Figlio del suo amore»¹⁷. È come se il nostro poeta volesse dirci tra le righe che tutta la storia di fatto è salvabile se può entrare nell'opera d'arte, anche se non tutta può essere salvata da Dante; di tutto, infatti, egli si gli serve per cantare la salvezza di Cristo e la sua opera redentrice¹⁸. Ma il suo non è un ruolo esclusivo, anzi, come già dicevamo, è piuttosto un invito: ad altri toccherà fare un altro pezzo di percorso. All'inizio il ribrezzo del peccato convince Dante ad andare verso Dio¹⁹: la felice colpa di Adamo si affaccia in questo modo e lo spinge a intraprendere il viaggio, anzi il pellegrinaggio, che Dante affida ai versi della sua poesia, rendendoli implicitamente capaci di redimere *con la bellezza* anche quelli che hanno apparentemente rifiutato di farne parte. La bellezza dell'opera poetica - anche quando ad esempio descrive l'inferno - parla dunque di una sua redenzione *artistica*. Ma Dante non è Cristo, non è capace di *salvare tutto*, però può lasciare aperta una porta, un'intuizione, un percorso fatto nella grazia, una speranza per ogni realtà cantata dai suoi versi. Dante canta dunque una *possibilità*, quella che lui è in grado di intuire in quel momento, non un meccanismo dogmatico automatico. Dante ci mostra che l'uomo - col suo sacerdozio battesimale - è chiamato a fare il suo percorso per *salvare offrendolo* un pezzo di vita e di storia²⁰.

La poesia è quindi lo strumento privilegiato che Dante ha per svolgere questa sua missione, che si svela sempre più essere in un certo senso sacerdotale e profetica. Il poeta e il sacerdote sono molto vicini, perché usano la parola e sono in grado di entrare nel profondo, per poter percepire così qualcosa di *altro*, di divino, che si nasconde nell'interiorità dell'uomo, e attraverso la parola fecondare una vita nuova²¹.

da Lui abbandonati. Egli ha assunto, dunque tutto è redento» (K. RAHNER, *Misteri della vita di Cristo. Ecce homo!*, Paoline, Roma 1968, pp. 173-174).

¹⁶ Rinnovamento, rinascita, rigenerazione soprattutto interiore.

¹⁷ Col 1,13.

¹⁸ Se volessimo trovare un riferimento scritturistico potremmo azzardarci a prendere la genealogia di Gesù in Matteo con le sue figure equivoche, ma che tutte hanno misteriosamente contribuito alla realtà salvifica dell'incarnazione (cf. Mt 1,1-17).

¹⁹ Cf. Inferno I.

²⁰ Si evita così anche il rischio di cadere nell'Origenismo: tutti sono salvi *automaticamente* perché Dio è buono, e perché il male non può vincere su Dio. Invece Dante invita ogni uomo a fare il proprio cammino, indispensabile e necessario.

²¹ «La parola di chi è padre nello spirito è potente in sé, perché ha un'efficacia seminale

La parola poetica di Dante offre sull'altare dell'opera un pezzo di storia perché sia offerta, abitata e redenta. Ma tutto questo percorso ha bisogno di compagnia, di padri e madri essenzialmente²², che siano in Cristo grembi accoglienti e rigeneratori. Maria, infatti, sarà cantata come colei che il cui grembo rinnova tutto («Nel ventre tuo si raccese l'amore»²³).

Il poeta fa un servizio profetico, lavora con la parola: così come il profeta *vede* il mondo in quel momento, anticipando il giudizio di Dio se *l'uomo non si converte*²⁴: rimane lo spazio della libertà, che nessuna vera rivelazione può mutilare ma solo illuminare. La scelta della poesia da parte di Dante è quindi significativa da questo punto di vista: egli non vuole condannare, non vuole esprimere la sua severa opinione, ma vuole semplicemente dipingere un quadro, offrire un'immagine, condividere una *visione*. Questo approccio *visionario* appare convincente, perché riassume le due prerogative, quella sacerdotale e quella profetica, che Dante si arroga non con un moto di orgoglio e di superbia, ma al contrario potremmo quasi dire con un sentimento di compassione. La teologia passa quindi attraverso la poesia e diventa più vissuta e coinvolgente²⁵.

Possiamo quindi partire da questo filo rosso che collega la nostra riflessione. Dante sceglie la poesia perché meglio rappresenta il linguaggio religioso e mistico: solo con la poesia che si presta a più interpretazioni egli può trovare le parole giuste per descrivere l'immagine che ha in testa, per raccontare la sua visione, per adempiere al suo compito profetico e sacerdotale²⁶. Per chiarire alcuni punti su questa dimensione profetica e sulle sue esternazioni possiamo fare riferimento al testo *Il messaggio di*

paterna; la sua ricezione non è l'obbedienza acritica bensì l'*ascolto* che permette a questa parola di scendere nelle profondità del cuore e da lì far germogliare una visione diversa delle cose, *secondo lo Spirito*» (A. FRANCESCHINI, *San Filippo Neri. Un cuore di padre. La paternità spirituale come itinerario di libertà*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, p. 204). Sulla funzione sacrale della poesia cf. K. RAHNER, *Sacerdote e poeta*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

²² Simbolicamente la carità (l'amore nella tradizione cristiana) è femminile.

²³ Paradiso XXXIII, 7.

²⁴ Un esempio contemporaneo è la profezia di Fatima, con la visione di un inferno popolato: ma popolato *in quel momento*, se l'umanità non si converte, anzi, se i cristiani *sacerdotalmente* non pregano e fanno penitenza per tutti.

²⁵ Anche la teologia semitica - ad esempio quella siriaca, S. Efrem *in primis* - è proprio di tipo poetico, come altre grandi tradizioni teologiche, da Gregorio di Nissa e Gregorio di Narek.

²⁶ Cf. MORGHEN, *Dante profeta*, cit., pp. 139-157 in particolare sul ruolo profetico del poeta.

Fatima della Congregazione per la Dottrina della Fede, che può essere preso come punto di riferimento per i racconti mistici, e quindi, se la nostra ipotesi è valida, anche in parte per il poema dantesco. Ecco come si esprime il documento sulla profezia:

Al riguardo occorre tener presente che la profezia nel senso della Bibbia non significa predire il futuro, ma spiegare la volontà di Dio per il presente e quindi mostrare la retta via verso il futuro. Colui che predice l'avvenire viene incontro alla curiosità della ragione, che desidera squarciare il velo del futuro; il profeta viene incontro alla cecità della volontà e del pensiero e chiarisce la volontà di Dio come esigenza ed indicazione per il presente²⁷.

La visione dell'aldilà di Dante ha quindi un valore molto importante per la realtà concreta: non è un tentativo di disimpegno, anzi è piuttosto un segno di attenzione per il presente. Ma siccome non è un ragionamento, ma un'intuizione, una forma di contemplazione, a volte può apparire come qualcosa di estremamente fantasioso:

Nella visione interiore si tratta in modo ancora più ampio che in quella esteriore di un processo di traduzione, così che il soggetto è essenzialmente compartecipe del formarsi, come immagine, di ciò che appare. L'immagine può arrivare solo secondo le sue misure e le sue possibilità. Tali visioni, pertanto, non sono mai semplici «fotografie» dell'aldilà, ma portano in sé anche le possibilità ed i limiti del soggetto che percepisce²⁸.

È per questo motivo che per comprendere questo genere di letteratura è necessario procedere sempre a partire dal significato simbolico:

Per questo motivo il linguaggio immaginifico di queste visioni è un linguaggio simbolico. Il Cardinal Sodano dice al riguardo: «... non descrivono in senso fotografico i dettagli degli avvenimenti futuri, ma sintetizzano e condensano su un medesimo sfondo fatti che si distendono nel tempo in una successione e in una durata non precise». Questo addensamento di tempi e spazi in un'unica immagine è tipica per tali visioni, che per lo più possono essere decifrate solo *a posteriori*. Non ogni elemento visivo deve, al riguardo, avere un concreto senso storico. Conta

²⁷ Cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_it.html (consultato il 14 giugno 2021).

²⁸ Ivi.

la visione come insieme, e a partire dall'insieme delle immagini devono essere compresi i particolari. Quale sia il centro di un'immagine, si svela ultimamente a partire da ciò che è il centro della «profezia» cristiana in assoluto: il centro è là dove la visione diviene appello e guida verso la volontà di Dio²⁹.

La *Commedia* non è quindi solo un'opera di poesia, non parla solo di un viaggio, reale o immaginario, ma deve essere letta anche all'interno di quel filone di letteratura religiosa che ha a che fare con la narrazione delle esperienze estatiche e con la mistica. Tenendo conto di tale possibilità proveremo a vedere in che modo le figure guida che Dante incontra sul proprio cammino riescano a incarnare valori spirituali che il poeta ritiene fondamentali per sé e per il suo tempo.

2. I padri e le madri nella *Commedia* dantesca

A questo punto è interessante soffermarsi sull'analisi di alcuni passi della *Commedia* in cui emergono le caratteristiche dei padri e delle madri che Dante sceglie come figure guida nel suo cammino oltremondano. L'analisi in questa sede non potrà certamente sviscerare in maniera esaustiva tutti gli aspetti delle figure dell'opera che incarnano la paternità e la maternità spirituale, ma ci permetterà di cogliere gli aspetti principali e di collocarli in quella visione generale che sembra fornire una interpretazione più completa del senso generale del poema. Per comodità procederemo distinguendo alcune caratteristiche che a livello simbolico ci permettono di definire la figura del padre e della madre, dal punto di vista spirituale, e che ritroviamo a volte distinte a volte sovrapposte nei personaggi introdotti da Dante nel suo viaggio nei mondi ultraterreni.

La prima distinzione, che ci permette di semplificare ricorrendo al simbolismo tradizionale, attribuisce alla figura del padre la caratteristica del *dialogo*, e quindi dell'uso della parola, mentre assegna alla madre la prerogativa del *contatto*³⁰.

Potremmo accostare dal punto di vista simbolico alla paternità una dimensione più dialettica e più intellettuale, che passa attraverso il confronto, ma anche lo scontro e l'incomprensione, e che ha come

²⁹ Ivi.

³⁰ Cf. FRANCESCHINI, *San Filippo Neri*, cit., p. 203. Per un quadro completo delle caratteristiche della paternità spirituale cf. *ibid.*, pp. 195-225.

obiettivo quello di permettere al figlio di incamminarsi verso un percorso esistenziale autonomo.

In definitiva il compito del padre è quello di affiancarsi a colui che è figlio per aprire i suoi occhi affinché possa guardare, le sue labbra affinché possa dare nome alle cose, per insegnare alle sue mani a scrivere e a creare, ai suoi piedi a camminare³¹.

Non a caso Dante-autore sceglie come guida nella prima parte del suo viaggio Virgilio, un poeta, un intellettuale, con il quale Dante-personaggio instaura un vero e proprio confronto, sempre aperto e acceso, in cui può trovare non solo una consolazione piacevole nella condivisione delle gioie poetiche, ma anche un punto di riferimento sempre pronto a mantenere fisso lo sguardo sulla meta e sulla direzione del percorso e a discutere con il protagonista sulle esperienze fatte lungo la strada.

Virgilio appare subito, nel canto I dell'*Inferno*, e mentre si palesa per soccorrere Dante avviene questo incontro tra i due poeti, lontani nel tempo, ma vicini per predisposizione, per inclinazione letteraria, per interpretazione del mondo, tanto che verso la fine dello stesso canto l'autore attribuisce al poeta latino il titolo di *maestro*³² e di *autore*³³: l'*auctoritas* che permette ad una persona di essere presa come modello è la stessa caratteristica che fa di Virgilio una guida³⁴. Già dal canto II la modalità dialogica che caratterizzerà il rapporto tra i due si manifesta con una ampia spiegazione che Dante richiede per fugare dalla sua mente i dubbi leciti che animano l'inizio del cammino: Virgilio spiega e tranquillizza, rivelando a Dante lo scopo del suo viaggio e l'identità delle tre donne (Beatrice, Santa Lucia e la Vergine Maria) che lo hanno reso possibile³⁵. La prima funzione di Virgilio è quindi quella di *dare spiegazioni*, e questo ruolo è strettamente collegato all'ambito della *conoscenza*. Virgilio fa una digressione nel canto VII dell'*Inferno* sul ruolo della Fortuna e sul suo rapporto con Dio³⁶, spiega la struttura dell'*Inferno*

³¹ M. CAMISASCA, *Il padre, sorgente di comunione. La paternità come generazione di vita, libertà e amore*, in *Nessuno genera se non è generato. Alla scoperta del padre in Omero, Dante, Tolkien*, a cura della Fraternità San Carlo, testi di J. Lynch, Marietti, Genova 2012, pp. 61-78 (per la citazione specifica p. 68).

³² Inferno I, 85.

³³ Ivi.

³⁴ Cf. Inferno I, 112-114.

³⁵ Cf. Inferno II, 10-114.

³⁶ Cf. Inferno VII, 67-96.

nel Canto XI³⁷ (così come spiegherà la natura del Purgatorio nel Canto IV³⁸), rassicura e fornisce delucidazioni a Dante quando, mentre si sta avvicinando al monte del Purgatorio, comincia a pensare di essere stato abbandonato: questa è l'occasione per una parentesi sulla natura dei corpi, e sulla percezione delle anime incorporee³⁹. La conoscenza di Virgilio, pur essendo egli un intellettuale e un poeta, va ben oltre l'ambito letterario: Virgilio è in grado di mostrare a Dante la via perché ha alle spalle una conoscenza di Dio e delle cose divine che non ci aspetteremmo da un autore pagano. Ma attenzione: nel momento stesso in cui Virgilio ci stupisce per la sua conoscenza insolita dei misteri, lo stesso poeta latino avverte il lettore che la sua consapevolezza è incompleta e che il suo sapere è mutilo.

Matto è chi spera che nostra ragione
possa trascorrer la infinita via
che tiene una sustanza in tre persone.
State contenti, umana gente, al quia;
ché, se potuto aveste veder tutto,
mestier non era parturir Maria⁴⁰.

Non è possibile capire tutto con l'intelletto, perché la sapienza umana rimane imperfetta di fronte al mistero divino. E incompleta è la conoscenza degli uomini senza l'intervento della Grazia, ma per capire questo Dante avrà bisogno di un'altra guida, che potrà introdurlo nelle profondità dell'incontro con Dio: Beatrice. Anche nel canto VI del Purgatorio, quando Dante mostra un dubbio sull'efficacia delle preghiere dei vivi per i morti, Virgilio tenta una spiegazione, rimandando però a delucidazioni più efficaci da parte di Beatrice:

Veramente a così alto sospetto
non ti fermar, se quella nol ti dice
che lume fia tra 'l vero e lo 'ntelletto.
Non so se 'ntendi: io dico di Beatrice;
tu la vedrai di sopra, in su la vetta
di questo monte, ridere e felice⁴¹.

³⁷ Cf. Inferno XI, 13-66.

³⁸ Cf. Purgatorio IV, 88-96.

³⁹ Cf. Purgatorio III, 1-45.

⁴⁰ *Ibid.*, 34-39.

⁴¹ Purgatorio VI, 43-48.

Quindi Virgilio, come un padre spirituale, mostra una conoscenza di Dio e una competenza teologica, anche se parziale, tuttavia proporzionata al percorso che Dante sta compiendo. Il suo atteggiamento rassicurante apre ad una seconda funzione che Virgilio svolge più volte nel corso del poema, ma che possiamo riscontrare in maniera più evidente nella prima cantica: quella del *consolare*. Alle porte della città di Dite, infatti il percorso di Dante e Virgilio viene ostacolato dalla presenza di numerosi diavoli che inizialmente si oppongono con dure parole al passaggio di Dante, «che sanza morte / va per lo regno de la morta gente»⁴² e vogliono rimandarlo indietro da solo. Il poeta toscano cade in un momento di profondo sconforto:

Pensa, lettore, se io mi sconfontai
nel suon de le parole maladette,
ché non credetti ritornarci mai⁴³.

Solo l'intervento di Virgilio può in qualche modo restituire a Dante un po' di coraggio:

E quel segnor che l'm'avea menato,
mi disse: «Non temer; ché 'l nostro passo
non ci può tòrre alcun: da tal n'è dato.
Ma qui m'attendi, e lo spirto lasso
conforta e ciba di speranza buona,
ch'i' non ti lascerò nel mondo basso»⁴⁴.

Ma soprattutto è la sicurezza di Virgilio in merito all'intervento imminente di un essere soprannaturale che infonde all'Alighieri quella piccola quantità di intraprendenza necessaria per poter andare avanti nel cammino intrapreso⁴⁵.

Un altro intervento consolatore di Virgilio si nota alla fine del canto X dell'*Inferno*: dopo aver incontrato e parlato con Farinata degli Uberti e con Cavalcante de' Cavalcanti, infatti Dante si trova schiacciato dalla profezia che lo stesso Farinata gli predice in merito al suo esilio da Firenze

⁴² Inferno VIII, 84-85.

⁴³ Inferno VIII, 94-96. Dante teme di non riuscire a tornare nel mondo dei vivi sano e salvo.

⁴⁴ Inferno VIII, 103-108.

⁴⁵ Cf. Inferno VIII, 112-130 e IX, 1-9.

e, ancora una volta, Virgilio è costretto a intervenire per ricomporre le lacerazioni che le parole di quell'anima hanno provocato⁴⁶. Si mostra con sempre maggiore evidenza il collegamento a distanza simbolico tra l'esilio di Dante, a cui il poeta sarà costretto per tutta l'ultima parte della sua vita, e che sicuramente è la prospettiva in cui collocare le sue opere maggiori, e l'esilio del popolo ebraico che a sua volta rimanda al periodo di cattività in Egitto: il viaggio di Dante è come il percorso di uscita verso la liberazione, un passaggio obbligato verso la salvezza, un Esodo da vivere in prima persona per uscire dal buio e per procedere verso la luce⁴⁷.

Un altro momento di difficoltà Dante deve superarlo all'inizio del Canto XXIV dell'*Inferno*, quando, nel tentativo di salire verso la bolgia dei ladri, i due pellegrini devono superare un argine piuttosto difficoltoso. In questa circostanza Virgilio cerca di essere rassicurante e soprattutto attento alla sicurezza del suo protetto, guidando lentamente i suoi movimenti⁴⁸, e concludendo con una esortazione che va letta chiaramente anche nel suo senso allegorico, quello cioè di staccarsi dai pesi terreni per procedere più speditamente verso il bene:

E però leva su; vinci l'ambascia
con l'animo che vince ogni battaglia,
se col suo grave corpo non s'accascia⁴⁹.

E così Dante continua a camminare, a procedere nel suo viaggio con numerose esitazioni, ma anche con la sicurezza di avere al suo fianco un compagno fidato, che a poco a poco lo guida in una scoperta sempre più piena delle proprie possibilità. Questa crescita progressiva passa anche attraverso altre due azioni che Virgilio compie durante il tragitto: *approvare* e *rimproverare*. Dare un cenno di approvazione significa dare conferme, e Dante ha bisogno di sapere che la strada che sta percorrendo è quella giusta, che i passi che sta compiendo sono quelli corretti. Spesso, da lontano, o a margine di una scena o di un colloquio coi dannati, Virgilio

⁴⁶ Cf. *Inferno* X, 121-136.

⁴⁷ Sull'esilio come categoria fondamentale per la lettura dell'opera dantesca cf. C. MERCURI, *Dante. Una vita in esilio*, Laterza, Bari-Roma 2020. Come per gli Ebrei l'uscita dall'Egitto è il passaggio dalla schiavitù alla salvezza così anche per Dante il viaggio nell'oltretomba ha come effetto quello di liberarlo a poco a poco dai pesi terreni per entrare meglio nel mistero divino, in un cammino che somiglia in molti casi ad un percorso di iniziazione.

⁴⁸ Cf. *Inferno* XXIV, 1-30.

⁴⁹ *Inferno* XXIV, 52-54.

viene sorpreso nell'atto di *approvare* quello che il suo discepolo sta facendo. Questo accade ad esempio nel canto XV dell'*Inferno*, quando verso la fine dell'incontro con Brunetto Latini Virgilio raccomanda a Dante di prendere nota di quello che sente, per ricordarselo in seguito⁵⁰, ma succede anche nel canto XIX, quando Virgilio con un gesto inconsueto mostra la sua approvazione per l'invettiva del toscano contro la simonia nella Chiesa, e lo porta in braccio fino all'argine successivo⁵¹. Ma certamente Dante ha bisogno anche di qualcuno che in certi momenti lo richiami all'ordine, che lo ammonisca quando la sua attenzione non è rivolta verso la giusta direzione: in questi casi l'atto del *rimproverare* è necessario, e salvifico. Ecco come reagisce per esempio nel canto XXX dell'*Inferno*, quando Dante si ferma a guardare e ascoltare i discorsi dei falsificatori, nella decima bolgia dell'ottavo cerchio:

Ad ascoltarli er'io del tutto fisso,
quando 'l maestro mi disse: «Or pur mira,
che per poco che teco non mi risso!».
Quand'io 'l senti' a me parlar con ira,
volsimi verso lui con tal vergogna,
ch'ancor per la memoria mi si gira⁵².

Attraverso questi interventi, a volte pacati e discreti, a volte più concitati, Virgilio aiuta Dante a percorrere il suo cammino, esteriore (nel significato letterale) e interiore (in quello allegorico), e a riconoscere a poco a poco nelle sue scelte e nei suoi comportamenti cosa sia più giusto per lui e cosa meno: in quest'opera di *discernimento* la funzione della guida è fondamentale, perché solo attraverso lo sguardo di Virgilio, attento e allo stesso tempo distaccato, Dante può aggiustare i propri passi.

Alla guida non mancano nemmeno momenti di *tenerezza*, nei quali Virgilio di fatto assume una materialità tutta terrena, accompagnata da un atteggiamento interiore di cura, di attenzione, di compassione. Due esempi sono sufficienti per mostrare come il poeta latino non sia solo la figura del *dialogo*, ma a tratti anche del *contatto* tenero, della vicinanza premurosa⁵³. Il primo lo abbiamo già citato per quanto riguarda il canto XIX, quando Virgilio solleva con le braccia Dante dopo l'invettiva contro la Chiesa

⁵⁰ Cf. *Inferno* XV, 97-99.

⁵¹ Cf. *Inferno* XIX, 121-133.

⁵² *Inferno* XXX, 130-135.

⁵³ Cf. nota 30.

corrotta⁵⁴. Il secondo esempio lo possiamo cercare nel canto III (sempre dell’Inferno), dove Virgilio rassicura Dante non solo a parole, ma anche con lo sguardo e poggiando premurosamente la mano su quella del suo discepolo, in uno slancio di profonda empatia e condivisione:

Ed elli a me, come persona accorta:
 «Qui si convien lasciare ogne sospetto;
 ogne viltà convien che qui sia morta.
 Noi siam venuti al loco ov’i’ t’ho detto
 che tu vedrai le genti dolorose
 c’hanno perduto il ben de l’intelletto».
 E poi che la sua mano a la mia puose
 con lieto volto, ond’io mi confortai,
 mi mise dentro a le segrete cose⁵⁵.

La tenerezza scioglie i dubbi e le incertezze più di tante parole: ed è questo l’effetto che tale atteggiamento ha sul cammino del protagonista.

Ma c’è però anche un’altra prerogativa del padre spirituale di cui non è possibile fare a meno, la *conoscenza del cuore*, che emerge non soltanto dall’attento accompagnamento di Virgilio, ma anche da un’altra figura che Dante colloca tra le anime infernali, ma a cui è molto legato e che rappresenta davvero la sua concreta formazione umanistica: Brunetto Latini. Notaio e cancelliere a Firenze, ma anche filosofo e scrittore, Brunetto era stato costretto ad un periodo di esilio in Francia negli anni Sessanta del Duecento durante il periodo ghibellino, per poi rientrare in patria e ricevere gli opportuni onori⁵⁶. Da Brunetto Latini sia Dante che Guido Cavalcanti avevano ricevuto quello stimolo a mettere in pratica ciò che maturavano nei loro approfondimenti filosofici e letterari, in una consequenzialità tra formazione umanistica e idea politica che avrebbe dovuto portare ad un impegno diretto⁵⁷. Infatti

Brunetto pose le basi della prosa d’arte in Firenze e svelò ai fiorentini i segreti dell’*Ars dictandi*; il suo magistero fu fondante dal punto di vista della crescita “civile” dei fiorentini, soprattutto grazie ai suoi volgarizzamenti del pensiero aristotelico e di quello stoico⁵⁸.

⁵⁴ Cf. nota 51.

⁵⁵ Inferno III, 13-21.

⁵⁶ Cf. ASOR ROSA, *Storia della letteratura italiana*, cit., p. 675.

⁵⁷ Cf. MERCURI, *Dante. Una vita in esilio*, cit., pp. 18-21.

⁵⁸ M. PANETTA, *Il maestro di Dante. Rappresentazioni e allusioni letterarie a Brunetto*

Dante «nella *Commedia* presenterà Brunetto come l'amatissimo maestro di vita. Solo da quest'ultimo, egli si lascerà infatti consolare e profetare il riscatto tramite la poesia. Un'inclinazione, quella poetica, di cui egli per primo ebbe il privilegio di accorgersi»⁵⁹. È questa capacità di cogliere nell'intimo le aspirazioni del discepolo, di leggere in profondità le attitudini del cuore, che fa di Brunetto un maestro e un padre. Così Dante nel canto XV dell'*Inferno* suggerisce la capacità di Brunetto di *conoscere il cuore* e di intuire le possibilità nell'intimo del suo giovane animo facendogli pronunciare queste parole:

Ed elli a me: «Se tu segui tua stella,
non puoi fallire a glorioso porto,
se ben m'accorsi ne la vita bella;
e s'io non fossi sì per tempo morto,
veggendo il cielo a te così benigno,
dato t'avrei a l'opera conforto»⁶⁰.

Brunetto si è già accorto in vita che Dante ha la possibilità di ottenere gloria, e ha urgenza di comunicarglielo: sarà poi compito del poeta fare tesoro delle sue parole, come lo stesso Virgilio gli suggerisce più avanti⁶¹. Brunetto sarebbe anche disponibile, se fosse ancora vivo, ad assistere Dante nel realizzare l'«opera»⁶², come afferma alla fine del passo citato. Sta facendo qui riferimento evidentemente non solo all'attività letteraria, ma anche e soprattutto alla sua ricaduta nel contesto civile e politico⁶³. Brunetto è in grado di comprendere a fondo la situazione di Dante perché anche lui ha sperimentato l'esilio, e questo passaggio nella difficile condizione di esiliato gli permette di parlare apertamente, e di proclamare

Latini, in AA.VV, *Auctor/Actor. Lo scrittore personaggio nella letteratura italiana*, a cura di G. Corabi - B. Gizzi, Bulzoni Editore, Roma 2006, pp. 19-40, p. 26 nello specifico per la citazione.

⁵⁹ MERCURI, *Dante. Una vita in esilio*, cit., p. 20.

⁶⁰ *Inferno* XV, 55-60.

⁶¹ Cf. nota 50.

⁶² *Inferno* XV, 60.

⁶³ «L'opera indica l'attività letteraria nel suo valore civile, largamente politico. È questo il vero senso dell'insegnamento di Brunetto, traduttore di Cicerone: la retorica in funzione della politica [...]. Proprio questo rapporto sta al fondo di tutta l'opera di Dante, che scrive la *Commedia* per un rinnovamento morale e civile del mondo» (DANTE ALIGHIERI, *Commedia. I. Inferno*, cit., p. 268, nota 60).

(come nei canti precedenti avevano già fatto Ciacco e Farinata) una profezia su quella triste condizione che anche Dante dovrà sperimentare. Esilio e profezia sono quindi due categorie che in Brunetto convivono, quasi a stabilire, seguendo degli schemi narrativi che affondano le radici nelle antiche tradizioni religiose e letterarie, e che si possono riscontrare anche nei testi biblici, che non si può conoscere la volontà divina se non si sperimenta il distacco, se non si è iniziati ad un percorso pieno di ostacoli da superare⁶⁴. Ma Brunetto Latini anticipa a Dante anche la soluzione ai problemi che dovrà affrontare in futuro: quasi come un'intuizione, ripensando alla propria esperienza, lo consacra alla gloria, prevedendo per lui quell'eternità che non viene sconfitta nemmeno dalla morte fisica⁶⁵. Dante troverà fama eterna portando a compimento la sua missione, che consiste nel farsi lui stesso guida per gli uomini del suo tempo. Una missione profetica quindi, che è in grado di cambiare profondamente la realtà concreta, e che non può prescindere dall'uso della parola, di cui Brunetto è maestro, ma anzi si realizza a pieno nell'utilizzo della parola poetica, strumento che ben si adatta al carattere della profezia. In tal senso l'incontro con Brunetto non è soltanto per Dante occasione ben riuscita per ricordare con affetto e nostalgia gli anni giovanili della sua formazione, ma è anche il momento in cui al poeta viene da un lato riconosciuta una responsabilità, alla quale non può più sottrarsi, e dall'altro gli viene mostrato anche lo strumento più efficace (la poesia) per agire.

Anche nell'incontro con Brunetto colpisce il lato sentimentale del Dante-personaggio, che mostra con tutto il cuore, come un figlio con il proprio padre, la *disponibilità ad aprirsi* e a manifestare la propria interiorità⁶⁶, anche se non riuscirà a comprendere tutto in modo completo, fino a quando non sottoporrà le parole del maestro all'interpretazione di colei che, sola, può riempirle di significato pieno: Beatrice.

Ciò che narrate di mio corso scrivo,
e serbolo a chiosar con altro testo
a donna che saprà, s'a lei arrivo⁶⁷.

⁶⁴ Sullo scambio di parole e di emozioni tra Dante e Brunetto Latini cf. C. KEEN, «Parlando vommi / con ser Brunetto» (*Inf. XV, 100-101*). *Dante in dialogo con Brunetto Latini*, in «Studi danteschi» LXXXIII (2018), pp. 73-93.

⁶⁵ Cf. Inferno XV, 83-85. «S'intende qui della gloria, che prolunga la vita dell'uomo sulla terra» (DANTE ALIGHIERI, *Commedia. I. Inferno*, cit., p. 270, nota 85).

⁶⁶ Vedi nota 30.

⁶⁷ Inferno XV, 88-90.

La nostra riflessione arriva dunque, come previsto, alla figura di Beatrice, nella quale si incarna il concetto di maternità spirituale. Si è già detto che prerogativa della madre è il *contatto*, ma sono tante le caratteristiche che possiamo ascrivere alla maternità nello spirito: una predisposizione alle relazioni interpersonali, una inclinazione più evidenziata verso lo spirituale, una propensione ad accettare con apertura il mistero della vita, il tutto con atteggiamenti di amore e carità, di accoglienza, di assenza di protagonismo, di sobrietà, che servono a suscitare nell'uomo quel senso di integrità, di unificazione, che rappresenta spesso l'obiettivo della sua ricerca interiore⁶⁸.

Solo con lo sguardo amoroso che abbraccia tutto, la donna dà la possibilità agli altri di sperimentare che cosa significhi vivere da persona nel mondo di oggi così spersonalizzato; dà la possibilità di gustare l'amore vero, la cui caratteristica è quella di svegliare in ogni persona la vita e il desiderio di amare anche gli altri⁶⁹.

Questa consapevolezza è ben presente nel periodo in cui Dante scrive la sua opera: sono diverse le figure femminili che la storia descrive capaci di condizionare l'opinione pubblica o le decisioni della politica e della società del Basso Medioevo. Ci sono sante, religiose, visionarie, che spesso incarnano gli elementi appena citati, in particolare la spiccata attitudine per lo spirituale, la propensione a vivere l'amore (nella sua dimensione più spirituale) e la ricerca di un percorso di unificazione, sia con il divino che con l'umanità⁷⁰. A fronte delle crescenti manifestazioni di religiosità e di santità da parte di donne (che sperimentano anche esperienze di contatto mistico con il divino) l'atteggiamento iniziale della Chiesa ufficiale fu di timore, perché queste figure femminili potevano arrivare ad una autorità sui fedeli superiore a quella degli organi ecclesiastici.

Di fronte a un clero ossessionato dal problema della clausura, le donne reagirono con un'apparente sottomissione. Anche se nobili o ricche e

⁶⁸ Cf. M. ŠTREMFEJL, *Vivere la maternità spirituale oggi*, in AA.VV., *In colloquio. Alla scoperta della paternità spirituale*, a cura del Centro Aletti, Lipa, Roma 1994, pp. 221-245.

⁶⁹ ŠTREMFEJL, *Vivere la maternità spirituale oggi*, cit., p. 231.

⁷⁰ Cf. A. VAUCHEZ, *Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo - inizio XIV secolo)*, in AA.VV., *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 397-425.

indipendentemente dalle forme del loro inserimento nella vita religiosa, non potevano pensare di liberarsi dalla tutela che la gerarchia ecclesiastica e gli ordini maschili esercitavano su di loro. Ma con la loro forte personalità, il loro ascendente e soprattutto i doni eccezionali, reali o supposti tali, con i quali erano gratificate da Cristo, alcune di loro finirono per stabilire con lui una relazione privilegiata che conferì loro un'autorità superiore a quella dei poteri istituzionali⁷¹.

Esempi di figure femminili che popolano la vita religiosa del Duecento (e del Trecento) sono numerosi in tutta Italia: per alcune fin da subito furono tramandati degli scritti attraverso i quali poter interpretare le visioni e la concezione del mondo e del rapporto con Dio, come in Umbria nel caso della già citata Angela da Foligno⁷²; per altre l'esperienza eremita e mistica venne custodita dalla tradizione popolare religiosa, come ad esempio accadde per Santa Sperandia (1216ca.-1276) nelle Marche⁷³.

Dante vive immerso in questo fermento religioso e spirituale, di cui si nutre, e che ripropone nel suo poema scegliendo come figura di riferimento la stessa Beatrice, protagonista delle sue opere poetiche giovanili, ma ripresa in questo nuovo contesto della *Commedia* per portare a compimento una missione, per permettere alla profezia di realizzarsi. Beatrice, in quanto donna, è adatta a svolgere questo compito perché riassume la propensione all'interiorità e alla spiritualità con la presenza dell'amore. Possiamo mettere in evidenza i due elementi dell'*amore* e dell'*esperienza spirituale* andando a rileggere quello che succede nel momento in cui Dante incontra Beatrice nelle fasi finali dell'ascesa del monte del Purgatorio.

Nel canto XXIX del Purgatorio infatti Dante, lungo la riva del fiume Lete, contempla una processione mistica ricca di immagini e simboli tipici della tradizione mistica e in generale delle esperienze estatiche (come l'immagine del carro e del grifone): quando questa processione si ferma davanti a Dante ecco apparire di fronte al poeta la figura della donna amata e già cantata nella *Vita Nuova*. Siamo nel Paradiso Terrestre e il poeta

⁷¹ *Ibid.*, p. 421.

⁷² M. VEDOVA, *Experiencia Dei nel Memoriale: tracce di una teologia "alternativa"?*, in AA.VV., *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*, a cura di D. Alfonsi - M. Vedova, Fondazione CISAM, Spoleto 2010, pp. 203-238.

⁷³ S. D'AMICO, *Sperandia*, in AA.VV., *Santi nelle Marche*, a cura di G. Cucco, Jaca Book, Regione Ecclesiastica Marche 2013, pp. 297-300.

comincia a sperimentare una immersione completa nei misteri: Matelda, la donna priva di identità storica che gli appare nel canto XXXVIII, «allegoria della felicità terrena concessa all'uomo prima del peccato»⁷⁴, lo introduce a questa esperienza di contatto col soprannaturale, che avviene attraverso l'incontro con Beatrice nel canto XXX⁷⁵.

Quando il settentrion del primo cielo,
 che né occaso mai seppe né orto
 né d'altra nebbia che di colpa velo,
 e che faceva lì ciascuno accorto
 di suo dover, come 'l più basso face
 qual temon gira per venire a porto,
 fermo s'affisse: la gente verace,
 venuta prima tra 'l grifone ed esso,
 al carro volse sé come a sua pace;
 e un di loro, quasi da ciel messo,
 'Veni, sponsa, de Libano' cantando
 gridò tre volte, e tutti li altri appresso.
 Quali i beati al novissimo bando
 surgeran presti ognun di sua caverna,
 la revestita voce alleluiano,
 cotali in su la divina basterna
 si levar cento, *ad vocem tanti senis*,
 ministri e messagger di vita eterna.
 Tutti dicean: '*Benedictus qui venis!*',
 e fior gittando e di sopra e dintorno,
 '*Manibus, oh, date lilia plenis!*'.
 Io vidi già nel cominciar del giorno
 la parte orïental tutta rosata,
 e l'altro ciel di bel sereno addorno;
 e la faccia del sol nascere ombrata,
 sì che per temperanza di vapori
 l'occhio la sostenea lunga fiata:
 così dentro una nuvola di fiori
 che da le mani angeliche saliva
 e ricadeva in giù dentro e di fori,
 sovra candido vel cinta d'uliva

⁷⁴ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, cit., p. 523.

⁷⁵ Per una riflessione su Matelda cf. V. ATTURO - L. MAININI, *Beatrice, Matelda e le altre. Riflessioni dantesche tra Rime, Vita Nova e Commedia*, in «The Italianist» 33 (2013), pp. 1-33.

donna m'apparve, sotto verde manto
vestita di color di fiamma viva.
E lo spirto mio, che già cotanto
tempo era stato ch'a la sua presenza
non era di stupor, tremendo, affranto,
sanza de li occhi aver più conoscenza,
per occulta virtù che da lei mosse,
d'antico amor sentì la gran potenza⁷⁶.

Il primo aspetto da sottolineare e che mette in evidenza la dimensione mistica in cui Beatrice si muove e nella quale a poco a poco cercherà di introdurre anche il pellegrino Dante è la presenza di elementi musicali, in particolare canori. L'arrivo di Beatrice è introdotto dall'invocazione intonata nel verso 11 a partire dal Canto dei Cantici⁷⁷: *Veni, sponsa, de Libano* ("Vieni dal Libano, sposa!") e ripetuta poi per tre volte. Come nel giorno del Giudizio finale gli uomini destinati alla salvezza si alzeranno subito, così in questo momento tutti si alzano per proclamare con inni di lode l'ingresso di Beatrice, che viene salutata al verso 19 con le stesse parole che i Vangeli riprendono dai Salmi⁷⁸ per salutare l'arrivo di Gesù a Gerusalemme: *Benedictus qui venis!* ("Benedetto tu, che vieni!"). Questa seconda citazione latina richiama a distanza la prima perché entrambe fanno riferimento al testo sacro, prima dell'Antico e poi del Nuovo Testamento, collegandosi nella seconda circostanza direttamente all'episodio di Gesù che entra a Gerusalemme prima delle ore cruciali della Passione, e ribadendo questo riferimento anche con la menzione dei fiori (v. 20) che servono a salutare un arrivo: Beatrice è così avvicinata alla figura del Cristo, e acquista la sua stessa centralità. Subito dopo, il verso 21 riporta una terza espressione latina tratta dal libro VI dell'Eneide (v. 883), quando Anchise, padre di Enea, mostra al figlio il destino di Roma. Dante richiama in questi versi, nell'incontro con Beatrice, tutti i suoi testi di riferimento, l'Antico e il Nuovo Testamento e l'opera del suo maestro Virgilio, collegando in questo modo il passato con il futuro che sta per realizzarsi. L'intonazione delle tre parti del canto, che viene ripetuto tre volte, ha una funzione ben precisa: indica cioè che si sta passando da una realtà terrena a una celeste, indica uno stacco con il mondo del reale ed un passaggio ad una dimensione

⁷⁶ Purgatorio XXX, 1-36.

⁷⁷ Ct 4,8.

⁷⁸ Sal 117, 26.

mistica, metafisica. Questo elemento ricorre anche nelle tradizioni religiose antiche dove spesso per raggiungere una condizione di estasi, un contatto con il soprannaturale, l'incontro con il divino è necessario ricorrere a delle tecniche che ruotano anche intorno a elementi musicali, come il canto o l'uso di alcuni strumenti particolari. L'esempio più immediato lo possiamo ritrovare nel libro di Esodo al capitolo 15, dove il popolo di Israele prima e poi Miriam, la sorella di Aronne, la profetessa, intonano il *Canto del Mare* utilizzando anche il suono di alcuni strumenti. La musica è quindi il *dispositivo* che permette quel passaggio a cui Dante si sottopone e che caratterizzerà poi tutta l'ultima parte del suo viaggio. Quanto detto ci permette di confermare che la prima caratteristica di Beatrice che è necessario mettere in evidenza è la sua funzione di mediatrice, in un certo modo profetica. Ciò che Dante si sente chiamato a fare con la sua opera poetica trova un modello esemplare in Beatrice, donna amata nella sua giovinezza, ora riscoperta senza dubbi nel suo ruolo privilegiato, quasi sacerdotale, di mediazione tra l'umano e il divino.

Inoltre, Beatrice viene presentata avvolta in abiti di tre colori, il bianco, il verde e il rosso: tre colori simbolici che indicano le tre virtù, la fede, la speranza e la carità, che la donna incarna. In questo modo Beatrice si caratterizza non soltanto come tramite tra l'umano e il divino, ma anche come unica strada possibile per poter accedere al contatto con le cose celesti e così alla loro comprensione profonda. È la sua appartenenza al Cielo che le consente di intervenire per poter permettere l'accesso in Paradiso.

La densa simbologia presente in questo inizio del canto XXX del Purgatorio sottolinea la funzione del personaggio Beatrice, che si impone come nuova guida per Dante facendo leva su una delle caratteristiche più assodate della maternità spirituale, la capacità cioè di penetrare maggiormente nell'interiorità, nella spiritualità e di condurre in questa *stanza* intima di riflessione profonda anche chi si rivolge a lei come figlio nello spirito, in questo caso chiaramente il protagonista del viaggio, Dante.

Negli ultimi versi citati (vv. 34-39) emerge un altro elemento importante: Dante, nel riconoscere la figura di Beatrice e sperimentando la sua presenza che incute anche un certo timore («tremando» del v. 36) riscopre improvvisamente la bellezza e la potenza dell'antico amore (v. 39) e quindi Beatrice è una donna che appare inevitabilmente collegata a questo sentimento, anche se non si tratta più dell'emozione terrena descritta da Dante nelle rime giovanili, ma è qualcosa di molto più elevato, di molto più alto. C'è un legame tra Beatrice e l'elemento dell'amore (la

carità, per i cristiani) che si palesa e si rende ancora più comprensibile a Dante soltanto nel momento in cui il poeta abbandona completamente la conoscenza che deriva dai sensi («*sanza de li occhi aver più conoscenza*» del v. 37): nel momento in cui Dante lascia perdere il dato sensibile riesce «per occulta virtù» (v. 38) a *scendere* in una comprensione più profonda o - meglio - ad *ascendere* ad una comprensione più alta. L'esperienza di Dante grazie a Beatrice (e per mezzo suo) diventa palesemente un'esperienza mistica, perché la donna che rappresenta il suo passato ma che in questo momento rappresenta anche il suo futuro lo spinge verso una dimensione soprannaturale, arcana, mistica, misteriosa, interiore e spirituale.

I versi successivi del canto XXX del Purgatorio presentano un'altra scena molto commovente e allo stesso tempo molto significativa e convincente del passaggio di Dante in un'altra dimensione, mistica e contemplativa: nel momento in cui Dante si volta verso Virgilio, la guida che lo aveva accompagnato fino a quel punto, si accorge che Virgilio non è più lì, non è più presente. Si è improvvisamente defilato, è scomparso, senza alcun tipo di preavviso, senza alcun segnale. La guida che Virgilio rappresentava era basata sulla conoscenza che deriva dai sensi, dagli occhi (v. 37): era una guida fondata sull'intelletto, sulla ragione, sulla capacità dell'uomo di interpretare la realtà partendo dalla sua prospettiva e dai suoi mezzi. Questo tipo di conoscenza cade con l'arrivo di Beatrice e lascia spazio ad una conoscenza nuova, basata su una virtù nascosta, su un qualcosa di arcano e di misterioso che è rappresentato da Beatrice.

Il canto XXX e anche il canto XXXI compongono una lunga sezione del Purgatorio in cui l'incontro tra Dante e Beatrice dà luogo ad un rimprovero della donna che recrimina al poeta una debolezza: quella di non aver seguito la retta via ma di essersi lasciato sviare da «*imagini false*»⁷⁹. A questo rimprovero corrisponde un pentimento di Dante (nel canto XXXI), necessario perché Dante possa accedere poi alla beatitudine celeste, al contatto con la divinità. Molto interessante è questo aspetto quasi mistico dell'esperienza dantesca perché si collega perfettamente con quanto descritto all'inizio del Purgatorio⁸⁰, nel passo in cui il protagonista viene sottoposto ad un rito di purificazione (quasi una sorta di Battesimo) che segue di fatto gli schemi della tradizione secondo i quali il personaggio in questione deve essere reso puro dal contatto con l'elemento acquatico

⁷⁹ Purgatorio XXX, 131: «*imagini di ben seguendo false*».

⁸⁰ Cf. Purgatorio I, 112-136.

per potersi rigenerare e per poter poi compiere in pienezza quel cammino di purificazione che poi lo porterà alla salvezza⁸¹. Per accedere interamente alla sua prerogativa profetica è necessario che Dante compia un percorso quasi iniziatico: è quello che avviene in tutto il cammino che si svolge nel Purgatorio⁸² e che culmina proprio con l'incontro con Beatrice⁸³.

La funzione di guida per Dante nell'ultima cantica (del Paradiso) non potrà esaurirsi con la figura di Beatrice: infatti negli ultimi quattro canti del Paradiso giocano un ruolo fondamentale sia San Bernardo che, soprattutto, la Vergine Maria, la mediatrice per eccellenza, a cui il santo rivolge la suggestiva famosa preghiera⁸⁴ per invocarne l'intercessione necessaria per poter contemplare Dio. Solo con l'intervento finale della Vergine il percorso del poeta potrà definitivamente completarsi e compiersi in pienezza.

Conclusioni

Alla fine di questa ricostruzione possiamo trarre alcune conclusioni (sicuramente non esaustive) che permettono di inquadrare il rapporto di Dante con le sue figure guida (maschili e femminili) in particolare in un'ottica di rapporto spirituale, e che ci permettono di collocare il viaggio, anzi il pellegrinaggio, del poeta davvero in una dimensione mistica. Tanti significati sono stati (e sono) attribuiti alla *Commedia* ma sicuramente la lettura spirituale è quella che ci permette di cogliere maggiormente il senso profondo del percorso di Dante. Egli sperimenta qualcosa di molto simile a quello che nella sua epoca sperimentavano le grandi donne e i grandi uomini di fede: il contatto profondo con Dio, l'esperienza dell'ascetismo, la scelta di un allontanamento progressivo dalle distrazioni della vita terrena per potersi dedicare il più possibile alla sequela di Dio.

Quando Dante racconta il suo viaggio nell'oltretomba ha in mente questo percorso spirituale, che viene realizzato e concretizzato attraverso

⁸¹ Cf. G. FRULLA, *Battesimo e prassi antiche*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 55 (2021), pp. 11-30 (pp. 12-16 in particolare).

⁸² È interessante notare che questo percorso di purificazione presenta un'altra tappa fondamentale al canto IX, quando per Dante è la volta del rito penitenziale (cf. Purgatorio IX, 94-145).

⁸³ Sull'incontro tra Dante e Beatrice cf. E. NEPPI, *Itinerari dell'infanzia nei canti XXX e XXXI del Purgatorio: la rampogna materna*, in «Novecento» 22 (1999), pp. 85-99.

⁸⁴ Cf. Paradiso XXXIII, 1-39.

la guida e l'insegnamento di alcuni personaggi: essi sono sia uomini, padri spirituali che esercitano soprattutto il dono della parola e quindi gli permettono di approfondire alcuni concetti attraverso l'intelletto e la ragione, che donne, madri spirituali che, come Beatrice, con la loro semplice presenza agevolano il passaggio di Dante in una dimensione che non è soltanto intellettuale ma che è molto più profonda e fondata sull'amore, principio cardine del messaggio cristiano.

Seguendo questo amore Dante potrà continuare a fare il suo viaggio, a viverlo, a sperimentarlo nella sua visione dell'oltretomba, perché attraverso l'intercessione di Beatrice e soprattutto della Vergine Maria potrà accedere al mistero che non si raggiunge con le parole e con la ragione, ma che invece si può cogliere attraverso una consapevolezza nascosta ma intuibile e percepibile in profondità, là dove solo una madre può collocarla e a poco a poco farla crescere, e da dove può risalire attraverso il misterioso linguaggio della poesia, unica possibilità per Dante di conoscenza vera e di contemplazione.

Andrea Franceschini
Via Sant'Alfonso de' Liguori, 4
60019 Senigallia (AN)
andreamfranceschini@gmail.com

Giovanni Frulla
Stradone Misa, 116
60019 Senigallia (AN)
giovannifrulla@hotmail.com

Parole chiave

Paternità, maternità, spiritualità, Dante, *Commedia*, cammino interiore, mistica.

Keywords

Fatherhood, motherhood, spirituality, Dante, *Commedia*, interior path, mysticism.

SEZIONE “EVENTI”

**THE MARCHE THEOLOGICAL INSTITUTE
AND ANCONA ISSR JOURNAL: A THIRTY-YEAR HISTORY.
*NOTES FOR A THANKFUL MEMORY***

**LA RIVISTA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO
E DELL'ISSR DI ANCONA: TRENT'ANNI DI STORIA.
*NOTE PER UNA MEMORIA GRATA***

Mario Florio*

Colligite fragmenta (Jn 6,12)

There is a space in my bookshelf where I treasure the several *Quaderni* of the Journal of Theology and Religious Studies of the Ancona ITM (Marche Theological Institute) and of the ISSR (Higher Institute for Religious Studies) which was first seated in Loreto and later in Ancona¹. I often turn to them and each time I am happily taken aback by the experience of drawing upon a fruitfulness and richness deriving from the individual Authors' essays and from the columns that, though in different ways, marked the publication of the single issues. What strikes me, and what I would like to point out here, is the form of the *craft workshop* within the theological thinking and the religious studies that many scholars created with the fruit of their intellectual and multidisciplinary labour, putting it to the use of the jagged and multifaceted cultural and pastoral world of the Marche region and, through journal exchanges, of other

* Docente di teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ The history of the various events underwent by ISSR in the Marche region deserves a separate essay. During some ten years (since 2007) the Marche region had four autonomous seats (Pesaro, Ancona, Fermo, Ascoli Piceno), all of them connected to the PUL. The precedent phase, since 1986, is marked by a sole ISSR in Loreto (and later in Ancona) with two separate branches (Fano and Fermo), always connected to PUL. In more recent times it went back to a sole central seat with the whole study course (three-year Bachelor's degree and two-year postgraduate degree) in Ancona, with two separate branches (Pesaro and Ascoli: only the three-year study course) currently undergoing a closing procedure. Among these, we must add the original and sole Italian juridical position of ISR "Italo Mancini" in Urbino, depending upon the same Urbino University. We hint at this story here only for the reflection that it shed upon the present Journal both directly and indirectly.

Italian study and research centres both in Theology and in Religious Studies. Several of these Authors have long since taken leave of their active collaboration with the Journal, recently displaying its new editorial format published by Editrice Cittadella in Assisi (starting from the first issue of the 26th Year in 2017). Some others have come to contemplate the Mystery beyond our earthly life, whereas subsequent changes in the different roles and tasks of the management and editorial office have in the meantime displayed the value and expertise of new scholars, teachers and researchers who are entrusted with the present and the future of this task, in service of a dialogue between theology, sciences and culture, between the Church, religions and the world.

1. Elements on the first phase of the Journal history

The most complete and correct way to account for the thirty-year-long history of the Journal through its various steps until its current phase could not but be an analytic filing of the Authors, of the topics and of the titles of articles and columns of the year's issues. This work has partially been carried out in a praiseworthy and accurate way by the Theology PhD student and Sacramental Theology scholar, Francesca Benigni, as far as the several Authors' essays on Sacramental Theology are concerned². As for me, I would like to contribute with a few elements to a wider overview of this thirty-year journey, hoping that others may complete my account with a more analytic approach to the Journal's individual *Quaderni*, following Francesca Benigni's work.

The Journal's debut, on an annual and then semi-annual basis, takes us back to 1992, after two significant events had taken place in terms of theological and religious studies: the affiliation of the Marche Theological Institute to the Faculty of Holy Theology of the Pontifical Lateran

² Cf. F. BENIGNI, *Ricognizione sulle pubblicazioni di teologia sacramentaria nella rivista dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'ISSR Marchigiano. Abstract degli articoli pubblicati dal 1992 al 2007. Parte prima*, in «*Sacramentaria & Scienze Religiose*» (Nuova Serie) XXVI no. 47 (2017), pp. 141-167; ID., *Ricognizione sulle pubblicazioni di teologia sacramentaria nella rivista dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'ISSR Marchigiano. Abstract degli articoli pubblicati dal 2007 al 2016. Parte seconda*, in «*Sacramentaria & Scienze Religiose*» (New Series) XXVI no. 48 (2017), pp. 233-266.

University in 1969³, the establishing of the Marche Higher Institute for Religious Studies *Redemptoris Mater*, and its concurrent connection to the same Pontifical University, seated in Loreto (and since 1987 with two branches in Fano and in Fermo)⁴. The Bishop of Senigallia, Mgr. Odo Fusi-Peccì, was appointed Director of the newborn Journal and held the office until 1999. The cover edited by Bruno Mangiaterra, which survived until *Quaderno* no. 12 of 1999, reproduced a picture of the Holy House in Loreto, whereas the new edition was given the title of *Quaderni di Scienze Religiose*, which remained the same until *Quaderno* no. 29 of 2009. The first issues are published yearly (until no. 4 of 1995) and on the title page, in addition to the Journal title, the institutional subject which the Journal depends upon is mentioned: the Marche Higher Institute for Religious Studies *Redemptoris Mater*, fostered by the Marche Episcopal Conference and connected to the Pontifical Lateran University (the seat and the year of the first *Quaderno* are cited at the end of the title page: Loreto 1992). The Marche Theological Institute became the Journal's new institutional partner only with *Quaderno* no. 3 of 1994. In the meantime, in the year 1993 the Regional Pontifical Seminary *Pio XI* was moved from its historical seat in Fano to its new seat located in Ancona at the 'Buon Pastore' Institute and, along with it, the Marche Theological Institute as well. These first *Quaderni* are characterized by an internal partition displaying the following structure after the *Editorial*: *Essays*, *Notes*, *Instruments*, *Files*, *Information* and, in the end, *Notes on the contributors*. The part devoted to the *Essays* in these first issues has mainly a miscellaneous character, always focussing on the significant events in the regional ecclesial life (such as the First Regional Ecclesial Conference in 1993) and in national life (among which the Loreto Centenary of 1994) with reference to different subject areas: Holy Scripture, Theology, Philosophy, Liturgy, Pastoral, Catechetics, Didactics of Teaching Catholic Religion, Religious Sociology, History of the Church, Holy art, Psychology and Literature. In the section dealing with *Instruments*, we must stress the frequent contribution of themed bibliographical repertoires

³ Until 1969 the academic study of Theology in the region took place in the seminaries, in particular at the Theological College depending on the Pontifical Regional Seminary *Pio XI* in its historical seat in Fano (PU). It is in the frame of this Theological College that the *Studia Picena* Journal was born, which recently became the property of the Marche Theological Institute itself.

⁴ On this new beginning, see: S. SANTACHIARA, *Attività culturale dell'ISSR Marchigiano. Note di cronaca*, in «*Quaderni di Scienze Religiose*» Year 1 no. 1 (1992) 133-135.

edited with passion and precision by Prof. Giancarlo Galeazzi, Philosophy Lecturer in the two Institutes and true editorial soul of the same Journal, together with the ITM Secretaries (Prof. Fr. Mauro Costantini first and Prof. Gaetano Tortorella later on) until the new series started in 2017. We omit quoting the names of the contributors of the single issues lest we forget someone. As for the press, the stable reference point until recent years (2016) is from the beginning the *Errebi* Typography in Falconara (AN).

2. A new academic setting: postgraduate studies in Sacramental Theology

With *Quaderno* no. 5 we come to a particularly important turn both for the Journal and for theological studies in the Marche region. In 1995, following a previous request by the Marche Episcopal Conference and by its President, Mgr. Odo Fusi-Pecchi, after receiving the approval by the Pontifical Lateran University and by the Congregation for Catholic Education, the Marche Theological Institute, with its two branches (one in Ancona and the other in Fermo), receives the acknowledgement to change from *affiliated* to *aggregated* with the Holy Theology Faculty of the same Pontifical University. The Congregation's Decree of 24th October 1995, by according the ITM this new academic status, establishes the second cycle of theological studies with the *ad licentiam* course in *Sacra Theologia*. Specifically, a two-year degree course in Sacramental Theology was set up. The inauguration event takes place on December 14th 1995 at the Auditorium of the ITM institutional seat (located, as we have previously stated, at the "Buon Pastore" Institute in Ancona) with the intervention of academic authorities and the attendance of teachers, students and other regional academic, religious, civil and military authorities. The preciousness of the new *Quaderno* lies in its gathering and publishing the texts of the different official speeches in a *Dossier* following the *Editorial* by the Moderator of the new academic institution (ITM) and President of ISSR, Mgr. Odo Fusi-Pecchi. The first Dean of ITM is Prof. Mgr. Duilio Bonifazi, assisted by the Vice-President General, Mgr. Agostino Gasperoni. The new Statute appoints the seat of Ancona as the main seat, due to the presence of the first (institutional) cycle of Theological Studies and of the second cycle (major in Sacramental Theology), whereas the seat of Fermo is the branch chapter with its own

Vice-President, Prof. Mgr. Gabriele Miola. In the *Quaderno* no. 5, printed in 1996, other essays, notes and reviews on sacramental theology are also published by teachers from the same ITM. In the *Dossier*, the essay by Mgr. Bonifazi is particularly relevant as it illustrates the structure of the new offer of the postgraduate studies in Sacramental Theology and the new study programme. Equally important for the preservation of the historic memory of the event is the *Newsletter*, edited by the Secretary General of ITM, Prof. Fr. Mauro Costantini, placed in the appendix of the monographic issue and also enriched by a large photographic repertoire of the opening day⁵. The Journal's graphic layout is the same; the Board of Directors and the Editorial Board are expanded. The *Quaderno* keeps being issued in line with the preceding ones as a Supplement of *Il Messaggio della Santa Casa* (the monthly publication of the Shrine of Loreto, directed by Fr. Giuseppe Santarelli ofm. cap.). In 1996, the year no. 5 of the Journal is composed of two *Quaderni* (on a semi-annual basis). In addition to this chronicle account we should add that the establishment of the degree course brings along new demands both in terms of hiring new teachers meeting the Statute's requirements and of a research development in *re sacramentaria*. It is precisely in this direction that the project for the creation of a new theological journal is framed, devoted to the themes and the research works within Sacramental Theology. To this purpose the ITM receives a remarkable financial endowment by the competent authorities to provide for this new editorial project⁶. During the 2000s the various ITM governing bodies (Boards of Professors, of Institute, of Presidency and of Management) often took up again this idea in order to verify its real

⁵ For an overall description of the study proposal of the postgraduate course see: D. BONIFAZI, *Specificità e struttura della specializzazione in Teologia sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano*, in «Quaderni di Scienze Religiose» Year 5 no. 5 (1996) 33-37. On the occasion of the 10th anniversary of this new academic experience see: M. FLORIO, *Prospettive di rinnovamento della didattica in teologia sacramentaria. L'approdo dell'Istituto Teologico Marchigiano alla specializzazione in Teologia sacramentaria*, in G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (edited by), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Ed. Glossa, Milan 2006, pp. 207-217.

⁶ During the first ten years, the ITM editorial activity was also characterized by the publication of the Acts of the Theological-Pastoral Conferences dedicated annually to each one of the seven sacraments by Editrice Massimo (Milan). As for the Sacraments of Marriage and Orders, the Conferences were divided into two sessions for each of the two sacraments. A new (quarterly) magazine, *Firmana Quaderni di Teologia e Pastorale*, took shape in 1992 at the ITM seat in Fermo, in collaboration with the ISSR local seat, which have been published for some years by Ed. Cittadella in Assisi.

feasibility and its survival on a mid- and long-term perspective. The unanimous followed choice was that of going on operating jointly within the already existing Journal, implementing at the same time the researches and the articles to publish, considering the criteria shared and acknowledged by the wide and authoritative theological and scientific press.

As to the subsequent development, it is important to bear in mind that the Journal always keeps an identical structure with miscellaneous essays and contributions, focusing on Sacramental Theology/Sacramentality to the service of both the ITM and ISSR of Loreto which, in the meantime, are undergoing new changes as far as their teaching body and seats are concerned: in 2000 the Loreto seat of the ISSR is moved to Ancona, in coexistence with the ITM, hosted by the "Buon Pastore" Institute. The aim, as stated in the *Editorial* of *Quaderno* no. 13 (9th Year, 2000), is «to create in Ancona a real theological Hub (ISMSR/ITM) with predictable positive results for both Ancona and the whole Marche region»⁷. It is a co-written editorial marking the changeover of the Journal Direction from its historical director Mgr. Odo Fusi-Pecchi to the Bishop of Jesi, Mgr. Oscar Serfilippi who will hold this position until *Quaderno* no. 15 (10th Year, 2001). The Journal, with *Quaderno* no. 13, takes on a different graphic design as well as a new cover referring to the theological research and to the *scrutatio Verbi Dei* of the patristic era, and with the volume index printed on the back cover⁸. It looks plausible to me to state that the cover image is a clear hint at recalling the value of a theological research developed in a sapiential key, well-rooted in its sources and open to a dialogue with the world; dialogue which was intended to be fostered through a new relation between the new-born theological Hub of Ancona and the Universities and cultural institutions in the Marche and outside the region. A specific research deserves to be devoted to this page of history, according to the *Gaudium et Spes* magisterium, duly highlighting the work and the commitment of both Mgr. Duilio Bonifazi and by Prof. Giancarlo Galeazzi in a fruitful dialogue with the regional Universities, with the different Faculties and the many relative professors engaged in high quality academic initiatives developed together

⁷ O. SERFILIPPI, *Editoriale*, in «Quaderni di Scienze Religiose» Year 9, no.13 (2000) 5.

⁸ Neither the subject of the iconographic reference on the cover nor its source are mentioned in the colophon.

with ITM. The Journal has often hosted contributions (essays and articles) arising from these study days (i.e. the different annual editions of the Philosophy Days at ITM/ISSR) or the conferences promoted in collaboration with the civil Universities on topics of great relevance and up-to-dateness (i.e. Economic Ethics, Biogenetic Law, Euthanasia, Neurosciences, Contemporary Literature, Vatican II timeliness). With *Quaderno* no. 16 of 2001, the Journal Direction is given to a professor of the University of Macerata, Prof. Fr. Giuseppe Avarucci ofm. cap., who met the juridical requirements for this responsible position. A new Director role is emerging from this context (starting from 2001 *Quaderni*): the Editor-in-Chief in the person of Prof. Giancarlo Galeazzi at first (10th Year, no. 15) and of Mgr. Vincenzo Baiocco later on (from the 10th Year, no. 16 until the 13th Year, no. 22 of 2004). Starting from no. 15 of 2001 the Journal is no longer the Supplement of *Il Messaggio della Santa Casa*. In both *Editorials* of the 2001 *Quaderni* (edited by the Director, Mgr. Oscar Serfilippi), the Journal's 10th anniversary is mentioned together with its six-monthly frequency started in 1996.

The Journal's history experiences a new growth with the decision of devoting a regular section to Religious Sciences and another to Sacramental Theology in each six-monthly *Quaderno*, this development having already taken place in part in the early 2000s *Quaderni*. This editorial novelty, more organic since no. 27 (16th Year, 2007), is the fruit of a joint decision by the managing boards and by the ITM teaching board, in accordance with the ISSR academic authorities, with the goal of promoting a Journal which could be, at least partially, devoted more specifically to Sacramental Theology/Sacramentality in its different expressions. The Director role is since 2002 supported by a Co-Director in the person of Prof. Giancarlo Galeazzi who, starting from 2004, takes on the role of Editor-in-Chief, task that is then passed on to Director Father Avarucci with no. 28 of 2007, whereas Prof. Galeazzi is given the role of Editorial Director. *Quaderno* no. 27 is given a new cover graphic design conceived by Secretary General Prof. Gaetano Tortorella: the chosen picture is that of an open book (from an almost open-winged perspective) with a brighter chromatic background shaded by the colours blue and light blue. An evocative invitation to read the paper text in a time when the advent of the e-book and online magazines had already begun to establish itself?

3. Towards the new series: Sacramental Theology & Religious Studies

The encouraged and long-awaited edition of a new Journal seems to emerge more clearly and noticeably with *Quaderno* no. 30 (17th Year, 2008), carrying along a substantial novelty in the Journal's historic title shifting from *Quaderni di Scienze Religiose* to *Sacramentaria & Scienze Religiose. Quaderni semestrali*. The title page explicitly refers to the *New Series di "Quaderni di scienze religiose"*. The two sections' coordinators are specified in its colophon: Prof. Mgr. Bonifazi for the Sacramental Theology area and Prof. Francesco Giacchetta for the Religious Studies area. Later on the edition and the promotion of the Journal's section devoted to Sacramental Theology was given to me and I held this position until the edition of the new series published by Editrice Cittadella press (17th Year, no. 47, 2017). Also the Direction Board and the Editorial Staff are renewed and enlarged as far as roles and expertises are concerned. The *Editorial*, signed for a short time by the Archbishop of Urbino and President of ISMSR, Mgr. Francesco Marinelli (from 2003 to 2004 included), is assigned from 2005 to the new ISMSR President and Archbishop of Ancona- Osimo, Mgr. Edoardo Menichelli. This new phase of the Journal's history is very dense of different kinds of events among which the centenary of the Pontifical Regional Seminary (1909-2009), the fourth centenary of the death of Jesuit missionary from Macerata Fr. Matteo Ricci (1610-2010) and the Ancona National Eucharistic Congress in 2011. These special events involve various initiatives in their preparatory phase and in their celebration, including those with a cultural, philosophical and theological character which often flow through essays and articles into the Journal. It is a time of great opening and promotion of the visibility and of the effort of ITM and of ISMSR and, later, of the four ISSRs of the region in a lively dialogue with the many academic and non-academic situations of the Marche and national stage (speeches by authoritative dignitaries held on the inauguration of the Academic Year, study days, *Visiting Professors*, regional and international conferences, lectures, monographic researches, etc.). A new editorial initiative by ITM together with Editrice Cittadella in Assisi is in the meanwhile established starting from 2006: an *Essay Collection* within Sacramental Theology/Sacramentality by authors and/or professors coming from the Marche Dioceses. This path is interspersed with specialized national Workshops for teachers held every two years on topics of the Sacramentality/Sacramental Theology area. The first is held in Ancona at

the ITM seat at the end of June in 2006 with its proceedings being later published in the new ITM Collection titled *Gestis Verbisque*. These Workshops boost new life into the ITM and its postgraduate course; every other year they are prolonged into regional Conferences in a theological-pastoral key, tied to the new challenges of sacramental theology. These Workshops' proceedings are published on the same Journal at first and then in a new series connected to the Journal titled *Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose*, directed by Prof. Galeazzi and myself (to date eight volumes have been published, all of them with a monographic perspective).

With *Quaderno* no. 40 (22nd Year, 2013) there is a new cover change which will stay the same until no. 46 (25th Year, 2016): the symbolic shape of a knot wrapping a horizontal white line (being the background always blue and light blue). On the back cover the index is no longer displayed. The two internal sections of the Journal are more highlighted and balanced by the number and width of contributions. The *Recensioni e Segnalazioni* section is implemented both on a quantity and a quality point of view as for the varied scientifical publications reviewed (for both sections) and for the different events mentioned on which a detailed report is given. The Journal is reviewed and recommended in the reviews' official repertoires and in the Universities' databases both in the ecclesiastical and civil ones.

4. The Journal in its current format

The latest format and editorial line of the Journal, published from 2017 (26th Year, no. 47) and released by Editrice Cittadella in Assisi, brings about a real quantum leap: from an artisanal and local editorial work to a professional and commercial one of national significance. After a brief consultation between the responsible bodies, the direction and the scientific responsibility are jointly assigned to Prof. Rev. Daniele Cogoni, Dogmatics Professor at ITM and at the Ancona ISSR. A new Editorial Board is arranged and nominated, consisting of experts and teachers of different subject matters (especially theological ones) from Theological Faculties and Italian and European civil or ecclesiastic Universities. The first issue calls for a wide consultation on the Journal's setup: the two sections are confirmed (the first devoted to *Sacramental Theology*, the

second to *Religious Studies*), and two permanent columns (*Sezione "Eventi"; Recensioni*) are added; a new cover is chosen whose graphic project is conceived by a professional designer selected by the Publishing House. The ITM and ISSR teachers are as before invited to contribute to the Journal with their studies and researches (also with reference to the classes taught by them during the Academic Years), after obtaining a positive evaluation and opinion according to the *Peer Review* procedure following the 'double blind' criterion. Teachers or scholars from other academic institution are also given a proper space. The volume index is printed on the back cover and so are the logos of both ITM and of Marche ISSR *Redemptoris Mater* at the bottom, together with the cover price and the ISSN. A first promotional campaign is launched in order to enhance and valorize the Journal through exchanges with other journals, carrying on an existing practice, and through a campaign to promote subscriptions by institutional subjects and individuals (teachers, scholars and researchers, students, pastoral workers, priests and deacons) on the local, national and international territory. Between the no. 47 issue and the recent no. 54 (29th Year, 2020) small changes have been introduced in the editorial setting, a few changes in the composition of the Editorial Board and new members in the international Scientific Committee. On each issue's title page a sentence suggests a key to understanding the central topic of the section devoted to Sacramental Theology/Sacramentality. The individual essays are accompanied, in their final part, by a bilingual table of contents (Italian and English) and by a listing of some key words in two languages (Italian and English). The Director's *Editorial* is published both in Italian and in English.

We cannot but praise the perseverance and foresightedness of an endeavour that has gradually achieved the important goal we had aimed at for the past twenty-five years. The Journal, one of a kind for the original topic line of the theological angle (Sacramental Theology and Religious Studies), stands out in the Italian and international scenario of theological thinking with an air of pride and a tone of humble industriousness, a solid base and an assurance for an equally fruitful future. A future mainly depending upon the growth of online journals, on the increasing publishing costs of the paper edition, on shifting from volunteer work to an appropriately paid professionalism and, *last but not least*, on the development of a new dialogue between technology and the contemporary world in a multicultural and multi-religious context.

I will conclude this brief overview obliged to thank the many individuals who, in different ways, contributed to the concept, realization and promotion of such a qualified study instrument for the ongoing adventure of the enculturation of the faith and of the sacramental theology praxis. The narrative proposed in these pages is necessarily limited and therefore open to further integration and investigation. The reader may have well noticed that the dynamics of this Journal's history, dotted with frequent acronyms and numbers, displays various storylines and developments which, even if following a unified path, are not easily led back to a fixed and pre-established scheme: history is made of people and institutions and is often a place of surprises and turns that leave us breathless!

Mario Florio
V. Canonica, 12
61121 Pesaro (PU)
meteoflor@tin.it

SEZIONE “RECENSIONI”

RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

P. A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, a cura di N. Valentini, trad. it. di C. Zonghetti, Ed. SE (Testi e documenti 297), Milano 2020, pp. 208, ISBN 978-88-6723-454-7, € 22

Aprendo l'indice delle tematiche raccolte nel volume, una medesima parola dischiude e conclude l'antologia dei testi ivi presentati di Pavel Alexandrovič Florenskij (1882-1937): *bellezza*. Il dato non è casuale. Come evidenzia l'ampio e qualificato saggio del Prof. Natalino Valentini, eminente studioso e conoscitore dell'opera del grande genio russo, qui curatore degli scritti presentati, la Bellezza è la cifra dell'identità cristiana russa. Da questa categoria scattò la scintilla della conversione della Rus' di Kiev e via via dell'evangelizzazione delle nazioni limitrofe, su decisione del principe San Vladimiro in risposta al resoconto dei legati da lui inviati a indagare la religione degli altri popoli. La Cronaca di Nestore, *Storia degli anni passati*, riferisce con freschezza lo stupore vivo di quegli ambasciatori al loro rientro: a Costantinopoli, davanti alla "religione dei Greci", avevano contemplato "il Cielo sulla terra". A questa categoria, ancora, con proiezione in un certo prossimo futuro che si può definire un presente "parusiaco" - escatologico, il genio di Fëdor Dostoevskij attribuì la potenzialità salvifica del mondo. D'altronde, il "più bello dei figli dell'uomo" (*Sal* 44,3) ne è il Redentore e bene osserva Florenskij che il santo non è l'uomo buono, bensì l'uomo *bello* (cf. nota 63, p. 194), ove allo stesso modo che la santità è categoria ontologica e non morale dell'essere, così la bellezza appartiene a quella categoria e non alla estetica. Essa, infatti, è l'amore realizzato e, dunque, partecipazione piena alla natura divina (cf. *2Pt* 1,4). Colui che a Mosè ha rivelato il proprio *Esserci* svelando il Nome (cf. *Es* 3,14), nell'ispirazione a San Giovanni dice la profondità di quel Suo Nome: "Dio è Amore" (*1Gv* 4,8). Il Nome di Dio è Amore. L'esistenza dell'Unico Dio e la sussistenza del Dio Trino è Amore. La Trascendenza e l'Immanenza di Dio è Amore. L'Atto di Dio è Amore. San Giovanni ha avuto il dono di "identificare" senza definire "Colui che È". Alle virtù teologali di Fede, Speranza e Carità ben corrispondono gli attributi divini di Verità, Bene e Bellezza e come delle prime la "più grande è la Carità" (*1Cor* 13,13), così delle seconde lo si può dire della Bellezza.

La Carità include in divenire Fede e Speranza compiute. La Bellezza

include Verità e Bene glorificati. Infine, la Carità si svela essere la perfetta Bellezza e la Bellezza si rivela essere la perfetta Carità. Di questo sublime mistero Sant'Andrej Rublëv ha lasciato testimonianza nell'Icona delle Icone: quei Tre in danza di reciprocità e oblatività, visione integrale del mondo divino del quale l'uomo è non ospite e invitato occasionale, ma *figlio partecipe ed erede* (cf. *Ef* 2,19; *Rm* 8,17). L'opera del Santo Iconografo veramente è epifania dell'ambivalenza "Carità-Bellezza", tanto da poter affermare: "Esiste la Trinità di Rublëv, perciò Dio è" (cf. p. 181). Il titolo del libro ricapitola lo scorrere dei pensieri contenuti nelle sue pagine. La loro incidenza cala come un macigno sulla contemporaneità segnata dall'eclisse dello spirito, della cultura e della verità: l'uomo viene svuotato della sua "humanitas" e ridotto a idolo-fantoccio di sé medesimo. "Bellezza e Liturgia" dicono i contenuti degli scritti su "Cristianesimo e Cultura" ed entrambi i binomi si corrispondono. Il Cristianesimo autentico è la Bellezza, e la Cultura è espressa, ricapitolata, tramandata ed elevata dalla sua radice - il culto - all'apice di essere l'arte delle arti ove sprigiona l'essenza dello spirito che la costituisce.

Il primo scritto offerto è l'*Ortodossia* (cf. pp. 13-52), risalente al 1909. In russo "Pravoslavie" significa "Gloria della Verità" e questa etimologia sta a cuore all'Autore: per lui rintracciare le radici dell'Ortodossia significa individuare la genetica del suo popolo nella storia. Tre le forze riconosciute: la fede greca, il paganesimo slavo, il carattere nazionale russo. Specificato, dunque, il "genio russo" nelle "forme dell'Ortodossia russa", Florenskij prende in considerazione "l'essenza dell'Ortodossia: la Chiesa e la vita quotidiana". Emblema di entrambe è il contadino russo. Dall'osservazione della umiltà del popolo russo, si traggono le conclusioni o, meglio, le peculiarità della devozione russa, dove è palese quella fede la cui nota caratteristica è il «rifiuto della ragione nelle questioni religiose» (p. 48). Il secondo scritto tratta del *Rito come sintesi delle arti* (cf. pp. 53-75) e risale al 1918. L'argomento s'incentra sull'antinomia Monastero-Museo. Entrambi, infatti, conservano la memoria del passato, della tradizione e di orme importanti nel solco della storia, ma il primo lo fa in dimensione vitale, dinamica e prolettica; il secondo in una sorta di conservazione archeologica e fossile. Soltanto il primo, quindi, mantiene accesa la fiamma della cultura nell'anima russa e fulcro vivo ne è la liturgia. In essa tutti i sensi dell'uomo sono coinvolti con la visione delle icone - volti illuminati, l'ascolto del canto - Parola vibrante nell'intimo, l'effluvio degli incensi - balsamo dell'anima, il bacio eucaristico - gusto sponsale delle nozze dell'Agnello e quello della Croce

- tatto trasfigurato. L'unità dell'uomo in sé viene ristabilita in questa "incarnazione" del Cielo sulla terra che nel tempio si compie. Ogni elemento partecipa alla pienezza del tutto e il tutto si manifesta in pienezza in ogni elemento. L'immateriale si materializza nell'incorporea natura della luce, dei suoni, del profumo, del transustanziato e del simbolico, facendosi percepire dalle "finestre" del corpo che aprono l'accesso al cuore, all'anima, all'unione.

La lettera a Nikolaj P. Kiselev (1919), *Salvaguardare Optina!* (pp. 77-84), costituisce il terzo scritto di Florenskij in questa raccolta tanto opportuna, affinché non vadano perse pagine di così alto valore. Un filo d'oro le collega e questo breve testo è come il perno su cui ruota l'intero asse dell'impianto logico florenskijano riguardo alla cultura come spirito. Salvare il Monastero di Optina Pustyn' è "salvare il vivaio della nuova cultura. L'Autore qui mostra il non essere vincolato a muri ed archivi, bensì alle persone che li rendono significanti. Egli infatti propone di salvare "un resto", un "ceppo" vivo di quella pianta pluriscolare, un virgulto di quella radice che ha trasmesso sapienza a generazioni di persone semplici e dotte della Santa Russia. Scrive accorato con un appello che è un grido: "Si potrebbe considerare quale misura temporanea il trasferimento di chi vi abita nell'eremo ivi compreso" (p. 84). Quell'eremo era il cuore di Optina Pustyn' e pochi monaci ne sarebbero stati il battito ancora pulsante. Non gli basta: aggiunge tre righe di *post scriptum* che terminano in latino: «Il destino di Optina è nelle Vostre mani e Vostra è la responsabilità al riguardo. *Tempora pessima sunt, vigilemus*» (p. 84).

La *Nota sull'Ortodossia* (pp. 85-101) non è datata, viene da appunti manoscritti e dettati, è incompiuta. Il Curatore ne ha precisato la tematica paragrafo per paragrafo. L'Autore soltanto li numerò. Sono pagine di matura riflessione sul rapporto tra le religioni e la rivelazione, il rifiuto sia del fanatismo che del relativismo, la relazione - incrinata - tra conoscenza religiosa e cultura moderna, ove per moderna s'intende dal Rinascimento in poi. Florenskij mette in guardia dagli apostoli della tolleranza, dei quali Tolstoj per lui è il negativo emblema. A detta posizione di vuotezza e superficialità nell'assunto della Bellezza gravida, invece, di senso e di significato della realtà sacra, contrappone l'esperienza religiosa viva, quella della nascosta quotidianità popolare, nella quale l'umanità da sempre ha camminato e cammina. Si approda all'esortazione di una "reciproca comprensione" tra le religioni che «non si conoscono fra di loro» (p. 97). Stupenda è la considerazione cui Florenskij giunge: «La spiritualità è possibile anche con modi di vivere altrui; anzi, forse è persino

probabile, più che possibile» (p. 98). Quindi egli s’inoltra sul rapporto fra “il Cristo e il popolo russo”. Si tratta di pensieri profondi, che paiono sezionare come un’autopsia “il corpo del popolo russo”, tutt’uno con la sua anima. Dall’idolatria del sé salva l’identificazione di sé con il Cristo, con l’essere cristiani per nascita e con il possedere una matrice naturalmente ecumenica. Tuttavia è purtroppo questa ultima nota, l’ecumenicità ortodossa, a cui l’Autore giunge con interessanti prospettive, che si interrompe bruscamente.

Il saggio *Cristianesimo e Cultura* (cf. pp. 103-133), da un dattiloscritto con ripetute correzioni del pensatore russo, risale al 1923. Anche qui i titoli dei paragrafi, altrimenti indicati da sola numerazione, sono stati opportunamente apposti dal Prof. Valentini. «Il dissolvimento della cultura» è la tragica causa del “malessere dell’umanità» (p. 105): d’altronde, è il dissolvimento del suo spirito, reso sempre più asfittico. La logica conseguenza è “la riduzione moralistica”, dramma la cui colpa l’Autore attribuisce ripetutamente a Kant. Altra conseguenza ne è “l’inutilità dell’ipotesi Dio: la riduzione scientista”, per la quale «una cultura al suo massimo grado di perfezione non avrà alcun Dio» (p. 107). Colpisce la lucidità di analisi in poche frasi che colgono il dinamismo anticulturale o “ateo positivista” del nostro percorso storico verso un precipizio sull’orlo del quale né l’esperienza dei totalitarismi del sec. XX, né quella di due guerre mondiali, ha consapevolizzato l’umanità. Permane, infatti, quella che Florenskij definisce “l’idolatria dell’umano”, oggi declinata nell’economia a cui tutto si sacrifica, anche e soprattutto l’uomo come avvenne un secolo fa nel culto della scienza. Il percorso si orienta necessariamente ai rimedi, prima che sia troppo tardi, e l’Autore propone «trasfigurazione della cultura e consacrazione della natura», perché «lo spirito non può essere passivo» (p. 111) e l’umanità contemporanea ha bisogno «di una cultura cristiana seria e non finta» (*ibid.*). Ciò è possibile se vi è “l’orientamento della coscienza verso Cristo”, dato non scontato e tutto da acquisire, tanto che la riflessione affronta lo scandalo della “divisione che affligge il mondo cristiano”. Essa è determinata non dalle «differenze di dottrina, di rito o di struttura ecclesiale, bensì dalla profonda e reciproca diffidenza nella fede in Cristo Figlio di Dio che si è fatto carne» (pp. 113-114). Quanto nel precedente saggio era rimasto sospeso, ora è pensiero che si dispiega in articolate considerazioni su “unità e distinzione: la vita ecumenica della Chiesa”, organismo in cui amore e fiducia autentici tra cristiani devono orientarsi a «Colui che vive nella Chiesa universale e la guida» (p. 117). Si indica come antidoto una “igiene spirituale” dettata

da una profonda “metanoia”, ovvero un mutamento strutturale del modo di pensare per conseguire l’unione con Cristo, per Cristo e in Cristo. Emerge allora il “cammino verso la perfetta comunione” e “verso l’autentica concordia”, dove tre punti sono i pilastri irriducibili: la professione della risurrezione di Cristo nella carne, la fede che anche i morti risorgeranno e la riformulazione del primato d’onore del Vescovo di Roma. Una *Appendice* (cf. pp. 124-133) corredda il pensiero di Florenskij con la “tesi dell’unione universale per la rinascita del Cristianesimo”. Si tratta di una sorta di “magna charta” del Movimento dell’Unione, elaborata dal Prof. Lev M. Lopatin nel 1918, sulle idee di Florenskij.

In ultimo, il libro offre quattro su venti - ma centrali in tema - delle *Lezioni sulla concezione cristiana del mondo*, tenute dall’Autore all’Accademia Teologica di Mosca nell’autunno-inverno 1921 (pp. 135-165). Sono le lezioni decima: “Dalle ideologie della storia al culto sorgente della cultura” (6. X. 1921); undicesima: “Le forze che generano la cultura” (7-20. X. 1921 [indicata la doppia data: calendario giuliano e gregoriano]); dodicesima: “Unità della cultura” (20. X. 1921); tredicesima: “Le due culture: pensiero astratto o pensiero simbolico” (28. X. 1921). Al lettore si lascia l’esperienza di altre pagine intense, che scavano la coscienza, solcano la mente, nutrono l’intelligenza, dissetano lo spirito e suscitano sempre stupore e meraviglia per la profezia contenutavi.

Giustamente Natalino Valentini ha titolato l’ampio suo magistrale saggio conclusivo del volume *Cultura e Bellezza. Florenskij interprete dell’Ortodossia e precursore dell’ecumenismo* (cf. pp. 167-199), ma che pure, a ragione, potrebbe dirsi: Florenskij interprete del cuore dell’uomo e della civiltà contemporanea. “Pioniere di un nuovo pensiero”, esploratore acuto della “conversione russa alla Bellezza”, sostenitore del nesso “Bellezza e Liturgia”, annunciatore dell’“Arte del culto liturgico”, testimone della relazione “Culto, Cultura e Cristianesimo”, profeta della “crisi della cultura e di un nuovo ecumenismo”, Pavel Alexandrovic̄ Florenskij costituisce per il nostro tempo la voce della Bellezza che richiama il ritorno dell’uomo ai seni della Verità e del Bene. Corredato di preziose e documentate note in accompagnamento al testo e di un’accurata quanto dettagliata bibliografia, il libro si presenta con la riproduzione in copertina di un’iconostasi del sec. XIX: veramente esso schiude, al lettore che ne apre le pagine, le “Porte Regali” della conoscenza e della sapienza, intrise di luce e di verità.

A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale* (Nuovo Corso di Teologia sistematica Vol. 6), Queriniana, Brescia 2020, pp. 442, ISBN 978-88-399-2406-3, €30.

Il *Nuovo Corso di Teologia Sistematica*, diretto da G. Canobbio e A. Maffeis, si arricchisce di un altro testo, già annunciato nella progettazione dell'opera: il trattato sulla *Sacramentaria fondamentale*. Il nuovo volume, il VI della collana, porta la firma di due teologi, Roberto Nardin e Angelo Lameri, entrambi Docenti presso la Pontificia Università Lateranense, il primo per Sacramentaria e il secondo per Liturgia e sacramentaria generale, già noti al pubblico degli studiosi per molte altre pubblicazioni, incarichi accademici e impegni pastorali a vari livelli ecclesiali.

Il testo, dopo una *Presentazione* a quattro mani (cf. *ibid.*, pp. 5-8), si propone al lettore attraverso un itinerario di riflessione in tre parti: la *Prima*, affidata al Prof. Nardin (monaco olivetano e presbitero), tratta in chiave introduttiva *Alcune questioni preliminari e metodologiche* (cf. *ibid.*, pp. 11-117), le altre due seguenti sono affidate al Prof. Lameri (presbitero cremasco): *La comprensione del sacramento. Percorso storico (Parte seconda*, cf. *ibid.*, pp. 121-267) e *Momento sistematico (Parte terza*, cf. *ibid.*, pp. 271-393). Segue un ultimo capitolo in forma di *Appendice*, sempre a cura dello stesso Autore, dedicato a: *I sacramentali* (cf. *ibid.*, pp. 397-406). In chiusura il volume è corredata da un articolato e ricco repertorio bibliografico (*Bibliografia ragionata*, cf. *ibid.*, pp. 407-425), da un'utile tavola con sigle e abbreviazioni e dagli indici (onomastico e generale). Ogni capitolo, vista la natura di manuale per gli studenti (in particolare del primo ciclo degli studi di Teologia, cf. *ibid.*, p. 7), si conclude, in analogia con l'impostazione degli altri volumi della collana, con una scheda strutturata su tre livelli: ripresa in chiave sintetica dei temi trattati (*In sintesi*), proposta di una bibliografia specifica (*Per l'approfondimento*) e spunti per uno studio ulteriore (*Temi di studio*). Tanto gli studenti quanto i docenti di questa materia potranno giovarsi di queste schede per allargare spazi e orizzonti dello studio, superando così una visione del “manuale” troppo riduttiva e scolastica.

Veniamo ora alle singole parti del volume che, per la materia trattata e l'impegnativa proposta a quattro mani, presenta una sua complessità e originalità. La prima peculiarità del trattato proposto consiste nell'aver assunto il tema della *sacramentaria fondamentale* (e della *sacramentalità*) nella duplice prospettiva della teologia dogmatica e della teologia liturgica. Questo è sicuramente il primo merito sia metodologico che

contenutistico del volume. Troppo spesso le due strade si sono ignorate e hanno percorso strade disgiunte con grave danno per l'unità del sapere teologico e della formazione degli studenti su un tema in cui è evidente la necessità di una prospettiva unitaria ma strutturalmente articolata sulle due direttive in continuo dialogo (dogmatica e liturgica e viceversa).

I primi due capitoli della *Parte prima*, con uno specifico carattere preliminare e metodologico, aiutano il lettore a collocarsi correttamente sia rispetto all'istanza sacramentaria nel contesto culturale contemporaneo (primo capitolo) come al metodo da seguire nella circolarità dinamica tra fede celebrata, professata e confessata (secondo capitolo). Il Prof. Nardin, specialmente in questo secondo capitolo, dà prova di grande equilibrio nel comporre in modo documentato e ben argomentato le diverse istanze metodologiche del sapere teologico nel trattare la sacramentaria fondamentale: unità e diversità del momento dogmatico e di quello liturgico unitamente a quello sapienziale (cf. *ibid.*, pp. 89-91). Questa linea non sembra avere guidato l'esposizione della stessa materia in manuali analoghi già pubblicati (menzionati nella prima sezione della *Bibliografia ragionata*, cf. *ibid.*, pp. 407-408). A questo proposito vorremmo segnalare una dimenticanza: la menzione della proposta del Prof. Giorgio Mazzanti, recentemente scomparso, segnata dall'assunzione della categoria nuziale quale categoria sintetica tanto della sacramentaria fondamentale quanto della sacramentaria speciale (il settenario). Con il Prof. Nardin condividiamo la scelta di inquadrare la riflessione *in re sacramentaria* a partire dall'angolatura della iniziazione cristiana quale modello per l'*intellectus fidei* (cf. *ibid.*, pp. 30ss). La scelta di questo paradigma, peraltro ben attestato come riferimento normativo nella tradizione antica della Chiesa, torna in modo proficuo anche nelle altre due parti del volume, curate dal Prof. Lameri, in modo particolare nel *Momento sistematico* con un evidente guadagno per l'unità dell'intero trattato (cf. *ibid.*, pp. 273-274, 348-374, 382-383). Il capito terzo, e ultimo della *Parte prima*, è interamente dedicato alla presentazione delle *Linee di sacramentaria biblica*. Di questo capitolo vale la pena sottolineare il riconoscimento della centralità della categoria di alleanza compresa in termini sponsali (cf. *ibid.*, pp. 60-63). La ricchezza delle prospettive bibliche emerse e proposte ha un indubbio valore per una adeguata riconoscione del retroterra biblico AT non solo del sacramento ma della *sacramentalità* come orizzonte costitutivo della storia della salvezza. Il capitolo si sviluppa con una opportuna ripresa del dato biblico nella riflessione del Magistero sotto il titolo *L'orizzonte sacramentale della Rivelazione* (cf. *ibid.*, pp. 79-91). In

questo contesto viene posta in luce la centralità del *Mysterium Paschale* tanto nel dato biblico NT come nella liturgia della Chiesa (rivelazione e celebrazione). Segue un'ultima parte sul *Mystérion* come teologumeno fondativo dello svolgimento del tema sacramentale. Con felice sorpresa l'ultima tessera di questo mosaico è costituita dalla presentazione della *tipologia* come forma originaria (ed esemplare?) dell'*intellectus fidei* connaturato con la logica simbolica della storia della salvezza e del *Mystérion*. Questa apertura sull'intelligenza tipologica del *Mystérion* e dei *Mystéria* della storia della salvezza rappresenta un valido aggancio con la successiva lettura tipologica operata nella patristica, anche se qui il rinvio è solo accennato e intravisto (cf. *ibid.*, pp. 113.117). Alcune osservazioni in ordine a questa *Parte prima*: 1) l'auspicato spazio da riservare alle diverse voci della teologia medievale (cf. *ibid.*, p. 23 nota 23), quindi non solo quella scolastica e quella di S. Tommaso in particolare ma ampliando l'attenzione ad Autori del filone mistico e monastico (S. Bernardo ad es.) e di altri filoni (come es. S. Bonaventura per il movimento francescano) non trova rispondenza nello sviluppo storico-teologico curato dal Prof. Lameri nella *Parte seconda*; 2) la proposta di una teologia sacramentaria meno essenzialista e più aperta al registro ontologico relazionale (cf. *ibid.*, pp. 78. 84. 101) ci sembra un fattore importante di novità sul piano teoretico che, con vantaggio per l'unità d'impostazione del trattato, ritroviamo operativo anche nella *Parte terza* (curata dal Prof. Lameri).

Con la *Parte seconda* entriamo nel vivo del percorso storico-teologico. Dopo il periodo patristico - di rilievo il paragrafo dedicato alla mistagogia (cf. *ibid.*, pp. 128-133) - si procede attraverso il periodo medievale distinto in due momenti (primo e secondo Medioevo, cf. *ibid.*, pp. 139-171) con una ampia presentazione del pensiero dell'Aquinate sul sacramento alla luce dei suoi scritti. Con il quarto capitolo si arriva all'insegnamento magisteriale prima di Trento a cui segue il contributo dei riformatori per concludere con l'insegnamento tridentino (capp. 5 e 6). Di rilievo la parte successiva che si sofferma sulla riflessione post-tridentina e sul contributo della neoscolastica (capp. 7 e 8). Egualmente rilevanti per un prospetto complessivo e integrale i capitoli dedicati al Movimento liturgico (cap. 9), alla riflessione teologico sacramentaria che precede il Vaticano II (cap. 10: O. Casel, E. Schillebeeckx, K. Rahner). Il percorso si conclude con l'insegnamento del Vaticano II (*Sacrosanctum concilium* e *Lumen gentium*) e gli sviluppi successivi della teologia sacramentaria fino al presente (capp. 11 e 12). Qualche osservazione nel merito di questo percorso. La preoccupazione metodologica di dare rilievo tanto al

momento dogmatico come a quello liturgico consente all'Autore di inserire nel percorso storico alcuni elementi di originalità rispetto ad altri testi analoghi: mi riferisco per la dimensione liturgica all'attenzione data al contributo magisteriale di Pio X e Pio XII, alle prospettive di C. Vagaggini e S. Marsili e, per arrivare ai nostri giorni, alla "scuola" di Santa Giustina di Padova (il virgolettato è dell'Autore), per l'ambito dogmatico vengono tra gli altri recensiti contributi come quello della scuola di Tubinga, di M. J. Scheeben, A. Vonier e, per la contemporaneità, la proposta di C. Colombo. A questi si deve aggiungere il valore e l'utilità dei due *Excursus* proposti per la teologia post-tridentina: quello relativo alla manualistica sulla sacramentaria generale (cf. *ibid.*, pp. 199-200) e il seguente per i manuali più diffusi prima del Vaticano II (cf. *ibid.*, pp. 200-204). A nostro avviso, per utilità del lettore, andavano segnalati nell'*Indice Generale*. Lo studente può farsi dunque un'idea abbastanza integrale dell'insieme, pur nei limiti di un manuale in cui potevano essere inseriti anche altri contributi: per la patristica qualche testimone della tradizione orientale che l'Autore segnala tuttavia nella riflessione sulla mistagogia, per l'area medievale poteva essere inserito qualche testimone del movimento francescano (Roberto Grossatesta o S. Bonaventura ad es.), per la sezione contemporanea R. Guardini e per i nostri giorni l'esperienza della licenza in sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano da 25 anni aggregato alla Facoltà di S. Teologia della Pontificia Università Lateranense. Quanto ai documenti del Vaticano II oltre ai due principali trattati, meritava un opportuno inserimento anche la *Dei Verbum* (in parte già ripreso da Nardin nella *Prima Parte* e accennato brevemente in questa *Seconda parte* al § 11.1.3) e, per l'ecumenismo, l'*Unitatis Redintegratio*. In generale la dimensione ecumenica non sembra adeguatamente tenuta presente. Ma ogni ricostruzione ha a che fare, a fortiori nel caso del manuale, con dei limiti (editoriali) e delle scelte comprensibili. A questi limiti lo studente può supplire valorizzando le schede bibliografiche e di approfondimento alla fine di ogni capitolo. Ci sembra di dovere segnalare un piccolo refuso: a metà della p. 132 *metessi* (non "mitessi" come scritto).

Siamo arrivati alla attesa *Parte terza*, il *Momento sistematico*, anch'esso curato da A. Lameri. Si tratta di una parte didatticamente molto importante del manuale per iniziare lo studente di teologia all'esercizio della riflessione sistematica e al suo procedimento argomentativo. I temi che strutturano lo sviluppo sono tradizionali ma i contenuti sono finalmente nuovi. Questo si può già intuire dalla titolazione dei tre capitoli in cui riecheggia una nuova impostazione sistematica: la sacramentalità

della rivelazione (qui trova un posto adeguato anche la *Dei Verbum*, cf. *ibid.*, pp. 275-278), la sacramentalità della Chiesa e i sacramenti, i sacramenti *in genere ritus*. I temi, come abbiamo detto, sono in gran parte quelli tipici della sacramentaria fondamentale e vengono rifusi nel linguaggio e nei contenuti all'interno di queste nuove prospettive portanti: l'istituzione, l'efficacia, la grazia sacramentale e il carattere, il numero settenario e il rapporto tra i sacramenti, il ministro. La scheda di introduzione prospetta in modo chiaro il nuovo approccio proposto (cf. *ibid.*, 271-272). L'insieme della proposta si conclude con due preziosi contributi nella forma di *Annesso* su *Sacramenti, evangelizzazione, testimonianza* (Scheda 1) e *Introduzione al mistero con arte* (Scheda 2). L'una e l'altra scheda aiutano lo studente a posizionarsi nell'alveo di una prassi pastorale e sacramentale rinnovata alla luce degli orientamenti post-conciliari del magistero pontificio (fino a Papa Francesco compreso), episcopale (con una ripresa del tema *Evangelizzazione e sacramenti*) e dei nuovi libri liturgici. In questo contesto viene valorizzata la duplice acquisizione emersa in sede di riflessione sistematica: l'assemblea liturgica come soggetto celebrante (*actuosa participatio*) e la competenza liturgica richiesta alla ministerialità ecclesiale coinvolta nel rito celebrato (*ars celebrandi*). La posizione dell'Autore a proposito del dibattito pre e post-conciliare sul rapporto tra chiesa e sacramenti viene declinata, esibendone con chiarezza le argomentazioni teologiche e liturgiche, a favore di un percorso genetico che parte da Cristo, passa attraverso i sacramenti e va alla Chiesa (cf. *ibid.*, pp. 320-324) senza tuttavia proporre una visione rigida ma circolare e dunque inclusiva anche del percorso liturgico: Cristo nella Chiesa (cf. *ibid.*, pp. 317-320), quale soggetto celebrante i sacramenti nell'azione liturgica (cf. *ibid.*, pp. 331-346). I due registri, dogmatico e liturgico, sono messi alla prova in modo unitario e differenziato con una buona resa sul piano della visione sistematica e pratica (o pastorale). Degna di nota anche la scheda introduttiva sul dibattito circa la problematicità della nozione di sacramento applicata alla Chiesa (cf. *ibid.*, pp. 315-317). La questione dell'efficacia e della grazia sacramentale (cf. *ibid.*, pp. 298-313) è riletta in una prospettiva pneumatologica ed epicletica (cf. *ibid.*, pp. 295-297) con l'effetto di un fruttuoso superamento di una serie di questioni intricate che se ripetute scolasticamente generano solo un inaridimento del pensiero teologico. Molto equilibrata anche la trattazione della questione dell'*ex opere operato* e del *carattere* (cf. *ibid.*, pp. 304-311) con un'adeguata rilettura in chiave biblica della priorità e incondizionatezza del dono di Dio

sull'operato del credente ma all'interno di un'ontologia relazionale in cui la dimensione responsoriale della fede ha il suo debito spazio. La linea *in genere ritus* libera finalmente la sua ricchezza argomentativa su temi requisiti da tempo in tecnicismi estenuanti e "senza ossigeno". Riconsiderando l'insieme della proposta sistematica avvertiamo tuttavia di segnalare qualche lacuna: 1) all'opportuna ripresa del valore teologico delle nozioni di simbolo e di rito manca una previa o concomitante riflessione teologica (dogmatica e liturgica) e fenomenologica sul significato del *corpo* e della *corporeità*; 2) non viene ripresa e/o rielaborata la questione del *sacramentum mundi* con i suoi corollari sul rapporto tra creazione e redenzione all'interno della logica sacramentale; 3) non sembra presente, come già accennato, una attenzione ecumenica nella rilettura dei temi legati alla questione del sacramento se non relativamente al tema dell'istituzione per le controversie legate al tempo della Riforma, in verità il dossier dei dialoghi ecumenici bi- e multi-laterali post-conciliari è un tesoro da valorizzare in sede di manuale con un'apertura anche alla teologia ortodossa e più ampiamente orientale, antica che contemporanea.

Sorpresa: il volume si conclude con una preziosa *Appendice* dedicata ai sacramentali: in questo contesto vengono in evidenza alcuni aspetti e temi (il rapporto con la creazione, i gesti liturgici, la pietà e devozione popolare) che integrano in parte e positivamente alcune lacune appena rilevate. La composizione del volume risulta ben equilibrata nello sviluppo delle sue tre parti, lo stile espositivo è chiaro ed accessibile senza venire meno al rigore nella trattazione ordinata dei temi e delle questioni. L'operazione condotta a quattro mani merita di ricevere il plauso del lettore e, ci auguriamo, soprattutto degli studenti che potranno trovare in questo manuale una buona sintesi con una visione rinnovata e aggiornata di una dimensione e di un'esperienza così fondamentali per la vita quotidiana della Chiesa e la sua missione nel mondo.

MARIO FLORIO

G. FERRETTI, *Il mistero della Pasqua. Omelie sul nucleo della fede cristiana in tempo di pandemia*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 136, ISBN 978-88-308-1749-4, € 13,90.

Questo semplice e interessante libretto è nato dall'esperienza dolorosa e forse unica nella storia della Chiesa creata dalla pandemia

ancora in corso a causa del Covid-19. Nei primi mesi dell'anno 2020 essa ha portato, nel contesto italiano, alla chiusura, salvo poche eccezioni, di tutte le attività che prevedessero contatti sociali: scuole, negozi, fabbriche, luoghi di lavoro... ed alla connessa impossibilità per i credenti di partecipare alle celebrazioni eucaristiche. L'autore, parroco della chiesa di San Lorenzo in Torino, su sollecitazione di alcuni amici che frequentano abitualmente la S. Messa da lui celebrata, ha pensato di scrivere le omelie che avrebbe proposto nel periodo pasquale e di pubblicarle sul sito ufficiale della parrocchia allo scopo di continuare a condividere la fede, nonostante l'impossibilità di incontrarsi di persona. Scambiarsi riflessioni ed esperienze personali di fede tra persone che da anni camminano insieme, infatti, è un modo per crescere e arricchirsi vicendevolmente. In seguito, le omelie proposte sono state raccolte nel volume ora pubblicato dalla Cittadella Editrice. Il percorso inizia con la quarta domenica di Quaresima, attraversa la Settimana Santa e accompagna tutto il tempo pasquale fino alla domenica del *Corpus Domini*. Le omelie quindi si offrono come delle riflessioni su tutto il mistero pasquale, cuore della fede cristiana. Esso è il nucleo incandescente dal quale promana una luce così intensa che può effondersi su ogni cuore credente, per illuminarlo in un momento storico apparentemente molto buio, in cui si fatica a trovare il senso di tutto ciò che sembra travolgere la persona. All'uomo si presentano spesso domande angosciose: perché sta succedendo tutto questo? Perché tanto dolore? Perché ci scopriamo così fragili e impotenti? C'è una risposta alla nostra profonda angoscia, alle paure che ci abitano? C'è una risposta a migliaia di morti così tragiche e dolorose? Ma Dio dov'è? Gli importa di noi? Perché non interviene? Ma ci ama davvero? Ma c'è davvero? Questi sono solo alcuni dei profondi interrogativi che si sono presentati alla coscienza degli uomini di questo tempo. L'autore mostra di conoscerli bene e non pretende di dare ad essi una risposta esauriente fondata sul piano della sola ragione umana; propone piuttosto l'incontro con una Persona: Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio, morto e risorto. L'autore intende far risplendere nel modo più chiaro la luce della fede a partire dal mistero pasquale di Gesù perché i cuori possano ritrovare una speranza, un senso, un conforto e possano acquietarsi nella fiducia in Dio, che ha saputo amarci a tal punto. Allo stesso tempo però l'incontro con il Cristo morto per amore, risorto e glorificato non deve rimanere una realtà da contemplare e godere in modo distaccato e individualistico. Esso deve penetrare l'interiorità dell'uomo e coinvolgerlo, renderlo partecipe dello stesso mistero d'Amore Trinitario, condurlo a vivere concretamente in

Cristo la vita del figlio di Dio. «Il mistero della Pasqua costituisce il nucleo incandescente della fede cristiana. In esso giunge a compimento tutta la storia della salvezza progettata dall'amore del Padre celeste; in particolare la storia di Gesù di Nazareth, il nostro Salvatore. Celebrato dalla chiesa nei sacramenti, soprattutto nell'Eucaristia, esso è la fonte permanente della vita cristiana e il fermento di liberazione dal male e di crescita nel bene per tutta l'umanità. Queste pagine vorrebbero essere un aiuto per riscoprirne la luminosa ricchezza nel presente contesto culturale e per lasciarsi convintamente e gioiosamente coinvolgere nel dinamismo di continua rinascita innescato dalla risurrezione di Cristo» (pp. 5-6). Ne risulta un percorso di riflessioni abbastanza unitario, aventi come centro il mistero pasquale, colto da varie prospettive e punti di vista e particolarmente attento ad illuminare il vissuto esistenziale ed esperienziale di chi legge.

Nelle prime due omelie ci si avvicina alla Pasqua con i due Vangeli del cieco nato e della risurrezione di Lazzaro. Il primo aiuta il credente ad aprire sempre meglio gli occhi della fede su Gesù, superando la tentazione di considerare un castigo di Dio i mali che ci troviamo di fronte; il secondo ci pone direttamente di fronte al dramma della morte, facendoci vedere come Gesù ha vissuto la morte del suo amico Lazzaro e ci ha dato motivo di una speranza certa in Lui, che ha detto: «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno» (Gv 11,25-26). Seguono i Vangeli della Domenica delle Palme e di Pasqua, che presentano il mistero di Amore infinito della Trinità per l'uomo, vera Sorgente di luce per la nostra esistenza. Successivamente incontriamo il Risorto sottolineandone vari aspetti: Egli è Colui che ci offre in dono la Misericordia e ci rende capaci di riversarla sugli altri (II domenica di Pasqua o della Divina Misericordia). È Colui che apre gli occhi dei credenti per riconoscerlo nelle varie forme della sua presenza: in spirito come misterioso compagno del nostro cammino, nelle Scritture e nell'Eucaristia. Questo proprio in un tempo in cui così drammaticamente ci si pone la domanda: dov'è Dio? (III domenica, Vangelo dei discepoli di Emmaus). Il Risorto si presenta ai credenti anche come il buon Pastore, Colui che è pronto a dare la vita per le pecore e ci insegna così la profondità e ricchezza della vera relazione d'amore. In tal modo Egli si pone come modello di riferimento per vivere nella verità le nostre relazioni con gli altri (IV domenica). Il Cristo è inoltre la via che conduce al Padre (V domenica) e Colui che ci promette lo Spirito Consolatore per non lasciarci soli, ma stringerci a Sé in una relazione ancora più intima e profonda. Il Vangelo dell'Ascensione (VI domenica) proclama la signoria universale

del Risorto che entra per sempre nella gloria del Padre, si dona ora a noi con un nuovo e diverso tipo di presenza e ci attrae con sé, verso il Padre, se ci lasciamo guidare dallo Spirito Santo nella strada dell'amore. Tale Spirito viene donato ai credenti non solo privatamente, ma anche pubblicamente, il giorno di Pentecoste (VII domenica) perché sia la nuova Legge di Dio iscritta nei cuori e fermento generativo del nuovo popolo di Dio, la Chiesa. Il percorso si conclude, giungendo in un certo senso a compimento, con le due feste della Trinità e del *Corpus Domini*. Nella prima viene celebrata la nostra fede nella comunione d'Amore trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, mistero che tende a coinvolgerci per farci condividere in Cristo lo stesso Amore. Nella seconda si celebra solennemente l'Eucaristia come memoriale della Pasqua del Signore. Ricevendo il Corpo di Cristo noi comunichiamo con il Corpo del Signore risorto ed entriamo a far parte di quel suo nuovo Corpo che è la comunità ecclesiale. In appendice l'autore pone una riflessione sul Vangelo della XII domenica del tempo ordinario, in cui Gesù esorta i suoi discepoli con le parole: "Non abbiate paura!". Questo risulta un po' l'invito conclusivo che viene rivolto ad ogni credente perché riscopra la bellezza di affidarsi al Padre celeste, confidando nel suo Amore e nella sua Provvidenza.

Il testo mantiene il tono colloquiale e semplice che si addice all'omelia, ma è sostenuto da un solido pensiero teologico che manifesta come le verità della nostra fede possano essere aperte a tutti e farsi luce per vivere la quotidianità in modo rinnovato, aiutando i credenti a ritrovare, nel percorso a volte tortuoso e accidentato della propria esperienza, le linee chiare della storia della salvezza di Dio. Nel particolare momento storico ed ecclesiale che stiamo vivendo ci sembra significativo il modo in cui l'autore sollecita più volte i credenti a non rinunciare al proprio rapporto con Dio, nonostante l'impossibilità di prendere parte alle funzioni religiose, ma a cercarlo nella preghiera personale, magari a casa, con la propria famiglia, o nella profondità del proprio cuore. Inoltre don Giovanni Ferretti richiama i cristiani, in questo momento di necessità, ad un concreto impegno di testimonianza nella carità fraterna, non solo all'interno del contesto ecclesiale, ma verso tutti gli uomini, figli di Dio e fratelli tra di loro: «dato il diffondersi della pandemia, ci è data l'occasione di scoprire e vivere la solidarietà planetaria, anzi, la fratellanza universale, vedendo con gli occhi della fede in ogni uomo un fratello in quanto come noi figlio di Dio nel Figlio Gesù e in virtù di Lui. La visione della fede cristiana è oggi sempre più chiaramente un'importante "risorsa" spirituale per la "globalizzazione dell'umanità"» (p. 15).

Il testo è agile, chiaro, significativo per cogliere il contesto storico in cui i credenti si sono trovati a vivere la S. Pasqua del 2020 e mostra ancora una volta quanto il mistero pasquale possa essere sorgente di luce e di speranza per tutti gli uomini.

MICHELA TIRANTI

P. MIRABELLA, *Legami di libertà. Coppia e famiglia, promessa di comunione*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 233, EAN 9788830817258, € 16.

Legami di libertà. Mettere insieme legami di coppia e libertà personale può sembrare a prima vista un ossimoro. Eppure il paradosso di una libertà volontariamente limitata per la costruzione di un legame si colloca esattamente all'interno della sfida di generare l'opportunità di essere se stessi in relazione ad altro da sé, sulla strada di una piena comunione. La spinta operata dal recente magistero sulle questioni relative a matrimonio e famiglia ha dato vita ad un notevole sviluppo di pubblicazioni che si trovano, a partire dallo sforzo di dire l'antropologia cristiana nel registro linguistico della postmodernità, ad esplorare il complesso mondo del rapporto tra verità e libertà. La riflessione aperta da *Amoris laetitia* abbraccia una pluralità di prospettive che stimolano direttamente l'antropologia teologica, la teologia del matrimonio e della famiglia, la teologia morale, la teologia pastorale e, in modo indiretto ma non meno carico di potenzialità, l'ecclesiologia e la teologia sacramentaria. Dopo un primo momento, dove gli autori di settore si sono concentrati prevalentemente su studi volti direttamente a commentare il documento, sembra assistere oggi ad un periodo in cui in molti inizino a portare a frutto le potenzialità della via aperta da Francesco volta a conciliare libertà e verità attraverso la via della misericordia.

Questa sfida la coglie anche Paolo Mirabella nel suo saggio *Legami di libertà. Nella coppia la promessa di comunione*, che esce per i tipi di Cittadella, editrice da tempo attenta ad una teologia dei legami affettivi e sintonizzata sulla cultura e sulle esperienze del tempo presente. Il volume, inserito nella collana teologico-pastorale *Cantiere coppia*, trova buona compagnia con altri titoli di autori di rilievo nel dibattito teologico italiano quali Andrea Grillo e Basilio Petrà e si colloca, appunto, a cavallo tra la sintesi teologica e lo strumento pastorale con l'attenzione di mantenere un

costante riferimento alle scienze umane. La collocazione nel catalogo di una collana offre da subito l'idea della tipologia di testo che il lettore si trova ad affrontare.

Scorrendo l'indice del volume ci si rende immediatamente conto di come l'Autore giochi continuamente di sponda tra la teologia e le scienze umane, tra l'analisi sociale e la prassi ecclesiale. Dagli aspetti fondativi di antropologia biblica (cap. I) si passa ad un approfondimento filosofico e psicologico sul legame affettivo (cap. II). Al fondamento cristologico (cap. III) segue quello etico (cap. IV); dallo sguardo sociale della famiglia nella società contemporanea (cap. V) si passa alla lettura della fragilità dei legami (cap. VI). C'è da dire che lo sguardo pastorale fa da filo conduttore del percorso, mantenendo la coerenza di un testo rivolto a contribuire alla formazione di operatori pastorali. Il linguaggio, per quanto preciso e ricco di riferimenti, rimane semplice e scorrevole nella lettura. La scientificità del lavoro è tutelata dal continuo uso delle note di rimando a cui si fa riferimento, anche qualora le teorie di riferimento vengano solo accennate. Questo elemento interdisciplinare mi pare davvero essere un aspetto rilevante su cui porre attenzione.

L'Autore, consapevole del rischio in cui è facile incorrere in questo tipo di studi, mi pare sempre attento a non cadere in una facile multidisciplinarietà scolliegata e giustapposta, spingendo invece il percorso verso una autentica interdisciplinarietà, dove i costrutti derivanti dall'osservazione fenomenologica del legame affettivo e dell'istituzione familiare, vengono messi in dialogo aperto e coerente con la teologia.

È per alcuni versi l'oggetto stesso del lavoro che richiede tale approccio. Il lavoro si presenta immediatamente come uno studio ampio dove la complessità del tema è data in primo luogo dall'esigenza di un approccio interdisciplinare. Il legame affettivo di coppia è primariamente un rapporto tra persone ed è in questo senso che merita di essere compreso attraverso la pluralità delle scienze e dei saperi che lo osservano.

Da più versanti e in ambiti diversi è opinione sempre più condivisa che la teologia (e ancor più la teologia pastorale) debba prestare una particolare attenzione alle scienze umane e alla filosofia per poter dire la salvezza in un linguaggio adeguato che affondi la comprensione del mistero in una consapevolezza antropologica fondata sulla pluralità dei saperi scientifici¹. Un ambito di ricerca così complesso richiede un attento

¹ Tra tanti si veda, ad esempio, G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.

esercizio di equilibrio tra le diverse discipline coinvolte dove l’armonia non è data tanto dall’utilizzo strumentale delle scienze umane da parte di una teologia *dall’alto* che sfrutti quei dati che appaiono confermare una tesi, quanto da quello *stare sulla soglia* tipico di una teologia capace di mettersi in ascolto dei linguaggi del mondo.

Chi sta sulla soglia si trova per così dire contemporaneamente dentro e fuori. Ode gli argomenti di coloro che stanno davanti alla porta e di coloro che sono in casa. La cosa che gli sta a cuore è però l’ingresso della casa. Da un lato fa suo quello che gli uomini di fuori sanno e vedono - nel campo della filosofia, delle scienze storiche e sociali -, quello che essi pensano di Dio, di Gesù di Nazareth e della Chiesa, di se stessi, del mondo e della società in cui vivono. Dall’altro si presenta col sapere che viene dal di dentro come un invito rivolto a tutti coloro che sono dentro e fuori. Il punto saliente della teologia cristiana è poi quello di presentare la porta, di cui parliamo metaforicamente, come la porta della salvezza reale dell’uomo in ordine a colui che, nelle parole del vangelo di Giovanni ha detto “Io sono la porta” (10,7.9)².

È possibile così individuare la capacità di *Legami di libertà* di essere un buon esercizio di quello stare sulla soglia che la teologia contemporanea prova da più versanti a mettere a frutto.

Un lettore attento e consapevole della complessità dei temi affrontati dal testo di Mirabella avrebbe senz’altro gradito una maggiore problematizzazione degli argomenti, un rimando, anche solo per cenni, al dibattito circa le prospettive più discusse.

Non sempre le scelte vengono giustificate, così come si ritrova - necessariamente - una certa genericità e un livello di approfondimento, motivato sia dall’intento pastorale del lavoro, sia dal campo di indagine ampio e variegato.

Il taglio prevalente del lavoro è di non essere rivolto ad un lettore specializzato ma ad un operatore appassionato che potrà senz’altro trovare in questa lettura una sintesi teologica puntuale e mai banale sull’amore di coppia in prospettiva pastorale.

GAETANO TORTORELLA

² H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, pp. 101-102.

A. PACINI, *Perdono*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 198 (Le parole della fede, 2), ISBN/EAN 9788830817548, €14,90.

Il saggio di Andrea Pacini, che qui presentiamo, si pone nell'ottica di ricostruire, a livello storico, biblico e teologico, il cammino del tema del perdono. Il testo si inserisce all'interno della Collana "le parole della fede". Il libro è strutturato in tre parti.

La prima parte (capitoli 1 e 2) analizza la categoria del perdono alla luce della Sacra Scrittura. Il primo capitolo, sorvolando l'orizzonte dell'Antico Testamento, ne delinea i suoi tratti essenziali, comprendendo la relazione tra Dio e uomo attraverso la categoria dell'Alleanza. Il peccato, così, si configura come rottura di questo patto, come «ribellione rispetto alla volontà di Dio» (p. 11). In questo senso, solo Dio può perdonare il peccato, «poiché il perdono implica sempre il ristabilimento della relazione di comunione e di vita che ha in Dio la sua sorgente e la sua garanzia» (p. 12). È in questo orizzonte teologico e spirituale che si immette la novità dell'azione e dell'annuncio di Gesù. A questo punto Pacini evidenzia, in maniera sintetica ma profonda, alcuni passaggi fondamentali del *Nuovo Testamento*, in particolare dei Vangeli, in cui emerge la prospettiva *nuova* che illumina la categoria del perdono, e che si può così sinteticamente enunciare: «Gesù non solo dona il perdono del Padre, ma è il perdono del Padre: perdono universale diretto a tutti gli uomini e a tutte le generazioni future» (p. 23). Il perdono, nella *novità* del Nuovo Testamento, indica la «radicale trasformazione della condizione dell'uomo attuata da Dio tramite Gesù Cristo attraverso l'evento di tutta la sua vita culminante nella sua passione, morte e resurrezione» (p. 34).

Il secondo capitolo cerca di mostrare l'esperienza del peccato e del perdono nelle prime comunità cristiane, sottolineando in particolare l'importanza del battesimo e l'esigenza «della continua conversione dei battezzati, che include il perdono per i peccati commessi dopo il battesimo» (p. 40). La Chiesa, sin dalle sue origini, si mostra sensibile alla fragilità di tutti i suoi membri che, pertanto, non vengono condannati per il peccato commesso, ma inseriti in un cammino di redenzione, che si compie a livello comunitario. In questo senso, la fede in Cristo, afferma l'Autore, «non introduce i credenti in un'esistenza caratterizzata dall'impeccabilità, bensì li rende partecipi nello Spirito Santo della potenza di Cristo che vince definitivamente il peccato e rende loro possibile la progressiva maturazione esistenziale come figli di Dio» (p. 58).

La seconda parte del libro, che analizza lo sviluppo storico della categoria del perdono, è formata dai capitoli terzo, quarto e quinto. Il capitolo terzo si sofferma sull'età tardo-antica. In continuità con l'esperienza della comunità cristiana delle origini, la Chiesa dell'epoca post-apostolica, «ha continuato a sperimentarsi come comunità in cui il perdono viene annunciato, dato e accolto» (p. 63). Qui Pacini si riferisce ad alcuni protagonisti di questi secoli, come Tertulliano, Origene, Cipriano di Cartagine, i Padri cappadoci, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano. Tali testimonianze patristiche ci introducono in un vissuto ecclesiale in cui la Chiesa si auto-comprende come santa e peccatrice: come «luogo in cui il perdono reciproco tra credenti deve essere coltivato, in cui il pentimento dei peccatori viene sollecitato e accolto, il perdono rinnovato di Dio viene donato» (p. 86).

In questo periodo, accanto ai mezzi ordinari per ottenere il perdono dei peccati - quali la preghiera, l'elemosina, il perdono, il digiuno, l'Eucarestia - si delineò la modalità della penitenza pubblica, che si articola in tre passaggi fondamentali: la confessione dei peccati al vescovo (con l'iscrizione nell'ordine dei penitenti); l'attuazione delle pratiche penitenziali; la remissione dei peccati con la riammissione alla mensa eucaristica. La crisi della penitenza canonica portò alla progressiva diffusione di una nuova forma di celebrazione penitenziale: la penitenza privata (capitolo quarto), «che identifica e riconosce il suo luogo celebrativo nel rapporto personale tra il peccatore che chiede perdono e il ministro della Chiesa» (p. 91). Una figura che prende sempre più campo, in questa fase, è quella del *padre spirituale*, specialmente a partire dalla tradizione monastica. Si deve, poi, al monachesimo irlandese l'attestazione formalizzata, anche sul piano liturgico, della pratica della penitenza privata individuale con l'assoluzione dei peccati, che viene approvata in Gallia dal Sinodo di Chalon-sur-Saône, nel 650. La riforma carolingia, in seguito, definì due forme di penitenza: quella antica, canonica pubblica, per i peccati pubblici; quella privata per i peccati nascosti (p. 103). Il percorso della penitenza privata giunge a un punto di maturazione «in quella forma che prenderà nome di "confessione" nel corso del XIII secolo» (p. 105).

Il quinto capitolo, pertanto, si concentra sullo sviluppo del perdono sacramentale nel secondo millennio. Il punto di svolta e di differenza rispetto alla prassi precedente consiste nella «centralità che viene riconosciuta alla *confessio* dei peccati, accompagnata dal dolore per essi e dal pentimento (*contritio*), rispetto alle pratiche penitenziali da compiere» (p. 105). L'intento è quello di interiorizzare il processo penitenziale.

In epoca medievale, inoltre, si sviluppa una profonda e articolata riflessione teologica sulla penitenza all'interno della più ampia riflessione sui sacramenti, in particolare «distinguendo la penitenza come *virtus* e come sacramento» (p. 110). La riflessione teologica del XII secolo, per comprendere la penitenza e il perdono che ne scaturisce «valorizza l'interiorità della persona del penitente e il suo rapporto con Dio» (p. 112). Il XIII secolo, proseguendo la riflessione, si dedica in modo specifico «ad approfondire in modo articolati il nesso tra pentimento personale e l'atto della Chiesa che assolve dal peccato, in modo da identificare ed esprimere l'unità effettiva del sacramento della penitenza» (p. 113). Pacini illustra in particolare le posizioni di Duns Scoto e di Tommaso d'Aquino.

Sarà poi Lutero a criticare radicalmente la penitenza, così com'era compresa e celebrata a suo tempo, «negandone la dimensione sacramentale e offrendo una comprensione diversa del modo di accedere al perdono di Dio» (p. 119). La penitenza, pertanto, che il cristiano deve continuamente compiere è «la mortificazione della carne e vivificazione nello Spirito» (p. 122).

La risposta alla critica di Lutero giunge durante il Concilio di Trento, che si occupò del sacramento della penitenza nel contesto della critica sottoposta dai riformatori protestanti, cercando di perseguire due fini: «affermare la validità del sacramento della penitenza e definirlo in modo puntuale approfondendone autorevolmente il significato e evitando gli abusi» (p. 124). Esempio emblematico è la diffusione dei manuali per i confessori (p. 129). Il quinto capitolo si conclude con la novità portata dal Concilio Vaticano II, la cui ecclesiologia invita a valorizzare la relazione con Dio e, pertanto, a superare una visione giuridica del sacramento della penitenza.

Nella parte terza - capitoli sei, sette e otto - si cerca di far luce sulla dinamica del perdono nella vita cristiana, il cui principio e fondamento è la comunione con Dio-Trinità.

Afferma l'Autore: «tutta l'opera di Dio è salvifica, ovvero finalizzata ad attuare e donare agli uomini la comunione con Sé e tra loro in Lui» (p. 140). L'amore di Dio, pertanto, si esprime nelle modalità della misericordia e del perdono, prendendo forma nella storia e definendo la stessa storia della salvezza. Perciò, a partire dalla liturgia, si evidenzia un nesso inscindibile tra sacramento del perdono-battesimo-eucarestia. Tutti e tre i sacramenti «scaturiscono dalla Pasqua di Cristo e ne rendono partecipi» (p. 145).

Fondamentale, in quest'ottica, diviene il riconoscimento del proprio peccato, per poter ristabilire la relazione filiale autentica con Dio. Si tratta della dinamica della penitenza/conversione, che viene analizzata nel settimo capitolo. Essa, riferisce l'Autore, «esige l'impegno del rispondere alla grazia del Signore che sempre ci previene, e che siamo chiamati a esprimere nel configurare a lui le nostre esistenze» (p. 165).

Il perdono, quindi, si configura come lo spazio autentico dell'esperienza cristiana. È questo il tema dell'ottavo capitolo. Il perdono di Dio «ci sostiene nel processo di maturazione personale dell'identità filiale che ci è da lui donata» (p. 173). Così, ricevendo il perdono di Dio, siamo chiamati al perdono nei confronti degli altri; perdono che implica il riconoscimento comune delle fragilità che ci caratterizzano e la loro accettazione, che permette il riconoscimento del comune destino a cui siamo chiamati: quello della vita in Dio.

MARCO STRONA

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

A BARBERO, *Dante*, Laterza, Bari-Roma 2020, pp. 361, ISBN 9788858141649, € 20

Il saggio, ben lunghi dal pretendere di indagare le opere di Dante Alighieri da un punto di vista squisitamente letterario, si sofferma piuttosto sui dati relativi alla vita del poeta fiorentino, offrendo un approfondimento storiografico che si propone di gettare nuova luce sulla biografia del poeta. Barbero analizza le fonti in nostro possesso in modo spesso innovativo, incrociando una grande quantità di documenti di diversa natura, e passando al vaglio le varie ricostruzioni degli studiosi a lui precedenti. Pur non essendo, come dicevamo, un saggio di argomento letterario, in alcuni passaggi la ricostruzione di Barbero si intreccia ai versi della *Commedia*, gettandovi nuova luce, e rendendoli più vivi, più vicini a noi e meglio intelligibili, in grazia di un ritrovato ed approfondito collegamento con la vita dell'autore. Il volume si compone di ventuno capitoli, i primi quattro dei quali sono prevalentemente concentrati sulle origini della famiglia Alighieri e sulla definizione del suo status sociale. È infatti questione dibattuta tra gli storici quella della supposta nobiltà di Dante - si è spesso parlato, relativamente all'estrazione sociale degli Alighieri, di "piccola nobiltà cittadina", ma cosa questa denominazione significasse realmente non è mai stato chiarito fino in fondo. A questo proposito, Barbero mostra che, in realtà, nella Firenze del Duecento il concetto di nobiltà non si fondava su titoli ufficiali e documentati, quanto piuttosto sull'antichità della schiatta di appartenenza, e sulla sua fama tra i cittadini. Quella di Dante era una famiglia piuttosto ricca ed in vista nel comune fiorentino, e questo ha fatto sì che gli storici pensassero che essa fosse effettivamente nobile. In realtà, si trattava di una famiglia di usurai, che assunsero un'importanza sempre crescente a partire dal 1250, quando i ceti popolari presero il potere a Firenze. Il cognome della sua famiglia, che all'origine era Alaghieri, al tempo di Dante era antico di quattro generazioni, e questo era già abbastanza perché i suoi membri potessero in qualche modo spiccare tra gli altri abitanti della città, pur non essendo tra i più abbienti. Ad ogni modo, come spiega Barbero, in questo caso non si poteva parlare di nobiltà nel senso che noi oggi diamo a questa parola; tuttavia, e questo forse fu ancora più importante per la vita del poeta, Dante e suo fratello

Francesco furono i primi della propria famiglia che, grazie ai terreni ed alle proprietà da essa posseduti, poterono campare di rendita, cosa che permise al poeta di condurre una vita da uomo libero, e di approfondire i suoi studi nel modo che più riteneva opportuno. I capitoli successivi seguono un criterio cronologico. Qui Barbero sa tratteggiare con sapienza un quadro molto realistico e completo degli anni della giovinezza del poeta, mostrando le mode di quel periodo, le nuove acquisizioni intellettuali della classe colta dell'epoca, cui anche Dante apparteneva, e accompagnando il lettore nelle vicissitudini della nascita dell'amore di Dante per Beatrice. Lo storico immagina, con un convincente livello di approssimazione, i pensieri del giovane poeta e le sue insicurezze di uomo non ancora maturo, che sta sperimentando per la prima volta l'amore, nei confronti di quella che già era una rispettabile donna sposata.

L'ambiente in cui visse Dante è descritto con grande precisione: gli amici di cui si contornava il poeta, intellettuali appartenenti alle più importanti famiglie di Firenze, alla cui compagnia Dante era ammesso in grazia della sua cultura e della sua raffinatezza letteraria; i musicisti, di cui amava contornarsi, in un periodo in cui, ancora, i versi erano fatti per essere musicati. L'ambiente culturale della città di Firenze alla fine del Duecento viene tuttavia descritto da Barbero come arretrato rispetto agli interessi danteschi, cosa che lo costrinse a studiare soprattutto come autodidatta, ma anche sotto la guida di frati, probabilmente quelli dei conventi di Santa Maria Novella e Santa Croce a Firenze. Del più noto dei maestri del poeta, Brunetto Latini, Barbero offre una descrizione che ne abbraccia la controversa personalità fino a trattare il contributo teorico e culturale che la sua frequentazione può aver dato alla formazione del giovane Dante, al quale insegnò l'*ars dictamini*, e nel quale infuse «la fiducia nella possibilità di raggiungere l'immortalità scrivendo» (p. 90). La ricostruzione del *cursus studiorum* di Dante continua con un soggiorno a Bologna per approfondire la retorica e la filosofia. Tuttavia, questa esperienza nella città universitaria più antica del mondo lo delude molto e lo allontana dal mondo accademico, persuadendolo della necessità di coltivare il sapere in modo autonomo, lontano dai luoghi in cui si fa mercato del sapere.

Il matrimonio con Gemma Donati viene descritto come «misterioso» (p. 95) da Barbero, per più di una ragione. In primo luogo, appare strano che, dopo l'esilio del poeta, Gemma sia potuta restare a Firenze, con i figli, mantenendo una condizione economica e sociale decorosa, nonostante le vicissitudini politiche del marito. Tuttavia, lo storico mostra che la

condizione delle mogli dei condannati nella Firenze dell'epoca era molto meno gravosa di quanto si potesse pensare, e che le loro famiglie cercavano in ogni modo di ritornare in possesso dei beni confiscati, riuscendovi spesso senza grandi difficoltà. In secondo luogo, e questo ci pare particolarmente degno di nota, Barbero mette in forte discussione la data del matrimonio di Dante e Gemma. Qui si può notare la grande sicurezza dello storico, che arriva a mettere anche in discussione le date apposte ai documenti ufficiali sui quali si è fondata la ricostruzione storiografica operata dai dantisti e dagli studiosi precedenti. Questa grande sicurezza, ad ogni modo, è sostenuta con numerose e probanti argomentazioni che rendono verosimile la ricostruzione alternativa di Barbero. In merito al matrimonio del poeta, lo storico dimostra che, diversamente da quanto si è fino ad ora creduto, Dante e Gemma non possono essersi sposati nel 1277, né in quella data possono aver stipulato un contratto prematrimoniale. La data di questa unione rimane ancora un mistero, ma, molto più realisticamente, Barbero la pospone agli anni Novanta del Duecento.

Dalla lettura del capitolo nove, *Dante e gli affari*, emergono i tratti di una personalità molto pragmatica, capace di difendere i propri interessi economici e abile nel gestire i propri rapporti di potere, dote, quest'ultima, che il poeta affinerà col tempo, perfezionandola nel periodo ravennate. Il padre di Dante, Alighiero di Bellincione, o Alighiero II Alighieri, era un uomo d'affari, e morì quando lui era ancora molto giovane, e il poeta, insieme al fratello Francesco, dovette presto occuparsi dell'eredità paterna. Barbero fa notare che i due fratelli vivevano in condizioni di agiatezza, grazie alle rendite delle loro terre. Tuttavia, gli interessi di Dante, oltre alla letteratura, erano indirizzati soprattutto alla politica, e il decimo capitolo offre una panoramica della vita pubblica fiorentina nel periodo in cui Dante era all'incirca trentenne, e iniziava ad interessarsi della gestione della sua città, mostrando la grande fiducia che i suoi concittadini accordavano al poeta. L'attività politica assorbì così tanto Dante Alighieri, che proprio al periodo in cui la sua partecipazione alla vita pubblica fu più intensa il poeta fece risalire il momento di perdizione descritto all'inizio della *Commedia*. Erano gli anni in cui si andavano delineando quelle responsabilità di governo che avrebbero di lì a poco determinato la cacciata di Dante da Firenze e la confisca di tutti i suoi beni. Durante l'esilio, Dante mostrò altresì una grande capacità di adattamento alle sue mutate condizioni, che lo portò anche a cambiare atteggiamento verso i Neri fiorentini, ma anche verso i suoi benefattori, pur nel corso di un breve torno

di tempo. Per trovare alloggio presso i «nobili della montagna» (p. 215) come i Malaspina in Lunigiana e i Guidi in Casentino, Dante si allontana dall’ideologia comunale e popolare ed abbraccia l’ideologia cortese, nobiliare e cavalleresca, cui erano ancora ancorati quei signori e le loro corti. Lo storico si sofferma a più riprese sulla grande scarsità di fonti certe sulla vita dell’autore della *Commedia*, a causa della quale spesso alcune domande restano ancora senza risposta; e sorprende la frequenza delle correzioni apportate da Barbero ai documenti d’epoca: lo storico mostra che i cronisti del tempo di Dante, e finanche i notai suoi contemporanei, spesso commettevano errori, anche relativamente a fatti molto importanti, come la registrazione di un matrimonio, o gli spostamenti del poeta. Tra le correzioni apportate alle correnti interpretazioni dantesche, possiamo ricordare quella relativa alla permanenza a Verona. Il «gran Lombardo» di *Par. XVII*, 71 sarebbe, secondo Barbero, Alboino, e non Bartolomeo, come i commentatori sono generalmente più inclini a credere. Qui lo storico si sofferma sulle posizioni contrapposte alla propria, mostrando che sono poco realistiche. Quanto all’aspetto formale e stilistico del saggio, si registra una scrittura piuttosto disinvolta ed efficace, che riesce a coinvolgere il lettore pur rimanendo rigorosa nell’esposizione delle fonti e nella ricostruzione dei fatti. Per fare giusto un accenno ad un passo in particolare del libro, alla fine del capitolo diciannove, Barbero sa essere un avvincente narratore, quando, in poche ma intense righe, tratteggia la storia dell’impresa di Enrico VII di Lussemburgo, destinata al fallimento.

Grande merito di questo libro è quello di indurre il lettore ad immaginare gli stati d’animo che possono aver attraversato il poeta nelle varie vicissitudini della sua vita. Un significativo esempio di questo è offerto dal capitolo ventesimo, in cui Barbero ricostruisce la condizione di Dante alla corte scaligera: a Verona, ci spiega lo storico, Dante deve essersi sentito umiliato, paragonato ad un “uomo di corte”, praticamente qualcosa di simile ad un buffone, che deve essere pronto ad intrattenere, e divertire, il suo signore. E fu probabilmente per questo che ad un certo punto il poeta se ne andò anche da questa città.

In conclusione, il volume di Barbero offre un’utile ricostruzione della vita di Dante, chiarificandone alcuni aspetti e svelandone altri. In più, il saggio è altresì capace di portare il lettore a comprendere, o almeno ad intuire, quelli che furono i pensieri del poeta, le sue paure e le sue speranze.

LORENZO FRANCESCHINI

E. CASTELLUCCI, *Faccia a faccia. Spunti per comunità dal volto igienizzato*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 88, ISBN 9788830817425, €9.

Non vi è alcun dubbio sull'utilità della bella riflessione di mons. Erio Castellucci che si interroga sulla situazione odierna di pandemia a causa del coronavirus. Egli fa proprio lo sguardo a cui ci sentiamo invitati nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*: «è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico» (n. 4).

Il libro è diviso in quattro capitoli i cui titoli, molto originali, sono tutti riferiti al volto umano: affacciarsi, rinfacciarsi, interfacciarsi e riaffacciarsi. Come annuncia il titolo stesso del libro *Faccia a faccia. Spunti per comunità dal volto igienizzato* l'idea del volto è un filo conduttore di tutta la riflessione e il lettore avvertirà come una *voce* di sottofondo che gli rivolge la domanda: “tu che volto hai?”. Ecco le prime righe con cui l'autore in modo coinvolgente ci porta dentro al dramma di questo tempo: «“Ho imparato a sorridere con gli occhi”, ha dichiarato ai giornalisti uno dei medici impegnati in prima linea, all'uscita dal reparto ospedaliero trasformato in *area covid*» (p. 7).

Il testo inizia con il tentativo di descrivere l'improvviso impatto della nostra società con il coronavirus. Sottolinea sofferenze, domande e paure che ne sono scaturite, in particolare quella della morte e la necessità di trovare un senso: l'autore illustra tutto questo con un tono a volte ironico: «da quel giorno, ininterrottamente e per tre mesi, il nuovo protagonista mantiene salda la prima pagina, guadagna milioni di visualizzazioni sulla rete, scalza come *audience* qualsiasi altro concorrente. [...] Per settimane non si parla d'altro al cellulare, in famiglia, sui *social*, in televisione» (p. 14). Egli nota con acutezza come le limitazioni necessarie per contenere la diffusione del virus comportano vari sacrifici e disagi, ma evidenzia che si tratta di restrizioni che tutelano quasi solo la fruizione dei beni materiali: «Esperti, educatori, genitori, cittadini, fanno però osservare come in quei mesi di restrizioni, nella necessità - ovvia - di preservare la sussistenza e la salute, sono stati di fatto considerati “essenziali” quasi solo i beni

materiali» (p. 20) e sottolinea che è fondamentale «integrare anche le altre dimensioni, i beni relazionali e quelli spirituali» (p. 22).

Successivamente mons. Castellucci mette in rilievo come questo modo di fronteggiare il virus ha rischiato di produrre in noi uno sguardo egoista, attento solo a ciò che ci riguarda, concentrandoci solo sul virus e così dimenticando molti altri gravi problemi: «Alla superficialità collettiva abbiamo rischiato di sostituire un egocentrismo collettivo. Inutile negarlo: ogni altro problema osasse affacciarsi, ci infastidiva. Che fossero le migrazioni o l'eutanasia, il *gender* o la disoccupazione, gli armamenti, la legalità, il razzismo, l'ambiente o l'aborto - per menzionare in modo *bipartisan* alcune questioni capaci in altri tempi di suscitare passioni e polemiche - non importava: c'era ben altro a cui pensare. L'unica parola sulla bocca di tutti era: *coronavirus*» (p. 24). Inoltre, tale comportamento ha rischiato di portare ogni paese a pensare solo a sé: «il contagio non ha solamente prodotto lutti, paure, malattie e sofferenze, ma ha rischiato anche di produrre una concentrazione esclusiva di ciascun paese sulla propria situazione. E questa non è una patologia secondaria» (p. 25).

Nel secondo capitolo l'autore parla di tensioni, polemiche, accuse, rivendicazioni, divisioni e mancanza di rispetto umano tra i cattolici stessi nell'affrontare le varie sfide presenti nei primi tempi della pandemia, pur evidenziando che c'è stato anche tanto bene. «Già San Paolo, quasi duemila anni fa, rilevava con sarcasmo la contraddizione, nei cristiani della Galazia, tra il comandamento di Gesù e il loro comportamento “cagnesco”; “Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precezzo: *amerai il prossimo tuo come te stesso*. Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!” (Gal 5,14-15)» (pp. 31-32). Egli sottolinea con ironia, ma anche tristezza, la frattura che nota dentro il cattolicesimo tra “quelli” di destra e di sinistra sostenendo che questa spaccatura secondo il Vangelo è veramente incomprensibile: «Alle veglie per la pace partecipano solo i cattolici di sinistra, alle veglie per la vita solo i cattolici di destra. Da una parte si collocano i cattolici della morale e dall'altra quelli del sociale; da una parte quelli della famiglia e dall'altra quelli dell'ambiente: da una parte i cattolici della vita nascente e morente e dall'altra quelli della vita migrante e indigente. La vita *tutta intera* è proprio difficile da promuovere» (p. 36).

Nel capitolo intitolato *Interfacciarsi* si affronta il tema della riscoperta delle relazioni a partire da una riflessione su come i discepoli di Gesù le vivono dopo l'incontro con il Signore Risorto che si riaffaccia nella loro vita. Dopo quell'incontro infatti nasce la Chiesa. In essa Gesù

Risorto continua a “interfacciarsi” nella vita dei suoi discepoli e l’autore invita a rileggere ciò che sta accadendo nell’attualità come se ogni credente fosse chiamato a vivere un altro triduo pasquale in prima persona o condividendolo con quelli che si trovano a viverlo: attraversare con Gesù il Venerdì santo e il Sabato santo per giungere con Lui al giorno della risurrezione. Nota come in questo tempo si sono proposte varie teorie per tentare di spiegare tutto ciò che sta accadendo, come per esempio la tesi della *retribuzione intraterrena* ecc. (cf. pp. 53-54). In realtà, come dice mons. Castellucci: «Il buio del Golgota e del sepolcro non è dissipato dai teoremi su Dio, ma è rischiarato solo dall’alba della risurrezione, dalla domenica di Pasqua. È qui che Dio esprime compiutamente il suo volto di padre e il suo volto di fratello, senza sciogliere magicamente i nostri dubbi, quasi esistesse un’equazione alla nostra portata, capace di risolvere la domanda sul perché della sofferenza [...] Gesù attraversa e affronta la sofferenza non per cercare il colpevole, ma per aprire un varco di speranza, attraverso la conversione e le opere di Dio. Lui stesso abita il dolore in modo tale da portarlo inciso anche dopo la risurrezione, nelle piaghe mostrate agli apostoli» (pp. 55-56). L’autore si augura che proprio acquisendo questo sguardo rinnovato dalla luce della risurrezione si possa auspicare un cambiamento positivo nell’avvenire: «Il sepolcro purifica e prepara ad una vita trasfigurata, senza cancellare i segni che sfigurano. Il dolore ci sfida, anche pastoralmente, a cambiare qualcosa di noi: questo, come ha detto papa Francesco, è “il tempo di scegliere che cosa conta e che cosa passa, di separare ciò che è necessario da ciò che non lo è”, anche per poter impostare una pastorale comunitaria rinnovata, “sanificata”» (p. 57).

Nell’ultimo capitolo, *riaffacciarsi*, l’autore continua a sviluppare il tema della conversione, purificazione, maturazione dei credenti e della comunità. Ripercorre i cambiamenti positivi avvenuti. Valorizza la realtà delle “Chiese domestiche” cresciute in questo tempo e si augura una futura integrazione nella pastorale anche della dimensione domestica e familiare: «sarebbe una (nuova) occasione sprecata, quella della pandemia se attendessimo semplicemente il ritorno agli stili precedenti, cercando una sorta di *vaccino pastorale*, senza lasciarci *sanificare* da questa esperienza; non dovremmo comodamente archiviare questa fase come emergenziale, ma dovremmo cercare di ricavarne qualche elemento *strutturale*. La casa non può certo sostituire, ma può integrare le proposte di evangelizzazione, attraverso i *social media* interattivi e i gruppi domestici di preghiera o lettura del Vangelo; può diventare il primo laboratorio della carità, promuovendo un volontariato familiare, specialmente nei giovani» (p. 70).

Il capitolo si conclude con la domanda un po' provocatoria su quale volto avrà la comunità futura, soprattutto verso chi di nuovo provi ad avvicinarsi alla Chiesa: «Dipende dai volti che incontra chi si riaffaccia. Già: che volti incontra? Accoglienti e familiari, o arcigni e giudicanti?» (p. 72).

Il testo si conclude con la proposta di varie domande a cui non viene data una risposta, ma vengono comunque sollevate sfide per stimolare chi legge a riflettere e di conseguenza a cambiare la propria vita. Il libro di mons. Castellucci è interessante e gradevole, è molto stimolante e riesce a suscitare pensieri profondi nel cuore del lettore, così da aiutarlo a vivere questo tempo in modo non superficiale. La sua riflessione, in estrema sintesi, pone continuamente un interrogativo, a volte implicito, a volte espresso: "ma quando sarà tutto finito e finalmente ci toglieremo le mascherine noi che volto avremo? Saremo veri testimoni del Vangelo?".

JOANA STANCIUTE

A. GRILLO - A. RONDINI, *Telefonare*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 116, ISBN 978-88-308-1726-5, €11,50.

Qual è lo strumento più utilizzato oggi dalle giovani generazioni e anche da quelle meno giovani per comunicare? La domanda è ormai chiaramente retorica e ci permette di prendere in considerazione il volume di Andrea Grillo e Annamaria Rondini, che analizzano uno dei riti più diffusi della contemporaneità: l'azione del telefonare. Non a caso il libro è inserito nella collana *Riti del vivere*, che si propone lo scopo di intrecciare antropologia, teologia, liturgia, nell'analisi di alcune azioni che nella contemporaneità possono essere assimilate a dei veri e propri riti. A tale proposito è bene iniziare subito con una precisazione: se dobbiamo parlare del "telefonare" come rito non possiamo evitare di sottolineare come non solo nel tempo sia cambiata la modalità di compiere questa azione rituale, partendo dall'uso dei primi rudimentali telefoni fino ad arrivare agli odierni smartphone, ma come accanto a questa evoluzione dello strumento tecnologico si sia modificata anche la sostanza del rito, il suo significato, l'insieme - per così dire - dei suoi contenuti. Infatti, il "telefonare" puro e semplice è solo un atto di un "telefonare" più complesso e ampio che abbraccia non solo la chiamata tradizionale, ma anche il messaggio, il messaggio vocale, la chat, l'uso dei social e di internet, l'uso di applicazioni che permettono anche di lavorare, o di leggere libri e notizie,

insomma tutto il sistema complesso che ormai in questi ultimi anni ruota intorno all'apparecchio telefonico, un piccolo computer sempre a portata di mano. Il volume, snello e agile, si divide in due parti.

Nella prima sezione, “Vivere telefonando”, curata da Annamaria Rondini, si ripercorre brevemente la storia dell’apparecchio telefonico, dai primi prototipi del XIX secolo agli ultimi modelli avanzati di smartphone, mettendo in evidenza soprattutto le due categorie dell’*uomo orecchio* e dell’*uomo piazza*: se nel primo caso si deve tenere presente che «la creazione di un senso di vicinanza sposta la sede del rapporto da un luogo a un elemento, la *voce*» (p. 32), permettendo così una relazione che si basa su una distanza che viene meno, perché «la presenza e l’assenza non solo possono stare assieme, ma devono necessariamente farlo altrimenti il telefonare non ha più valore» (p. 33), nel secondo caso si punta l’attenzione sul passaggio ad un nuovo utilizzo del telefono, che genera «un *effetto piazza* dove coesiste uno spazio pubblico condiviso da più soggetti e tanti privati isolati che possono anche poco scambiarsi reciprocamente» (p. 43). È chiaro che a questo passaggio corrisponde un cambiamento non solo nell’utilizzo del mezzo, ma anche nelle relazioni sociali che si instaurano tra gli individui. A tale proposito l’autrice fa una riflessione interessante quando introduce la categoria di *uomo aperitivo*: i rapporti telefonici non corrispondono più a rapporti reali sentiti e vissuti pienamente, ma rimangono semplicemente occasioni per prendere appuntamenti reali, o per programmare incontri, per cui in realtà per rimandarli, non per viverli sul momento: in questo modo le telefonate non hanno più lo scopo «di produrre relazioni ma solo di prenotarle, fissarle, pianificarle, rimandarle e programmarle» (p. 47). Non può stupire quindi il fatto che l’*uomo aperitivo* sia sempre pieno di impegni, appuntamenti, scadenze, e che quindi abbia sempre un approccio frettoloso e fugace con la vita.

Nella seconda parte, “Verso uno smart God?”, di Andrea Grillo, l’autore si concentra maggiormente sull’impatto che le nuove generazioni di telefoni possono avere sulla nostra concezione del mondo e di conseguenza sul posto che rimane a Dio all’interno di questa nuova visione della realtà. Anche nella seconda sezione del volume gli spunti di riflessione e discussione sono numerosi, per cui è necessario in questa sede operare una rapida selezione. «Telefonare è sempre una dichiarazione di fragilità e di incompletezza. Ma può diventare anche manifestazione di superiorità o di controllo» (p. 62): dopo aver ribadito in più punti la duplice valenza del telefono, che allo stesso tempo «appare strumento di schiavitù e di libertà, spazio di gioco e di verità, prospettiva di apertura e di

chiusura» (p. 64) e quindi necessita di un utilizzo «prudente» (p. 66), l'autore si concentra sulla mutazione antropologica che ruota intorno all'azione del telefonare, basata su uno strumento (il telefono appunto) che, ampliando la sua “intelligenza”, «diventa *ingombrante* e *invadente*» (p. 73), e rischia di sostituirsi al soggetto come protagonista della comunicazione.

Questa è una prima questione problematica degna di nota: la sostituzione del soggetto con l'oggetto. Solo lo smartphone è protagonista degli eventi: l'uomo si accontenta di rivederli sul dispositivo, in differita, senza gustare mai la gioia o il brivido del momento. «La presenza è del mezzo, mentre il soggetto si accontenta di una *presenza differita* e vive, al momento, una attesa che è assenza funzionale» (p. 74): si rinuncia a vivere gli eventi quando questi accadono per rimandarli ad altri momenti, di solitudine o di condivisione con persone care, selezionate, oppure con tutti in un contesto virtuale. Alla distanza fisica che il telefono delle origini richiedeva si è aggiunta una distanza temporale: per vivere un evento in differita bisogna perderselo in tempo reale, e quindi rinunciare ad essere davvero presenti quando avviene. L'esperienza, insomma, afferma l'autore, viene sostituita dalla sua rappresentazione (p. 84). Nell'ultima parte del saggio Grillo si sofferma su alcune implicazioni che questo cambiamento di prospettiva comporta in ambito teologico, nel rapporto con Dio sia dal punto di vista del rito e della liturgia (l'evento liturgico può essere replicato e replicabile, ma molto probabilmente in questo passaggio cresce l'estranchezza del soggetto), sia per quanto riguarda le categorie della memoria e della vista, per le quali è necessario mantenersi attenti «nel distinguere la memoria come accumulo e la memoria come *sensō*, la vista come catalogo e la vista come *riconoscimento*» (p. 103). Da qui può scaturire una riflessione che abbia un approccio non per forza oppositivo e di chiusura nei confronti della nuova visione del mondo condizionata dal telefonare, ma che possa puntare su quegli aspetti positivi su cui riflettere per rimettere al centro l'uomo nella sua interezza: è questa la sfida che in qualche modo viene lanciata nelle parole conclusive del volume.

È chiaro: il cambiamento (in questo caso tecnologico) è qualcosa con cui l'uomo dovrà imparare a fare i conti, anche per ciò che concerne il suo rapporto con Dio. Ma al termine di questa breve riflessione alcune questioni rimangono aperte, perciò mi sembra doveroso chiudere con delle domande, che corrispondono ad altrettante piste di approfondimento.

Innanzitutto, se c'è uno scarto temporale e non si vive più “in diretta”, ma solo in un tempo differito, e l'esperienza diventa

rappresentazione, ci troviamo in una situazione surreale per cui tutto potrebbe essere ricostruito, modificato, edulcorato, a seconda di precise necessità, o semplicemente di tendenze passeggiere: apparentemente non rimane nulla di stabile, di certo, un punto fermo a cui rivolgersi o verso cui puntare; tutto è arte, o artificio. Ma quali sono i modelli di questa arte? Quali sono le strutture di questa rappresentazione? Quali messaggi veicolano? Ogni forma di comunicazione contiene un messaggio e segue delle regole, anche quando si afferma il contrario. Quali sono perciò gli schemi di questa nuova forma di comunicazione? E quale ruolo viene lasciato all'uomo? Se da soggetto diventa oggetto e abbandona l'esperienza, in che modo può poi intervenire sulla realtà per occuparsi dei problemi e per risolverli? O ci si dovrà accontentare di un rapporto dell'uomo con la società e con la storia visto solo a posteriori sulle pagine social di alcuni personaggi famosi? Una seconda questione aperta a mio parere riguarda proprio l'arte: se la realtà diventa sempre di più rappresentazione della realtà stessa, di fatto tende a sostituirsi all'espressione artistica. E allora? Quale spazio rimane all'arte? Quale ruolo resta aperto per gli artisti?

Anche in questo caso mi sembra sia necessaria una riflessione particolare, perché l'arte non è solo un prodotto, ma soprattutto un processo, che non può essere soltanto rappresentato, ma certamente deve essere sperimentato e gustato in prima persona.

In ultimo, mi sembra importante chiudere con una questione aperta che mi pare si collochi tra la teologia e la pastorale: se si perde il significato del tempo anche nella liturgia e nell'esperienza di fede, in quale contesto si colloca l'incontro con Dio? Quali occasioni rimangono al singolo, credente o meno, per sperimentare nella realtà la presenza del soprannaturale, o anche solo per porsi le domande di fondo che stanno alla base della dimensione religiosa dell'uomo? E soprattutto, quale funzione riesce a svolgere ancora la comunità, che dovrebbe essere luogo privilegiato di incontro e di condivisione? Il volume di Grillo e Rondini svolge nel complesso in maniera egregia il compito di farci riflettere sul cambiamento in atto, antropologico, sociale, ma anche teologico, aprendo delle questioni problematiche a cui in futuro sarà necessario dare risposta con un approccio propositivo e costruttivo.

GIOVANNI FRULLA

M. BERTAGNA - M. GIULIANI, *Il dizionario di ebraico*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2019, pp. 325, ISBN 978-88-284-0048-6, €21.

Di agile utilizzo e di gradevole impatto visivo, il volume si colloca più come un esteso glossario che come un dizionario, come gli stessi autori suggeriscono all'inizio della loro prefazione (cf. p. 5). Scopo di questa breve nota è evidenziare l'utilità di un testo del genere all'interno di un corso di cultura ebraica e in particolare nell'ambito degli studi di scienze religiose. In effetti dopo la prefazione e una utile nota sulla traslitterazione dell'ebraico e dell'aramaico (volta a chiarire alcuni criteri di fondo che hanno guidato la trascrizione delle parole ebraiche), la sezione interna del dizionario, intitolata appunto "Dizionario di ebraico per filosofi", mette subito in chiaro che il pubblico ideale del volume non è quello degli specialisti della lingua ebraica, quanto piuttosto quello degli studiosi che hanno alle spalle una formazione filosofica e, a mio parere, anche teologica e storica. La funzione del *dizionario* è infatti molteplice: il volume può essere uno strumento divulgativo per i non addetti ai lavori, semplicemente per chiarire o sottolineare alcuni termini che possono emergere nelle discussioni sulla storia o anche su alcuni problemi interculturali o interreligiosi della contemporaneità, ma può anche essere uno strumento utile per chi si avvicina al mondo dell'ebraismo partendo non dallo studio della lingua, ma della cultura, della storia e della religione. Lo studente di teologia o di scienze religiose può trarre quindi più di altri (proprio perché il suo campo di studio privilegia almeno in prima battuta la dimensione filosofico-teologica e storico-religiosa) alcuni vantaggi da un manuale di questo tipo, perché partendo da una parola può compiere un percorso di ricerca e di approfondimento, anche attraverso rimandi interni: pochi semplici esempi possono aiutarmi a rendere più chiara questa affermazione.

All'interno del *dizionario* è presente ad esempio (cf. p. 247) il lemma *šema* (= "ascolta!"): imperativo molto conosciuto da chi ha avuto a che fare anche solo incidentalmente con il mondo dell'Ebraismo, perché richiama (come suggerisce il nostro testo) il passo di Deuteronomio 6,4-9 che indica la completa adesione del fedele alla Legge e ai comandamenti di Dio. La presenza di questo verbo all'imperativo da un lato suggerisce come il *dizionario* non segua le strette regole degli altri dizionari (a volte riportando addirittura intere espressioni ritenute significative per la comprensione del mondo ebraico), mentre dall'altro permette al lettore di passare immediatamente dal testo basilare per l'ebraismo (quello biblico)

alle sue ricadute sulla dottrina (dei precetti) e su alcuni segni rituali (ad esempio la presenza e l'uso dei *tefillin*). In questo modo non ci si dimentica mai del punto di partenza, la Bibbia, rimarcato da una appendice sulla sua composizione (cf. pp. 315-317) e da una sul passo dei dieci comandamenti (cf. pp. 322-324), ma ci si proietta anche sulla tradizione, che può essere esplorata o attraverso riferimenti alla dottrina e alla liturgia (come in questo caso), o attraverso rimandi continui alla letteratura rabbinica e alla mistica. In alcuni casi questi riferimenti sono solo accennati, in altri, come ad esempio per il termine *qabbalah* ("ricezione"), gli autori si soffermano su questa corrente mistica non solo offrendo una breve sintesi del fenomeno (cf. pp. 202-203), ma anche indicando alcune figure di spicco nell'ambito degli studi, come Gershom Scholem (1897-1982) o, per quanto riguarda il panorama attuale degli specialisti, Giulio Busi.

Una attenzione simile si nota ad esempio per il termine *mavok* ("labirinto") dove viene tirato in ballo non solo uno dei più famosi pensatori dell'ebraismo medievale, Mosè Maimonide (cf. p. 148), che con *La guida dei perplessi* gioca un ruolo fondamentale nella sintesi tra religione ebraica e filosofia, ma anche uno dei più importanti studiosi italiani contemporanei di filosofia ebraica, Mauro Zonta (1968-2017), il cui apporto scientifico è stato purtroppo interrotto da una precoce scomparsa.

Scorrendo il testo ci si può imbattere in passi del Talmud, come per il caso del vocabolo *halom* ("sogno") per il quale si fa un accostamento all'interpretazione dei sogni (cf. p. 86) ben prima del famoso saggio di Freud, o per il lemma *mal'ak* ("messaggero") per il quale viene riportata una canzone della tradizione popolare per l'accoglienza del Sabato (pp. 142-143), oppure ancora per il termine 'èved ("schiavo") arricchito da una lunga citazione della *Haggadà di Pasqua* (cf. pp. 65-66).

Quindi non solo citazioni bibliche, ma anche passi della tradizione talmudica, della liturgia, del pensiero filosofico e della contemporaneità: l'opera presenta quindi un quadro completo anche se (volutamente) non definitivo della cultura e del pensiero dell'Ebraismo, per non dimenticare che la cultura ebraica non è solo quella antica relativa alle scritture e spesso affrontata da una prospettiva cristiana funzionale esclusivamente alla comprensione della Bibbia o della nascita del Cristianesimo, ma è una tradizione che per millenni si espande, si approfondisce, si amplifica e si interseca con le culture circostanti, influenzandole e a sua volta lasciandosi contaminare, e consegnando alla storia riflessioni profonde e sistemi di pensiero complessi e articolati, espressione di fede e di relazione col

divino, ma anche di profonda conoscenza della realtà e dei campi del sapere. Grazie al lavoro di Bertagna e Giuliani, si può ricostruire un lessico di base relativo agli ambiti più significativi dell'Ebraismo, dalla Torah alla tradizione rabbinica, dalla mistica alla filosofia, dalla liturgia al canto popolare. Un'opera quindi utile, quella di Bertagna e Giuliani, anche e soprattutto all'interno di un percorso di teologia o di scienze religiose, perché lancia spunti continui che richiedono sì approfondimento, ma che allo stesso tempo permettono di collegare velocemente gli aspetti principali della tradizione ebraica e le categorie del pensiero ebraico con le correnti filosofiche e religiose del contesto storico dominante, ovviamente di matrice cristiana, ma anche - per certi versi - a quelle della tradizione islamica. Un testo che pertanto suggerisce e facilita il confronto tra le grandi tradizioni religiose della storia, e che ben si inserisce in una prospettiva di analisi interreligiosa e interculturale.

GIOVANNI FRULLA

P. CONTI, *Cristiani e musulmani. In dialogo nel contesto della modernità*, Messaggero, Padova 2020, pp. 256, EAN 9788825050103, € 19.

Pierpaolo Conti nel suo volume *Cristiani e musulmani. In dialogo nel contesto della modernità* intende proporre, con uno stile divulgativo, una riflessione comparativa tra le due realtà al fine di sostenere la possibilità di uno scambio culturale e religioso costruttivo: «partire dalla situazione attuale con il tentativo di leggere e orientare il presente in prospettiva di un futuro migliore, di un mondo nuovo» (p. 11). Affidandosi ai contenuti di *Nostra Aetate* (3) nonché del *Corano* (5,48), l'Autore intende far emergere i medesimi contenuti di pace che possono essere la solida base dalla quale partire per costruire un futuro positivo all'insegna del dialogo. Il testo - che viene ad essere una nuova versione riveduta e corretta del precedente *Cantate al Signore un canto nuovo. Cristiani e musulmani in dialogo nella società moderna* (Il Ponte, Rimini 2016) - tiene conto del cambiamento che in questi pochi anni, tra una edizione e l'altra, ha subito il sentire comune circa la questione dell'Islam in Occidente: un progressivo atteggiamento di paura e di incomprensione si è fatto largo, con il conseguente inasprimento e la chiusura delle fazioni musulmane più radicali. Il volume, nelle tre parti in cui si articola, cerca di mettere in luce come, nonostante le difficoltà, sia possibile gettare le basi

per poter perseguire il comune progetto per una buona convivenza - tra cristiani e musulmani, tra Occidente e Medio-Oriente, - che vada oltre le oggettive diversità.

Nella prima parte, dedicata a *La convivenza interreligiosa*, facendo riferimento al Concilio Vaticano II che promuove il riconoscimento di tutto ciò che c'è di "vero e santo" in ogni religione, si cerca di mettere in luce quelli che possono essere i punti di incontro tra Cristianesimo e Islam. Al contrario, molto spesso, il pregiudizio e la non conoscenza approfondita dei cardini e del senso religioso altrui, conducono verso stereotipi sterili che, più che approntare il dialogo, tendono a supportare l'allontanamento vicendevole. La necessità del confronto viene ad essere imprescindibile al fine di comprendere le motivazioni religiose di entrambe le fedi. L'Autore, per far bene capire quali siano i principi del Cristianesimo e di far conoscere le motivazioni di tale credo ai musulmani, ne presenta i capisaldi realizzando, in modo descrittivo, una efficace comparazione con ciò che gli islamici pensano degli stessi temi. Una riflessione di questo genere viene ad essere particolarmente positiva in quanto favorisce nel popolo cristiano una migliore comprensione degli elementi di base e dei contenuti concreti del rapporto tra Cristianesimo e Islam, che potranno ripercuotersi efficacemente in un dialogo fecondo. Solo attraverso una seria conoscenza reciproca tra fedi può innescarsi il desiderio del confronto tale che possa condurre ad una apertura costruttiva e concreta. Così possono rivelarsi auspicabili esperienze significative volte ad una "nuova azione pastorale". Gli esempi che Conti riporta a questo riguardo, come l'accoglienza dei musulmani in parrocchia, la realtà dei matrimoni misti, le iniziative culturali e gli incontri pubblici, ecc., devono essere interpretati come momenti di testimonianza della vita cristiana atti al coinvolgimento caritatevole, volti anche a sfatare la visione negativa di un Occidente individualista, irreligioso e immorale.

Lo spazio per la possibilità dell'incontro e della convivenza interreligiosa si è già aperto nel mondo attuale: «Vivere nella modernità [...] significa, apprezzare, per se stessi, i percorsi di vita e di libertà; e rispettare la libertà e l'autonomia di ogni altra persona o gruppo sociale» (p. 101). Anche da parte islamica ci sono stati diversi recenti esempi di apertura, sia a livello di interventi pubblici, sia a livello di elaborazioni filosofiche. È nella seconda parte del volume, *Abitare la casa della modernità*, che l'Autore presenta tali importanti momenti e riflessioni. Ci si riferisce, ad esempio alla Dichiarazione di Marrakech (2016), alla Dichiarazione di Al-Azhar (2017), a quella di Islamabad (2019), scritti

fortemente innovativi che guardano ad un futuro prossimo di pace, alla ricerca di tolleranza e dialogo tra fedi e culture diverse. Pensatori quali Mahmud Taha, Tariq Ramadan, Farid Esack, si pongono sulla stessa linea di questi documenti, ciascuno con le proprie specificità, e traggono spunto dai caratteri tipici dell'islamicità riletti alla luce delle possibilità culturali contemporanee. Testimonianze che vengono a sfatare, nuovamente, i pregiudizi che, questa volta da parte cristiana, si vengono a creare circa l'opposizione dell'Islam verso l'Occidente. I preziosi riferimenti riportati possono essere considerati come buoni presupposti per cercare di instaurare una proficua convivenza pacifica nel rispetto delle diversità; vanno ad influire positivamente sulle buone pratiche, suggerite dall'Autore, del vivere insieme nella “casa della modernità”.

Conti nell'ultima parte del suo scritto, quella dedicata a *Le religioni e il futuro del mondo*, fa emergere nella situazione sociale generale contemporanea tre protagonisti che si fronteggiano tra loro: la comunità cristiana con alle spalle una gloriosa storia millenaria che oggi sembra perdersi tra incertezze, disagi, confusioni; la comunità musulmana anch'essa molto legata al passato, ma che attualmente assiste ad un fermento di profondo cambiamento non universalmente ben accetto al suo interno; la società del mondo occidentale che è cresciuta negli ultimi secoli attraverso spinte ideali raggiungendo le vette del successo e del progresso, che oggi subisce un forte contraccolpo. Il mondo globalizzato, così come viene proposto, non sembra più essere così positivo come si era prospettato agli inizi. In una situazione di questo tipo, dove sembrerebbe che la religione venga relegata in secondo piano per dare rilievo ad altri valori “più concreti”, quelli legati all'economia e alla finanza, è necessario far emergere significativamente il messaggio di pace che pervade sia il testo biblico sia il Corano. Solo così ad un futuro che può prospettarsi senza religioni, può sostituirsi uno che trova i suoi punti di riferimento nella fede. Seguendo tale linea i cristiani dovrebbero cercare di rinnovarsi ed adeguarsi alla contemporaneità. Il presente deve essere visto e vissuto come un nuovo tempo di grazia in cui siamo chiamati a relazionarci al futuro della storia costruendo un nuovo volto della cristianità, sfruttando al meglio il periodo critico odierno. Gli islamici, dal canto proprio, dovranno aprirsi al discernimento storico: solo riconoscendo il tempo della modernità come un momento fecondo per testimoniare la propria fede in nuove forme, potranno accettare in modo sereno ed incondizionato le possibili buone conseguenze di questa scelta. Così le religioni presenteranno i propri “doni” al futuro del mondo che, in realtà, non può

fare a meno della loro positività, sostenendo un cammino di ricerca profonda della verità e della speranza che ancora può pervadere tutti i cuori, perché «non c'è un'unica epoca d'oro perfetta; il senso religioso autentico sa riconoscere che Dio non abbandona nessuno, e neppure un particolare periodo della storia: si tratta piuttosto, ogni volta di nuovo, di coniugare il proprio tesoro di ricchezza spirituale, per riproporlo, nei modi e nelle forme più adatte, all'uomo e alla società contemporanea» (p. 222). I “migliori alleati” per realizzare tutto questo saranno i poveri, che sapranno risvegliare la vocazione universalistica delle religioni; gli artisti con il loro saper esprimere la bellezza e il desiderio di infinito legato ad una fede profonda; i giovani con il loro desiderio di novità che possono guidare la religiosità verso un futuro inedito e ricco di speranza contrapponendosi efficacemente a linguaggi ormai desueti. «L'esperienza condivisa della fragilità dei modelli sociali finora sperimentati, e insieme la coscienza della intima inquietudine interna sia alle grandi religioni che al pensiero moderno: tutto questo può essere vissuto come un punto di partenza, condiviso e più positivo, per non accontentarci di questo triste presente, per non ritornare su nostalgie e memorie di un passato proprio finito, e quindi per disegnare tratti nuovi del percorso della storia» (p. 245). È quello che auspica l'Autore con la sua riflessione.

ELENA CECCHI

E. GALLI, *Fraternità*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 147 (Le parole della fede), ISBN/EAN 9788830817555, € 12,50.

Il saggio di Enzo Galli, che qui presentiamo, si pone nell'ottica di ricostruire, a livello storico e teoretico, il cammino del tema della fraternità, a partire proprio dal suo fondamento scritturistico. Il testo si inserisce all'interno di una Collana intitolata “Le parole della fede”. Ed è interessante evidenziare questa collocazione, tenuto conto che la fraternità, generalmente, viene considerata una categoria politica o, al limite, morale. Ebbene, questo libro vuole proprio mostrare la matrice biblica e teologica della fraternità. Il libro è strutturato in sei capitoli. I primi due capitoli sono dedicati all'analisi delle radici bibliche della fraternità.

Il primo capitolo, presentando la domanda fondamentale che Dio pone a Caino - *Dov'è tuo fratello?* - si sofferma in particolare su alcuni passi dell'*Antico Testamento*, per mostrare il passaggio da una fraternità

intesa come legame di sangue, a una fraternità intesa come appartenenza allo stesso popolo. La fraternità, cioè, consiste nel riconoscimento di essere figli dello stesso Padre, Dio, che agisce e interviene continuamente nella storia del suo popolo, con un'opzione preferenziale per i poveri e gli ultimi, i *figli minori*, come li chiama Galli. Un'opzione che è inclusiva, per tutti, a partire da un punto di vista particolare e preferenziale: quello degli indifesi, dei poveri. Il peccato di Caino, allora, è «un peccato “originale” o di origini» (p. 15).

In questo senso, la domanda fondamentale di Dio vuole risvegliare la coscienza di Caino, chiamandolo alla sua responsabilità, dimensione, questa, che si affaccia sempre più nelle altre due storie che l'Autore propone: quella di Esaù e Giacobbe e quella di Giuseppe e i suoi fratelli.

Se l'episodio di Caino e Abele pone al centro la categoria del riconoscimento, le altre due storie presentano, a loro volta, due ulteriori categorie per leggere la fraternità: l'accoglienza e il perdono. L'ultima parte del primo capitolo, sul *Deuteronomio*, intende mostrare l'allargamento del confine della fraternità, attraverso la Legge: lo strumento per l'inclusione di tutti, soprattutto dei poveri e degli ultimi.

Il secondo capitolo, incentrato sul Nuovo Testamento, mostra come in Gesù Cristo l'umanità può fare esperienza di autentica fraternità. Gesù, infatti, manifestando il volto del Padre, rivela il principio e il fondamento della fraternità, costituendo la comunità dei discepoli. In questo senso, prosegue l'Autore: «la fraternità è sì un dono gratuito ma anche un impegno: quello di compiere la volontà del Padre, mettendosi al seguito di Gesù». (p. 35) E ancora: «la fraternità tra Gesù e i discepoli, infatti, ha come fondamento l'origine comune della paternità di Dio» (p. 36).

In questa dinamica «i discepoli, diventando fratelli di Gesù e figli del Padre, diventano anche fratelli tra di loro». (p. 36). Il compito e l'impegno che esige la fraternità, nel rispetto e nella valorizzazione delle diversità, consiste nell'immedesimarsi sempre più a Gesù, il Buon Samaritano: «identificazione e fratellanza sono interdipendenti, in quanto sembra che soltanto mediante il sentirsi tutt'uno con l'altro e condividendo il medesimo destino - cioè nell'immedesimazione - ci si possa sentire davvero fratelli» (p. 38).

La paternità di Dio, come fonte e origine della fraternità, permette ai discepoli, a partire dalla prima comunità descritta in *At 2,1-4*, di vivere e sperimentare la comunione tra loro e con gli altri, in nome del Dio-Trinità. Una missione, quella della comunione, che diventa esperienza concreta nelle prime forme del monachesimo e, in seguito, negli Ordini mendicanti.

È questo il tema del terzo e quarto capitolo. I Padri della Chiesa, in particolare, parlano di una «fraternità universale che poggia sulla comune natura umana e di una nuova fraternità tra i cristiani che poggia invece sul riconoscimento, nella fede, di Dio come Padre» (pp. 54-55). Nel monachesimo delle origini - con la Regola pacomiana - la struttura fondamentale della comunità era costituita dalla fraternità. Nel Medioevo il tema della fraternità continua ad essere una caratteristica della vita della Chiesa, espressa in modo particolare dal monachesimo benedettino: «per Benedetto la vita monastica è una sorta di “scuola del servizio divino”» (p. 64).

La vita comunitaria e fraterna del monachesimo, attraverso l'insegnamento dei Padri, è stata per secoli l'unico punto di riferimento di vita religiosa. Nel XIII secolo, con la comparsa degli Ordini mendicanti - Domenicani e Francescani - «si ha una sorta di rivoluzione del concetto di vita religiosa e, di conseguenza, di quello di fraternità» (p. 67). La fraternità, nell'ottica del carisma domenicano, «costituisce il presupposto fondamentale, in quanto la comune missione di predicare la Parola di Dio si radicava nella vita comune» (p. 71).

Nel Francescanesimo si assiste ad una novità. A San Francesco d'Assisi «il Signore prima gli ha donato dei fratelli, poi gli ha indicato il cammino da percorrere» (p. 73). La fraternità, cioè, precede e genera il cammino; essa «costituisce il “luogo” o lo “spazio vitale” per vivere il Vangelo; la minorità è l'espressione del Vangelo vissuto secondo il linguaggio dell'amore kenotico rivelatoci da Cristo. Lo stesso amore, quindi, deve caratterizzare le relazioni fraterne» (p. 74). Per Francesco, conclude l'Autore, «la relazione con il Padre, mediante lo Spirito del Signore, dà origine alla nostra relazione fraterna con Gesù» (p. 77), che permette di instaurare, di conseguenza, relazioni di reciproco amore con gli altri e con la creazione intera. Emerge, a partire da qui, il concetto di ecologia integrale che Papa Francesco sviluppa soprattutto a partire dall'Enciclica *Laudato Si*.

Negli ultimi due capitoli, quinto e sesto, Galli si sofferma sul concetto di fraternità cristiana e fratellanza umana. Il quinto capitolo, sulla fraternità cristiana, pone la sua radice nella paternità di Dio. «La rivelazione di Cristo è duplice: da un lato, di Dio come Padre e del Suo amore per noi; dall'altro, dell'uomo e della sua altissima vocazione che, come abbiamo visto, consiste nella filiazione divina adottiva» (p. 92). È qui che, secondo Galli, si trova il primo fondamento della fraternità. Ma occorre chiarire un ulteriore punto fondamentale: «l'uomo può diventare

figlio di Dio solo mediante la sua incorporazione a Cristo, solo *nel Figlio»* (p. 93). La filiazione divina dell'uomo, secondo Galli, non è possibile senza la comunione di vita con Gesù, «in quanto consiste essenzialmente proprio in questo: essendo profondamente uniti a Lui o, meglio, *in Lui*, noi partecipiamo alla Sua stessa vita filiale e, quindi, alla Sua relazione filiale con il Padre» (p. 96) nello Spirito Santo. La fraternità acquista così un ritmo spiccatamente trinitario. Da ciò si evince come la vocazione a costituire una sola famiglia di fratelli «diventa il fondamento dell'etica e della dottrina sociale» (p. 112). È questo il tema dell'ultimo capitolo, il sesto. La coscienza della comune paternità di Dio - prosegue Galli - «il quale ci chiama ad essere fratelli, ci spinge a comportarci come tali, ad amare l'altro con la stessa carità con la quale Dio ci ha amato, con amore disinteressato, senza discriminazione di razza, di condizione sociale o di religione» (p. 112). Tutto ciò, inoltre, ci coinvolge in un impegno concreto e propositivo per l'edificazione di un mondo migliore anche dal punto di vista economico e sociale. Si muove su questo presupposto il *Documento sulla Fratellanza Umana per la Pace Mondiale e la Convivenza Comune*, firmato da Papa Francesco e il Grande Imam Ahmad al-Tayyeb. L'intento del Documento, infatti, è quello di «adottare la cultura del dialogo come via; la collaborazione come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio» (p. 123).

In conclusione, Galli dichiara, facendo una sintesi del lavoro svolto, che se la fratellanza umana - che è la via per il raggiungimento della pace e della convivenza comune - si fonda sulla fede nella comune paternità di Dio, «i primi a essere interpellati non possono che essere i credenti» (p. 125). La fraternità/fratellanza, pertanto, è non solo una categoria teologica, «ma una concreta via da percorrere, insieme, per costruire un mondo migliore, dove regnino la pace, l'amore e la giustizia» (p. 132). Galli propone due prospettive di ricerca, a partire dalla categoria di fraternità (cf. p. 136): 1) Il modo di ricezione della parola fraternità/fratellanza in un contesto societario dove sono sempre maggiori i rapporti familiari in “crisi”, in quanto deboli o non vissuti in modo autentico; 2) Il rapporto con la comunicazione digitale.

MARCO STRONA

A. FUMAGALLI, *L'amore possibile. Persone omosessuali e morale cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 202, ISBN 978-88-308-1757-9, € 15,90.

Il tema dell'omosessualità all'interno della Chiesa è ancora per tanti versi un tabù e sono di fatto poche le opere dedicate a questo argomento che esplicitamente trattano la questione senza fare troppi giri di parole e di concetti. Dall'altra parte, non tutti i teologi morali potrebbero affrontare oggi questo tema con un loro trattato, senza incappare in polemiche o reazioni contrarie, data la delicatezza della questione. Ad essere onesti si tratta di camminare su un filo molto sottile se si vuole garantire da una parte una corrispondenza all'insegnamento della Chiesa su questi temi e dall'altra un rispetto della sensibilità di tutti evitando di scadere in luoghi comuni o espressioni stigmatizzanti. Ecco perché in qualche modo si attendeva l'uscita di questo volume e di questa trattazione considerando che oggi nel panorama italiano (e non solo) Aristide Fumagalli è certamente uno degli esponenti più illustri e preparati in campo morale, capace di trattare argomenti etici di ogni genere utilizzando un linguaggio corretto, rispettoso e di facile comprensione. Presbitero della diocesi di Milano, docente di teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Fumagalli ha già diverse pubblicazioni in questo campo, in particolare nella morale sessuale e sul tema della coscienza morale (cf. *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Queriniana, Brescia 2020; *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Queriniana, Brescia 2018).

La prefazione del volume è affidata a Marcello Semeraro che in maniera intelligente e molto "paterna" sottolinea l'importanza di questa pubblicazione non solo in campo teologico-accademico ma piuttosto sul versante pastorale e di accompagnamento delle persone omosessuali e dei loro famigliari. Egli riporta diversi episodi riguardo alla sua esperienza di vescovo nel dialogo con persone omosessuali e con i loro famigliari, sottolineando l'urgenza di definire nuove piste di ascolto e di accompagnamento superando preconcetti e dinamiche di emarginazione, a volte messe in atto da presbiteri e comunità parrocchiali. Si auspica, nelle parole finali della prefazione che «a partire dall'ascolto della realtà si dovrà ammettere un bisogno di un cambiamento. Non certo un qualsiasi cambiamento, ma uno che sia davvero anello importante di un più ampio processo. Un processo che, se lo vogliamo, sarà anche nel dinamismo di quella conversione cui, per essere sempre più trasparenza del Signore Gesù

ed essere casa paterna dove c'è posto per ciascuno, con la sua vita faticosa, è sempre chiamata la Chiesa» (p. 13). Dello stesso avviso è anche l'autore dell'opera il quale già nelle righe introduttive fa notare come «l'epocale cambiamento dell'*ethos* sessuale si propone al discernimento della Chiesa come uno dei “segni dei tempi” che deve essere scrutato e interpretato alla luce del Vangelo. Entro la trasformazione dei costumi sessuali risulta di particolare rilievo la questione omosessuale, sia per la sua visibilità pubblica, a fronte di una lunga storia di clandestinità, sia per le opposte reazioni che suscita, di pieno riconoscimento, anche giuridico, o di avversione omofoba, anche violenta» (p. 15). A partire dunque da queste premesse il volume si struttura su otto capitoli che forniscono una panoramica ampia e dettagliata della questione. Il Capitolo I (cf. pp. 25-31) fornisce una *delineazione fenomenologica* dell'omosessualità a partire dalla lettura della realtà e dalle dinamiche sociali e culturali in atto oggi nel nostro paese. I Capitoli II e III (cf. pp. 34-43 e 45-57) presentano l'*evoluzione storica* del comportamento omogenitale e l'*eziologia scientifica* secondo le variabili biologiche e psicologiche. Molto interessante è vedere come nel corso dei secoli la Chiesa abbia sempre espresso una valutazione e un giudizio morale sulla questione omosessuale, assumendo per alcune epoche toni di condanna netta e implacabile, ma di recente anche proponendo piste di dialogo e di accompagnamento. Ancora, i Capitoli IV-VI si occupano del *dato biblico* inerente al tema dell'omosessualità (cf. pp. 59-67), della *elaborazione teologica* nel corso di tutta la storia della Chiesa fino ad oggi (cf. pp. 70-108) e della *dottrina magisteriale* che vede in particolare nella Dichiarazione *Persona humana* del 1975, e nella Lettera *Homosexualitatis problema (la cura pastorale delle persone omosessuali)* del 1986, documenti della Congregazione della Dottrina della Fede, i due pronunciamenti magisteriali più organici su questo tema (cf. pp. 109-125). Gli ultimi due Capitoli (VII e VIII) costituiscono la parte più interessante del volume poiché presentano nuove piste di riflessione morale e criteri pastorali da applicare per il nostro tempo. In particolare, il Capitolo VII *Critica teologico-pastorale* (cf. pp. 128-184) presenta inizialmente una analisi della dottrina sull'amore sessuale in generale, per poi procedere sull'argomento specifico dell'omosessualità secondo questo percorso: prima vengono presentati gli elementi che asseriscono all'*impossibilità dell'amore sessuale* (cf. pp. 144-150); poi si passa agli argomenti antropologici in favore dell'amore sessuale parlando di *eventualità dell'amore omosessuale* (cf. pp. 153-169) e dei *limiti* legati ad esso (cf. pp.

170-174); infine si forniscono i criteri morali per l'amore sessuale richiamando alla responsabilità della loro corretta attuazione (cf. pp. 175-185). Il capitolo conclusivo riguardante *i criteri pastorali e giuridici* (cf. pp. 187-195); anche se breve nello sviluppo e essenziale nelle indicazioni, offre interessanti piste di conversione pastorale e attuazione di percorsi di crescita personali e comunitari. «La pastorale della Chiesa» ammette l'autore «appare generalmente in notevole ritardo nel “costruire un ponte” che rimedi al “baratro” formatosi con il mondo omosessuale. Un documento della congregazione della Dottrina della Fede, pubblicato nel 1986 a firma dell'allora prefetto card. Joseph Ratzinger, prospettava “la cura pastorale delle persone omosessuali”. Il suo riscontro nella prassi pastorale è stato assai minimale, limitandosi a sollevare critiche e ad accendere discussioni sul piano teorico dell'interpretazione e della valutazione dell'omosessualità. [...] Contro ogni farisaico ostracismo è doveroso per la Chiesa prendere atto della diversità delle persone omosessuali e prendersi cura della loro vita di cristiani. La cura pastorale delle persone omosessuali credenti è un dovere irrinunciabile per la Chiesa, poiché esse appartengono alla Chiesa. In questa prospettiva l'azione pastorale deve, anzitutto, evitare ogni esclusione e allontanamento» (cf. pp. 188-189). Questa è la linea anche suggerita più volte da papa Francesco che va verso un atteggiamento di accoglienza e dialogo piuttosto che fermarsi solo alle questioni morali ed etiche. Un altro aspetto importante da considerare è il *riconoscimento giuridico* (cf. p. 190) chiesto su più fronti dalle coppie omosessuali e riconosciuto già in tanti stati e da confessioni religiose anche cristiane (vedi ad esempio la chiesa anglicana o luterana). «La discussione pubblica», ci ricorda il Fumagalli, «verte frequentemente sulle seguenti questioni: il riconoscimento del legame di coppia omosessuale in rapporto a quello del matrimonio eterosessuale; sull'adozione di figli da parte di coppie omosessuali; sul loro ricorso alla fecondazione artificiale e alla maternità surrogata; sull'opportunità per gli omosessuali di praticare determinate professioni» (p. 191). «La valutazione etica» fa notare l'autore «dovrà tener presente la relazione e la distinzione tra moralità e legalità. Alla società andrà riconosciuto il diritto e il dovere di salvaguardare e promuovere quei comportamenti sessuali che meglio favoriscono il bene comune. Il riconoscimento dovuto dei diritti fondamentali della persona non coincide però con il riconoscimento pubblico del suo comportamento sessuale» (p. 192). Volendo fornire una valutazione complessiva dell'opera possiamo dire che essa costituisce a tutti gli effetti un manuale di riferimento ad oggi

sulla questione dell'omosessualità sia per il rigore e la serietà con cui è condotta l'analisi teologico-morale, sia per le piste pastorali proposte. L'equilibrio espositivo e l'onestà intellettuale presenti in tutti i capitoli permettono una lettura scorrevole e un buon punto di partenza per il dibattito pubblico dovendoci confrontare anche con tante altre posizioni alternative a quella ecclesiale. Il testo non ha certo la pretesa di essere esauriente e definito sulle questioni ma pone validi interrogativi, evitando di emettere sentenze o giudizi non rispettosi nei confronti delle persone omosessuali, pur mantenendo sempre un rigore dottrinale coerente. Si consiglia la lettura per tutti e si auspica che di opere come questa ne vengano pubblicate altre con ulteriori approfondimenti e sviluppi sul versante pastorale e teologico.

DAVIDE BARAZZONI

INDICE

Editorial Editoriale	Pag. 5 » 7
-------------------------	---------------

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

*SACRAMENTUM UNITATIS. EUCARISTIA E UNITÀ DELLA CHIESA
NEL DIALOGO CATTOLICO-ORTODOSSO*

*SACRAMENTUM UNITATIS. EUCHARIST AND UNITY OF THE CHURCH IN THE
CATHOLIC-ORTHODOX DIALOGUE*

V. De Marco	» 11
Abstract	» 12
Introduzione	» 12
1. Mistero della Chiesa e dell’Eucaristia alla luce del mistero della Santissima Trinità (Monaco 1982)	» 13
2. Fede, sacramenti e unità della Chiesa (Bari 1987)	» 18
3. Il sacramento dell’Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa (Valamo 1988)	» 21
4. Gli anni Novanta e il problema dell’uniatismo (Balamand 1993)	» 23
5. Gli anni Duemila: comunione ecclesiale, conciliarità e autorità (Ravenna 2007)	» 25
6. Il dialogo dopo Ravenna	» 30
7. Sinodalità e Primo (Chieti 2016)	» 32
8. Eucaristia come orizzonte permanente	» 35
Parole chiave	» 37
Keywords	» 37

L’EUCARISTIA COME SORGENTE DI VITA SPIRITUALE E DI SANTITÀ

THE EUCHARIST AS A SOURCE OF SPIRITUAL LIFE AND HOLINESS

† L. Mic	» 39
----------	------

Abstract	Pag.	39
Premessa	»	40
1. L’Eucarestia/Corpo come fonte reale della Vita	»	41
2. La santità dell’Eucaristia nella vita della Chiesa	»	44
3. Le nuove tendenze contestuali nella ricezione delle realtà dell’ <i>Eucaristia</i> e del <i>Padre</i>	»	47
3.1. Il “pericolo” dell’Eucaristia in una società spaventata e confusa	»	47
3.2. Il modo di recepire la nozione di paternità nella società contemporanea secolarizzata.		
Il paradigma paterno della gerarchia	»	49
Conclusioni	»	51
Parole chiave	»	52
Keywords	»	52

“IL NOSTRO PENSIERO È IN PIENO ACCORDO CON L’EUCARESTIA”

“OUR THINKING IS IN FULL AGREEMENT WITH THE EUCHARIST”

M. Micci	»	53
Abstract	»	53
1. Una lettura esistenziale dell’esperienza liturgica e sacramentale	»	54
2. Prendi parte alla gioia del tuo padrone (Mt 25,21)	»	55
3. Dammi vita secondo la tua Parola (Sal 118,65)	»	57
4. L’opera delle nostre mani rendi salda (Sal 90,17)	»	58
5. Senza misura egli dà lo Spirito (Gv 3,34)	»	61
6. Ricordati di me nella tua misericordia (Sal 25,7)	»	63
7. È questo il vostro culto spirituale (Rm 12,1)	»	64
8. Possiamo camminare in una vita nuova (Rm 6,4) 8.1. Il vestito	»	67
8.2. L’abitazione	»	68
Conclusione	»	69
Parole chiave	»	71
Keywords	»	72

L’ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA DEL CONCILIO VATICANO II	
THE EUCHARISTIC ECCLESIOLOGY OF THE SECOND VATICAN COUNCIL	
D. Sciacca	Pag. 73
Abstract	» 73
Introduzione	» 74
1. La prospettiva conciliare	» 74
2. La seconda sessione e il primo documento del Concilio: la <i>Sacrosanctum concilium</i>	» 77
3. La terza sessione del Concilio e la <i>Lumen gentium</i>	» 79
4. Excursus: l’Enciclica <i>Mysterium fidei</i> di Papa Paolo VI	» 85
5. Il quarto periodo conciliare	» 86
6. Bilancio provvisorio	» 92
7. Eucaristia: sacramento della comunione o della separazione?	» 95
Conclusioni	» 101
Parole chiave	» 102
Keywords	» 102
 S. FRANCESCO E L’EUCARISTIA:	
VISIONE, CONTEMPLAZIONE, COMUNIONE	
ST. FRANCIS AND THE EUCHARIST:	
VISION, CONTEMPLATION, COMMUNION	
R. Tamanti	» 103
Abstract	» 103
Introduzione	» 104
1. Visione	» 105
2. Contemplazione	» 109
3. Comunione	» 113
Conclusione	» 118
Parole chiave	» 120
Keywords	» 120

**SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”
ARTICOLI**

**IL RAPPORTO TRA DANTE E LA CULTURA EBRAICA: L’EBRAISMO E GLI EBREI
NELLA *COMMEDIA***

**THE RELATIONSHIP BETWEEN DANTE AND JEWISH CULTURE: JUDAISM AND
JEWS IN THE *COMEDY***

S. Merlini	Pag. 123
Abstract	» 123
Introduzione	» 124
1. Gli ebrei nella <i>Commedia</i>	» 125
1.1. Caifa, i sacerdoti del Sinedrio e Giuda	» 125
1.2. Gli exempla tratti dall’Antico Testamento presenti nel Purgatorio: il popolo ebraico considerato come esempio di accidia	» 127
1.3. Personaggi dell’Antico Testamento menzionati nel Paradiso	» 129
1.4. L’uso del termine “giudeo”	» 131
2. La collocazione della città di Gerusalemme nella geografia dantesca	» 132
3. La lingua ebraica nella <i>Commedia</i>	» 134
3.1. Ebraismi	» 134
3.2. <i>Pape Satàn, pape Satàn Aleppe</i>	» 136
3.3. <i>Raphèl mai amècche zabì almi</i>	» 138
3.4. La lingua ebraica: <i>sacratum ydioma</i> o lingua mutevole?	» 140
Conclusione	» 143
Parole chiave	» 144
Keywords	» 144

PROSPETTIVE DI DIALOGO INTERRELIGIOSO IN DANTE E BOCCACCIO.

***COMMEDIA* E *DECAMERON* A CONFRONTO**

PERSPECTIVES OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN DANTE AND BOCCACCIO.

***COMEDY* AND *DECAMERON* IN COMPARISON**

E. Olivari - D. Cogoni	» 145
------------------------	-------

Abstract	Pag.	145
Introduzione	»	146
1. Aspetti storico-ermeneutici della <i>Commedia</i> di Dante	»	148
2. Aspetti storico-ermeneutici del <i>Decameron</i> di Boccaccio	»	153
3. Analisi testuale del IV canto dell' <i>Inferno</i> e del XX canto del <i>Paradiso</i>	»	157
4. Analisi testuale della II e III <i>novella</i> della prima giornata del <i>Decameron</i>	»	162
Conclusioni	»	170
Parole chiave	»	170
Keywords	»	170

PATERNITÀ E MATERNITÀ SPIRITUALE
NELLE FIGURE GUIDA DELLA *COMMEDIA DANTESCA*

SPIRITUAL FATHERHOOD AND MOTHERHOOD
IN THE GUIDING FIGURES OF DANTE'S *COMEDY*

A. Franceschini - G. Frulla	»	171
Abstract	»	171
Introduzione	»	172
1. Dante il pellegrino: sacerdote e profeta	»	174
2. I padri e le madri nella <i>Commedia</i> dantesca	»	182
Conclusioni	»	197
Parole chiave	»	198
Keywords	»	198

SEZIONE “EVENTI”

THE MARCHE THEOLOGICAL INSTITUTE
AND ANCONA ISSR JOURNAL: A THIRTY-YEAR HISTORY.
NOTES FOR A THANKFUL MEMORY

LA RIVISTA DELL’ISTITUTO TEOLÓGICO MARCHIGIANO
E DELL’ISSR DI ANCONA: TRENT’ANNI DI STORIA.
NOTE PER UNA MEMORIA GRATÀ

M. Florio	»	201
-----------	---	-----

1. Elements on the first phase of the Journal history	Pag.	202
2. A new academic setting: postgraduate studies in Sacramental Theology	»	204
3. Towards the new series: Sacramental Theology & Religious Studies	»	208
4. The Journal in its current format	»	209

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	215
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	237