

Il Pozzo di Giacobbe



Direttore responsabile:*Suor Antonella Crippa***Comitato di Redazione:***Padre Pier Luigi Nava smm; Suor M. Luisa Ciceri; Suor Paola Rizzi**Autorizzazione n.151**Registro Stampa del Tribunale di Crema del 18 febbraio 2009***Stampa:***Società Cooperativa Sociale**Sollicitudo Arti Grafiche - Lodi (LO)***Progetto grafico:***Paolo Andreoletti smm***Suore Adoratrici del SS. Sacramento**

Via S. Francesco, 16

26027 Rivolta d'Adda (CR)

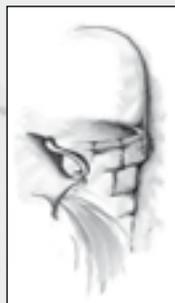
Tel. 0363 3791 Fax 0363 78011

redazione@suoreadoratrici.it

www.suoreadoratrici.it

Sigle - Abbreviazioni

| | |
|-----|---|
| CE | Spinelli F., <i>Conversazioni Eucaristiche</i> , Rivolta d'Adda |
| LC | Spinelli F., <i>Lettere circolari</i> , Rivolta d'Adda |
| LS | Spinelli F., <i>Lettere alle suore</i> , Rivolta d'Adda |
| PSV | <i>Positio super virtutibus Canonizationis Servi Dei Francisci Spinelli</i> , Roma 1988 |



Il Pozzo di Giacobbe

Quaderni di Spiritualità

Identità delle Suore Adiatrici del SS. Sacramento

SOMMARIO

- I • **Introduzione** di Madre Camilla Zani
- 9 • **Testimoni della «manifestazione dei misteri più sublimi e salutarì» (LC 3)**
L'IDENTITÀ ECCLESIALE DELLE ADORATRICI DEL SS. SACRAMENTO
Suore Adiatrici del SS. Sacramento

Il Documento *Testimoni della «manifestazione dei misteri più sublimi e salutarì»* offre una sintesi significativa del pensiero fondazionale del Beato Francesco Spinelli, che ha per filo conduttore l'identità ecclesiale o carismatica delle Suore Adiatrici del SS. Sacramento; esplicita le profonde sintonie che ogni esperienza dello Spirito racchiude in sé e, quindi, mette in evidenza la continuità nella «novità» della tradizione.

- 41 • **Mistero di una presenza - Presenza di un mistero**
ATTUALITÀ E ATTUALIZZAZIONI DELLE CONVERSAZIONI EUCHARISTICHE DEL BEATO FRANCESCO SPINELLI
Paolo Martinelli, ofmcap

Il testo mette il mistero dell'Eucaristia al centro della riflessione spirituale, ecclesiale e teologica. Il rapporto del fedele con il mistero eucaristico decide della qualità cristiana della vita secondo lo Spirito. Le *Conversazioni Eucaristiche* del Beato Francesco Spinelli si rivelano così di sorprendente attualità. Esse descrivono la libertà del credente di fronte alla presenza di Cristo. Davanti a Gesù presente nell'Eucaristia il Beato trova la sua identità: il rapporto con il sacramento dell'altare decide della sua vita, del suo rapporto con gli altri e con il mondo, in termini di missione.

- 109 • **La rilettura delle origini dell'Istituto: tra rêverie fondazionale e preoccupazioni del presente**
LA LETTERA CIRCOLARE DI DON FRANCESCO SPINELLI DEL LUGLIO 1909 (- 2009)
Pier Luigi Nava smm

La lettera circolare del luglio 1909 redatta a Casinò Boario dal Beato Francesco Spinelli - ricorrono ormai cent'anni - è una rara testimonianza circa una rilettura del percorso fondazionale dell'Istituto. I contenuti ripropongono i valori e la prassi dell'identità-missione delle Suore Adiatrici del SS. Sacramento. Si tratta di una ri-lettura delle origini dell'Istituto a partire dalla valutazione del presente. La prospettiva si limita perciò a porre in evidenza gli elementi della rêverie fondazionale come contrappunto alla lettura della situazione dell'Istituto all'epoca della redazione della circolare.

Suore Adiatrici del SS. Sacramento

IL POZZO DI GIACOBBE

INTRODUZIONE

*«...là dov'era il pozzo di Giacobbe.
Gesù, stanco per il viaggio,
si era seduto sull'orlo del pozzo» (Gv 4,6)*

Madre Camilla Zani

Il pozzo luogo di incontro, di sosta e di conversazione. Nelle sabbie del deserto orienta le rotte delle carovaniere. La sua acqua fa fiorire le oasi. Nella S. Scrittura il pozzo si rivela anche incontro con l'inaspettato, l'imprevedibile. La Samaritana ne ha fatto esperienza. Al pozzo di Giacobbe si è ritrovata con un pezzo della sua storia raccontata da un Altro. Non poteva accadere diversamente; quel pozzo è un crocevia di storie e la sua acqua custodisce la memoria della fede dei Padri. Nel dialogo di Gesù con la Samaritana gli interrogativi dell'una ricevono risposte «altre», come «altra» è l'acqua offerta dall'Interlocutore. Quel pozzo «assiste» ad un dialogo paradossale: la Samaritana pone la domanda circa il luogo dell'incontro con Dio; Gesù la conduce all'interiorità, alla scoperta dell'essere «veri adoratori del Padre in spirito e verità» (Gv 4,23). Con Gesù il culto non è più legato ad un luogo, viene inaugurato un nuovo modo di adorare il Padre. Quel pozzo alimenta la profonda sete di Dio. Ma ora è un'altra acqua che zampilla...

Ritrovarsi come Adoratrici del SS. Sacramento a quel pozzo è anzitutto non sfuggire alla Domanda di fondo; le nostre risposte hanno senso a partire dall'incontro con il Signore, così come il dialogo, che desideriamo avviare con queste pagine. Esse portano significativamente il nome: «**Il pozzo di Giacobbe**», pagine che interrogano

la nostra memoria fondazionale, la vita e la spiritualità consegnata dal Beato don Francesco Spinelli nostro Fondatore, e soprattutto pagine illuminate dal Mistero Eucaristico che racchiude il senso del nostro essere ed agire da Adoratrici nello Spirito e nella Verità di Cristo.

Non mancano in Italia periodici sulla storia, spiritualità e teologia eucaristica. Non vogliamo competere. Dal pozzo della nostra memoria ci sembra decisivo comprendere l'ambiente storico, sociale ed ecclesiale del XIX secolo e dei primi decenni del XX che fa da sfondo alla nostra fondazione. Con particolare attenzione alle vicende della Chiesa locale: la diocesi di Cremona e quella delle nostre origini, Bergamo. Una realtà ecclesiale aperta alla comunione con tutte le Chiese in cui viviamo ed operiamo.

La spiritualità eucaristica rimane il cuore del nostro carisma, non solo la spiritualità ispirata dal Fondatore, ma soprattutto quella in sintonia con il cammino ecclesiale del nostro tempo e con il linguaggio del nostro tempo: «*Oggi c'è bisogno - ci ricorda papa Benedetto XVI - di riscoprire che Gesù Cristo non è una semplice convinzione privata o una dottrina astratta, ma una persona reale il cui inserimento nella storia è capace di rinnovare la vita di tutti. Per questo l'Eucaristia come fonte e culmine della vita e missione della Chiesa si deve tradurre in spiritualità, in vita "secondo lo Spirito" (Rm 8,4s; cfr Gal 5,16.25)" (Sacramentum caritatis 77)*» **spiritualità** orientata dalla ricchezza dottrinale del Magistero, risorsa a cui attingere per un «pensare di Chiesa», convinzione profonda di don Francesco Spinelli.

Nell'orizzonte della spiritualità eucaristica, l'adorazione è la «nostra» caratteristica peculiare. In essa esprimiamo la nostra identità, da essa trae motivazione la nostra carità: entrambe dono per la Chiesa e per i credenti del nostro tempo che condividono con noi le ragioni della speranza. L'atto di adorazione al di fuori della santa Messa prolunga ed intensifica quanto s'è fatto nella Celebrazione

liturgica. Sentiamo nostro l'invito di «*un'adeguata catechesi in cui si spieghi ai fedeli l'importanza di questo atto di culto che permette di vivere più profondamente e con maggiore frutto la stessa Celebrazione liturgica*» (*Sacramentum caritatis* 66).

Infine i grandi eventi che celebrano il Mistero Eucaristico nella Chiesa, in particolare i congressi eucaristici locali, nazionali ed internazionali, ci interpellano come Adoratrici e sono occasione di una riflessione attenta ai problemi del cammino delle Chiese e della società del nostro tempo.

Le pagine del nostro periodico possono essere viste e lette nella prospettiva di un contributo, senza pretese, alla «*promozione di una spiritualità cristiana autenticamente eucaristica*» (*Sacramentum caritatis* 94), senza perdere di vista che solo un'esistenza profondamente eucaristica manifesta lo splendore e la bellezza di appartenere totalmente al Signore (cf. *ivi*).

Madre Camilla Zani
Superiora generale

Testimoni della «manifestazione dei misteri più sublimi e salutari» (LC 3)

*L'identità ecclesiale
delle Adoratrici del SS. Sacramento*

Suore Adoratrici del SS. Sacramento

Il Documento *Testimoni della «manifestazione dei misteri più sublimi e salutari» (LC 3)* muove dalle seguenti premesse:

- «La consacrazione religiosa è vissuta in un dato Istituto, in conformità alle costituzioni che la Chiesa, con la sua autorità, accetta e approva: in accordo, pertanto, con particolari disposizioni che riflettono e approfondiscono un'identità specifica. Tale identità emana da quell'azione dello Spirito Santo che costituisce il dono originario dell'Istituto: il carisma che determina un particolare tipo di spiritualità, vita, apostolato, tradizione (cfr. MR 11)» (*Elementi essenziali*, 11).
- Non solo mediante il riconoscimento dell'Istituto, la Chiesa conferisce «al carisma la pienezza di espressione ecclesiale, garantisce la perseveranza nella sua genuinità, sulla base delle stesse costituzioni, legittimamente approvate, affinché tutto cooperi al bene comune e sia mantenuto vivo nella sua genuinità il dono dello Spirito» (*Instrumentum Laboris*, 81).

Risponde alle seguenti finalità:

- offrire una sintesi significativa del pensiero fondazionale del Beato don Francesco Spinelli che ha per filo conduttore *l'identità ecclesiale o carismatica delle Suore Adoratrici del SS. Sacramento*;
- esplicitare le profonde sintonie (scritturistiche, spirituali, magisteriali ...) che ogni esperienza dello Spirito (cf. *Mutuae relationes* 11b), in prospettiva fondazionale, racchiude in sé e quindi metterne in evidenza la continuità nella «novità» della tradizione¹.

Introduzione

La vita dei santi è costellata da episodi che, pur nella loro esteriore ordinarietà, hanno contribuito in maniera decisiva a far operare scelte determinanti o a far maturare nuove intuizioni spirituali. Il beato Francesco Spinelli, nato a Milano il 14 aprile 1853 e morto a Rivolta d'Adda il 6 febbraio 1913, individua con chiarezza la circostanza, in cui sotto l'azione dello Spirito maturò la decisione di costituire un gruppo di consacrate dedite all'adorazione del SS. Sacramento.

Nell'autunno del 1875, anno della sua ordinazione sacerdotale, si reca a Roma per l'Anno Santo; in visita alla Basilica di Santa Maria Maggiore, sosta di fronte alle reliquie della Natività nella cappella di Sisto V. Qui, come ricorda in una sua Lettera circolare di trent'anni dopo, «mi sono

Sigle - Abbreviazioni

| | |
|-------|--|
| CD | GIOVANNI PAOLO II, <i>Cum dilexisset</i> , Venerabili Servo Dei Francisco Spinelli, presbytero et fundatori Congregationis Adoratricum SS. Sacramenti, Beatorum honoris decernuntur: AAS 75 (1992) 227-229 [21 giugno 1992]: AAS 85 (1993) |
| CGO | Suore Adoratrici del SS. Sacramento, <i>XIV Capitolo Generale Ordinario. Documento finale</i> , Rivolta d'Adda 2001 |
| Cost. | <i>Costituzioni</i> |
| DC | GIOVANNI PAOLO II, <i>Lettera</i> Dominici Cenae, 24 febbraio 1980 |
| DM | GIOVANNI PAOLO II, <i>Lettera enciclica</i> Dives in misericordia, 30 novembre 1980 |
| EdE | GIOVANNI PAOLO II, <i>Lettera enciclica</i> Ecclesia de Eucharistia, 17 aprile 2003 |
| IL | SINODO DEI VESCOVI, <i>Instrumentum laboris</i> , La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo, 20 giugno 1994 |
| IM | GIOVANNI PAOLO II, <i>Bolla d'indizione dell'Anno Santo</i> , Incarnationis Mysterium, 29 novembre 1998 |
| MF | PAOLO VI, <i>Lettera enciclica</i> Mysterium fidei, 3 settembre 1965 |
| RM | GIOVANNI PAOLO II, <i>Lettera enciclica</i> Redemptoris missio, 7 dicembre 1990 |
| VC | GIOVANNI PAOLO II, <i>Esortazione apostolica post-sinodale</i> Vita consecrata, 25 marzo 1996 |

ingnocchiato», «piansi, pregai, e» «sognai uno stuolo di verginelle che avrebbero adorato Gesù in Sacramento»¹.

Nel corso del tempo don Spinelli si aprì a ripetute occasioni per imprimere maggior concretezza al suo sogno e delineare con maggior chiarezza la sua intuizione fondatazionale.

È possibile seguire il suo percorso motivazionale interiore grazie in modo particolare agli scritti, come le *Conversazioni eucaristiche*, le *Lettere alle suore* e le *Lettere circolari*. Proprio in una delle sue prime *Lettere circolari*, il 13 dicembre 1898, ebbe a scrivere: «Portiamoci alla capanna di Betlem e là troveremo la manifestazione dei misteri più sublimi e salutari» (LC 3: p. 688).

Nella sua lapidarietà questa formulazione può essere considerata un'efficace sintesi della spiritualità di don Spinelli, che trova ispirazione da due capisaldi della riflessione teologica tradizionale: l'incarnazione del Verbo e la divinizzazione dell'uomo.

Il suo pensiero può essere approfondito alla luce di questi due poli e a seguito di un confronto con i risultati dell'attuale ricerca biblica e teologica, nonché con le indicazioni del Magistero del periodo post-conciliare.

¹ LC 25: 73.

I. L'Incarnazione del Verbo: «nacque dalla più pura delle Vergini nello squallore di quella spelonca» (LC 3)

1. Un'immagine ricorrente: «nello squallore di quella spelonca»

Il Fondatore era solito spedire alle sue Suore Adoratrici una lettera circolare in occasione del Natale². In vista di questa solennità religiosa ha dedicato ben dieci lettere, più che a ogni altra ricorrenza³. Don Spinelli vede nella nascita di Gesù il momento in cui si manifesta in modo estremo la dedizione divina per l'uomo.

Per rendere visiva questa realtà il Beato propone con frequenza gli elementi propri del presepe: la grotta⁴, la capanna⁵, la culla⁶. Più in generale, considera il presepe «scuola divina di amore» (LC 29: p. 746), scuola «della carità» e «della perfezione» (LC 34: p. 766). Coerentemente, mutua da san Tommaso da Villanova⁷ la definizione del presepe come «gran cattedra»⁸. Insomma «qui è la scuola

² LC 3 (13.12.1898); 7 (12.12.1901); 10 (15.12.1902); 12 (15.12.1903); 19 (15.12.1904); 25 (15.12.1905); 29 (14.12.1906); 34 (1908); 39 (15.12.1910); 40 (16.12.1911).

³ 7 per il mese di maggio; 7 per la novena dell'Immacolata; 3 per la (novena della) Pentecoste; 1 per san Giuseppe; 2 per la quaresima; 13 per circostanze varie.

⁴ LC 34: 766; è definita «squallida spelonca» in LC 12: 698; 19: 712; 25: 729; 26: 737; 31: 752; si vedano anche LC 3: 688; 18: 711.

⁵ Cf. LC 3: 688; 19: 712; 25: 731; LS 451, a suor Giulia Nogara, 6 novembre 1908: 529.

⁶ LC 3: 688; 18: 711; 19: 712; 25: 731 e 732; 26: 734; 29: 748; 37: 776.

⁷ Santo spagnolo (1488-1555), fu, tra l'altro, autore di un *Soliloquio*, per il ringraziamento dopo la comunione.

⁸ LC 29: 747. Nelle *Conversazioni eucaristiche* è il tabernacolo ad essere definito «cattedra» (CE 4,7); «cattedra di amore» (CE 6,1; 21,2); «cattedra di Sapienza» (CE 15,1).

vera, o Figlie carissime in G.C., di quella scienza che supera ogni scienza umana, o meglio della più alta sapienza» (LC 25: p. 732). Se, per l'apostolo Paolo, Gesù confuta la sapienza del mondo dall'alto della croce (1 Cor 1,17-25), per don Spinelli questo avviene dal basso della mangiatoia: «Esso condanna la sapienza mondana che cerca la felicità nelle ricchezze, ed egli che dispensa lo scettro ai re e profonde i tesori nel mondo, s'adagia sopra poche paglie ed è avvolto in poveri pannicelli» (LC 25: p. 732).

La contemplazione del mistero del Natale nel Fondatore non indulge a sentimentalismi cari a certa devozione del suo tempo. Egli è ben consapevole di come Betlemme prepari il Golgota: «Dalla culla di Betlem al Calvario, Gesù portò spiritualmente nel suo cuore la croce, perché s'era offerto vittima di espiazione al Padre per la nostra salvezza e la sua vita fu un tessuto delle più perfette virtù che ebbero principio dalla rinnegazione e si compirono colla immolazione sua sulla croce» (LC 26: p. 734); il presepe «prelude al Calvario, i vagiti alle agonie, gli affanni al sangue, le paglie aspre alla durissima Croce; il Presepio e il Calvario sono la prima e l'ultima nota, la prima e l'ultima pagina di quel poema immenso, divino, ineffabile d'amore e di sacrificio che è tutta la vita di Gesù Cristo»⁹. Grazie alla volontà di kenosi (annientamento) della seconda persona della Trinità, il mistero dell'incarnazione si salda a quello della redenzione¹⁰.

Ciò ha una trasposizione anche sacramentale: se «la capannetta di Betlemme» è «il più splendido tempio del mondo»¹¹, allora «la cuna» è «l'altare del gran sacrificio che Gesù Cristo venne ad iniziare e poi compire su questa terra, secondo la volontà del Celeste suo Padre»¹².

⁹ LC 29: 747. Si veda inoltre: nel «suo cuore già si è innalzata la croce, prevede insieme all'altezza della sua missione divina il cumulo degli affanni che lo affogheranno in un pelago di patimenti» (LC 25: 732).

¹⁰ Cf. A. M. CALERO DE LOS RÍOS, *De la incarnación a la eucaristía: «Isidorianum»* 9 (2000) 339-383.

¹¹ LC 24: 731.

¹² LC 19: 712.

A ragion veduta si può dire che alla «capanna di Betlem» si partecipa alla «manifestazione dei misteri più sublimi e salutari» (LC 3: p. 688), quelli dell'incarnazione, della redenzione e della presenza sacramentale di Gesù tra i suoi.

2. Risonanze «eucaristiche» del racconto della nascita di Gesù secondo il vangelo di Luca

Gli studi biblici più recenti mostrano come la connessione operata da don Spinelli tra la nascita di Gesù, la sua crocifissione e la frazione del pane abbia un suo precedente nel vangelo di Luca¹³.

Nel suo racconto della nascita di Gesù a Betlemme, il terzo evangelista ripete insistentemente per tre volte che Gesù è adagiato «in una mangiatoia» (2,7.12.16). Ora, se il neonato è deposto in una mangiatoia, questo significa semplicemente che è offerto in quanto «mangime», ovvero in quanto cibo. Ciò avviene a Betlemme (2,4.15), che in ebraico significa casa-del-pane. Luca la definisce «città di Davide» (2,4.11), il re che un giorno, al pari di Quirinio, volle indire un censimento della sua popolazione e che per ciò venne punito da Dio (2 Sam 24).

Dunque, mentre il re-pastore tenta di approfittare delle sue pecore, il suo discendente offre liberamente se stesso¹⁴:

¹³ A titolo esemplificativo, si rimanda allo studio di R. MEYNET, «La nascita di Gesù, una storia di pastori. O l'enigma della mangiatoia (Lc 2,1-20)», consultabile in una versione aggiornata al 12 dicembre 2006 in <http://www.unigre.it/rhetorica%20biblica/>. Oppure si può consultare del medesimo autore *L'Évangile de Luc*, Lethielleux, Paris 2005, 121-122.

¹⁴ L'agnello pastore che ciba il suo gregge fa parte dell'immaginario del quarto vangelo. Giovanni esplicita a lungo il tema del pastore che nutre le sue pecore con il proprio corpo: «Io sono il buon pastore. Il buon pastore offre la vita per le pecore» (10,11). Il cibo delle pecore non è altro che il corpo del pastore stesso: «Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete» (6,35; cf. 6,48-51; Apocalisse 7,16-17).

nella mangiatoia di Betlemme il cibo offerto agli uomini che Dio ama non è altro che il pastore stesso.

Quale segnale rivelatore del loro messaggio, gli angeli indicano ai pastori «un bambino avvolto in fasce e depresso in una mangiatoia» (2,12). Lo stesso verbo, ripetuto in 2,16, sarà ripreso al momento della sepoltura: Giuseppe «lo pose in una tomba dove nessuno era mai stato depresso» (23,53). Gesù, figlio di Davide salvatore, porta la pace offrendo il cibo della propria vita: il dono della vita sulla croce è prefigurato nel dono del proprio corpo e del proprio sangue durante la cena pasquale (Lc 22,19-20). Il progenitore Adamo pecca volendo mangiare; il redentore Gesù salva lasciandosi mangiare. Il primo afferra; il secondo si dona.

Mangiatoia, croce e altare sono segni di un'ininterrotta volontà di autodonazione all'umanità da parte di Dio in Gesù di Nazaret. Il mistero del Verbo incarnato può veramente essere contemplato come mistero del dono della vita divina.

3. «Il Verbo si è fatto carne»: abitare nella comunicazione

La frase di Giovanni 1,14 era sicuramente familiare e cara a don Spinelli: nelle sue *Lettere circolari* la riporta per ben tre volte¹⁵, oltretutto in latino¹⁶. Di sicuro nel corso del tempo don Spinelli ha scorto variegata sfumature e molteplici significati in questa frase. E ciò, in modo particolare, a partire dalla quotidiana celebrazione della santa Messa. Vale la pena di soffermarsi su due temi cari a don Francesco e sviluppati nelle *Conversazioni eucaristiche*. Gli studi biblici più recenti ne hanno messo in risalto l'importanza.

¹⁵ LC 3: 688; 31: 751; 43: 789.

¹⁶ Il ricorso al latino per le citazioni bibliche è inesistente nelle Lettere alle suore, raro nelle Lettere circolari, frequente nelle Conversazioni eucaristiche.

Per annunciare il mistero dell'incarnazione, il quarto evangelista ricorre all'immagine del «prendere dimora» o, più precisamente, del «piantare la tenda». Nella scelta di questa immagine Giovanni è stato aiutato dalla sua conoscenza delle Scritture ebraiche. In esse si racconta di come Dio, una volta fatto uscire il suo popolo dall'Egitto, lo abbia condotto per il deserto; una tenda fungeva da punto di incontro tra Dio e quanti lo volevano consultare: «Mosè a ogni tappa prendeva la tenda e la piantava fuori dell'accampamento, a una certa distanza dall'accampamento, e l'aveva chiamata tenda del convegno; appunto a questa tenda del convegno, posta fuori dell'accampamento, si recava chiunque volesse consultare il Signore. Quando Mosè entrava nella tenda, scendeva la colonna di nube e restava all'ingresso della tenda. Allora il Signore parlava con Mosè. Così il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro» (Es 33,7-10¹⁷).

Questo aspetto dialogico è ulteriormente segnalato dal termine che Giovanni ha scelto per connotare la seconda persona della Trinità: *Logos*¹⁸. Il sostantivo, assai conosciuto in quel tempo, indica anche la comunicazione verbale¹⁹. Inoltre, Giovanni conclude il suo famoso prologo con queste parole: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (1,18). Il verbo finale, tipico dei testi biblici sapienziali (Sir 42,15; 43,31), indica il racconto di quanto si è visto, la narrazione di un'esperienza. Con la sua incarnazione il Figlio rivela il Padre comunicandolo a quelli che accolgono il suo messaggio. Di loro non solo assume la condizione di provvisorietà

¹⁷ Si vedano anche Es 40,34-38 e Ap 21,3.

¹⁸ Tradotto poi in latino *Verbum* e, sulla base di ciò, in italiano *Verbo*.

¹⁹ Cf. S. GRASSO, «"In principio era la comunicazione": polisemia del termine *logos* nel Quarto Vangelo (Gv 1,1)», in S. Grasso-E. Manicardi (a cura di), «Generati da una Parola di verità» (Gc 1,18). *Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo 70° compleanno*, Supplementi alla Rivista Biblica, Dehoniane, Bologna 2006, pp. 109-121; inoltre il numero monografico *Communion et communication: logiques de l'Incarnation*: «Foi et vie» 103 (2004), nr. 2, 7-104.

umana (la carne), ma si avvale anche dello strumento tipico dell'essere umano che entra in relazione con gli altri esseri umani, ovvero la parola. In altri termini, con l'incarnazione del Figlio il Padre ha scelto di dimorare tra gli uomini non solo tramite la carne, ma anche tramite la parola comunicata. Secondo Giovanni l'incarnazione del Verbo è un evento rivelativo, che implica una comunicazione divina agli uomini. Lo si ripete anche nel prologo della prima lettera di Giovanni: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi (1 Gv 1,1-3).

Nelle *Conversazioni eucaristiche* il duplice tema dell'abitare del Verbo in mezzo al suo popolo nella comunicazione è ricorrente²⁰. Il passo biblico su cui fa leva il Beato è quello di Proverbi 8,31 («ho posto le mie delizie tra i figli dell'uomo»²¹): «nelle sue divine umiliazioni dice di trovare tutte le sue delizie, perchè sono il mezzo da Lui divinamente

²⁰ Si veda anche P. MARTINELLI, *Mistero di una presenza - Presenza di un mistero. Attualità e attualizzazioni delle Conversazioni Eucaristiche del Beato Francesco Spinelli* in «Camminiamo insieme», Supplemento Agosto 2005. Ora ripubblicato in questo fascicolo.

²¹ Si veda in proposito il seguente passo di sant'Alfonso Maria de' Liguori: «Il paradiso di Dio, per così dire, è il cuor dell'uomo. Dio vi ama? Amatelo. Le sue delizie sono di esser con voi, e le vostre sieno d'esser con esso lui, e di passare tutto il tempo della vostra vita con chi voi sperate di passare l'eternità beata, nella sua amabile compagnia» (*Modo di conversare continuamente ed alla familiare con Dio*, in http://www.intratext.com/IXT/ITASA0000/_P2LI.HTM#X6). In un'omelia su Luca 16,1-8 attribuita a Tommaso d'Aquino («Homo quidam erat dives»), il nostro testo è utilizzato per dimostrare che quel «certo uomo» di cui parla Luca 16,1 è Dio: «Di Dio si dice che è uomo in virtù della familiarità. Se uno avesse dimistichezza con i Francesi, si direbbe: costui è divenuto Francese in virtù della sua dimistichezza. Dio a motivo di una certa familiarità e dimistichezza (familiaritate et conversatione) può essere detto uomo, perché a Lui risulta piacevole stare con gli uomini. Per cui in Proverbi 8,31 dice: *le mie delizie stanno nell'essere con i figli degli uomini*, e gli fu così piacevole avere dimistichezza con gli uomini che non gli bastò avere con loro una dimistichezza spirituale, ma volle assumere la nostra carne, così da avere con gli uomini una dimistichezza fisica (conversationem corporaliter)» (il testo latino è consultabile in <http://www.corpusthomicum.org/phq.html>).

inventato per istare con gli uomini da Lui amati e redenti [...]. Ma come, Gesù mio, potrai trovare diletto di noi, e ripeterci: *deliciae meae esse cum filiis hominum?*... Eh sì! che Gesù non prova nel suo amabilissimo Cuore delizia maggiore di questa, di stare qui tra noi miserabili a sollevarci dalle nostre miserie!» (CE 1,2).

Ad esso va abbinato il passo di Filippesi 3,20-21, che significativamente apre e chiude le *Conversazioni eucaristiche*²². Il testo di Paolo subisce una riformulazione da parte di don Spinelli. Il termine latino *conversatio*, che significa *frequentazione, stile di vita*, è da lui interpretato come *conversazione*, introducendo così l'elemento dialogico: «il cuor mio giubila di potersi trovare ad ogni istante nel vostro divino cospetto, di poter godere della vostr'augustissima ed amabilissima compagnia, e d'intendersi con voi, cuore a cuore, sopra i sovrani disegni e gli amorosi desideri della vostra santissima volontà!» (CE 1,4); «possa io essere da Voi riconosciuto a vostro vero discepolo per i caratteri della carità vostra. Allora, terminando qui in terra le nostre conversazioni, principierò a gustare quella celeste beatitudine che non avrà mai fine, e che Voi spandete sopra tutti i gloriosi comprensori che godono l'eterna divina conversazione della Maestà vostra in Paradiso» (CE 31,12)²³.

Come in Giovanni 15,14 Gesù chiamava i suoi discepoli «amici», così per don Spinelli la familiarità e la dimistichezza presuppongono un rapporto di amicizia, che cresce fino a diventare amore: «Oh quanto e come si gode quando si sta in buona compagnia! Quanto piace agli amici di trovarsi spesso insieme! Non si distaccherebbero mai l'uno dall'altro. Perché? perchè si amano, si stimano reciprocamente. Ma quale miglior amico, quale compagnia più

²² Cf. CE 1,1 e 31,13. In quest'ultima occorrenza si riprendono i temi portanti delle *Conversazioni* precedenti: *conversatio, in caelis, humilitas, corpus, configuratum corpori claritatis suae*.

²³ Segue Fil 3,20-21. Si vedano anche: «Vengo adunque a disfogarvi il mio povero cuore» (CE 16,1); «Oh quanto si sta bene in conversare con Voi!» (CE 19,6).

cara della vostra, o Signore, in quest'amabile Sacramento, col quale allettate e fate gustare alle anime vostre amiche tanti dilette, che inebbriate corrono amorose a frequentare e prolungare i loro trattenimenti con Voi» (CE 14,1).

È facile apprezzare la profondità spirituale e la genuina modernità di queste pagine accostandole alla testimonianza di due pontefici del nostro tempo.

Anzitutto, Paolo VI: «la visita è prova di gratitudine, segno d'amore e debito di riconoscenza a Cristo Signore là presente [...]. Chiunque perciò si rivolge all'augusto Sacramento Eucaristico con particolare devozione e si sforza di amare con slancio e generosità Cristo che ci ama infinitamente, sperimenta e comprende a fondo, non senza godimento dell'animo e frutto, quanto sia preziosa la vita nascosta con Cristo in Dio; e quanto valga stare a colloquio con Cristo, di cui non c'è niente più efficace a percorrere le vie della santità» (MF 67-68).

E poi Giovanni Paolo II: «È bello intrattenersi con Lui e, chinati sul suo petto come il discepolo prediletto, essere toccati dall'amore infinito del suo cuore. Se il cristianesimo deve distinguersi, nel nostro tempo, soprattutto per l' "arte della preghiera" (*Novo millennio ineunte*, 32), come non sentire un rinnovato bisogno di trattenerci a lungo, in spirituale conversazione, in adorazione silenziosa, in atteggiamento di amore, davanti a Cristo presente nel Santissimo Sacramento? Quante volte, miei cari fratelli e sorelle, ho fatto questa esperienza, e ne ho tratto forza, consolazione, sostegno!» (EdE 25).

Dunque, non si può non condividere il giustificato orgoglio che il Beato manifestava fin nella sua prima Lettera circolare: «Vi raccomando quanto so e posso l'adorazione; figliuole, il privilegio concesso a noi di avere sempre l'adorazione giorno e notte è grande, sappiate approfittarne; levo il mio cappello a tutti gli altri Istituti per santità e sapere, ma il privilegio di adorare l'Amor nostro Sacramentato è concesso a noi, sì, proprio a noi! Procurate adunque di rendergli gradita compagnia allora quando vi trovate alla sua divina presenza» (LC 1: p. 685).

4. L'adorazione come *ad-oratio*

Nelle *Conversazioni eucaristiche* don Spinelli ricorre a diversi registri espressivi: di volta in volta mette mano al linguaggio dello stupore e dell'ammirazione, della spogliazione e della riconoscenza, dell'indegnità e della confidenza. Tutti questi registri vanno però ricondotti al genere letterario del discorso amoroso²⁴. Per lui l'Altro da adorare è «l'Amor nostro Sacramentato» (LC 1: p. 685) e il «Divino Amante del Tabernacolo»²⁵. La kenosi eucaristica è la massima testimonianza dell'amore divino: «si è ridotto tra quattro pietre o legni che formano la sua Casa e la sua Sede, dove per l'amor sviscerato che ci porta si lascia custodire dagli uomini a guisa di prigioniero. Prigioniero? Ah sì! Prigioniero d'amore»²⁶; «qual'altra può mai essere la Casa vostra, o Gesù, se non questo Tabernacolo, dove state rinchiuso come in gabinetto riservato ai vostri amanti e confidenti?» (CE 9,1). Cristo pare quasi subire con riluttanza la separazione dalla persona amata: «Ascolta quanto appassionatamente ti chiama, e ti desidera: *veni electa mea; et ponam in te thronum meum!* Egli vuole, è violentato dall'amore ad uscire da quel Ciborio per discendere nel cuor tuo a stabilirvi la sua permanenza» (CE 16,2).

Di fronte a tanta insistenza la persona amata non può non corrispondere a un simile Corteggiatore: «Dica sempre: *Dilectus meus mihi et ego illi*»²⁷. L'amore di Gesù esige «una irretrattabile e perfetta cessione»²⁸; non bisogna «vivere che per Gesù» perché Egli «vuole possederti intera-

²⁴ Cf. CGO 25.

²⁵ LC 39: 780. In CE 5,5 si rivolge a Gesù chiamandolo «pazzo d'amore».

²⁶ CE 3,2. Si veda anche CE 10,1: «Quale è il vostro tesoro? Un piccolo Tabernacolo di poche pietre, un debole padiglione di pochi veli, un umile baldacchino di poveri legni. Qual'è lo splendore del maestoso corteggio? un misero e tenue lume, che appena rischiarava le pareti del tempio».

²⁷ LS 492, alla suora orsolina Beatrice Decio De Bonis, dicembre 1909: 577. Il passo biblico citato è Cantico 2,16: «Il mio diletto è per me e io per lui».

²⁸ LS 186, a suor Anna Pirota, 11 aprile 1903: 235.

mente; sai che è geloso»²⁹. Una sua sola parola è capace di far «liquefare d'amore: *Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est*» (CE 23,6).

La persona amata non può più opporre resistenza: «Sì; siete Voi che mi chiamate e m'invitate a entrar dentro alla cella del Cuor vostro»; «Amabilissimo mio Gesù, eccovi il Cuor mio: racchiudetelo dentro al Vostro; anzi il Vostro lo assorbsca tutto di maniera che non me ne rimanga neppure una minima particella da disporre a mio talento. Uniteli insieme i nostri cuori, il mio col vostro, sicchè diventino uno solo nel vostro petto»; «Già la mia anima si sente trasfondere in Voi; ed all'udire che il Cuor vostro è rimasto ferito da questa amorosa mia proposta, si liquefà d'amore per Voi: *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum!*³⁰ Oh Gesù mio, Voi mi fate andar fuori di me; voi mi fate morire della maggiore soddisfazione di tenerezza e di riconoscenza!»³¹.

Una simile prospettiva di mistica in chiave amorosa è stata ripresa da Benedetto XVI proprio in collegamento all'adorazione. Il papa ricorda che adorazione in greco suona *proskýnesis*: «Essa significa il gesto della sottomissione, il riconoscimento di Dio come nostra vera misura, la cui norma accettiamo di seguire». La parola latina per adorazione invece «è ad-oratio - contatto bocca a bocca, bacio, abbraccio e quindi in fondo amore. La sottomissione diventa unione, perché colui al quale ci sottomettiamo è Amore»³².

²⁹ LS 485, a suor Giuseppina Viganò, 26 luglio 1909: 568.

³⁰ Cantico 4,9: «Tu hai ferito il mio cuore, sorella mia, sposa, hai ferito il mio cuore».

³¹ CE 22,4.6. Altri testi in CGO 24-25.

³² BENEDETTO XVI, Omelia durante la solenne concelebrazione eucaristica nella spianata di Marienfeld, 21 agosto 2005 in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I (aprile-dicembre 2005), LEV, Città del Vaticano 2006, 458; consultabile in (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day_it.html); per il corpo in adorazione «cifra della trascendenza» cf. J. M. HENNAUX, *L'adoration eucharistique*: «Nouvelle Revue Théologique» 123 (2001) 574-582; J. PERRIER, *L'adoration eucharistique: archaïsme, actualité, opportunité*: «La Maison Dieu» 225, 2001, nr. 1, 9-18.

Nonostante la notevole distanza di tempo, si riscontra una sorprendente consonanza tra le due prospettive: per il nostro Fondatore e per il Santo Padre adorare significa lasciarsi attrarre fino al vertice dell'estasi amorosa o, meglio, sedere «all'ombra del massimo Mistero del vostro amore» (CE 22,3).

5. Maria: «la più pura delle Vergini» (LC 3)

Lungo l'asse del mistero dell'incarnazione è collocata anche la figura di Maria. Don Spinelli condivide con la sua epoca e con la tradizione teologica e spirituale una forte devozione alla Madre del Figlio di Dio (*Theotokos*). La sua spiritualità mariana andrebbe analizzata con maggior attenzione così da coglierne appieno il forte spessore cristologico ed ecclesiale. Rispettando la finalità di questo Documento, qui ci si limita a mettere in risalto un aspetto della mariologia di don Francesco.

Nella sua *Lettera circolare* 4 del 1900, in preparazione del mese di maggio, il Fondatore si chiede: «In qual santo, in qual angelo, dopo Gesù, troverete voi umiltà più profonda, purezza più illibata, dolcezza più soave, carità più ardente verso Dio e verso noi, il corredo perfetto di tutte le virtù naturali e soprannaturali che in Maria SS.?» (p. 690). Nel 1912, nella medesima circostanza, intende comprendere «perchè tanta profusione di grazie». La risposta è individuata nel passo di Proverbi 9,1, interpretato in chiave cristologica: *Sapientia aedificavit sibi domum*, ovvero «La Sapienza ha costruito per sé una casa». Il testo biblico è sviluppato da don Francesco nel modo seguente: «Nella pienezza dei tempi doveva verificarsi la divina promessa che una terra verginale avrebbe germinato il Salvatore. È Maria che piena di grazia avrà con sé il Signore. "Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis". Dio volle gettare sì

preziosi fondamenti, perché come nel Tabernacolo doveva in esso abitare. Dignità immensurabile! Potrà Iddio moltiplicare le meraviglie della sua potenza e bontà, ma non mai formare una Madre più alta di Maria; finché non vi sarà figlio più divino di Gesù, non vi sarà Madre più eccelsa» (LC 43: p. 789).

In altri termini, Maria è colmata di ogni virtù in vista del Figlio o, meglio, della propria missione: quella, cioè, di essere tabernacolo del Verbo incarnato³³. In questa motivazione è possibile anzitutto riscontrare una corretta e attuale impostazione della mariologia di don Spinelli: Maria è tutta «relativa» al Figlio, sua definitiva ragion d'essere³⁴. Inoltre, gli studi biblici hanno evidenziato come l'evangelista Luca abbia concepito il racconto dell'annunciazione a Maria (1,26-38) e della visita a Elisabetta (1,39-45.56) proprio avendo in mente l'immagine dell'arca dell'alleanza avvolta nella nube³⁵. L'immagine del tabernacolo a lei applicata la fa percepire come totale trasparenza di Dio nella storia degli uomini.

Un secondo aspetto va evidenziato a partire dal brano spinelliano sopra citato. Il rapporto tra Maria e Gesù è letto tutto all'interno del mistero dell'incarnazione: «Et Verbum caro factum est». Maria è dunque colei che dà un corpo a Gesù, colei che permette alla seconda persona della Trinità di essere «vero uomo». In ciò si può cogliere la va-

³³ Si tenga conto del fatto che nel latino biblico *tabernaculum* traduce il termine ebraico che indica proprio la tenda di cui si è parlato in precedenza (§ 3).

³⁴ PAOLO VI, *Esortazione apostolica* Marialis cultus, 2 febbraio 1974, 25: «Nella Vergine Maria tutto è relativo a Cristo e tutto dipende da lui». Si veda «Maria persona relazionale» in S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 174-182.

³⁵ Come lascia facilmente intendere l'uso del verbo «adombrare» in 1,35. Tra gli altri autori, che hanno evidenziato ciò, si veda A. SERRA, «Maria di Nazaret nel vangelo di Luca», in Aa.Vv., *Maria di Nazaret nella Bibbia*, Borla, Roma 2005, 260-265.

lenza ecclesiale³⁶ ed eucaristica di Maria. Quel corpo, fisicamente formatosi nel ventre della ragazza di Nazaret, prosegue vivo sacramentalmente nelle celebrazioni eucaristiche. Maria, che accetta di ricevere il dono supremo del Padre, preannuncia la comunità dei credenti che accoglie il dono del Pane di vita.

L'imitazione di Maria («degnissima» «non solo della vostra ammirazione, ma specialmente della vostra imitazione»³⁷) ha dunque una portata ecclesiale e un sottofondo eucaristico, come ben evidenzia Giovanni Paolo II: «Maria concepì nell'Annunciazione il Figlio divino nella verità anche fisica del corpo e del sangue, anticipando in sé ciò che in qualche misura si realizza sacramentalmente in ogni credente che riceve, nel segno del pane e del vino, il corpo e il sangue del Signore.

C'è pertanto un'*analogia profonda* tra il *fiat* pronunciato da Maria alle parole dell'Angelo, e l'*amen* che ogni fedele pronuncia quando riceve il corpo del Signore» (EdE 55).

L'imitazione di Maria consiste nel mettersi alla scuola di lei, «*donna "eucaristica" con l'intera sua vita*»³⁸. Fare memoria della morte di Cristo nella divina liturgia «significa prendere con noi - sull'esempio di Giovanni - colei che ogni volta ci viene donata come Madre.

Significa assumere al tempo stesso l'impegno di conformarci a Cristo, mettendoci alla scuola della Madre e lasciandoci accompagnare da lei. Maria è presente, con la Chiesa e come Madre della Chiesa, in ciascuna delle nostre Celebrazioni eucaristiche.

³⁶ Secondo don Francesco la persona di Maria è strettamente coinvolta nelle vicende della comunità ecclesiale: «Da quel dì Maria SS. confortò gli Apostoli, raccolse nella fede, nella carità del suo Gesù anime infinite, diresse la penna dei dottori, calpestò il serpe delle eresie e degli scismi, e terribile come esercito schierato a battaglia salvò la Chiesa da mille nemici» (LC 15: 704). Lo stesso tema è ripreso in LC 43: 790.

³⁷ LC 4: 690.

³⁸ EdE 53. Si veda tutto il cap. VI.

Se Chiesa ed Eucaristia sono un binomio inscindibile, altrettanto occorre dire del binomio Maria ed Eucaristia» (EdE 57).

II. La divinizzazione dell'uomo: «la nostra natura venne unita a quella di Dio e quindi in certa maniera divinizzati» (LC 3)

1. Il mirabile scambio: «È un Dio che s'abbassa per innalzare noi a Lui»³⁹

La seconda direttrice lungo cui si snoda la spiritualità spinelliana è quella della divinizzazione dell'uomo⁴⁰. Le due direttrici corrono, per dir così, come due binari: l'una non può prescindere dall'altra. Di questa visione unitaria abbiamo molteplici testimonianze: «Il Figlio di Dio si è fatto piccolo, e si è quasi annichilito, *exinanivit semetipsum*, per fare grandi noi, ch'eravamo niente e peggio di niente: si è fatto povero per cedere a noi miserabili tutte le sue ricchezze divine» (CE 3,2); «Riflettete ogni giorno alla grande degnazione che, a nostro favore ha voluto compiere in se stesso il Figliuolo di Dio congiungendo alla Divina, l'umana natura e apprendiamo ad umiliarci e ad onorare con una

³⁹ LC 19: 712.

⁴⁰ Questa prospettiva unitaria discende dal dogma cristologico di Calcedonia (451 d.C.): se il nostro Signore Gesù Cristo è «perfetto in divinità e perfetto in umanità», «veramente Dio e veramente Uomo», allora «la gloria di Dio è l'uomo vivente; e la vita dell'uomo è la visione di Dio» (Ireneo, *Contro le eresie*, 4, 20, 7). Una riproposizione della formula di Calcedonia da parte di don Spinelli si trova in LC 25 (729). Cf. K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristologia: prospettiva sistematica ed esegetica. Basi operative per un corso di studio interdisciplinare*, Morcelliana, Brescia 1974, 58-81; W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 385-559.

vita di eminente santità la dignità a cui ci ha voluto sollevare» (LC 10: p. 695)». La kenosi del Verbo comporta la riabilitazione dell'uomo: «Gesù, per farci grandi, ha voluto annichilire se stesso» (LC 19: p. 712). Questo scambio è «mirabile» tanto più perché ottenuto a seguito della colpa di Adamo, che a sua volta è tramutata dall'amore del Padre in una «felice colpa» (LC 33: p. 758).

Di fronte a un amore così impensabile e inatteso il Beato innalza la sua invocazione: «Voi perfetta Immagine consostanziale di Dio, anzi suo Verbo, suo figliuolo, vi faceste uomo per farvi mio Maestro, e mia Vita. Deh! come Immagine di Dio invisibile, che appariste nel tempo, rinnovate in me i lineamenti della vostra Immagine da me stesso per la superbia contraffatti e in parte cancellati! Come Verbo parlate al mio cuore, istruitemi, e fatemi amare l'umiltà da Voi amata e conservata sino al presente in questo Sacramento. Come Figliuolo di Dio umanato fatemi partecipe dell'adozione divina, sicchè, per la Umiltà e per la Carità stando unito a Voi, io sia con Voi un sol Figliuolo di Dio. Applicate e scolpite tutto Voi stesso nel mio cuore, per renderlo simile al vostro nel tempo e nella eternità» (CE 4,6). L'adorazione dell'Amato porta alla trasfigurazione in Lui.

2. La transustanziazione eucaristica

Il mirabile scambio, verificatosi una volta per tutte nel nostro Signore Gesù Cristo, è proposto al credente di ogni tempo tramite il banchetto eucaristico. Già Agostino aveva avvertito il paradosso di questo cibo, che più che trasformarsi in noi, trasforma noi in lui: «Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me» (*Confessioni*, 7, 10, 16). E Nicola Cabasilas, teologo bizantino del XIV secolo, sosteneva che l'eucaristia appare come culmine di tutti i sacramenti nel portare a perfezione la comunione con Dio Padre mediante l'identificazio-

ne col Figlio Unigenito per opera dello Spirito Santo: infatti nell'eucaristia, «a preferenza di ogni altro sacramento, il mistero [della comunione] è così perfetto da condurre all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, perché qui conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta» (*La vita in Cristo*, 4, 10).

Il nesso tra antropologia ed eucaristia è stato colto anche da don Francesco, che nella sua prima *Conversazione* rilegge il Salmo 8 appunto in chiave eucaristica: «Ah! Signore, che cosa è mai l'uomo, che per lui, oltre ai tanti prodigi di amore, avete voluto fare anche questo del Divino Sacramento, che è il prodigio dei prodigi, per averlo a Voi presente onde sempre più beneficarlo, tenendo il Cuor vostro sempre a lui rivolto? Oh meraviglia di bontà e di munificenza divina! Voi l'avete fatto poco da meno degli Angeli; l'avete onorato e glorificato, costituendolo sopra a tutte le creature della terra, e cibandolo persino del Pane stesso degli Angeli!» (CE 1,3)⁴¹.

Postosi «*alla scuola dei Santi*, grandi interpreti della vera pietà eucaristica» (EdE 62), papa Benedetto XVI parla del mistero della transustanziazione nella medesima prospettiva antropologica: «Pane e vino diventano il suo Corpo e Sangue. A questo punto però la trasformazione non deve fermarsi, anzi è qui che deve cominciare appieno. Il Corpo e il Sangue di Cristo sono dati a noi affinché noi stessi veniamo trasformati a nostra volta. Noi stessi dobbiamo diventare Corpo di Cristo, consanguinei di Lui. Tutti mangiamo l'unico pane, ma questo significa che tra di noi diventiamo una cosa sola. L'adorazione, abbiamo detto, diventa unione. Dio non è più soltanto di fronte a noi, come il Totalmente Altro. È dentro di noi, e noi siamo in Lui. La sua dinamica ci penetra e da noi vuole propagarsi agli altri e estendersi

⁴¹ CE 1,3; si vedano le considerazioni sviluppate da P. MARTINELLI, *Mistero di una presenza*, op. cit., 12-18.

a tutto il mondo, perché il suo amore diventi realmente la misura dominante del mondo»⁴².

3. Adorare l'Altro in sé, servire gli altri nell'Altro

Nella riflessione ed esperienza spinelliane la liturgia eucaristica diventa luogo per eccellenza in cui vivere il mistero della con-crocifissione e con-risurrezione, cioè della comunanza di morte e di nuova vita con Cristo⁴³: «Inginocchiatevi dinanzi a quel Dio d'amore che vi dà il suo Corpo ed il suo Sangue, perché possiate dire tutte con un cantico di esultanza: "Siam confitte a Cristo nella Croce, ma non viviamo più noi, ma Gesù Cristo vive in noi"»⁴⁴. L'atteggiamento orante, che permea ogni piega del proprio essere, consente di tenere vivo il desiderio di tenere la vita nascosta in Dio Padre e Figlio: «La preghiera è unione con Dio e per quanti mezzi diretti e indiretti possiamo congiungerci a Lui! Saetta, saetta, figlia il SS. Cuore in questo soavissimo mese e n'avrai luce, aiuto, vita vera [...]. Vivi consumata in Gesù!»⁴⁵.

Ciò non significa però assorbimento dell'umano nel divino. La spiritualità cristiana ha sempre nutrito la coscienza, comprovata dall'esperienza, che la comunione con la persona divina non annulla la persona umana. Anzi, il cre-

⁴² BENEDETTO XVI, Omelia (si veda sopra la nota 32), pp. 457-458; cf. J. RATZINGER, *Eucaristia come genesi della missione*: «Ecclesia Orans» 15 (1998) 137-161.

⁴³ Cf. Romani 6,4-8; Galati 2,19; Colossesi 2,12; 3,1.

⁴⁴ LC 17: 709. La citazione deriva dalla lettera di Paolo ai Galati 2,20. Si vedano anche: «non vogliate mai allontanarvi menomamente da Gesù Crocifisso, sia esso nel vostro Cuore e nel vostro corpo portatene le stimmate» (LC 17: 708); «il palpito del vostro cuore deve battere all'unisono col palpito del cuore di Gesù; guai a una stonatura» (LC 34: 765); «portate nell'anima vostra e nel vostro corpo le sue stimmate e non dubitate che crocefisse a Lui, in Lui, per Lui, di Lui vivrete» (LC 35: 769).

⁴⁵ LS 265, a madre Anna Pirota, 3 giugno 1904: 323.

dente in grado di incamminarsi sulla strada della mistica scopre se stesso come «altro» proprio grazie all'irruzione del Totalmente Altro nella sua vita. Il mistero dell'incarnazione del Verbo richiama quello dell'inabitazione trinitaria. Incontrando le persone divine, il credente ritrova la propria autentica alterità e, nel contempo, ri-scopre le altre persone accanto a lui. Il principio agapico, linfa della vita intradivina, agisce da forza unitiva ed es-tatica al tempo stesso: il mistico è anche missionario, perché la missione consiste nel rendere partecipi gli altri dell'amore scoperto e vissuto, è la memoria felice della comunione, di cui si desidera rendere partecipi altri.

E nelle *Conversazioni eucaristiche* ritroviamo il medesimo retroterra mistico: «Vi amo, Gesù mio; e vorrei farvi conoscere, servire, onorare, adorare ed amare da tutte le creature. Vi amo e vi voglio amare non solo perché nell'amarvi trovo il mio bene e la mia felicità, ma come il migliore e più degno amico mio; senza interesse, per pura amicizia, per puro amore, per il merito vostro, per corrispondere all'amore del vostro Divin Cuore. Ma non contento di amare Voi solo: voglio amare anche il mio prossimo per amore vostro, e come volete Voi, e quanto volete Voi; anzi come lo amate Voi»⁴⁶.

L'adorazione dell'Altro nell'agape spalanca gli occhi verso le esigenze degli altri e spinge a donarsi per loro.

Ciò trova la sua sintesi proprio nel mistero eucaristico che, ricorda Paolo VI, «è come il cuore e il centro della Sacra Liturgia, in quanto è la fonte di vita che ci purifica e ci corrobora in modo che viviamo non più per noi, ma per Dio, e tra noi stessi ci uniamo col vincolo strettissimo della carità» (MF 3)⁴⁷.

⁴⁶ CE 31,4. Si veda anche CE 31,9.

⁴⁷ Lo stesso concetto è ribadito da Giovanni Paolo II: «L'eucaristia si pone come *fonte* e insieme come *culmine* di tutta l'evangelizzazione, poiché il suo fine è la comunione degli uomini con Cristo e in Lui col Padre e con lo Spirito Santo» (EdE, 22); cf. C. GIRAUDDO, *L'eucaristia come diaconia: dal servizio culturale al servizio caritativo*: «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 519-546.

4. L'eucaristia, continuazione della *pro-esistenza* di Gesù: la riparazione attraverso il dono di sé

Fino al periodo preconciliare (prima metà del XX secolo) la riflessione cristologica aveva affrontato il mistero dell'incarnazione principalmente dal punto di vista della *pre-esistenza* divina della seconda persona della Trinità⁴⁸. L'attenzione era puntata in modo particolare sulle relazioni e le dinamiche intratrinitarie.

A partire dalla seconda metà del XX secolo la riflessione cristologica si è sempre più lasciata compenetrare dai risultati degli studi biblici, in particolare quelli sul Nuovo Testamento⁴⁹. L'annientamento intradivino verificatosi con l'incarnazione lo si vede ora riflesso in tutta la vicenda di Gesù di Nazaret. La sua vita è luminosa e coerente adesione al disegno redentivo del Padre. Nella sua totale kenosi si rispecchia la misericordiosa accondiscendenza divina nei confronti di ogni uomo. Dall'antico inno cristologico riportato da Paolo nella lettera ai Filippesi (2,6-11) emerge come il Figlio ritorni all'esistenza divina attraverso la sua *pro-esi-*

⁴⁸ Oltre alle classiche osservazioni di K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana, Brescia³ 2004, 21-25, si veda anche quanto rilevava la Commissione Teologica Internazionale nel 1981: «Certi rappresentanti della cosiddetta neoscolastica sono giunti a isolare la considerazione della Trinità dall'insieme del mistero cristiano e a non tenerne sufficiente conto nel modo di comprendere l'incarnazione o la deificazione dell'uomo. Talora si è totalmente trascurato di rilevare l'importanza della Trinità, sia nell'insieme delle verità di fede, sia nella vita cristiana» (*Desiderium et cognitio Dei. Theologia - Christologia - Anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series*, I C 2.1+).

⁴⁹ Oggi ogni trattato di cristologia è ampiamente introdotto da un'analisi dei dati ricavabili dai testi del Nuovo Testamento. Pionieristici, in questo senso, sono gli ancora ampiamente utilizzati studi di N. FÜGLISTER, «Fondamenti veterotestamentari della cristologia del Nuovo Testamento», in *Mysterium salutis*, vol. 5, Queriniana, Brescia 1971, 142-287, e di R. SCHNACKENBURG, «Cristologia del Nuovo Testamento», in *ivi*, 289-491.

stenza terrena⁵⁰. Dopo una vita completamente data agli altri, perché posseduta in pienezza, egli lascia ai suoi amici in eredità un segno: nel gesto di spezzare l'unico pane e di condividere l'unico calice di vino i suoi amici riproporranno tra di loro e all'esterno la validità del totale essere-per-di Gesù (1 Cor 11,17-34)⁵¹.

La celebrazione eucaristica è memoriale, cioè ri-presenta e rappresenta questo modo di essere di Gesù che va proseguito nella storia degli uomini da parte dei suoi discepoli (cf. CGO 26). Questa impostazione tipicamente post-conciliare trova una sua anticipazione nel concetto spinelliano di riparazione, connessa al mistero eucaristico. Come infatti il Verbo fatto carne toglie i peccati del mondo facendosi cibo e bevanda per gli altri, così le sue discepole sono sollecitate a esercitare la riparazione attraverso il quotidiano dono di sé: «Non posso permetterti il regalo che mi domandi, cioè la disciplina. Fa bene, allegramente ogni tuo compito, a gloria di Dio; medita bene la Passione di Gesù e accetta volentieri le contraddizioni anche ai tuoi buoni desideri»⁵². E a suor Maddalena Pasta, che richiedeva per ogni giorno della settimana un impegno gravoso supplementare, così scrive: «Attesi i molteplici impegni, che l'obbedienza e alle volte le esigenze della carità t'impongono, non posso permetterti altro che l'ora il Giovedì notte colle sorelle e l'attenerti al magro del Venerdì. Di più, per ora no. Supplirà

⁵⁰ Cf. H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Herder, Freiburg-im-Breisgau 1975 (ne esiste un'edizione in francese: *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, Lectio divina 93, du Cerf, Paris 1977). Don Spinelli, da parte sua, definisce l'Eucaristia «un mistero più che di umiltà», «un mistero di esinanimento e di carità» (CE 4,2).

⁵¹ Nell'avvertimento di Paolo («Chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna»: 1 Cor 11,29), il «corpo del Signore» da riconoscere è rappresentato dai fratelli più indigenti della comunità, che si ritrova a celebrare la cena del Signore. Cf. P. MONTAGUT, *La admiración eucarística como respuesta a una provocación: la adoración y la compasión*: «Phase» 45 (2005) 347-362.

⁵² LS 423, a una Superiora, 5 aprile 1908: 493. Si vedano anche CE 3,7 e CE 31,10.

al merito l'obbedienza, l'allegria, la tranquilla sommissione; t'assicuro, miserabile come sono, che ti voglio santa»⁵³.

Invece del sacrificio redentore, don Spinelli propone di far prevalere il bene sul male tramite il dono di sé⁵⁴. Se da una parte don Spinelli recupera la visione tradizionale della riparazione, dall'altra non manca di sottolinearne la dimensione più autentica: «un sovrappiù di amore che coinvolge e sostiene i fratelli»⁵⁵.

5. Carità e compassione

Ciò si spiega con il fatto che don Francesco «contempla nell'icona del S. Cuore i segni della divina compassione» e fa scaturire l'azione caritativa della Chiesa proprio dal S. Cuore: «Gesù legò alla sua Chiesa questo mistico libro, che è il Sacro suo Cuore. Le vibrazioni e pulsazioni di quel Cuore tenerissimo sono sentite in tutta la cristianità. Non è opera caritativa nella Chiesa Cristiana e Cattolica, di cui il Sacro Cuore non sia il principio animatore e vivificatore di carità. Il Sacro Cuore del Figliuolo di Dio mise fuoco sulla terra, ed il mondo cristiano l'accese, e apportò ogni maniera di opere

⁵³ LS 503, a suor Maddalena Pasta, 19 aprile 1910: 590s. Le richieste di suor Maddalena Pasta si trovano in nota alla p. 589.

⁵⁴ Si tratta del «vincere il male con il bene» di paolina memoria (Rom 12,21).

⁵⁵ Pio XII nella sua lettera enciclica *Haurietis aquas*, del 15 maggio 1956, parla dell'attività riparatrice di Cristo trionfante nei cieli, mentre «mostra il suo cuore vivo e ferito dall'amore, ben più profondamente che non lo sia stato, ormai esanime, dal colpo di lancia del soldato romano: "Per questo è stato trafitto (il tuo cuore): affinché, attraverso la ferita visibile, vedessimo la ferita invisibile dell'amore"» (44; il passo citato appartiene a S. Bonaventura, *Vitis mystica*, III, 5). Sulla spiritualità del S. Cuore cf. G. FILOGRASSI, *Oggetto del culto al Cuore di Gesù nell'Enciclica 'Haurietis aquas' di Pio XII*, Apostolato della Preghiera, Roma 2006; M. CAPRIOLI, *L'Enciclica Haurietis aquas di Pio XII a cinquant'anni dalla pubblicazione (1956-2006)*: «Rivista di Vita Spirituale» 61 (2007) 87-102; inoltre cf. C. DRAZEK, *Il Cuore di Gesù nell'insegnamento del papa Giovanni Paolo II*, Apostolato della Preghiera, Roma 2005.

di carità. Tutte le umane miserie di anima e di corpo stanno dinanzi, e sono misurate da quel Cuore Divino. La Chiesa sente ed attrae da Lui quel genio inventivo di carità di cui fa mostra ed applicazione coll'amore e la pietà ad ogni mostra di sofferenze umane» (CE 32,4).

L'amore esclusivo per Dio non entra dunque in contrapposizione con l'amore oblativo per i più bisognosi: «vi ho sempre raccomandato e continuerò a farlo, che quando potete appena, siate fedeli alle preghiere, alle meditazioni agli altri esercizi di Chiesa, ma anche senza agitazioni sospendeteli, tramutateli, accorciateli quando il maggior onore di Dio, e il bene dei prossimi ve lo impediscono; oltretutto non avete mancato, avete meglio guadagnato»⁵⁶. Anzi, dove regna «lo spirito della preghiera che a Dio congiunge, è impossibil cosa che non arda la fiamma della carità più ardente verso Dio e verso del prossimo» (LC 37: p. 774). Tramite la carità «una buona Suora in un paesello può essere un'Apostola»⁵⁷.

Come Dio propone il suo amore ad ogni persona, così le Suore Adoratrici sono sollecitate ad «allargare il campo della carità» (LC 1: p. 686) e della missione. Del resto don Francesco ha sempre avuto viva la consapevolezza della missionarietà del nostro Istituto, anche nella prospettiva delle «estere Missioni»⁵⁸. Le testimonianze in proposito di chi lo ha conosciuto bene sono eloquenti: «vagheggiava l'ideale di mandare le sue suore nelle missioni e raccomandava di ringraziare il Signore quando la Congregazione sarà degna di questo apostolato»⁵⁹; «quando il Servo di Dio co-

⁵⁶ LC 35: 768. Vi si avverte chiara l'eco del testo di s. Vincenzo de' Paoli: «Non dovete preoccuparvi e credere di aver mancato, se per il servizio dei poveri avete lasciato l'orazione. Non è lasciare Dio, quando si lascia Dio per Iddio, ossia un'opera di Dio per farne un'altra. Se lasciate l'orazione per assistere un povero, sappiate che far questo è servire Dio» (Conférence du 30 mai 1647, Sur les Règles, in *Œuvres*, vol. 9, 318).

⁵⁷ LS 91, a suor Paolina Strepparola, 8 marzo 1902: 137.

⁵⁸ *Sante Regole e Costituzioni*, capo I.

⁵⁹ Francesco Sommariva, in *Positio I/2*, 81 [373].

nosceva che altre Congregazioni assumevano missioni tra gl'infedeli lo vedeva pieno di santa invidia e desideroso di far abbracciare alle sue suore anche quel ramo di carità. Non potendo fare di più assecondò il desiderio dei parroci facendo del suo Istituto il centro delle opere della Santa Infanzia e della Propagazione della Fede nelle singole parrocchie»⁶⁰.

6. La vita consacrata: dossologia trinitaria

L'esortazione apostolica *Vita consecrata* di Giovanni Paolo II (25 marzo 1996) ha indicato la ragion d'essere della Vita Consacrata nella *confessio trinitatis*: la «speciale "sequela di Cristo", alla cui origine sta sempre l'iniziativa del Padre, ha» «una connotazione essenzialmente cristologica e pneumatologica, esprimendo così in modo particolarmente vivo il carattere *trinitario* della vita cristiana, della quale anticipa in qualche modo la realizzazione *escatologica* a cui tutta la Chiesa tende» (14). Questa riscoperta della presenza del Dio Trino nella vita del credente⁶¹ (e dei religiosi) recupera un'intuizione di fondo della teologia mistica dei Padri greci. Secondo costoro «essere cristiani significa imitare la natura divina»⁶². Divenire sempre più rassomiglianti a Dio significa diventare sempre più una persona, raggiungere la pienezza della natura umana, così come in Dio ogni persona possiede la totalità della natura divina. Secondo loro, la deificazione consiste dunque nell'acquisire non la natura di-

⁶⁰ Giovan Battista Scudelletti, in *Positio I/2*, 118 [410]. Si veda CGO 36.

⁶¹ Cf. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 153-271; 314-335.

⁶² Così, per esempio, GREGORIO DI NISSA, *Qual è il nome o la professione dei cristiani ad Armonio*, in *Gregorii Nysseni Opera Ascetica*, vol. 8/1, 136 II. 7-8 (traduzione italiana in *Fine, Professione e Perfezione del cristiano*, a cura di S. Lilla, Città Nuova, Roma 1979, 70).

vina, ma il modo di essere divino di persone in comunione. La divinizzazione dell'uomo ha così un connotato spiccatamente trinitario. Ma, poiché questo divino *modo di essere* è entrato nell'umanità tramite Gesù Cristo, la deificazione è ottenuta grazie all'unione sacramentale con lui⁶³. Dunque il contesto privilegiato della riscoperta della Trinità nella vita della Chiesa e degli Istituti di vita consacrata va individuato nell'ambito liturgico e, più precisamente, in quello della celebrazione eucaristica.

Don Spinelli lo aveva già intuito: la sua è una spiritualità saldamente teocentrica⁶⁴ e fortemente cristologica⁶⁵. Tuttavia, la sua esperienza spirituale a stretto contatto con la celebrazione e l'adorazione eucaristica gli disvela non soltanto il volto del Dio trinitario, ma soprattutto la centralità dello Spirito Santo nella divina liturgia e la sua feconda azione nella vita del credente: «quando nei beati momenti in cui vi potete stringere al cuore Gesù nella SS. Comunione non crediate che l'opera vivificatrice dello Spirito Santo ne sia estranea, perché non solo fa dimora in noi l'Augustissima Trinità, ma è questo Spirito che, in ossequio ai desideri del Padre e del Figlio, illumina la mente, eccita gagliardamente la volontà, ritempra le energie intime, e fa rifiorire la vita dove forse prima era terra deserta e senz'acqua»⁶⁶.

⁶³ Cf. P. MCPARTLAN, «Santità», in J.-Y. Lacoste (a cura di), *Dizionario critico di teologia*, Borla, Roma 2005, 1208.

⁶⁴ Tra le numerose, valga questa attestazione: «Se ti domandano donde sei, dove vai, rispondi: - Vengo da Dio e vado a Dio; - se ti provocano a dire, che cosa vuoi, che fai; rispondi pure che non vuoi che Dio, che Dio solo, solo Dio tu ami. Dio ha dato per te tutto il sangue, ha immolato la vita [...]. Dimmi preferisci, la morte del martire, o le agonie e la lenta lenta morte del tribolato? Io vorrei e l'una e l'altra per amore del mio Amore» (LS 525, a suor Maddalena Pasta, 30 dicembre 1910: 613).

⁶⁵ Come testimoniano le Conversazioni eucaristiche.

⁶⁶ LC 27: 742. Questo passo del nostro Fondatore suona in perfetta sintonia con quanto scriveva già nel IV secolo sant'Efrem: «Chiamò il pane suo corpo vivente, lo riempì di se stesso e del suo Spirito [...]. E colui che lo mangia con fede, mangia Fuoco e Spirito [...]. Prendetene, mangiatene tutti, e mangiate con esso lo Spirito Santo. Infatti è veramente il mio corpo e colui che lo mangia vivrà eternamente» (*Omelia IV per la Settimana Santa*, citato in EdE 17).

È lo Spirito che guida la persona consacrata nel suo cammino verso la santità: «Io mi lusingo che, ben vi convincerete che allora potrete conseguire felicemente lo scopo della vostra vocazione religiosa, quando non ostacolerete mai gli influssi del Divin Spirito e per lo contrario ne supplirete e corrisponderete i movimenti interni. Una religiosa che conosce l'opera dello Spirito Santo, lo amerà, lo invocherà e ne rimarrà perfettamente santificata nel tempo e glorificata nell'eternità» (LC 27: pp. 743-744).

Dunque, il movimento avviato dal Verbo fattosi carne in obbedienza alla volontà del Padre trova il suo approdo nella divinizzazione dell'uomo che asseconda gli impulsi dello Spirito. Nella celebrazione eucaristica, in cui si ripropone la «manifestazione dei misteri più sublimi» della salvezza, all'uomo è offerta la possibilità di contemplare il volto di Dio e di innalzare il suo perenne sacrificio di lode al Padre tramite il Figlio nello Spirito⁶⁷. L'esistenza del credente è così trasfigurata in una dossologia trinitaria.

Conclusione

Testimoni della «manifestazione dei misteri più sublimi e salutari» (LC 3). Se riconduciamo «manifestazione» al versetto della 1 Cor 12,7 - «a ciascuno è data una manifestazione dello Spirito» - in essa si scopre una profonda relazione con il senso della testimonianza. Manifestazione è visibilità, o meglio il volto della nostra interiorità. In fondo il testimone si rivela per quello che è, agisce per quello che crede, è riconosciuto da quello che fa. Si può dire che la testimonianza è manifestazione del nostro essere nello

⁶⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1073. Secondo la più antica tradizione liturgica tutto viene dal Padre per il Figlio nello Spirito (movimento discendente) e tutto ritorna nello Spirito per il Figlio al Padre (movimento ascendente), ovvero a *Patre per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem*.

Spirito. L'Adoratrice è colei che vive la sua esperienza dello Spirito come esperienza di sintesi: da una parte è attratta nella sua interiorità dal Mistero, dall'altra è chiamata a dare visibilità al Mistero. La soglia è la metafora della sua esistenza: metafora dell'incontro con il Mistero e consapevolezza della sua distanza. Il suo corpo in adorazione vive dunque un'esperienza di limite, ma il Mistero varca la soglia del suo limite e fa da testimone alla Verità di un Incontro.



Mistero di una presenza Presenza di un mistero

*Attualità e attualizzazioni
delle Conversazioni Eucaristiche
del Beato Francesco Spinelli*

*di Paolo Martinelli ofmcap**

«**L**a Chiesa vive dell'Eucaristia. Questa verità non esprime soltanto un'esperienza quotidiana di fede, ma racchiude in sintesi *il nucleo del mistero della Chiesa*»¹. Queste parole di Sua Santità Giovanni Paolo II dalla lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* affermano in modo chiaro l'importanza essenziale per la vita ecclesiale della celebrazione e dell'adorazione del sacramento dell'altare. Non ci si sbaglia mai a mettere al centro della riflessione spirituale, ecclesiale e teologica il mistero dell'Eucaristia. Con esso, infatti, ci poniamo al cuore stesso della Chiesa. L'autenticità dell'esperienza cristiana è sempre legata alla percezione che il popolo di Dio ha

* Pubblichiamo lo studio di p. Paolo Martinelli ofmcap, preside dell'istituto di spiritualità della Pontificia Università Antonianum (Roma), precedentemente edito in «Camminiamo Insieme», Supplemento Agosto 2005.

Sigle - Abbreviazioni

LG Concilio Vaticano II, *Costituzione Lumen Gentium*, 21 novembre 64.
SC Concilio Vaticano II, *Costituzione Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 63.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, (7 aprile 2003); in AAS 95 (2003) 433-475; da ora in avanti citato come EdE.

della divina Eucaristia². Smarrire oppure offuscare il senso di questa Presenza vuol dire mancare al cuore della propria identità cristiana; riscoprire il *sacramento dell'altare* è ritrovare il senso della Chiesa. Non sorprendono, pertanto, le parole dell'allora cardinal Ratzinger che, affrontando lo smarrimento che a volte serpeggia nelle comunità cristiane del nostro tempo, aveva affermato: «*Nella crisi di fede che stiamo vivendo, il punto nodale risulta sempre più essere proprio la retta celebrazione e la retta comprensione dell'Eucaristia*»³. Queste parole non sono una indebita esagerazione. In effetti, se riflettiamo sull'istituzione dell'Eucaristia (Lc 22,19; 1Cor 11,24s), e se pensiamo al ruolo della celebrazione eucaristica fin dall'inizio della vita delle prime comunità cristiane⁴ e se consideriamo il legame di ogni grande passaggio di riforma nella Chiesa con l'Eucaristia, è inevitabile notare la sua centralità⁵. V'è un'ulteriore implicazione di questa considerazione che va ancora considerata. L'Eucaristia non è solo qualche cosa che riguarda la Chiesa *ad intra*, ma concernendo la sua autocoscienza storica la rapporta inevitabilmente ai caratteri del tempo in cui si trova a vivere la sua missione. La riflessione sul mistero eucaristico si intreccia sempre ed interloquisce con la riflessione

² Per una introduzione generale alle problematiche relative all'Eucaristia si veda P. VISENTIN, *Eucaristia*, in D. SARTORE - A. TRIACCA (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo 1988³, 482-508; E. RUFFINI, *Eucarestia*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo 1994⁶, 601-622; M. GESTEIRA GARZA, *Eucaristia*, in A.A. RODRIGUEZ - J.M. CANALS CASAS, (edd.), *Dizionario teologico della vita consacrata*, edizione italiana a cura di T. GOFFI - A. PALAZZINI, Milano 1994, 695-721; A. CATELLA, *Eucaristia*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, (I dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2002, 621-643; B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, (Sezione quinta: la Chiesa. 9), Milano 1995.

³ J. RATZINGER, *Il Dio vicino. L'Eucaristia cuore della vita cristiana*, Cinisello Balsamo 2003, 21.

⁴ Cf. *Atti* 2,42; SAN GIUSTINO MARTIRE, *I Apologiam* 67, 1-6; 66, 1-4: *Corpus Apologetarum Christianorum Secundi Saeculi*, vol. I, pars 1, Wiesbaden 1969, p. 180-182; 184-188.

⁵ Cf. A. GERKEN, *Teologia dell'Eucaristia*, Alba 1977; J. AUER, *Il mistero dell'Eucaristia. La dottrina generale dei sacramenti e il mistero dell'Eucaristia*, Assisi 1989².

antropologica e filosofica emergente di ogni situazione culturale⁶. Insieme al mistero eucaristico si è sempre portati a riflettere su chi siano l'uomo e Dio, come possa quest'ultimo rendersi presente in modo personale in una realtà che non è Dio e che tuttavia esiste perché è voluta e tenuta nell'essere da Lui, e come possa l'uomo nella sua piccolezza e fragilità conoscere un tale mistero.

Se è vero che il rapporto del fedele con il mistero eucaristico decide della qualità cristiana della vita secondo lo Spirito, allora è necessario affermare che le *Conversazioni Eucaristiche* del Beato Francesco Spinelli rivelano una sorprendente attualità. Esse, infatti, descrivono la posizione appassionata di una libertà credente di fronte alla presenza di Cristo. Davanti a Gesù presente nell'Eucaristia il Beato trova la sua identità di fedele e di sacerdote. Il rapporto con il sacramento dell'altare decide della sua vita, del suo rapporto con gli altri e con il mondo in termini di missione. Leggendo le *Conversazioni* si è colpiti dal fatto che, per il Beato Spinelli, Cristo sia semplicemente «tutto». Gesù non è una realtà che possa essere concepita in fianco ad altre cose. Poiché Gesù è il Dio che si fa «piccolo», in tale piccolezza c'è tutta la grandezza che l'uomo può incontrare e accogliere nella fede. Gesù Cristo, in quanto il «tutto» della vita, è anche il significato e il senso di tutte le cose. Pertanto, come Gesù non può stare «in fianco» ad altre cose, così tutte le altre cose sono tali perché in relazione con Colui⁷ che è sommamente amato perché sommamente amante. La vita del Beato Spinelli è totalmente offerta a questo ineffabile Mistero. Anche quando ci si occupa di «altro» lo si fa in nome di ciò che è stato riconosciuto come *l'unum necessarium* (Lc 10,42).

Questa «passione» del Nostro Autore per l'Eucari-

⁶ Tale intreccio è sempre stato vero nella storia della Chiesa e lo è anche oggi. Vedi a questo proposito N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Milano 2001.

⁷ Si leggano in questa prospettiva gli inni cristologici di san Paolo: Col 1 ed Ef 1.

stia trova forma espressiva in uno stile ed in un contesto teologico ben preciso, con delle caratteristiche per molti aspetti diverse dalle nostre. Tuttavia, nessuna delle sue parole ci è estranea. Per comprendere questo occorre riferirci a quello che il grande filosofo dell'ermeneutica, H.G. Gadamer, chiamava «fusione degli orizzonti»⁸. Siamo dentro un flusso di tradizione nella quale diviene possibile la nostra esperienza. Partecipando alla stessa esperienza di fede del Beato Spinelli, che la tradizione ci comunica, *le parole delle sue conversazioni eucaristiche crescono con noi* e noi stessi ci troviamo all'interno di quella «storia degli effetti» che ogni espressione autentica di fede è in grado di produrre. In tal modo anche ciò che nel tempo appare lontano in realtà viene a far parte dell'orizzonte dentro il quale anche noi ci muoviamo ed esistiamo. Le *Conversazioni Eucaristiche* appartengono ad una storia che è pienamente dentro il nostro presente. Quel testo, come tanti altri della nostra tradizione cristiana, ha fecondato tanti cuori, prima di tutto quelli delle Suore Adoratrici del Santissimo Sacramento, fondate dallo stesso Beato. Per evidenziare l'importanza teologico-spirituale di questo testo, offrendo degli spunti di attualizzazione, si cercherà di enucleare alcune espressioni portanti dello Spinelli, facendole interagire con alcuni elementi della coscienza ecclesiale del nostro tempo riguardo al mistero eucaristico.

Per comodità di lettura, anticipo la traccia che si intende seguire in queste pagine: (1) innanzitutto si deve tener conto della comprensione emergente dal Nostro Autore riguardo alla densità cristologica ed antropologica del sacramento eucaristico. Non sarà difficile scoprire i nessi con una spiccata sensibilità spirituale odierna riguardo alla *kenosi di Dio* in Gesù, che permane nel sacramento e che si rivolge all'uomo di ogni tempo, esaltandone le dinamiche antropologiche in termini di affetto e libertà. Inoltre, (2) le *Conversazioni* del Beato più volte menzionano *il carat-*

⁸ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1987⁴, 356s, 432s, 456.

tere sacrificale dell'Eucaristia, che, come noto, è una delle questioni fondamentali non solo della riflessione dogmatica sull'Eucaristia ma anche della vita spirituale del cristiano. Il tema del sacrificio, dopo anni di oblio, ritorna all'interno della riflessione teologica e antropologica. Anche qui attualità ed attualizzazioni delle *Conversazioni* emergono in modo massiccio. Infine, (3) nel Nostro Autore troviamo anche una serie precisa di testi concernenti il tema della *presenza reale* di Gesù nel mistero eucaristico. Tale problema si rivela particolarmente attuale se è fatto interagire con alcuni temi decisivi della vita ecclesiale del nostro tempo in relazione al fenomeno della modernità: in particolare pensiamo al tema della contemporaneità di Cristo, all'ecclesialità della relazione tra il credente e Gesù, ed infine al tema della missiolarità implicato nell'adorazione del sacramento dell'altare. In tal modo vorremmo evidenziare alcune caratteristiche del pensiero del Beato Spinelli che in relazione al nostro tempo possono far proseguire in noi la «storia degli effetti» di quanto lo Spirito ha operato in questo sacerdote, definito suggestivamente come «uomo giusto che vive di fede»⁹.

1. Eucaristia: sacramento della kenosi gloriosa di Dio

Svolgiamo il primo punto della nostra riflessione in tre passaggi in cui far interagire la riflessione dello Spinelli con alcune istanze teologiche e culturali del nostro tempo. Innanzitutto mettiamo a tema la bellezza come «via di accesso» al mistero cristiano; successivamente cercheremo di individuare il tema dell'Eucaristia come estrema umiltà di Dio ed infine la responsabilità del cristiano di fronte al dono che Cristo fa di sé nel sacramento dell'altare.

⁹ Cf. P.L. NAVA, «Egli fu veramente l'uomo giusto che vive di fede». Don Francesco Spinelli: un profilo interiore del prete, in «Camminiamo Insieme», Supplemento Aprile 2004.

1.1. «Il più bello tra i figli dell'uomo» (Sal 44)

Una delle prime cose che sorprendono alla lettura delle *Conversazioni Eucaristiche* del Beato Francesco Spinelli è l'utilizzo del «pulchrum» per descrivere la persona di Cristo. Sofferamoci qualche istante su un passaggio particolarmente significativo: «Il bello e il buono piace a tutti. Ma dove trovare in questo mondo uno più bello e più buono del Figliol Divino di Maria Vergine, la più bella e benedetta tra le donne, di Gesù, che unisce in sé il bello e maestoso, il buono e il glorioso, ed ogni altro ammirabile glorioso attributo della divinità? Gesù, il più specioso tra' più belli figliuoli degli uomini, è Figlio di Dio e di Maria Immacolata: è l'Uomo-Dio, è il Fior Nazareno che spande all'intorno l'odore della divina grazia: *Speciosus forma prae filiis hominum: diffusa est gratia in labiis tuis!* O il più bello, il più caro, il più amabile sopra tutti i figli degli uomini, perché Dio ed Uomo-Dio!» (CE 13). In queste parole troviamo un'originale porta di accesso al mistero di Cristo, che non teme la concorrenza, per così dire, delle attuali considerazioni sulla «credibilità della rivelazione cristiana»¹⁰. Infatti, lo Spinelli afferma qui un valore che mette in dialogo con ogni persona: il bello e il buono piace *a tutti*. Il cristianesimo sa di portare una verità che è per ogni persona. L'annuncio cristiano non è una dottrina nascosta, qualche cosa di esoterico solo per alcuni eletti. Esso riguarda una esperienza elementare propria di ogni essere umano. Ogni persona, che voglia o no, è orientata originalmente alla «bellezza». La libertà possiede un

¹⁰ La credibilità della rivelazione è uno dei temi chiave della teologia fondamentale; disciplina teologica che si pone in particolare dialogo con la cultura contemporanea, cercando di mostrare le ragioni per cui la Parola di Dio in Cristo sia degna di fede da parte dell'uomo. L'autore che ha introdotto il «pulchrum» come motivo di credibilità della rivelazione nel nostro tempo è stato von Balthasar. Vedi in sintesi: H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1982; ID., *Gloria. Un'estetica teologica. I: Percezione della forma*, Milano 1975. Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Roma 1981.

riferimento inestricabile al «*bonum*». Per quanto si possano avere idee confuse riguardo al contenuto di queste parole, è inevitabile rilevare che l'uomo trova nel suo patrimonio genetico spirituale tale orientamento. Il Beato Spinelli è ben cosciente che ogni persona è posta nell'essere con tale esigenza ed «appetito»: *il bello e il buono piace a tutti*. Si tratta, per così dire, di un desiderio *ontologico*. Il suo discorso prosegue mostrando la ragionevolezza della fede cristiana proprio mettendo in relazione tale aspirazione con Colui che può soddisfarla nella sua pienezza: Gesù Cristo si presenta come colui che «*unisce in sé il bello e maestoso, il buono e il glorioso*».

Non è difficile sentire nelle espressioni dello Spinelli l'eco delle parole di Basilio Magno, il quale affermava: «Noi per istinto naturale desideriamo tutto ciò che è buono e bello, benché non a tutti sembrano buone e belle le stesse cose. Parimenti sentiamo in noi, anche se in forme inconsce, una speciale disponibilità verso quanti ci sono vicini, o per parentela o per convivenza, e spontaneamente abbracciamo con sincero affetto quelli che ci fanno del bene. Cosa c'è di più ammirabile della divina bellezza? Quale pensiero è più gradito e soave della magnificenza di Dio?»¹¹.

Sia nelle parole di Basilio che in quelle dello Spinelli Cristo è sentito come Colui che corrisponde all'anelito di bellezza del cuore dell'uomo. L'importanza di questo metodo è duplice: innanzitutto si esplicita la relazione intrinseca tra l'umano e il divino. L'uomo aspira alla bellezza e a ciò che è buono per natura sua. Il suo oggetto non lo può trovare che in Dio (pienezza della bellezza, della bontà e della verità) che si dà all'uomo, diventando lui stesso uomo e dunque rendendosi in un certo senso «sperimentabile» all'interno di una esperienza umana per mezzo della

¹¹ *Regole più ampie* (Rispl. 2, 1; PG 31, 908-910).

fedele. Inoltre, questa prima osservazione¹² si annette con una considerazione circa la bellezza. In tal senso colpisce l'uso che lo Spinelli fa dell'espressione del salmo: «*Speciosus forma prae filiis hominum: diffusa est gratia in labiis tuis!*» (Sal 44). Che cosa aggiunge il tema della bellezza a quello della corrispondenza tra l'umano desiderio e la risposta divina? Qui si gioca qualche cosa di decisivo per la vita cristiana: il terreno fondamentale in cui Dio e la menzogna si contendono il cuore dell'uomo è propriamente la bellezza (Dostoevskij). Il terreno è stato considerato così pericoloso che nella stessa storia della teologia per secoli non si è più parlato della Bellezza come categoria adeguata per parlare di Dio, come se tale attributo non potesse essere riferito che a realtà «profane». Dopo le grandi intuizioni di un Bonaventura, per il quale Cristo nel suo mistero pasquale appare come la bellezza suprema¹³, o l'affermazione di Tommaso sul «*pulchrum*» come «*Veritatis Splendor*»¹⁴, occorrerà aspettare von Balthasar per vedere riaffermata in modo organico e sistematico la bellezza come chiave di accesso al mistero di Dio. Tale elemento, per l'aspetto di indeducibilità e di gratuità che lo caratterizza, emerge anche come fattore che può purificare ogni tentativo dell'uomo di piegare alla propria misura quanto viene elargito dall'Alto. Che Dio si manifesti innanzitutto come Bellezza e dunque come «Gloria», disarmata - come disarmata ogni vera espe-

¹² L'impostazione qui emergente potrebbe essere paragonata per certi aspetti a ciò che nel nostro tempo viene chiamato il metodo dell'immanenza (Blondel) e della correlazione (Tillich), ossia che tra ciò che Dio rivela e ciò di cui l'uomo ha bisogno si dà una obiettiva «corrispondenza». Con caratteristiche analoghe si presenta anche il metodo trascendentale di Rahner. A tale metodo è stato, tuttavia, fatto notare il rischio di dedurre o condizionare l'autorivelazione di Dio dal bisogno dell'uomo. Cf. H. VERWEYEN, *Immanenza*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 570-575.

¹³ Sulla centralità della bellezza nella teologia di Bonaventura e come la sua riassume quanto lo ha preceduto a questo proposito vedi: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. II: Stili ecclesiastici*, Milano 1978, 237-325.

¹⁴ SAN TOMMASO D'AQUINO, *In quattuor Libros Sententiarum*, I, dist. III, q. 2, expositio primae partis.

rienza estetica - ogni pretesa dell'uomo di ridurre il dono divino alla propria misura¹⁵. Infatti, davanti al fascino della bellezza solo lo «stupore» - e non il mero «utilizzo» - vi può adeguatamente corrispondere. Il Beato Spinelli ha percepito, come la grande tradizione patristica e medioevale, che l'uomo è fatto originariamente per il bene e il bello e che Dio stesso nel mistero della sua incarnazione ha voluto mostrarsi come «il più bello tra i figli dell'uomo» e non ha avuto timore a presentare Cristo nelle sue *Conversazioni* come la risposta all'anelito che abita ogni uomo. Con ciò, evidentemente, siamo invitati a non avere paura delle domande che abitano il cuore dell'essere umano.

Oh uomo - sembrerebbe dirci ancora oggi il Nostro Autore - non aver paura di desiderare! Non aver paura del desiderio che abita il tuo cuore. Abbi il coraggio di non fermarti alla sua superficie. Non temere la bramosia di bellezza che ti abita. Piuttosto sii fedele alla sua traiettoria e profondità che tende all'infinito. Dio stesso ti ha creato come sete di Bellezza e desiderio di Bontà per poterti dare Sé come risposta ultima e definitiva. «*O Gesù mio* - afferma il Beato riprendendo le note espressioni di Agostino nelle *Confessiones* -, *inquietum est cor meum, donec requiescat in te!*» (CE 12).

¹⁵ In tal senso, se il pericolo di porre l'uomo e le sue domande come criterio per comprendere Dio è inevitabilmente presente nelle teologie dell'immanenza e della correlazione, lo stupore dell'esperienza estetica introduce una dimensione di gratuità e di indeducibilità che garantisce l'assoluta trascendenza del dono di Dio. Con Balthasar si può dire che «Dio viene primariamente non come maestro per noi («vero»), non come «redentore» con tanti scopi per noi («buono»), ma per mostrare e irradiare se stesso, la gloria del suo eterno amore trinitario, in quella «assenza di interesse» che il vero amore ha in comune con la vera bellezza. A gloria di Dio il mondo fu creato, attraverso di essa e verso di essa viene liberato» (*Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milano 1979, 34).

1.2. Eucaristia, kenosi e umana libertà

1. *Resi partecipi della vita divina.* Cristo come bellezza suprema non può essere inteso semplicemente come intensificazione massima di ciò che noi normalmente intendiamo con questo termine. La bellezza di cui parliamo, infatti, si manifesta in un modo del tutto singolare. Essa prende una forma espressiva che sa assimilare anche la condizione umana più negativa, anche la figura apparentemente più deturpata. La suprema bellezza è qualche cosa che può venire solo da Dio e che unicamente la fede può percepire nella sua verità. La gloria di Dio, infatti, si manifesta misteriosamente attraverso i caratteri sfigurati del Crocifisso, di colui che non ha «né apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi» (Is 53,2). Per comprendere questo occorre innanzitutto concentrarsi su un valore fondamentale che il Beato Spinelli nelle sue meditazioni mette in rilievo. Consapevole dell'incommensurabile distanza tra Dio e l'uomo e della condizione di quest'ultimo ferito dal peccato, il Beato sa che il modo con cui la bellezza di Dio, il suo amore glorioso, si rende accessibile al cuore dell'uomo è il *descensus Dei* tra noi. È l'umano il luogo che Dio ha scelto per incontrare la sua creatura. Dio parla all'uomo non dall'alto della sua inaccessibilità ma come uomo, diventando egli stesso uno tra noi, andando a collocarsi all'*ultimo posto*. Per il Nostro Autore l'Eucaristia si iscrive in questo movimento di Dio verso la creatura.

Le considerazioni sull'Eucaristia ci portano così a contemplare la mirabile logica che presiede a tutta l'azione divina: *l'umiltà di Dio*, il suo farsi piccolo per noi. Su questo punto il Beato possiede espressioni assai efficaci: «Il Figlio di Dio si è fatto piccolo e si è quasi annichilito, exinanivit semetipsum, per fare grandi noi, ch'eravamo niente e peggio di niente: si è fatto povero per cedere a noi, miserabili, tutte le sue ricchezze divine: e si è ridotto tra quattro pietre e legni che formano la sua Casa e la sua Sede, dove, per l'amore sviscerato che ci porta, si lascia custodire dagli uomini a

guisa di prigioniero» (CE 3). Guardando all'Eucaristia, contemplando Gesù presente nel sacramento dell'altare, il Nostro Autore ci prende per mano e ci introduce ad esplorare il grande disegno di Dio in rapporto al cuore dell'uomo. Che il Dio, che abita in una luce inaccessibile (1Tim 6,16) e che i cieli e i «cieli dei cieli» non possono contenere (1Re 8,27), possa essere «visto» nel tabernacolo, ci riporta innanzitutto al mistero della kenosi di Dio, all'inno cristologico di san Paolo ai Filippesi, che di tale mistero è l'emblema: «Cristo Gesù pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso. Assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di Croce» (Fil 2,6-8). Dunque, un profondo legame unisce il mistero dell'incarnazione, della Pasqua e la presenza eucaristica.

Il testo delle Conversazioni citato suggerisce anche il motivo di tale umiltà di Dio: «si è fatto povero per cedere a noi, miserabili, tutte le sue ricchezze divine», facendo eco ancora a san Paolo¹⁶. Quale, dunque, il senso dell'incarnazione, della passione e della presenza eucaristica? Un unico motivo, la comunicazione della vita divina all'uomo: «l'umiltà vostra, Gesù mio, rendendoci simili a Voi ci divinizzerà; e così saremo con Voi altrettanti figli di Dio» (CE 4). Spinelli, con queste affermazioni, si allaccia alla grande tradizione del pensiero cristocentrico¹⁷, che trova il suo fondamento scritturistico nei testi paolini della predestinazione

¹⁶ 2 Cor 8,9: «Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà».

¹⁷ Cf. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*. Prefazione di Inos Biffi, Milano 1994; A. SCOLA - G. MARENCO - J. PRADES LOPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano 2000, 39-43; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 59-67.

dell'uomo in Cristo ad essere figlio di Dio¹⁸, alla tradizione patristica che vede nell'adozione a figli di Dio il cuore dell'eterno decreto di Dio nei confronti dell'uomo ed ancora alla tradizione francescana, che già in Bonaventura (e poi in Scoto), ha sottolineato come al centro del piano di Dio vi sia la predestinazione gratuita alla vita divina: *filii in filio*¹⁹.

2. Chi è mai l'uomo? A quanto detto occorre aggiungere un'osservazione decisiva. Che Dio abbia comunicato la sua ricchezza per via kenotica e che il mistero di Cristo permanga al nostro sguardo nel segno sacramentale dell'Eucaristia mette in rilievo l'importanza della nostra persona agli occhi di Dio: «Ah! Signore, che cosa è mai l'uomo, che per lui, oltre ai tanti prodigi di amore, avete voluto fare anche questo del Divino Sacramento, che è il prodigio dei prodigi, per averlo a Voi presente onde sempre più beneficiarlo, tenendo il Cuor vostro sempre a lui rivolto?» (CE 1). Siamo posti di fronte ad un inevitabile contraccolpo: adorare Cristo nell'Eucaristia porta a domandarsi chi siamo noi. La povertà di Dio fatto uomo, che si offre nell'umiltà del segno eucaristico, porta con sé la rivelazione di una insospettata grandezza della creatura. Ogni uomo ha qui la possibilità di scoprirsi come termine di una personale attenzione divina. Colpisce che già nella prima conversazione si proponga una lettura così originale della nota espressione del salmo ottavo: «Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,5). Qui, il salmista riporta innanzitutto il contraccolpo di fronte all'immensità di tutto ciò che esiste; accorgendosi dell'at-

¹⁸ Cf. Rm 8, 29-30; 1 Cor 2, 7; Ef 1, 5. 11. H. M. DION, *La prédestination chez St. Paul*, in «Recherches de Science Religieuse» 53 (1965) 5-43. «Dio ci ha salvati e ci ha chiamati con una vocazione santa, non già in base alle nostre opere, ma secondo il suo *proposito* e la sua grazia; grazia che ci è stata data in Cristo Gesù fin dall'eternità» (2 Tm 1,9).

¹⁹ Cf. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LOPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, 97-100.

tenzione che Dio ha per l'uomo dentro tutta questa vastità, se ne stupisce. Il Nostro Autore approfondisce ora questo stupore in relazione all'Eucaristia. Il «ricordo» e la «cura» di Dio nei confronti della creatura umana si esprimono ora nell'Eucaristia: il ricordo diviene vicinanza e la cura dedizione fino al dono di sé.

È inevitabile qui collegare le espressioni del salmo ottavo con le parole di Gesù: «Quale vantaggio avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perderà se stesso? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio di sé?» (Mt 16,26). Quel mondo, davanti al quale ognuno si sente realisticamente un frammento provvisorio, in realtà non vale un solo «io»²⁰. È proprio Gesù Cristo ad affermare in tal modo il valore infinito di ogni singolo.

Alla domanda del salmista «*che è mai l'uomo?*» fa eco anche tanta sensibilità moderna; si pensi ad esempio alle espressioni di un Giacomo Leopardi nel *Canto Notturmo di un pastore errante dell'Asia*: «*Ed io che sono?*»²¹. A tutto questo risponde Cristo con un'altra domanda: *che vale guadagnare il mondo se poi si perde se stessi?* Ogni uomo infatti, non è definito da ciò che può guadagnare o possedere, fosse anche il mondo intero, ma dal rapporto con l'Infinito mistero di Dio. Il Beato Spinelli medita il mistero dell'Eucaristia come il gesto permanente con il quale il Dio infinito «benefica» l'uomo, affermandolo così in tutta la sua grandezza. Che cosa, dunque, fa grande l'uomo? Non ciò che fa o non fa, ma il fatto di essere termine di una dedizione divina. Ognuno è definito dall'iniziativa amorosa di Dio nei suoi confronti.

²⁰ Cf. L. GIUSSANI - S. ALBERTO - J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo. Nuove tracce di esperienza cristiana*, Milano 1998, III-VII.

²¹ Ci riferiamo al celeberrimo *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: «Spesso quand'io ti miro/Star così muta in sul deserto piano,/Che, in suo giro lontano, al ciel confina;/Ovver con la mia greggia/Seguirmi viaggiando a mano a mano;/E quando miro in ciel arder le stelle;/Dico fra me pensando:/A che tante facelle?/Che fa l'aria infinita, e quel profondo/Infinito seren? Che vuol dir questa/Solitudine immensa? Ed io che sono?»: G. LEOPARDI, *Cara beltà*. Poesie, Milano 1996.

3. Donato alla libertà. Dall'attenzione e dedizione di Gesù per ogni persona, che permettono all'uomo di scoprire una propria nuova dignità, scaturisce un'ulteriore scoperta. Il sacerdote Spinelli considerando l'Eucaristia scopre una misteriosa «convenienza» umana di questa umiltà di Dio. Poniamo attenzione alla sua decima considerazione: «*Tutti i beati adorano la sua Divina Maestà nascosta solo agli occhi degli uomini; ma nascosta a pro nostro; altrimenti noi non potremmo reggere faccia faccia alla gloriosa e splendida visione della sua Divina Presenza*» (CE 10)²². Ad un primo momento ci possiamo trovare sorpresi di una tale affermazione. Egli parla dell'adorazione dei beati in Dio, ma non sembra manifestare alcuna invidia. Egli sa che il fedele a suo tempo per grazia di Dio sarà introdotto in questa definitiva *Visio Dei*. La condizione attuale del nostro rapporto con il mistero santo di Dio è quella del «nascondimento». L'infinita grandezza di Dio, adorata dai beati, è nascosta a noi. Noi adoriamo Dio nella forma del velamento. E questa è la realtà migliore per noi: la maestà divina è «nascosta a pro nostro». L'*Homo viator* non potrebbe reggere la presenza onnipotente e svelata di Dio. Dunque, il nostro rapporto con Dio - sembra dirci don Francesco - ha bisogno di un tale velo. Perché? Che cosa rivela dell'uomo una tale necessità? O più ancora: perché Dio sceglie di rivolgersi a noi nella forma del velamento? Di fronte all'immediatezza divina l'uomo non potrebbe reggere, soccomberebbe; l'uomo sparirebbe come soggettività propria. Dio invece si rivolge all'uomo come ad un soggetto libero. La dedizione che Dio fa di sé nel tempo implica ed esalta la libertà dell'uomo. Ancora da cardinale, papa Ratzinger, in una riflessione riguardo al mistero eucaristico, ha affermato significativamente che «Dio chiede il sì dell'uomo. Non ne dispone affatto ad arbitrio.

²² Un passaggio analogo lo troviamo nella settima conversazione: «*Non è forse vero che qui nel nascondimento di questo Tabernacolo Voi sacrificate la manifestazione della vostra gloria, occultandola in misere e fragili specie? Oh lezione, che ci date di amorosa umiltà e di perpetua umiliazione!*» (CE 7).

Nella creatura umana ha voluto crearsi un partner libero e ora ha bisogno della libertà di questa creatura perché il suo regno possa divenire realtà, una realtà che non si fonda in un potere esteriore, ma sulla libertà»²³. In tal senso, la via della kenosi, dello svuotamento e della presenza umile del gesto eucaristico sono le condizioni con le quali Dio si rivolge e si offre a noi. Il dono di Dio, la sua grazia, postula, esige la nostra libertà: «*"Tutto è grazia". La grazia però non sopprime la libertà, la crea*»²⁴. È questo ciò che viene esaltato nel nascondimento di Dio. La kenosi è un amore radicale all'uomo come libertà²⁵. Anche un autore ortodosso, S. Bulgakov ha affermato che «Una liberazione dalla morte compiuta attraverso un atto onnipotente di Dio, come un *deus ex machina*, sarebbe stata un'umiliazione per l'umanità, una diminuzione della sua libertà, una sua riduzione allo stato di un oggetto che accetta passivamente la salvezza, in una parola sarebbe stata un abbassamento della stessa condizione umana. [...] *Solo tale diminuzione di sé nella kenosi della divinità rende possibile la salvaguardia della libertà umana nell'opera di redenzione di Cristo*»²⁶.

Un Dio che si comunicasse a noi mediante una manifestazione diretta della sua onnipotenza non esalterebbe l'uomo come libertà. Il Verbo di Dio per entrare nel mondo bussava alle porte della libertà di una giovane donna di Nazareth. Allo stesso modo, ogni celebrazione eucaristica si

²³ J. RATZINGER, *Il Dio vicino*, 13.

²⁴ *Ibid.*, 14.

²⁵ Di conseguenza è del tutto fuori luogo, come invece spesso accade nella letteratura sia spirituale che teologica odierna, insistere sul tema della kenosi nei termini di un «Dio debole», oggi così tanto di moda, cui corrisponderebbe la «debolezza» del nostro pensiero contemporaneo. La kenosi di cui parla Paolo (Fil 2) è segno dell'onnipotenza di Dio, Trinità di Amore. Essa è piuttosto la forma della comunicazione di Dio che ama, afferma ed esalta la nostra libertà: su questo tema ci permettiamo di rimandare al nostro P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1996, 339-366.

²⁶ S. BULGAKOV, *Sofologia della morte*, 1, in P. CODA, *L'Altro di Dio, rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998, 166s.

rivolge alla libertà dei credenti perché accolgano il sacramento rendendolo fecondo nella propria esistenza.

Possiamo affermare, di conseguenza, che dall'adorazione eucaristica scaturisce una scoperta di sé come libertà. In tal modo la riflessione sul mistero eucaristico ci porta imperiosamente in relazione con una delle categorie centrali e più discusse della modernità²⁷. La libertà appare qui come il carattere più specifico della persona umana in quanto capace di accogliere e di corrispondere alla discrezione di un amore incondizionato.

4. Tra velamento e svelamento. Come abbiamo rilevato, il Beato Spinelli ci invita ad adorare il mistero dell'Eucaristia come realtà nella quale Gesù, figlio di Dio incarnato, si dà a noi nel nascondimento. Proprio la percezione positiva che ci è data di tale velarsi del Mistero in relazione alla libertà dell'uomo ci porta a contemplare in ciò una forma peculiare di donazione. Il nascondimento non appare qui come una sottrazione, ma come modalità con la quale Dio si rende a noi accessibile nella fede. Nelle comuni relazioni umane il nascondersi non appare immediatamente come segno di comunicazione. Cercarsi un nascondiglio potrebbe essere indizio di una volontà che intende uscire da una relazione, di un atteggiamento di difesa, per esempio davanti ad una minaccia.

Qui, invece, il fatto che Gesù si nasconda nell'Eucaristia è segno di una peculiare forma di rapporto. Darsi nel nascondimento ci porta inevitabilmente a mettere a tema l'interessante binomio *velamento e svelamento*²⁸. Il nascondersi appare qui come un velarsi, un darsi attraverso un velo. Essere di fronte ad un velo, che innanzitutto sembra separare, rivela una presenza misteriosa ed inesauribile, che non si dà immediatamente ma attraverso dei segni, che

²⁷ Sulle problematiche legate al concetto di libertà vedi F. BOTTURI (ed.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Milano 2003.

²⁸ Cf. le profonde osservazioni di H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I: Verità del mondo*, Milano 1989, 205-215.

rivelano e velano nello stesso tempo. Da una parte, occorre dire, non sarebbe umano, non rispetterebbe la dinamica della libertà, una forma di conoscenza che pretendesse di cogliere la realtà nuda, senza alcun velo. Dall'altra parte, è proprio del mistero il comunicarsi attraverso la dialettica tra velamento e svelamento. Von Balthasar afferma che «il velamento non si pone contro lo svelamento come una barriera che blocca da fuori, ma piuttosto come una forma o proprietà inerente allo stesso svelamento. Le cose sono di fatto svelate in quanto velate e in questa forma esse diventano oggetto di conoscenza»²⁹. Conoscere la realtà è sempre un'avventura inesauribile. Ogni tratto che il mistero svela di sé risulta sempre essere una introduzione ad un mistero ancora più grande. Ogni conoscenza puramente oggettuale e misurabile non sarebbe umana e non sarebbe nemmeno vera conoscenza. Il Mistero che sta a fondamento di tutte le cose si dà alla nostra conoscenza solo mediante segni. L'invisibile mistero si rende percepibile mediante realtà visibili che per loro natura rimandano continuamente ad una ulteriorità. Non possiamo mai attingere direttamente al fondamento ineffabile di tutte le cose. Il fondamento appare attraverso il velo della realtà: *il Mistero si svela nel velo delle cose*.

Paradigmaticamente questa relazione si dà nella tensione che sperimentiamo antropologicamente tra la dimensione *spirituale e corporale* della nostra esistenza³⁰. La realtà del corpo risulta immediatamente percepibile ai nostri sensi e può essere descritta in molti modi. Lo spirito di una persona, invece, non può essere misurabile allo stesso modo e tuttavia non può esserne negata l'esistenza. Per quanto si possa cercare di ridurre un aspetto all'altro, secondo le varie forme di spiritualismo o di materialismo, l'esperienza umana ci riporta sempre a questa dialettica

²⁹ *Ibid.*, 206.

³⁰ Cf. su questa dialettica H. N. VON BALTHASAR, *Teodrammatica, II, Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982, 335-344.

insuperabile. La realtà spirituale di una persona si esprime attraverso la sua realtà corporale. La persona si rivela attraverso il velo della sua corporeità. Allo stesso modo chi conosce, incontrando un altro, proprio attraverso la sua manifestazione visibile è portato ad andare oltre, a cogliere la realtà personale che nelle parole udibili e nei gesti visibili si svela e cela nello stesso tempo.

Se questa dinamica è vera in ogni autentica esperienza di conoscenza, tanto più questa viene mantenuta ed esaltata in relazione al modo con cui Dio personalmente si rende presente alla nostra vita. Inevitabilmente sovengono qui le espressioni giovanee: «Dio nessuno lo ha mai visto» (Gv 1,18; 1Gv 4,12). Il Mistero ultimo, fondamento trascendente di tutte le cose, è in se stesso invisibile. Qui occorre ricordare l'affermazione imponente dell'Antico Testamento: Dio non lo si può vedere senza morire (Es 33,20).

Eppure se ci fermassimo qui non sarebbe possibile alcuna esperienza del Mistero ed ultimamente delle cose. In realtà, Colui che è trascendente si è reso immanente, tuttavia senza cessare di essere il Mistero santo; colui che è fondamento di tutte le cose appare nelle cose e tuttavia senza cessare di essere mistero inaccessibile. Colui che per natura sua è invisibile si rende visibile senza smettere di essere il «Totalmente altro». Infatti, se è vero che Dio nessuno lo ha mai visto, altrettanto vero è che il Figlio ce lo ha rivelato (Gv 1,18). Il Padre si dona nel suo unigenito Figlio; è talmente reale questa donazione che chi vede il Figlio «vede il Padre» (Gv 14,9). Gesù stesso, dunque, la sua umanità, il suo corpo è questa *espressione visibile del Dio invisibile*. E non vi è altro accesso al mistero invisibile di Dio che la visibilità del Figlio, non vi è ingresso alla trascendenza del Padre che attraverso l'immanenza del Figlio (Gv 14,6-9).

La tensione tra vedere e non vedere, velamento e svelamento, si fa più intensa, quanto più Dio si rende presente. Come una luce, che proprio perché si fa più forte tende a «saturare» la nostra capacità di poter starvi di fronte. Che il Figlio eterno del Padre si manifesti prendendo un corpo umano, che ci comunichi la gloria di Dio morendo per

noi sulla croce, tutto ciò è massimo svelamento del mistero di Dio e contemporaneamente massimo velamento. Mai Dio si era svelato come nel Figlio che muore sulla croce, fino alla trafittura del costato (Gv 19,34). Lì sta la manifestazione estrema dell'amore trinitario per noi. Ma nello stesso momento, nello stesso avvenimento, troviamo il velo più fitto. Più intensa si fa l'immanenza di Dio tra noi e più acuta si fa la percezione della sua trascendenza. Anche il luminosissimo mistero della risurrezione non abolisce questa dialettica insuperabile. Proprio nel momento in cui egli è riconosciuto si sottrae alla loro misura: «Non mi trattenerne» (Gv 20,17), dice Gesù alla Maddalena dopo aver riconosciuto la voce del Maestro che la chiama per nome. Oppure, dopo essere stato riconosciuto nello spezzare il pane dai discepoli di Emmaus «sparì dalla loro vista» (Lc 24,31). Anche l'evento della risurrezione non abolisce il velamento e la trascendenza. Anzi, ne costituisce la forma definitiva. Il Cristo risorto, infatti, è nello stesso tempo colui che ascende alla destra del Padre³¹ e che rimane presente nell'unità dei credenti e nella celebrazione della *Memoria Jesu*. Come ricorda Leone Magno, dopo l'ascensione «quello che era visibile del nostro Redentore è passato nei riti sacramentali»³².

L'Eucaristia è, dunque, il sacramento di questo farsi visibile di colui che rimane invisibile. Perciò nell'adorazione della divina Eucaristia riscopriamo la dinamica della nostra fede: accogliere l'infinito mistero che ci raggiunge nella finitezza di una realtà contingente. Nel rapporto tra il mistero eucaristico e la nostra libertà scopriamo ultimamente la dinamica della relazione tra la rivelazione di Dio e la fede. Non può che colmarci di stupore il fatto che il Figlio eterno del Padre abbia assunto una umanità reale per rivelarci la vita divina. Egli è diventato carne, ha assunto un corpo da quella giovane ragazza di Nazareth e questo corpo ce lo ha donato, mettendolo nelle nostre mani. Il sacramento della

³¹ Cf. Atti 1,9-11; Lc 24,50s.

³² S. LEONIS MAGNI, *Sermo 2 de Ascensione*, 61 (74), 2: SCh 74bis, 278.

sua kenosi consiste in un corpo donato: egli non ci ha detto «prendete, queste sono le mie idee che vi ho fatto imparare», ma «questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi, questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna alleanza versato per voi e per tutti». Il mistero di Dio si offre nel corpo sacrificato e nel sangue versato. Nell'adorazione di questo mistero siamo posti di fronte ad una presenza che si pone e rimane in mezzo a noi: non solo si pone, ma si espone; non solo si «dona», ma si «abban-dona», egli si dà in dono fino all'abbandono³³.

Velamento e svelamento, trascendenza ed immanenza, nascondimento e rivelazione: sono tutte parole che trovano la loro espressione sacramentale nel mistero dell'Eucaristia. Dio ha voluto manifestarsi, darsi e dirsi in modo che fossero esaltati contemporaneamente il mistero di Dio ed il mistero della nostra libertà. La fede appare qui come la forma con la quale la nostra libertà accoglie il rivelarsi di Dio nell'esistenza, morte e risurrezione di Cristo. Solo la fede, come forma autentica della libertà, sa conoscere lo svelarsi dell'amore di Dio nel velo dell'Eucaristia³⁴.

³³ Cf. N. REALI, *Fino all'abbandono. L'Eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*. Prefazione di Jean-Luc Marion, Roma 2001.

³⁴ Cf. S. UBBIALI, *Il sacramento e la fede*, in *La Scuola Cattolica* 127 (1999) 313-344.

1.3. Corrispondere all'umiltà di Dio

1. Imitare Dio nell'umiltà. Dio ha scelto la modalità dello spogliamento per potersi rivolgere a noi, chiedendoci di aderire a lui non nella forma del timore, della paura, ma della libertà, riconoscente e grata. A questo proposito il Beato Spinelli ci offre degli spunti assai suggestivi. Innanzitutto occorre soffermarci su quei testi che, mettendo in evidenza l'umiltà di Dio nell'Eucaristia, invitano a corrispondere con tutto se stessi, a partire dall'esempio di Maria che ha corrisposto perfettamente all'abbassamento di Dio: «O Gesù mio, che vivete qui nell'Eucaristia in un mistero più che di umiltà in un mistero di esinanimento e di carità, come vi innamoraste Voi dell'umiltà di Maria, così fate che io m'innamori dell'umiltà vostra» (CE 4). In queste parole il Nostro Autore ci introduce alla chiamata della creatura a corrispondere all'azione del Creatore.

Come può colui che è nel tempo imitare l'Eterno? L'uomo è chiamato a corrispondere a Dio imitando Gesù nella sua stessa umiltà. In tal senso si comprende perché la posizione più adeguata dell'uomo di fronte al Dio che si rivela è quella emergente dalla vergine Maria. Dio «si innamora» dell'umiltà di Maria; Dio si compiace dell'umiltà della Vergine di Nazareth. All'umiltà di Dio, in questo modo, corrisponde non una grande impresa o un particolare progetto della creatura, ma la sua stessa umiltà. L'opera più grande della creatura è l'umiltà. Infatti con essa la creatura imita il suo Creatore.

In altri due passaggi delle conversazioni eucaristiche l'invito diviene ancora più pressante: «O Cuore del mio Gesù, che per amor mio hai saputo trovare il modo ed anche la delizia di umiliarti cotanto dinanzi agli uomini, deh fa' ch'io sappia umiliarmi almeno dinanzi a Te!» (CE 6). Qui siamo invitati all'umiltà davanti a Dio perché Dio stesso si è umiliato davanti a noi. Ecco dunque il vero motivo dell'umiltà! Non la paura ma lo stupore perché Dio si è umiliato, si è fatto piccolo per amore nostro, per darci se stesso nelle

nostre mani³⁵. «Ora se Gesù si è impicciolito tanto in questo Sacramento dinanzi al suo Padre Celeste per noi, ed anche dinanzi a noi, quanto non dovrò io, misero mortale, umiliarmi dinanzi a Lui e dinanzi agli altri uomini?» (CE 5). In questo passaggio l'invito diviene radicale: non solo essere umili davanti a Dio ma anche davanti agli uomini. Come può essere inteso nel nostro tempo un invito di tal genere? Non è difficile sentire a tal proposito tutta una serie di obiezioni proprie del nostro tempo contro un tale atteggiamento. Qui ci è proposto qualcosa che realmente sfida la mentalità comune e dominante. Infatti l'umiltà non ha qui come motivo una bassa considerazione di sé, non è assolutamente confondibile con una rinuncia ad esercitare in proprio la libertà e la responsabilità. Umiltà non è indicativo di un atteggiamento di remissione passiva ma imitazione di Dio. Pertanto, quanto l'uomo impara nell'Eucaristia è propriamente scelta di libertà. Nell'accogliere la presenza umile di Cristo siamo introdotti all'esperienza più profonda della nostra liberazione: dai falsi idoli e da false dipendenze, liberazione dalla delirante pretesa di autonomia assoluta, che vuole piegare a sé tutta la realtà. In fondo, l'uomo quando vuole essere indipendente da tutto e da tutti si espone sempre più ad acritiche sottomissioni. Come già il vescovo Ambrogio ricordava: «Quanti padroni finisce coll'avere, chi rifugge dall'unico Signore!»³⁶. Al contrario, la strada indicataci da Spinelli è davvero una strada di libertà e di liberazione. Infatti, siamo

³⁵ Ci sia concesso di rilevare la profonda radice francescana di questo tratto della spiritualità del Beato Spinelli. San Francesco d'Assisi ha voluto che i suoi frati si chiamassero *minores* e che fossero *subditi omnibus*. La ragione di tale sottomissione è trovata nell'Assisiense unicamente dal fatto che Dio stesso si è sottomesso ad ogni creatura, diventando Lui stesso uomo e morendo per noi sulla croce. Francesco arriverà ad affermare, nelle celeberrime «Lodi di Dio altissimo» persino che Dio stesso non solo è umile ma è «umiltà»: documentazione in P. MARTINELLI, *La minorità: segno dell'amore kenotico di Dio nella Chiesa e nella Società*, in L. PADOVESE (ed.), «*Minores et subditi omnibus*». *Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*, Roma 2003, 187-210.

³⁶ Cf. *Epistulae extra coiteci*, XIV, 96.

chiamati all'umiltà come accoglienza e corrispondenza a Dio che si è fatto umile per donare se stesso a noi.

L'umiltà di Dio ci dice in cosa stia la consistenza della nostra vita e della nostra libertà: non nei nostri progetti o pretese, ma nell'accoglienza dell'essere amati fino al dono totale di sé. Pertanto, se l'essere chiamati ad umiltà è risposta all'umiltà di Dio, allora l'umiltà è la forma stessa della gratitudine: «O Figlio, quanto siete amabile! O Madre quanto siete cara!... Che sarebbe di me disgraziato, se il Figlio di Dio non avesse preso carne nel vostro verginal Seno e se il Cuore di Lui non fosse stato formato dallo Spirito Santo col sangue del cuore di una Madre come Voi, prediletta e predestinata dall'eternità e dalla Trinità Divina ad essere Madre di misericordia? Sarei restato senza rimedio, e sepolto nell'abisso di tutti i mali per essere eternamente dannato» (CE 13). Siamo chiamati alla gratitudine nei confronti di Gesù e siamo chiamati alla gratitudine nei confronti di chi accoglie Gesù nella propria vita ed attraverso il quale il Signore raggiunge la nostra vita. Maria è l'emblema di chi ci permette di incontrare Cristo. È dunque gratitudine al Signore e a tutti coloro che, come Maria, ci «portano» Gesù.

2. Formare in noi l'umanità secondo Cristo. Dallo stupore per l'umiltà di Dio che si attesta nel sacramento dell'altare avviene la graduale trasformazione dell'uomo. Innanzitutto, dalla luce che proviene dall'umiltà di Dio ci accorgiamo di essere mancanti: «Io non posso comparire alla vostra divina Presenza senza sentirmi opprimere dal rossore e lacerare dal rimorso di avere preferito di vivere per tanto tempo nella cecità di colpevole ignoranza sopra le cose spirituali e celesti, sulle verità eterne da Voi, mio Gesù, rivelate e lontano da Voi, Sacramentato mio Signore, che siete la luce che illumina ogni uomo di questo mondo» (CE 12). Il Beato Spinelli, utilizzando l'immagine evangelica della luce, ci invita a prendere coscienza del nostro peccato. L'adorazione eucaristica, rivelando la nostra chiamata a corrispondere all'umiltà di Dio, svela inesorabilmente anche il nostro peccato. Infatti, la realtà del nostro male è inaccessibile al nostro spirito se non è illuminata dalla grazia di Dio.

Il peccato, sappiamo dal vangelo di Giovanni, è menzogna e tende sempre a rimanere nell'occulto.

Non è per «autoanalisi» che l'uomo può scoprire il proprio male. Chi cercasse questa strada rimarrebbe inesorabilmente intrappolato nelle proprie pretese di volersi salvare da solo. Solo la luce della grazia libera dalle tenebre della menzogna. Il Beato Spinelli in tal modo ci raccomanda di accostarci al mistero eucaristico coscienti contemporaneamente dell'amore misericordioso di Dio e del nostro peccato³⁷. In tal modo il «rossore» e il «rimorso» di fronte a Dio ci liberano dalla vergogna di fronte a noi stessi e agli altri. Il rossore di fronte a Cristo, ossia il dolore per non averlo amato, ci rende più affezionati a Colui che è morto per noi quando «eravamo ancora peccatori» (Rm 5,8).

Oltre a questa coscienza, l'adorazione della divina Eucaristia porta a trasformare la nostra umanità: «O Gesù mio caro, lasciate ch'io slanci in mezzo al vostro petto il sordido cuor mio, che ha bisogno d'essere purgato da tutte le scorie della terra che ancora lo imbrattano! Arda della vostra carità; diventi puro della vostra purità, e s'immedesimi colla sacrosanta vostra umanità. *Oh, ardeat cor meum in amando Christum Deum, ut sibi complaceam!*» (CE 11). Il Beato Spinelli con questo passaggio delle sue Conversazioni ci dà un esempio di come alla presenza di Cristo siamo chiamati ad esprimere il nostro desiderio di cambiamento. Consapevoli delle nostre mancanze e della potenza della misericordia divina, sorge nel nostro cuore il desiderio di essere purificati. Il cambiamento non appare innanzitutto come sforzo ascetico ma come oggetto di domanda implorante a Cristo e come desiderio di potersi immedesimare con l'umano di Cristo. A testimonianza di ciò sta la sugge-

³⁷ Sovvengono a questo proposito le sapienti osservazioni di Pascal: è pericoloso per l'uomo «conoscere Dio senza conoscere la propria miseria, e conoscere la propria miseria senza conoscere il redentore che da quella li può guarire. ... E così, come per l'uomo è necessario conoscere entrambi questi punti, è proprio della misericordia divina averceli fatti conoscere»: B. PASCAL, *Pensieri*, 419.

stiva citazione dello *Stabat Mater: fac ut ardeat cor meum!* Si tratta, dunque, di un ardore del cuore, una commozione, un imperioso desiderio che Cristo possa essere amato in ogni cosa e sopra ogni cosa³⁸, cosicché Lui si compiaccia di noi. Proprio qui, nell'umano di Cristo, nella «*sacrosanta Vostra umanità*», il percorso dell'umiltà di Dio e dell'umiltà della creatura si incontrano: il principio di ogni rinnovamento scaturisce da questa umanità con la quale l'eterno Figlio di Dio ha voluto identificarsi, diventando lui stesso questa «carne» (Gv 1,14). Anzi, si può dire che il sacramento del corpo e del sangue del Signore ci è dato per questo: «L'Eucaristia è data per formare in noi l'"umano" secondo Gesù Cristo»³⁹. Anche il nostro cammino di umiltà, come cammino di libertà e di liberazione, ha ultimamente come termine l'umanità concreta e singolare del Figlio di Dio, crocifissa, risorta e datrice dello Spirito senza misura. È a immagine di questa umanità che ogni uomo, ciascuno di noi, è stato voluto da Dio, dall'eternità e per l'eternità.

2. Eucaristia: sacrificio di Cristo e della Chiesa

«Questo altare mi rappresenta il Calvario nel quale per amor mio consumaste sulla Croce il sacrificio della vostra santissima vita: In quo recolitur memoria passionis tuae» (CE 7). «Ah, dunque, mio caro Gesù, tiratemi a Voi, alla vostra sequela ed imitazione! Voi stando su questo altare, vi offrite ad ogn'istante al vostro Padre celeste in perfetto olocausto. Offeritegli pertanto, unito al vostro anche il sacrificio del cuor mio» (CE 7). Con questi passaggi delle

³⁸ Cf. *l'Orazione della XX Domenica del «Tempus per annum»*, Messale Romano.

³⁹ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*. A cura di Dora Castenetto del Centro Giovanni Moioli, Milano 2002, 61.

Conversazioni Eucaristiche ci addentriamo in un secondo plesso di riflessioni. Fino ad ora abbiamo messo in evidenza il mistero dell'Eucaristia come sacramento dell'umiltà di Dio che si offre nel nascondimento alla nostra libertà, chiamandola, nella forma della fede, ad accogliere e a corrispondere a tale evento. Ora occorre accennare ad una parola che il mistero eucaristico ci impedisce di evitare: la santissima Eucaristia è sacrificio⁴⁰. Il Beato Spinelli mette a tema il sacrificio eucaristico in molti punti delle sue *Conversazioni*, ma in particolare quando richiama alla sequela e imitazione di Cristo. La celebrazione eucaristica appare come sacrificio e la stessa azione del fedele implica una dimensione sacrificale. Dal punto di vista delle affermazioni teologiche il Nostro Autore segue chiaramente il dettato tridentino⁴¹. Ma l'orizzonte agapico entro il quale egli si muove permette una rilettura spirituale capace di dialogare con l'attuale dibattito riguardo al significato teologico ed antropologico del sacrificio.

Cerchiamo di soffermarci qualche istante sul significato di questo termine. La parola «sacrificio», infatti, non si può mai dare per scontata. È certamente una delle espressioni più censurate dalla nostra cultura anche se da qualche tempo si è cercata una sua riabilitazione⁴². Certamente nella storia della spiritualità vi sono stati degli equivoci a tale proposito. Un certo uso del termine sacrificio ha forse a

⁴⁰ La lettera enciclica, *Mediator Dei*, sottolinea particolarmente il carattere di sacrificio dell'Eucaristia Pio XII, *Mediator Dei* (20.XI.1947): AAS 39 (1947), 547-552.

⁴¹ Cf. L.-M. CHAUVET, *La messa come sacrificio nel Medioevo e nel concilio di Trento: pratiche e teorie*, in S. Ubbiali (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, Padova 1998, 19-51. A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris 1985.

⁴² Cf. su questo G. LAFONT, *Sacrificio e rito: background antropologico e teologico di una rimozione*, in S. Ubbiali (ed.), *Il sacrificio*, 53-67. L'autore mette in evidenza anche l'imbarazzo dei traduttori delle principali lingue europee del Messale latino nei confronti dei termini riguardanti il sacrificio. Vedi anche ID., *Permanence du sacrifice*, in «Études» 368 (1988) 511-519.

volte offuscato il volto amoroso e misericordioso di Dio⁴³. Il Beato Spinelli ci riporta una riflessione sobria e molto equilibrata, in cui la parola «sacrificio» è compresa nell'orizzonte dell'amore trinitario rivolto all'uomo. Lo stesso sacrificio del credente, unito a quello di Cristo, è reso possibile dalla grazia di Dio e non dallo sforzo personale.

Le nostre categorie culturali, dicevamo, non esprimono simpatia per l'idea e la realtà del sacrificio. È nota a tutti probabilmente l'espressione radicale di Cesare Pavese che considerava tale realtà non umana, ma ultimamente «bestiale»⁴⁴. Vi è qualche cosa di questa ripulsa, espressa emblematicamente dall'autore de *Il mestiere di vivere*, che riguarda certamente il cuore di ogni uomo. Infatti, l'immediata resistenza al sacrificio ha la sua radice in una considerazione antropologica e teologica decisiva. L'uomo, di per sé, non è fatto per il sacrificio ma per il compimento, per la felicità. Nella sua immediatezza sembra un ostacolo sulla via della felicità. In questo senso bisogna dire che il cristianesimo toglie ogni possibile fraintendimento: il sacrificio è condizione, mai scopo in se stesso. Possiamo dire, da questo punto di vista, che il cristianesimo ha reso imprevedibilmente interessante il sacrificio⁴⁵. Il figlio di Dio ha sacrificato la sua vita perché l'uomo potesse raggiungere la libertà dei figli di Dio mediante il dono dello Spirito Santo.

1. *Theologia Crucis ed Eucaristia.* Quanto affermato implica la circolarità tra teologia eucaristica e *theologia crucis*. Una vera comprensione della morte di Gesù ci apre

⁴³ Quando ad esempio irrigidendo lo schema proposto da Anselmo da Aosta nel «Cur Deus Homo» il sacrificio è stato letto in termini di soddisfazione da dare al Padre offeso dal peccato degli uomini. Una fatica analoga si è accentuata quando per rispondere alle obiezioni provenienti dal mondo della riforma protestante si è esasperata la categoria del merito acquisito dai nostri sacrifici, a discapito della sola grazia che salva.

⁴⁴ Cf. C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, Torino 1973, 191.

⁴⁵ Cf. L. GIUSSANI, *Si può vivere così? Uno strano approccio all'esistenza cristiana*, Milano 1994, 319-348.

a comprendere l'Eucaristia come sacrificio di Cristo e della Chiesa⁴⁶ e l'Eucaristia stessa ci mostra il significato che Cristo stesso ha attribuito al suo sacrificio. L'offerta che Cristo ha fatto di se stesso, infatti, consiste essenzialmente nel *dono totale e commosso di sé in obbedienza al Padre fino alla morte di croce*. Al centro del sacrificio sta il disegno di Dio (Col 1,19s), per realizzare il quale Cristo obbedisce al Padre *prendendo il posto del peccatore e morendo al suo posto*.

Se tale sacrificio si consuma pienamente sulla croce, esso tuttavia trova una decisiva premessa nei due momenti che costituiscono in un certo senso la porta di ingresso di quella «ora» (Gv 12,27) per la quale è venuto e nella quale si compie il prestabilito disegno del Padre. Il significato della croce come sacrificio ci è anticipato propriamente nell'istituzione dell'Eucaristia e nel dramma dell'orto dei Getsemani⁴⁷. Innanzitutto l'istituzione dell'Eucaristia esprime la coscienza messianica e salvifica che Cristo possiede riguardo al significato della sua missione e della sua morte ormai imminente⁴⁸. Anzi, le sue parole riprendono il linguaggio sacrificale contenuto nell'Antico Testamento cui Gesù dà definitivo compimento: sacrificio come amore⁴⁹. Egli sa per che cosa è venuto ed è consapevole che la missione non può compiersi se non mediante la dedizione di tutto se stesso. Inoltre, nell'atto della istituzione Cristo mostra l'impegno totale di tutta la sua libertà nel compiere la missione del Padre. Nell'Eucaristia egli anticipa nel segno del pane e del vino la consegna di se stesso. Il sacrificio di Cristo è espressione massima della sua libertà. Nessuno gli porta via la sua vita;

⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 97-102.

⁴⁷ Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo*, 296-300.

⁴⁸ Cf. J. RATZINGER, *Il Dio vicino*, 25.

⁴⁹ Cf. J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973; per un approfondimento più dettagliato vedi anche J. SCHARBERT, *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten*, in "Bibliche Zeitschrift" (1958) 190-313.

egli non è sotto un fato incontrollabile, sotto la pressione di un destino ineluttabile. Egli dispone sovranamente di sé proprio in quanto è l'Obbediente al Padre (Gv 10,17s).

Il cardinal Ratzinger, ora papa Benedetto XVI, ricorda a questo proposito che nell'Eucaristia Gesù pone insieme due tradizioni fondamentali presenti in Israele: la tradizione profetica del sacrificio come *espiazione* per il peccato del popolo⁵⁰ e la tradizione del Sinai riguardo *l'alleanza* con Dio. L'Eucaristia raduna questi due significati in un unico gesto di espiazione e alleanza⁵¹. In tal modo vengono superati tutti i culti antichi nei confronti di Dio mediante il dono perfetto di Cristo⁵². Qui viene fondato un *sacerdozio eterno* in cui colui che offre e realtà offerta coincidono perfettamente. Dedizione soggettiva e obiettiva esecuzione dell'offerta sono nella carne donata di Cristo un unico atto che supera l'insanabile divisione di ogni culto antico dovuto alla condizione di peccato dell'uomo⁵³.

Tale significato emergente nell'Eucaristia trova espressione drammatica nella scena dell'orto dei Getsemani: infatti, qui la libertà di Cristo rinuncia ad ogni propria disposizione accogliendo la volontà paterna: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42). Egli, l'eterno «sì» al Padre, ritorna a lui prendendo il posto del «no», del peccatore. *Il cuore del sacrificio di Cristo sta nell'accogliere incondizionatamente la volontà del Padre che gli chiede di prendere il posto a lui più estraneo*. Egli accetta di morire una morte non sua, quella di chi si chiude nei confronti del Padre, proprio in obbedienza al Padre⁵⁴.

In tal modo si inverte la nuova ed eterna alleanza, il patto indissolubile tra la libertà dell'uomo e quella di Dio, in quanto ora il peccato viene definitivamente smascherato, confes-

⁵³ Cf. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdozio*, Leumann 1985. A. FEUILLET, *Le sacerdote du Christ et de ses ministres*, Paris 1972.

⁵⁴ Sul fondamento scritturistico di questa interpretazione vedi A. FEUILLET, *L'Agonie de Gethsémani, enquêtes exégétiques et théologiques*, Paris 1977; F.-M. LETHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris 1979.

sato ed espiato⁵⁵. L'immenso sacrificio di Cristo ha fatto sì che anche il «no» dell'uomo fosse incluso dentro l'abbraccio dell'alleanza definitiva. Dal mistero pasquale scaturisce così il mistero della Chiesa e con essa la nuova creazione, liberata per sempre dal male e dalla morte.

Da quanto accennato si può comprendere l'insistenza del magistero della Chiesa riguardo al nesso profondo tra il sacrificio della Croce e l'Eucaristia come sacrificio di Cristo e della Chiesa⁵⁶. Infatti, dalla dedizione immensa di Cristo scaturisce, quale nuova Eva, dal suo fianco la sua Sposa immacolata, alla quale per grazia siamo chiamati a partecipare. Se, dunque, la Chiesa scaturisce dal sacrificio di Cristo, essa non può che vivere istante per istante di

⁵⁵ Ratzinger commenta in tal modo l'affermazione paolina di Cristo come hilasterio (Rm 3,24-26): «Paolo Poteva designare Cristo come "hilasterion", termine che indicava nel linguaggio cultuale dell'antico testamento il punto centrale del tempio, il coperchio, che stava sopra l'arca dell'alleanza... Questo "coperchio" era asperso con il sangue dell'espiazione, che in questo modo doveva avvicinarsi il più possibile a Dio stesso... Paolo dice: Cristo è questo centro del tempio andato perduto con l'esilio, il vero luogo dell'espiazione, il vero "espiatorio"». *La Comunione nella Chiesa*, 98s: Cf. anche H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 106-116.

⁵⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1365-1368: «In quanto memoriale della Pasqua di Cristo, l'Eucaristia è anche un sacrificio. Il carattere sacrificale dell'Eucaristia si manifesta nelle parole stesse dell'istituzione: "Questo è il mio Corpo che è dato per voi" e "Questo calice è la nuova alleanza nel mio Sangue, che viene versato per voi" (Lc 22,19-20). Nell'Eucaristia Cristo dona lo stesso corpo che ha consegnato per noi sulla croce, lo stesso sangue che egli ha "versato per molti, in remissione dei peccati" (Mt 26,28) [...]. Il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia sono un unico sacrificio. [...] L'Eucaristia è anche il sacrificio della Chiesa. La Chiesa, che è il Corpo di Cristo, partecipa all'offerta del suo Capo. Con lui, essa stessa viene offerta tutta intera. Essa si unisce alla sua intercessione presso il Padre a favore di tutti gli uomini. Nell'Eucaristia il sacrificio di Cristo diviene pure il sacrificio delle membra del suo Corpo. La vita dei fedeli, la loro lode, la loro sofferenza, la loro preghiera, il loro lavoro, sono uniti a quelli di Cristo e alla sua offerta totale, e in questo modo acquistano un valore nuovo. Il sacrificio di Cristo riattualizzato sull'altare offre a tutte le generazioni di cristiani la possibilità di essere uniti alla sua offerta».

questo sacrificio che non viene mai meno⁵⁷: «Dal mistero pasquale nasce la Chiesa. Proprio per questo l'Eucaristia, che del mistero pasquale è il sacramento per eccellenza, *si pone al centro della vita ecclesiale*» (EdE 3). Pertanto si può affermare ancora con Giovanni Paolo II che «la Chiesa vive continuamente del sacrificio redentore, e ad esso accede non soltanto per mezzo di un ricordo pieno di fede, ma anche in un contatto attuale, poiché *questo sacrificio ritorna presente*, perpetuandosi sacramentalmente, in ogni comunità che lo offre per mano del ministro consacrato. In questo modo l'Eucaristia applica agli uomini d'oggi la riconciliazione ottenuta una volta per tutte da Cristo per l'umanità di ogni tempo» (EdE 12). Così il Beato Spinelli esprime la fede della Chiesa in questo mistero: «*O altare benedetto sopra cui quotidianamente si rinnova l'offerta di così santo e tremendo sacrificio!*» (CE 7).

2. Un «unico sacrificio» di Cristo e della Chiesa. A questo proposito siamo accompagnati a scoprire in che senso si debba parlare dell'Eucaristia come di un sacrificio contemporaneamente di Cristo e della Chiesa e quale spazio in esso debba avere il sacrificio di ogni credente. Giovanni Paolo II aveva richiamato l'unità del mistero di questo sacrificio: «Nel donare alla Chiesa il suo sacrificio, Cristo ha altresì voluto fare suo il sacrificio spirituale della Chiesa, chiamata ad offrire, col sacrificio di Cristo, anche se stessa.

⁵⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*: 1366: «L'Eucaristia è dunque un sacrificio perché ripresenta (rende presente) il sacrificio della croce, perché ne è il memoriale e perché ne applica il frutto: "[Cristo] Dio e Signore nostro, anche se si sarebbe immolato a Dio Padre una sola volta morendo sull'altare della croce per compiere una redenzione eterna, poiché, tuttavia, il suo sacerdozio non doveva estinguersi con la morte (Eb 7,24; Eb 7,27), nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito (1Cor 11,23), [volle] lasciare alla Chiesa, sua amata Sposa, un sacrificio visibile (come esige l'umana natura), con cui venisse significato quello cruento che avrebbe offerto una volta per tutte sulla croce, prolungandone la memoria fino alla fine del mondo (1Cor 11,23), e applicando la sua efficacia salvifica alla remissione dei nostri peccati quotidiani" (Denzinger 1740)».

Ce lo insegna, per quanto riguarda tutti i fedeli, il Concilio Vaticano II: "Partecipando al Sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la Vittima divina e se stessi con essa" (LG 11)». (EdE 14)⁵⁸.

In più punti delle sue *Conversazioni* il Beato Spinelli mette a tema la nostra personale partecipazione al sacrificio di Cristo⁵⁹. Come intendere tutto ciò? Qui innanzitutto siamo chiamati a riscoprire ancora una volta la riabilitazione del sacrificio per il nostro tempo. Se è vero che come tale questa espressione non può che suscitare resistenza nel cuore dell'uomo fatto per la felicità, dall'altra parte scopriamo che il senso di ogni umano sacrificio è dato nella misteriosa partecipazione al gesto di Cristo. La grandezza del sacrificio di Cristo sta nel fatto che con la sua dedizione fino alla croce ci ha manifestato l'amore più grande, quello che dà la vita per gli amici (Gv 15,13); ci ha redenti, liberati dal male, affermando così per noi tutti la possibilità di raggiungere la felicità piena. Infatti, se anche umanamente si può scoprire una certa dignità nei sacrifici che la vita continuamente chiede dentro le relazioni interpersonali, il sacrificio di Cristo ci ha fatto vedere il senso ultimo di tutto questo. Il sacrificio di una madre per il figlio, di un padre per la sua famiglia, dell'uomo per la sua donna e della donna per il suo uomo: sono tutte realtà inevitabilmente presenti nella nostra vita

⁵⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1367: «Il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia sono un unico sacrificio: "Si tratta infatti di una sola e identica vittima e lo stesso Gesù la offre ora per il ministero dei sacerdoti, egli che un giorno offrì se stesso sulla croce: diverso è solo il modo di offrirsi". "In questo divino sacrificio, che si compie nella Messa, è contenuto e immolato in modo incruento lo stesso Cristo, che si offrì una sola volta in modo cruento sull'altare della croce" (Denzinger 1743)».

⁵⁹ Ad es.: «Giorno e notte non cessate mai di sacrificarvi» (CE 2); «Ho necessità di quello spirito di sacrificio, col quale Voi qui nel SS. Sacramento, per amore degli uomini state di continuo sacrificando al vostro Divin Padre quella gloria intrinseca che è in Voi» (CE 7); «sacrificherò per amor suo le mie inclinazioni, i miei desiderii e la mia volontà, quando appetiscono disordinatamente» (*ibid.*); «Voi stando su questo altare, vi offrite ad ogn'istante al vostro Padre celeste in perfetto olocausto. Offeritegli pertanto, unito al vostro anche il sacrificio del cuor mio» (*ibid.*).

e nell'uomo di ogni tempo. In ogni relazione minimamente autentica emerge una certa dimensione sacrificale. Senza di questo non si raggiunge la soglia dell'umano; inevitabilmente avrebbe il sopravvento l'istintività in ogni rapporto. Cristo, da questo punto di vista, è venuto a portare fino in fondo quello che la natura, pur con tutte le nostre resistenze, ci suggerisce. Il sacrificio di Cristo, ridonando all'uomo l'accesso alla comunione con Dio, valorizza e dona significato eterno ad ogni altro sacrificio presente nel mondo e nel cosmo. In Cristo ogni altro sacrificio è portato fino alla sua meta ultima. Ciò che umanamente sarebbe significativo, ma incompiuto e fragile, esposto inevitabilmente ad ambiguità, in Cristo trova il suo orizzonte definitivo.

In tal modo, il senso cristiano del nostro sacrificio è il divenire corresponsabili del sacrificio di Cristo, corrispondere e partecipare a ciò che Cristo ha fatto per tutti noi. Da questo punto di vista, è significativo contemplare il mistero eucaristico come il punto oggettivo in cui il sacrificio unico e perfetto di Cristo implica il nostro personale coinvolgimento. La celebrazione eucaristica, prolungando efficacemente il sacrificio redentore di Cristo, include la mia partecipazione. Qui diviene inevitabile esplicitare la dimensione originariamente ecclesiale del sacrificio eucaristico, all'interno del quale trova senso anche la partecipazione ed il dono di se stesso che ogni fedele è chiamato a compiere. Cristo stesso nell'ultima cena ha voluto coinvolgere i propri discepoli in quella dedizione che avrebbe redento il mondo dal male. Ciò che Cristo ha compiuto nella estrema solitudine della Croce ha voluto prima celebrarlo insieme ai suoi discepoli affidando ad essi il memoriale di questo sacrificio perfetto. Così il papa Ratzinger riassume il nesso tra Cristo e la Chiesa: «La grandezza dell'opera di Cristo consiste appunto nel fatto che egli non resta isolato e separato di fronte a noi, che non ci rinvia ad una semplice passività: non solo ci sopporta, ma ci porta, si identifica tanto con noi, che a lui appartengono i nostri peccati, a noi il suo essere: egli ci accoglie realmente, così che diventiamo attivi con lui e a partire da lui, agiamo con lui e partecipiamo quindi al suo sacrificio, condividiamo

il suo mistero»⁶⁰.

3. Un sacrificio sponsale. Chiediamoci ora: quale è propriamente il compito della Chiesa di fronte alla singolarità del sacrificio compiuto «una volta per sempre» (Eb 10,12) da Gesù? Solo rispondendo adeguatamente a questa domanda potremo anche comprendere quale sia il sacrificio che anche il singolo è chiamato a compiere con l'offerta quotidiana della propria esistenza. Occorre ammettere che tale livello della riflessione teologica e spirituale ha avuto alcune incertezze nella storia della Chiesa. Spesso si è sentito il ruolo della Chiesa come estrinseco rispetto al sacrificio di Cristo o più semplicemente giustapposto. Il nostro sacrificio si situerebbe in tal modo «accanto» a quello di Cristo già compiuto in se stesso. Altre impostazioni hanno cercato di implicare maggiormente l'azione della Chiesa nella celebrazione di questo sacrificio, ma non riuscendo a salvare pienamente l'unicità del sacrificio di Gesù⁶¹. Un nuovo inizio su tale questione ci sembra sia stato quello portato da alcuni autori quali M. Scheeben⁶² nella seconda metà dell'ottocento e von Balthasar nel secolo XX. La novità della loro riflessione, circa l'Eucaristia come sacrificio di Cristo e della Chiesa, dipende, a mio parere, dal deciso utilizzo del registro sponsale per la comprensione dei misteri cristiani. Infatti, sia il mistero pasquale che l'Eucaristia possono essere compresi adeguatamente solo all'interno della relazione tra

⁶⁰ J. RATZINGER, *Il Dio vicino*, 48.

⁶¹ Complice di una certa mancanza di approfondimento è stata la storia stessa della riflessione teologica sul sacramento dell'Eucaristia. Infatti, mentre dal punto di vista della riflessione dogmatica si è approfondito il legame Cristo-Chiesa intorno al mistero dell'Eucaristia, dal punto di vista spirituale la Chiesa ha subito una certa eclissi a favore dell'esperienza soggettiva credente, non di rado concepita senza riferimento esplicito al dato dogmatico.

⁶² Cf. M.-J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1960 (ed. or. 1865).

Cristo Sposo e la Chiesa sua Sposa⁶³. Probabilmente l'oblio del mistero nuziale, occorso abbondantemente negli ultimi secoli a livello culturale, ha in qualche modo frenato una adeguata comprensione ecclesiale del mistero eucaristico⁶⁴. Von Balthasar, in un famoso articolo dedicato all'affronto di questo tema, ha proposto di leggere il ruolo della Chiesa nel sacrificio di Cristo propriamente in termini sponsali⁶⁵. A partire dalla struttura polare dell'antropologia, in cui emerge insuperabilmente la differenza uomo-donna⁶⁶, il sacrificio che Cristo fa di sé viene letto come donazione sponsale, in cui lo Sposo dona se stesso alla Sposa nel sacrificio della croce. Tale sacrificio acquista innanzitutto una qualità *attiva maschile*, rappresentato efficacemente dall'offerta di se stesso in tutta libertà. Ora, la nuzialità implica che il dono dello Sposo non possa essere nemmeno pensato senza implicare la perfetta *ricezione femminile* di quanto donato. In tal senso, dono attivo e fecondante di sé e ricezione feconda del dono costituiscono un unico sacrificio in cui il maschile e il femminile sono vicendevolmente implicati. A questo punto, per comprendere quale sia il nostro posto nel sa-

⁶³ SC 47: «Il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui fu tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli fino al suo ritorno il sacrificio della croce, e per affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua resurrezione: sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura».

⁶⁴ Cf. su questo le interessanti riflessioni di A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, I: *Uomo-donna*, Milano Roma 1998; II: *Matrimonio-Famiglia*, Milano Roma 2000; ID., *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.

⁶⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La Messa è un sacrificio della Chiesa?*, in ID., *Spiritus Creator. Saggi teologici*, III, Brescia 1972, 159-207. Cf. anche ID., *Eucaristia - Dono d'amore*, in ID., *Incontrare Cristo*, Casale M. 1992, 159-177.

⁶⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, II, 344-360; ID., *Homo creatus est. Saggi teologici*, V, Brescia 1991, 101-176. Interessante anche il lavoro di ricerca di C. GIULIODORI, *Intelligenza del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Roma 1999.

crifizio eucaristico, si può efficacemente osservare quelle figure neotestamentarie che esprimono la ricettività implicata dal sacrificio che Cristo fa di sé per la salvezza del mondo. Qui emerge innanzitutto la figura mariana, la donna per eccellenza del Nuovo Testamento (cf. Gv 24; 19,26). La Chiesa, Sposa di Cristo, ha in Maria la sua protocellula e il suo «nucleo incandescente». Il Verbo di Dio, in effetti, diventando uomo assume pienamente la polarità antropologica uomo-donna e nascendo come uomo (maschio) implica fin dall'inizio l'assenso incondizionato e la perfetta ricezione femminile⁶⁷. Tale reciprocità sacrificale si compie nel momento in cui la Parola che Maria ha concepito nel suo grembo «ammutilisce» nella morte. Maria sotto la croce, insieme al discepolo amato da Gesù (Gv 19,26), rappresenta l'essenza della Chiesa sposa che con-sente, assente e riceve il dono dell'Agnello immolato. Maria compie così sotto la croce quella reciprocità iniziata nella stanzetta di Nazareth all'annuncio dell'angelo (Lc 1,26-38). In tal modo Ella rappresenta la Chiesa, quale Sposa che verginalmente accoglie il sacrificio, rendendolo infinitamente fecondo per la salvezza del mondo intero. Sotto la croce, se pensiamo alle parole di Cristo a Maria e al discepolo prediletto, non ci è difficile comprendere quale sia il sacrificio da lei compiuto: è il sacrificio di dire «sì» al sacrificio del Figlio⁶⁸. Colpisce, a questo proposito che il beato Spinelli chieda nelle sue *Conversazioni* a Giovanni e alla Maddalena di ottenere proprio «Quello spirito col quale la Madre sua santissima lo accompagnò sino alla consumazione della sua preziosissima vita, persistendo costante sotto alla Croce a raccogliere con Voi gli ultimi aneliti e le parole estreme di carità ch'egli proferì

⁶⁷ Il femminile appare qui nel suo volto duplice, come Madre e come Compagna/Sposa. Su queste riflessioni antropologiche e la loro trascrizione teologica vedi: H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983.

⁶⁸ A partire da questa pienezza potremmo contemplare altri episodi in cui l'essenza femminile della Chiesa emerge. Si pensi ad esempio all'unzione di Betania (Gv 12,1-11). Essa rappresenta efficacemente il sì femminile al sacrificio dell'amato.

sino al Consummatum est!» (CE 7).

A partire dalla posizione di Maria ed in lei del femminile come tale, si può comprendere anche la posizione dei discepoli e quanto Cristo chiederà a loro, in particolare a Pietro. Proprio il principe degli apostoli dovrà imparare che anche lui non potrà avere alcuna parte attiva insieme a Cristo se prima non avrà accettato di lasciarsi lavare i piedi da Lui (Gv 13,1-17). Quanto poi Cristo chiederà agli apostoli, riguardo al ministero sacerdotale, sarà possibile solo a partire dal mistero della Chiesa come Sposa. Pietro, che come tale appartiene alla Chiesa Sposa, dovrà assumere, a beneficio della Sposa stessa, il posto ministeriale di rappresentare Colui che lui, Pietro, non può in alcun modo essere: lo Sposo che dona in sacrificio se stesso alla Sposa⁶⁹. Pertanto è in forza della ricezione incondizionata mariana (femminile) che la Chiesa può offrire Cristo al Padre nello Spirito Santo mediante il ministero petrino (maschile)⁷⁰. In questa prospettiva si può comprendere in modo più unitario l'Eucaristia come un unico sacrificio di Cristo e della Chiesa: il compito fondamentale che spetta alla Chiesa è quello di riconoscere e di accogliere, di dire «sì» al sacrificio di Cristo, rendendo così in se stessa feconda la consegna che Cristo fa di sé. Dire sì al dono di Cristo: in ciò sta l'essenza femminile della Chiesa ed in essa di tutti i fedeli. In tale posizione acquistano nuova luce anche tutti i sacrifici con cui ognuno è chiamato a partecipare all'unico sacrificio di Cristo.

4. L'offerta di se stessi. In questa prospettiva appaiono alquanto interessanti alcune espressioni di Spinelli riguardo alla relazione tra il sacrificio di Cristo e il nostro. Se

⁶⁹ In ciò sta anche il senso del sacerdozio ministeriale: P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Laurentianum, Roma 2001, 339-359.

⁷⁰ Per approfondire si può vedere la relazione tra «principio petrino» e «principio mariano» tematizzata nella ecclesiologia di Balthasar. Vedi H.U. VON BALTHASAR, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella chiesa universale*, Brescia 1974; ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Brescia 1972.

è vero che il nostro si compie solo all'interno di quello della Chiesa, come si delinea il nostro concreto sacrificio con il quale partecipiamo all'opera di Cristo dentro il mondo? Mettiamoci in ascolto del nostro Beato: «Deh, che quello splendore di gloriosa Maestà, che a noi nascondete, s'insinui e si dilati per ogni fibra delle nostre menti e dei nostri cuori per cui vengano illuminati ed edotti delle maniere di offerire per Voi e con Voi a Dio Altissimo, Signor Nostro, il sacrificio perpetuo di quell'umana passione che è la vanagloria, la vana compiacenza, la stolta inclinazione all'ambizione di aspirare, e di andare accattando la lode, l'approvazione, e l'applauso degli uomini!» (CE 7). In questo passaggio lo Spinelli mette in rilievo innanzitutto l'aspetto sacrificale del nascondimento di Cristo e della sua gloria a nostro vantaggio. Come deve muoversi la nostra libertà? Seguendo e imitando. Ma come? Se Cristo si è sacrificato in quanto «spogliò se stesso» (Fil 2,7), allora il primo sacrificio per noi è la rinuncia a porre la consistenza della vita in ciò che non è Lui ed il suo amore. Il sacrificio si attesta qui come quell'atto libero che arresta la volontà quando va contro la propria autentica dignità di figlio di Dio. Il sacrificio diviene qui rinuncia alla vanagloria e alle false aspirazioni. Quanta attualità contengono queste espressioni del Beato! Il sacrificio consiste innanzitutto nel combattere la menzogna che si annida nella propria vita, nella ricerca dell'apparire e dell'essere riconosciuto. Certamente, più che al tempo di Spinelli, la nostra cultura è segnata dall'idolatria dell'apparire vanitoso e narcisista.

Gesù Cristo, oltre che esaltare la nostra libertà, ci richiama al primo sacrificio da compiere per corrispondere al dono di Dio: la rinuncia a consistere nella vanagloria e nel plauso ricattatore del mondo.

«E davvero non è la vita di Gesù Cristo nel SS. Sacramento una vita di continuo e perpetuo sacrificio?... Ed io che ho da vivere la vita di Lui come discepolo, non lo seguirò generosamente? Non sacrificherò per amor suo le mie inclinazioni, i miei desiderii e la mia volontà, quando appetiscono disordinatamente e vogliono ciò che non solo non è secondo il voler suo, ma contro i suoi esempi divini?» (CE

7). Con questo testo siamo portati al cuore del discepolato cristiano. Il sacrificio più grande non è una mortificazione piuttosto che un'altra: ma *il sacrificio della propria volontà*; è volere ciò che un Altro vuole, ciò che Cristo desidera, come Cristo stesso non ha fatto la sua volontà ma quella del Padre (cf. Mt 26,42). L'offerta più grande che possiamo fare di noi stessi è, infatti *dare la vita per l'opera di un Altro*. Come Cristo ha dato la vita per l'opera del Padre, per realizzare il suo prestabilito disegno, così noi siamo chiamati a dare noi stessi per l'opera di Cristo.

Tale dinamica dell'offerta di sé trova il suo centro nell'istituzione dell'Eucaristia e nella celebrazione della Santa Messa. Infatti, le parole della consacrazione ci ricordano che Gesù in obbedienza al Padre dà in sacrificio il suo corpo e il suo sangue, invitando i suoi discepoli a partecipare alla stessa obbedienza: «*fate questo in memoria di me*». La Chiesa, ripetendo il gesto di Cristo, deve volere obiettivamente quello che Lui vuole. Nel sacramento dell'Eucaristia - analogamente in tutti i sacramenti - l'aspetto di sacrificio emerge già nel ripetere letteralmente le parole di Cristo e non le proprie, volendo quello che lui vuole. Nella celebrazione la libertà di Cristo coincide con la libertà del cristiano⁷¹. L'Eucaristia appare così come il sacramento della nostra immedesimazione con il sacrificio di Gesù stesso⁷². Ci sembra molto suggestiva l'immagine della presentazione al tempio di Gesù proposta dal Beato Spinelli per rappresentare l'intreccio tra sacrificio di Cristo, della Chiesa e quello personale di ognuno, che accade sacramentalmente nelle celebrazioni eucaristiche: «col Sacrificio della Santa Messa

⁷¹ Cf. A. SCOLA, *Chi è il cristiano? Duemila anni: un ideale senza fine*, Siena 2000, 13.

⁷² Qui si impone anche la necessità di comprendere il rito come luogo in cui noi ci poniamo in piena obbedienza a Cristo e non come una rappresentazione che possiamo manipolare a nostro piacimento: «Dobbiamo tutti tornare ad avere ben presente che l'Eucaristia non è a disposizione del prete e neppure della singola comunità, ma che è un dono di Dio alla Chiesa intera e che essa mantiene la sua grandezza solo se la riceviamo in questa sua non arbitrarietà», J. RATZINGER, *Il Dio vicino*, 65.

io vi rinnoverò il sacrificio della mia volontà e della mia vita; sacrificio che intendo ripetervi ad ogni istante con il cuore di Maria, vostra cara Madre, e di Giuseppe, Padre vostro putativo allorché vi presentarono ed offerirono a Dio Padre nel Tempio di Gerusalemme» (CE 7).

Infine, si equivocherebbe la lettura teologica dell'offerta di se stessi se la si intendesse come possibile alle nostre forze. Non è possibile a noi l'offerta autentica di noi se non in forza di un dono e una forza di cui siamo resi partecipi. A tal proposito Spinelli esclama: «Ah sì! Ma a compiere sempre e fedelmente questi sacrifici mi occorre, Gesù mio, la vostra virtù, la fermezza e costanza della vostra grazia; sicché io non possa neanche più ad essa resistere» (CE 7). Questa affermazione toglie ogni rischio di poter intendere in modo pelagiano la nostra partecipazione all'offerta che Cristo fa di sé al Padre. Occorre la grazia di Dio anche per poter rendere fecondi in noi i suoi doni. Colpisce di questa espressione il fatto che la grazia debba essere elargita in tal modo «*sicché io non possa neanche più ad essa resistere*». Egli domanda la grazia di non resistere alla grazia! Del resto la liturgia stessa non a caso dopo le parole della consacrazione ci fa domandare: «*Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito*»⁷³. Il nostro sacrificio è reso possibile dal dono di Dio che la fede nell'azione liturgica non cessa di chiedere umilmente.

In sintesi, possiamo affermare che il Beato Spinelli ci sprona a guardare in modo vero alla realtà del sacrificio. Egli con le sue *Conversazioni* ci spinge a contemplare nel sacramento dell'altare una vita donata «una volta per sempre». Ciò che Cristo ha fatto per noi non avrebbe mai potuto essere meritato da alcun sforzo umano. Egli ha sacrificato il suo corpo e il suo sangue, la sua esistenza, per noi in modo assolutamente gratuito. Il primo e fondamentale sacrificio della Chiesa, innanzitutto nell'offrire il memoriale di Cristo,

⁷³ *Pregliera eucaristica III*, Messale Romano.

è riconoscere che la propria vita dipende dal suo sacrificio, che la celebrazione riattualizza qui e ora. Ciascuno di noi deve vivere nella consapevolezza che il nostro esserci dipende dal fatto che Uno ha sacrificato se stesso.

Come poter vivere nella distrazione e nella superficialità, sapendo che la vita di ciascuno di noi è il frutto di una morte per tutti?⁷⁴

3. Eucaristia: sacramento della presenza di Cristo nel tempo

Dopo aver messo in rilievo la relazione tra kenosi gloriosa di Dio e la nostra libertà nel sacramento dell'Eucaristia, e dopo aver cercato di esplorare il suo contenuto sacrificale, ora ci affacciamo ad un ultimo tema che riassume molti aspetti del dibattito spirituale e culturale intorno al mistero eucaristico nel nostro tempo. Alla celebrazione della santa Messa si lega la percezione del tempo. Siamo di fronte ad un gesto celebrato nel *presente* in cui si fa memoria di un fatto accaduto nel *passato* e che contiene il senso del *futuro*. Non ci ricordiamo semplicemente di un episodio relegato al passato ma di un avvenimento che riaccade oggi. *L'Eucaristia si pone come il sacramento della presenza di Cristo, senso ultimo della storia*⁷⁵.

Quanto vogliamo affrontare è espresso sinteticamente dallo Spinelli nella sua prima conversazione eucaristica: «Egli nella sacrosanta Sua Umanità ha voluto provare

⁷⁴ Il padre Ghislain Lafont nel suo volume sull'Eucaristia (*Eucaristia, il pasto e la parola*, Leumann 2002, 128) richiama suggestivamente le parole conclusive di un film famoso di Steven Spielberg, *Salvate il soldato Ryan*. Ryan, diventato vecchio si reca al cimitero di coloro che, durante la guerra mondiale, con la loro morte gli hanno permesso di vivere. Egli, improvvisamente richiamato al fatto che egli ha potuto esistere grazie al loro sacrificio, si rivolge alla moglie esclamando: «dimmi che ho vissuto bene!». Immediato è il paragone con la coscienza che dovremmo avere del sacrificio di Cristo dal quale dipende per noi il fatto di esistere.

⁷⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Brescia 1969².

tutte le miserie e pene de' miseri mortali da Lui redenti, a costo della sua passione e morte, e poi con un eccesso di carità non più udita ha voluto rimanere con essi sino alla consumazione de' secoli, stabilendo la sua abitazione e dimora tra di loro nel SS. Sacramento del suo amore» (CE 1). Cristo - ci suggerisce il Beato - non si è accontentato di spogliare se stesso nel mistero della sua incarnazione e passione, nemmeno di sacrificare se stesso per noi al Padre, ma ha voluto anche permanere nel tempo. Dio non ha «toccato» la storia solo duemila anni fa per poi ritornare ad esservi estraneo. Al contrario, da allora ha posto la sua dimora in mezzo a noi. Riprendendo la bella preghiera dell'Angelus, che ci ricorda il momento in cui il Figlio di Dio ha iniziato ad essere una presenza nel grembo di Maria di Nazareth, non dovrebbe essere sufficiente rispondere all'affermazione «e il Verbo si è fatto Carne» - «ed abitò tra noi». Ma si dovrebbe dire «e da allora abita in mezzo a noi». Sono proprio queste, del resto, le parole che usa il Beato Spinelli nel pensare a Cristo presente: «Non è egli vero che Gesù Cristo Redentor nostro abita in mezzo a noi, nelle nostre chiese nell'Augustissimo Sacramento dell'Eucaristia? E non solo vi sta personalmente, ma vi sta umiliato, e nelle sue divine umiliazioni dice di trovare tutte le sue delizie, perché sono il mezzo da Lui divinamente inventato per stare con gli uomini da Lui amati e redenti» (CE 1). Cristo vuole rimanere tra noi; la sua presenza è segno chiaro del suo amore. Il sacramento eucaristico è la testimonianza di tale dedizione di Dio per gli uomini, *il sacramento del Suo amore presente, oggi nella nostra vita*. Davvero, come faceva dire Charles Péguy a Madame Gervaise nel suo *Le mystère de la charité*, «Lui è qui./ Lui è qui come il primo giorno./ Lui è qui in mezzo a noi come il giorno della sua morte./ Eternamente lui è qui fra noi come il primo giorno./ Eternamente ogni giorno./ È qui fra noi per tutti i giorni della sua eternità»⁷⁶.

⁷⁶ Ch. PÉGUY, *Lui è qui*. Pagine scelte. A cura di D. Rondoni e F. Crescini, Milano 1997, 176.

3.1. Gesù nostro contemporaneo

Per approfondire l'intuizione del Beato giova ricordare alcuni termini riguardanti il tema della «contemporaneità di Gesù». Con questa espressione innanzitutto vogliamo riferirci alla promessa di Cristo riportata al termine del Vangelo di Matteo: «*ecco io sono con voi, tutti i giorni fino alla fine del mondo*» (Mt 28,20). Egli promette di rimanere tra i suoi nella forma dell'unità della Chiesa: «*dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro*» (Mt 18,20). La Sua presenza si esprime nella forma ecclesiale dell'unità: «*Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me*» (Gv 17,23).

Ora, questa certezza che ha caratterizzato la coscienza ecclesiale fin dall'epoca apostolica - Cristo è presente oggi nella sua Chiesa - viene messa radicalmente in discussione nella modernità e con ciò anche l'essenza del cristianesimo. Là dove Gesù Cristo non è riconosciuto presente anche il contenuto della fede viene alterato. Nell'epoca moderna, infatti, in particolare nel periodo illuminista, con l'introduzione della critica storica, la Chiesa si è trovata a dover rispondere ad un dubbio sollevato riguardo alla soprannaturalità della rivelazione cristiana e all'attendibilità delle testimonianze di fede. Senza entrare nel dettaglio della critica fatta alla rivelazione cristiana a partire dal deismo, basti ricordare i numerosi tentativi di rileggere l'intero evento cristiano in termini di religione puramente naturale e di ragione⁷⁷. In particolare, l'obiezione si acutizzò in riferimento all'impossibilità di arrivare a certezze nell'ambito

⁷⁷ Per farsi un'idea delle obiezioni sollevate nell'epoca moderna alla religione e alla rivelazione cristiana vedi R. SCHÄFFLER, *La critica della religione*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale. I: Trattato sulla religione*, Brescia 1990, 134-156; M. SECKLER, *La critica della rivelazione*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, 28-65.

della conoscenza storica. Poiché ciò che è passato è conoscibile solo attraverso le testimonianze, si cominciò a sospettare delle verità comunicate dalla tradizione cristiana⁷⁸. Di particolare rilievo risulta essere la nota obiezione del filosofo tedesco Lessing, il quale riteneva impossibile che un fatto storico di per sé potesse essere portatore di una verità eterna e definitiva. Gesù stesso come tale poteva essere la verità solo per chi gli era contemporaneo ma non più per chi sarebbe venuto dopo di lui. Lo stesso autore parlò di «orrendo fossato» che separa ogni fatto storico dalle verità eterne⁷⁹. Qui Cristo è ormai sentito come un personaggio storico, indubbiamente grande, ma confinato nel passato.

In questo contesto emerse il tentativo di rileggere il cristianesimo nei termini della sola ragione naturale, lasciando cadere, in quanto accessorie, tutte quelle affermazioni che non potevano essere capite in tal modo. Della fede, così ricompresa, rimasero solo i valori morali, interpretati alla luce della ragione autonoma⁸⁰. Per molti aspetti

⁷⁸ Ci riferiamo innanzitutto a Reimarus, figura tipica dell'illuminismo tedesco. La sua opera principale già dal suo titolo risulta emblematica: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Apologia o scritto in difesa degli adoratori ragionevoli di Dio). Gesù è descritto come un agitatore politico, che andò incontro ad un vero e proprio fallimento. I discepoli ne rilanceranno il sogno messianico ma in un senso non più politico ma spirituale.

⁷⁹ G.E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza*, in SCIACCA - SCHIAVONE, *Grande antologia filosofica* t. 15, Milano 1968, 1557-1559. «Com'è possibile che verità storiche contingenti siano la prova di verità necessarie della ragione?». Passare con quella verità storica in una categoria del tutto diversa di verità e pretendere che io modifichi su questa stregua tutti i miei concetti metafisici e morali... questo è il brutto e orrendo fossato che io non riesco a valicare, per quanto abbia tentato e spesso e seriamente di spiccare un salto». Lo scritto è del 1777. Sul tema cf. A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, Cinisello Balsamo 1996.

⁸⁰ Il problema, come è noto, viene ripreso e rigorizzato da Kant, per il quale si tratta di riscrivere, come dice il titolo stesso di un suo libro, *la religione nei limiti della sola ragione*. La ragione diviene così l'ultimo ed universale tribunale dell'umano sapere e agire. Gesù appare qui non più come mistero salvifico di cui continuare a celebrare la presenza ma semplicemente come il maestro della morale.

questa riduzione morale del cristianesimo costituisce ancora oggi l'orizzonte comune entro il quale il cristianesimo viene considerato, non rendendosi più conto che l'essenziale della fede in tal modo rischia di andare smarrito. Senza dover togliere nulla alle decisive implicazioni morali della fede cristiana, tuttavia, il cristianesimo, come ci attestano i vangeli, è innanzitutto la grazia di un incontro con la presenza di Dio fattosi uomo: «il cristianesimo è anzitutto grazia, non etica, programma morale»⁸¹; «Dio non fa mai un discorso in termini di "dovere", se non facendolo innanzitutto in termini di grazia»⁸². Il cristianesimo, infatti, ha la sua essenza nell'incontro con Cristo e nella sua sequela incondizionata⁸³. È a questo livello, infatti, che si pone la domanda decisiva: come è possibile seguire Gesù se questi non è riconosciuto presente, oggi? Come sarebbe possibile lasciare tutto per stare con Lui se il vangelo fosse ridotto ad un insieme di precetti morali e l'Eucaristia ad un simbolo convenzionale con cui ci esortiamo vicendevolmente ad essere più buoni? Ecco perché l'assetto fondamentale della spiritualità del Beato Spinelli, trovando nella adorazione della presenza di Cristo nell'Eucaristia il suo centro inconfondibile, si manifesta profondamente attuale. Infatti, la spiritualità eucaristica, quando è rettamente compresa nei suoi fattori costitutivi e non ridotta a devozione sentimentale, costituisce un preciso e strenuo baluardo contro la riduzione del fatto cristiano a morale naturale: «Se non ci foste Voi, Sacramentato Signore, a tenerci confortati nella fede con la speranza e l'amore in Voi, chissà di noi e di tutto il mondo che cosa ne sarebbe!» (CE 8). Il conforto non ci viene da una «idea» di Cristo né da un «imperativo categorico», ma dal dolce riconoscimento della sua presenza, *eius dulcis praesentia*: «Ecco dove e come si trova in terra la vera felicità e beatitudine! Nell'amicizia e nella compagnia amorosa di Gesù Sacramentato!» (CE 9). Gioia e letizia provengono dalla coscienza che

⁸¹ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*, 30.

⁸² *Ibid.*, 54.

Dio si è fatto, in Cristo, compagno fedele dei nostri giorni. Il Beato Spinelli ce lo ricorda continuamente: il cuore della vita sta nel guardare a Cristo ed essere afferrati e trasfigurati da Lui: «Concedetemi che m'innamori talmente di Voi, che non possa più vivere senza di Voi, né lontano da Voi» (CE 1). Tutto il resto è il dilatarsi nella nostra vita di un mistero di cui siamo diventati partecipi per fede. Se non c'è il riconoscimento di questa «contemporaneità» di Gesù⁸⁴, qui e ora in mezzo a noi, tutto si svuota ed impallidisce. Quando Gesù è riconosciuto presente, invece, tutta la vita è messa in moto e chiamata a trasfigurarsi ad immagine del Signore. Gesù ci ha donato il sacramento dell'Eucaristia «perché soltanto dalla pasqua può nascere la Chiesa e la Chiesa deve in qualche modo essergli sempre contemporanea; e lui, che è morto e risorto, deve essere sempre contemporaneo alla Chiesa. Noi abbiamo bisogno che la nostra vita parta e ritorni continuamente al mistero dell'Eucaristia come al momento cruciale della storia del mondo, che è la morte e risurrezione di Cristo»⁸⁵.

Non è a caso che il dialogo con la modernità e la risposta della fede cristiana alle questioni sollevate lungo il secondo millennio cristiano trovino al centro spesso il tema dell'Eucaristia. Non da ultimo, si pensi all'intensificarsi degli interventi del magistero ecclesiastico riguardanti la corret-

⁸³ Questa centralità della sequela della persona di Gesù come essenza del cristianesimo è stata affermata in modo netto, contro le diffuse riduzioni in particolare della teologia liberale, da R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993⁸ (ed. or. 1938). Questo testo rimane ancora di straordinaria attualità.

⁸⁴ È nota l'affermazione di Kierkegaard quando dice: «l'unico rapporto etico che si può avere con la grandezza (così anche con Cristo) è la contemporaneità. Rapportarsi a un defunto è un rapporto estetico: la sua vita ha perduto il pungolo, non giudica la mia vita, mi permette di ammirarlo... e mi lascia anche vivere in tutt'altre categorie: non mi costringe a giudicare in senso decisivo», S. KIERKEGAARD, *Diario*, Milano 1988, 348.

⁸⁵ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*, 16.

ta comprensione del mistero eucaristico⁸⁶. Ogni riforma del cristianesimo passa inevitabilmente attraverso la riscoperta dell'umanità di Cristo e della sacramentalità della sua presenza nella Chiesa e per il mondo. A questo proposito credo si renda giustizia alla tenacia con cui il Beato Spinelli ha proposto la centralità dell'adorazione al Santissimo Sacramento, cercando di mettere in evidenza alcuni fattori essenziali della coscienza ecclesiale circa la presenza di Cristo che si dà paradigmaticamente nell'Eucaristia e che investe ogni circostanza della vita in cui il popolo di Dio si trova a vivere.

3.2. L'Eucaristia tra celebrazione e adorazione

Cristo è contemporaneo alla Chiesa e la Chiesa è contemporanea a Cristo perché Egli si è consegnato ad essa nel tempo e per tutti i tempi. In questa prospettiva è importante riprendere il nesso originario che il Signore Gesù ha voluto con la sua Chiesa mediante l'ordine sacramentale implicato nella fede stessa. Infatti, la liturgia eucaristica trae la sua forma dal compimento della missione cristologica. Cristo non avrebbe compiuto definitivamente la missione del Padre, non avrebbe costituito in se stesso la nuova ed eterna Alleanza se non si fosse «consegnato» e

⁸⁶ Cf. LEONE XIII, *Mirae Caritatis* (28 Maggio 1902) *Leonis XIII ActaXXII* (1903) 115-136; PIO XII, *Mediator Dei* (20 Novembre 1947) AAS 39 (1947) 521-595; PAOLO VI, *Mysterium Fidei* (3 Settembre 1965) AAS 57 (1965) 753-774; CONCILIO VATICANO II, *Sacrosantum Concilium* (4 Dicembre 1963); S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Istruzione Eucharisticum mysterium* (25 maggio 1967); GIOVANNI PAOLO II, *Dominicae Coenae* AAS 72 (1980) 113-148; GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini* (31 maggio 1998) in AAS 90 (1998) 713-766; ID., *Ecclesia de Eucharistia* (17 Aprile 2003); CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Istruzione Redemptionis sacramentum. Su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la Santissima Eucaristia* (25 marzo 2004).

se non avesse trasmesso quanto realizzato a coloro che egli ha chiamato ad essere suoi. All'origine dell'Eucaristia vi è la «tradizione», nel senso originario di «consegna» di se stesso alla Chiesa, includendola nel suo stesso sacrificio al Padre⁸⁷. Il Signore Gesù, proprio nella «traditio», indica la modalità del suo permanere tra i suoi: *il memoriale*⁸⁸. Già nell'Antico Testamento il popolo di Israele viveva determinato dalla memoria dell'Alleanza, dei fatti accaduti nella propria storia per intervento divino e ciò era fonte di orientamento sicuro. Dimenticarsi del Signore era il grande dramma del popolo eletto. Tutto ciò si compie mirabilmente nell'evento di Gesù di Nazareth e nel memoriale da Lui istituito. Infatti, anche per noi l'autenticità della vita cristiana è legata alla memoria che viviamo del fatto di Cristo. La celebrazione eucaristica si configura come ciò che, facendo memoria dell'evento originario di Gesù, ne media la sua presenza oggi: «la memoria non ripete; è presenza ad un fatto e di un fatto, nei tempi e tra i tempi; dice la distanza di un avvenimento, lontano nel tempo, ma presente qui»⁸⁹. L'espressione «memoria di Gesù» aiuta a comprendere il senso del suo essere presente oggi in mezzo a noi. La memoria, infatti, già dal punto di vista antropologico si distingue dal mero ricordo di un fatto passato. Il memoriale è atto del presente, è riaccadere nel presente di un fatto accaduto nel passato che orienta il

⁸⁷ Il concetto biblico di Tradizione può essere riassunto essenzialmente in alcune categorie in riferimento all'evento di Cristo: essa appare *come consegna di un uomo alla violenza* attraverso un altro uomo; *come consegna di un uomo per ogni uomo* attraverso Dio; *consegna di sé come dedizione* di quest'uomo a favore di ogni uomo; ed infine come tradizione diacronica di questo uomo dato per tutti attraverso la tradizione ecclesiale. Tutto ciò si è realizzato perfettamente nell'esistenza di Cristo, che scaturisce dal cuore della santissima Trinità. È il Padre che per nostro amore e per la nostra salvezza dà, consegna, il suo Figlio nello Spirito Santo, cosicché Gesù consegnandosi nella morte di croce compie la missione paterna, realizzando in modo incondizionato la salvezza per tutti. Cf. H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*. Terza edizione completamente rielaborata, Brescia 2001, 353-384.

⁸⁸ Cf. B. NEUHEUSER, *Memoriale*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 820-838.

⁸⁹ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*, 16.

futuro verso il suo destino ultimo. Memoria è ultimamente riconoscere il mistero di una presenza iniziata nel passato che riaccade oggi. Il semplice ricordo sospende un po' dal presente per rimandarci, più o meno nostalgicamente, ad un passato che ora non è più. L'atto della memoria è invece riconoscere nel presente ciò che è accaduto nel passato. Noi, anche umanamente parlando, riconosciamo le parole di uno scritto, il volto di una persona conosciuta perché in noi è attiva la facoltà della memoria. Colui che ne fosse privo sarebbe disorientato, non sarebbe in grado di «riconoscere» ciò che pure è presente. In tal senso la celebrazione eucaristica è l'atto che desta in noi e attiva la «*memoria Jesu*» così che incontrandolo in ogni circostanza della vita possiamo riconoscerlo qui ed ora. Il sacramento celebrato in obbedienza al comando di Cristo (*fate questo in memoria di me*) ci abilita a vivere tutto il tempo della vita come memoria di Cristo. La memoria celebrata nel sacramento tende a fare della nostra vita e di ogni circostanza dell'esistenza una memoria vivente di Cristo, cosicché ogni gesto ed ogni parola siano memoria di lui e dunque riconoscimento della sua *dulcis praesentia*.

In tal modo il memoriale di Gesù palesa anche tutta la sua dimensione escatologica. Celebrare la sua presenza nel mistero ci fa tendere verso la Sua totale manifestazione alla fine dei tempi. Come ha affermato Giovanni Paolo II, «annunziare la morte del Signore "finché egli venga" (1 Cor 11,26) comporta, per quanti partecipano all'Eucaristia l'impegno di trasformare la vita, perché essa diventi, in certo modo, tutta "eucaristica". Proprio questo frutto di trasfigurazione dell'esistenza e l'impegno a trasformare il mondo secondo il Vangelo fanno risplendere la tensione escatologica della Celebrazione eucaristica e dell'intera vita cristiana: "Vieni, Signore Gesù!" (Ap 22,20)» (EdE 20). Infatti, Gesù Cristo, crocifisso e risorto, è «il centro del cosmo e della storia»⁹⁰; egli è il Definitivo di tutta la storia, il Primo e l'Ultimo

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, 1.

(Ap 1,17; 22,13). La memoria fedele di Lui nel tempo orienta il nostro cammino e abilita istante per istante la nostra libertà alla decisione di seguire Cristo in tutte le circostanze della vita, di cui egli è già il Signore.

1. *Corpus verum e corpus mysticum.* L'Eucaristia non può essere considerata meramente come un «oggetto». Essa è il riaccadere di un evento mediante il rito memoriale. Il dono di Cristo «passa» tra noi e passa in noi assimilandoci a sé: «L'Eucaristia non è una cosa... nel mistero dell'Eucaristia "passa" la Pasqua del Signore che si destina alla Chiesa; e l'Eucaristia è destinata alla Chiesa non come una "cosa", ma per "passare" a sua volta nella Chiesa, per farla sorgere come "corpo" del Signore»⁹¹. Egli ci offre il suo corpo donato nel pane spezzato, perché noi nell'accostarci a questa mensa veniamo assimilati a lui e veniamo sempre di più trasfigurati nel suo corpo. Sant'Agostino vedeva il paradosso di questo cibo che più che trasformarsi in noi, trasforma noi in lui: «*Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me*»⁹². Assumiamo il suo corpo nell'Eucaristia per essere noi il suo corpo. Proprio all'interno di questa considerazione si colloca la presa di coscienza della Chiesa lungo i secoli riguardo alla singolarità della presenza di Cristo nel mistero dell'Eucaristia. Tale percorso è passato attraverso diverse dispute e controversie teologiche. Senza entrare troppo nel dettaglio di questo cammino, per noi è sufficiente ricordare innanzitutto quanto ha messo bene in evidenza de Lubac nei suoi famosi studi sull'Eucaristia nei Padri e nel medioevo⁹³. Egli nota e documenta ampiamente un cambiamento terminologico riguardo all'Eucaristia e alla

⁹¹ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*, 15.

⁹² AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 10,16.

⁹³ Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, Milano 1996².

Chiesa in riferimento alla parola «mysterium». In relazione al precisarsi della riflessione dogmatica, anche i termini linguistici utilizzati per descrivere il mistero eucaristico sono mutati nel tempo. L'allora Cardinal Ratzinger, rileggendo le puntualizzazioni del gesuita francese ricorda che: «lo scopo dell'Eucaristia - è stato sempre chiaro - è la nostra stessa trasformazione, così che noi diventiamo un solo corpo e un solo spirito con Cristo (1Cor 6,17). Questo dato, che l'Eucaristia ci trasforma, che essa vuole cambiare l'umanità nel tempio vivente di Dio, nel corpo di Cristo, ha trovato espressione fin dal primo medioevo nella coppia concettuale di "*corpus mysticum*" e di "*corpus verum*". Nel linguaggio dei Padri il termine "*mysticum*" non ha lo stesso significato odierno, ma significa: appartenente al mistero, all'ambito del sacramento. Con il termine "*corpus mysticum*" trovava cioè espressione il corpo sacramentale, la presenza corporea di Cristo nel sacramento. Esso secondo i Padri, ci viene dato perché noi diventiamo "*corpus verum*", corpo reale di Cristo»⁹⁴. De Lubac si accorge che, soprattutto a causa dei grandi dibattiti tesi a spiegare la modalità della presenza reale nell'Eucaristia, i due termini si invertono: l'espressione «*corpus verum*» viene riferita all'Eucaristia, mentre con «*corpus mysticum*» si designa la Chiesa. Tale cambiamento viene a rafforzare sempre di più il senso realistico della presenza di Cristo nelle specie eucaristiche.

Più tardi tale processo culmina, in risposta alla posizione della riforma protestante (che non riconosce la presenza di Cristo nelle specie eucaristiche al di fuori della celebrazione), con la dottrina della *transustanziazione* affermata dogmaticamente dal Concilio di Trento⁹⁵. In effetti,

⁹⁴ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, 81-87, 82s.

⁹⁵ «Con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo Sangue. Questa conversione in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica *transustanziazione*»: Sess. XIII, *Decr. de ss. Eucharistia*, 4: DS 1642.

quanto la Chiesa ha affermato in relazione a questa espressione, per quanto il termine possa essere complesso e non immediato, serviva a rigorizzare il contenuto della fede a questo proposito, uscendo da una considerazione vaga o ingenua e ponendo il problema nei termini della realtà e della sua consistenza⁹⁶. Con l'utilizzo del termine «transustanziazione» la Chiesa esprime la sua coscienza chiara riguardo al fatto che con la consacrazione il pane e il vino cambiano realmente in modo obiettivo e non solo convenzionale. Pertanto, il cambiamento operato nel rito non può che permanere oltre il tempo della celebrazione.

Ora, è innegabile che questo percorso ha portato con sé anche un certo adombramento della dimensione ecclesiale della relazione tra il fedele e l'Eucaristia. Tuttavia, come ha fatto notare J. Ratzinger, soprattutto grazie alla riflessione teologica dei francescani, in questo percorso si è arrivati a cogliere con più profondità che cosa voglia dire che Cristo è realmente presente nel sacramento⁹⁷. Anzi, una vera intelligenza teologica sa cogliere la relazione tra presenza del corpo sacramentale ed ecclesiale: «Il corpo eucaristico del Signore ci vuole radunare perché noi diventiamo tutti il suo vero corpo. Ma il dono eucaristico può farlo solo perché il Signore ci dà il suo vero corpo; solo il vero corpo presente nel sacramento può costruire il vero corpo della nuova città di Dio»⁹⁸.

2. La tenda di Dio. La certezza che la Chiesa ha acquistato nel tempo riguardo alla presenza di Cristo nell'Eucaristia, anche al di fuori della Santa Messa, esplicita una nuova consapevolezza di ciò che accade nella celebrazione stessa. Se realmente Cristo si rende presente nel Pane e nel Vino sull'altare, allora tale presenza non può che perma-

⁹⁶ Cf. N. SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1991.

⁹⁷ Cf. ad es. SAN BONAVENTURA, *Breviloquium*, VI, 9: *Opera omnia, Opuscoli Teologici / 2*, Romae 1966, 276.

⁹⁸ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 84.

nera. Da qui si possono comprendere alcuni cambiamenti significativi introdotti nella vita della Chiesa legati a questa consapevolezza. Si pensi alla introduzione della solennità del «*Corpus Domini*»⁹⁹ e le processioni in cui il popolo di Dio, lungo le strade del paese o della città, segue il Santissimo Sacramento¹⁰⁰, posto nell'ostensorio, allo scopo di «vedere il pane consacrato» e di testimoniare la fede nella presenza reale di Cristo nel Sacramento, non solo durante la celebrazione ma anche successivamente.

Inoltre, nasce in questo contesto la realtà del «tabernacolo» come luogo in cui riporre e conservare il pane consacrato. Sebbene vi fosse già anche nel primo millennio una forma di conservazione dell'Eucaristia dopo la celebrazione per portare la comunione agli ammalati e agli assenti, tuttavia è vero che l'istituzione del tabernacolo è propria del secondo millennio. Se Colui che «viene» nel rito eucaristico permane, allora occorre cercare una dimora degna di questa presenza¹⁰¹. Il Cardinale Ratzinger ha sottolineato molto bene come la coscienza ecclesiale, nel sentire la necessità del tabernacolo, abbia ripreso un dato biblico veterotestamentario assai significativo, quello della tenda che conservava le tavole dell'alleanza. Il tabernacolo che racchiude le specie eucaristiche riprende e porta a compimento quanto già nell'Antico Testamento era sentito come essenziale al

⁹⁹ La Solennità nasce nel contesto delle questioni suscitate da Berengario riguardo alla presenza reale e venne estesa a tutta la Chiesa da Papa Urbano IV nel 1264. Dopo il Vaticano II prende il nome di «Solennità del SS. Corpo e Sangue di Nostro Signore Gesù Cristo».

¹⁰⁰ Cf. S. ROSSO, *Processione*, in D. SARTORE - A. TRIACCA (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo 1988³, 1111-1119.

¹⁰¹ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1379) così riassume questo percorso: «La santa riserva (tabernacolo) era inizialmente destinata a custodire in modo degno l'Eucaristia perché potesse essere portata agli infermi e agli assenti, al di fuori della Messa. Approfondendo la fede nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, la Chiesa ha preso coscienza del significato dell'adorazione silenziosa del Signore presente sotto le specie eucaristiche. Perciò il tabernacolo deve essere situato in un luogo particolarmente degno della chiesa, e deve essere costruito in modo da evidenziare e manifestare la verità della presenza reale di Cristo nel santo sacramento».

popolo in cammino. Il Signore è presente ed accompagna il suo popolo nel pellegrinare: «a poco a poco, prende forma il tabernacolo che finisce sempre più, e sempre più naturalmente, per prendere il posto che un tempo era dell'arca dell'alleanza [...]. Il tabernacolo, cioè, ha pienamente realizzato lo scopo per cui un tempo esisteva l'arca dell'alleanza. Esso è il luogo del Santissimo: è la tenda di Dio, il trono, dal momento che Egli è ora tra noi, che la sua presenza (Shekhinà) abita ora realmente tra di noi - nella più povera chiesa del villaggio non meno che nella più grande delle cattedrali»¹⁰².

Il Beato Spinelli ha mostrato nelle sue *Conversazioni* il senso profondo del «tabernacolo» come luogo ecclesiale della presenza personale del Signore Gesù: «Dov'è mai, e qual è l'Osservatorio che il Signore si preparò a sua abitazione, e da dove distende lo sguardo sopra tutti gli uomini della terra, ne penetra i bisogni, e li provvede di ogni bene? Eccolo! È qui sull'Altare; è questo Tabernacolo dove Egli sta personalmente. Ah, che veramente non c'è al mondo Nazione più avventurata e maestosa della Chiesa di Cristo, nella quale a Dio piace di stare con noi!» (CE 3). Le espressioni riportate sono assai preziose; esse mostrano bene, pur nel linguaggio del suo tempo, la relazione tra la presenza di Cristo, il tabernacolo e la Chiesa. Cristo abita sacramentalmente tra noi perché la Chiesa è il luogo scelto dal Signore in cui essere presente. Nella Chiesa «a Dio piace stare con noi».

3. Banchetto e adorazione. In relazione a quanto affermato finora, è necessario affrontare una certa contrapposizione, creatasi a volte nell'epoca moderna, tra l'Eucaristia come *banchetto* (Egli si fa cibo che deve essere mangiato) e l'Eucaristia come *presenza da adorare*. In coloro che, sentendo questa contrapposizione, optano per il primo significato, quello del banchetto, troviamo una certa resi-

¹⁰² J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 85s.

stenza all'adorazione eucaristica. Ciò che viene offerto nel banchetto eucaristico - si dice - lo si deve mangiare e non adorare «a distanza». Il Signore ci invita a «prendere parte» alla sua cena (e non a «guardare»). In realtà l'alternativa, a ben vedere, è falsa e non tiene conto dell'unità del mistero cristiano. Infatti, la cena che celebriamo nella santa Messa non è un pasto comune, ma è il dono che Cristo fa di sé. Contrapporre *Banchetto* e *Adorazione* farebbe insorgere il sospetto che Colui che sta al centro della santa cena non venga autenticamente riconosciuto. In realtà ci si può accostare all'altare solo all'interno di un atto di adorazione e di riconoscimento di fede del mistero che viene donato¹⁰³. Solo colui che adora può realmente accostarsi in modo adeguato alla Santissima Eucaristia.

Pertanto, come afferma il cardinal Ratzinger, «nessuno dica allora: l'Eucaristia deve essere mangiata e non adorata [...]. Cibarsi di essa significa adorarla [...]. La presenza eucaristica del tabernacolo non suppone una concezione dell'Eucaristia parallela o contraria a quella della celebrazione eucaristica, ma significa la sua piena realizzazione»¹⁰⁴. Da ciò si comprende l'importanza anche dell'adorazione eucaristica al di fuori della celebrazione. Il Mistero permane e la fede lo riconosce adorando quel pane che proviene dalla celebrazione della cena del Signore. In tal senso, come si può accostarci all'Eucaristia solo nell'atteggiamento dell'adorazione, così anche l'adorazione al di fuori della santa Messa non fa che prolungare questo atteggiamento che

¹⁰³ Sant'Agostino afferma che nessuno può comunicarsi senza prima avere adorato; Teodoro di Mopsuestia propone che prima della comunione si pronuncino parole espressive di adorazione; i monaci di Cluny si toglievano le scarpe prima di fare la comunione, come Mosè al rovetto ardente. Documentazione in J. RATZINGER, *Il Dio vicino*, 85.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 86. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1380: «La Chiesa e il mondo hanno grande bisogno del culto eucaristico. Gesù ci aspetta in questo sacramento dell'amore. Non risparmiamo il nostro tempo per andare ad incontrarlo nell'adorazione, nella contemplazione piena di fede e pronta a riparare le grandi colpe e i delitti del mondo. Non cessi mai la nostra adorazione [Giovanni Paolo II, Lett. *Dominicae cenae*, 3]».

è il solo adeguato al Mistero presente. Il *vedere* e l'*adorare* il Santissimo Sacramento, pertanto, provengono dalla celebrazione e ad essa ritornano: «L'adorazione è un pregare o un meditare o un sostare che prende forma da ciò che la perdurante presenza è: come quella presenza che "rimane" dopo la celebrazione, derivando dalla celebrazione e rinviando ad essa»¹⁰⁵. L'adorazione prolunga in un certo senso la celebrazione e fa sì che il fedele si assimili sempre di più a Cristo, mediante il ringraziamento, la lode e la domanda.

Riassuntivamente si può affermare con Giovanni Paolo II che «il culto reso all'Eucaristia fuori della Messa è di un valore inestimabile nella vita della Chiesa. Tale culto è strettamente congiunto con la celebrazione del Sacrificio eucaristico. La presenza di Cristo sotto le sacre specie che si conservano dopo la Messa - presenza che perdura fintanto che sussistono le specie del pane e del vino - deriva dalla celebrazione del Sacrificio e tende alla comunione, sacramentale e spirituale [...]. Se il cristianesimo deve distinguersi, nel nostro tempo, soprattutto per l'"arte della preghiera" (NMI 32), come non sentire un rinnovato bisogno di trattenersi a lungo, in spirituale conversazione, in adorazione silenziosa, in atteggiamento di amore, davanti a Cristo presente nel Santissimo Sacramento?» (EdE 25).

4. *Comunione eucaristica e comunione ecclesiale.*

Unitamente alle diverse problematiche accennate si pone la relazione tra la persona e la comunità in riferimento al mistero eucaristico. In un certo senso la polarità *persona e comunità* ripropone in termini diversi la relazione tra *celebrazione e adorazione*. Se alla prima pertiene una forma normativamente comunitaria, alla seconda è possibile la forma personale. Le stesse *Conversazioni* del Beato Spinnelli mostrano in modo evidente la relazione personale tra il singolo e il Cristo eucaristico, senza peraltro escludere mai la realtà ecclesiale. Nel mettere a tema la relazione

¹⁰⁵ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*, 43.

tra individuo e comunità in riferimento all'Eucaristia occorre essere consapevoli di toccare un ambito di grande interesse non solo teologico ma anche antropologico¹⁰⁶. Non sarebbe difficile rintracciare nella storia della riflessione sull'uomo la difficoltà a pensare in modo adeguato questo rapporto. L'imbarazzo si attesta nella tentazione di ridurre un polo all'altro, facendo dell'individuo una «parte» priva identità propria del «tutto» collettivo, o viceversa considerando la realtà collettiva, gli altri, come un mezzo della propria autorealizzazione. Collettivismi e individualismi di varia specie hanno sempre costellato la vicenda umana fino ad oggi.

In relazione al mistero eucaristico è necessario notare che il termine per indicare il nostro rapporto con l'Eucaristia e con la realtà dei credenti è il medesimo: «comunione», «comunicazione». Ci si comunica al corpo di Cristo ed insieme formiamo la comunione dei credenti. L'evento di Cristo, infatti, rappresenta l'unica vera risposta all'enigma antropologico richiamato. Cristo stesso proprio nel momento in cui offre la sua vita «per me», mi pone anche costitutivamente in rapporto con «altro da me». Il rapporto con Gesù si manifesta allo stesso tempo tanto personale e personalizzante quanto comunitario. E ciò trova la sua verifica propriamente nel mistero eucaristico. Accostarsi all'altare per ricevere l'Eucaristia è certamente un atto della libertà personale. Nessuno può essere obbligato o costretto a tale atto. È un invito che Cristo rivolge alla libertà di ciascuno. Tuttavia, il rispondere a questo invito fa sì che io mi riconosca insieme agli altri fedeli «convitati». Sapendo, poi, che l'Eucaristia ricevuta da ciascuno comunica in ugual modo la totalità del mistero di Cristo, è impossibile accogliere il Suo dono senza accorgermi di appartenere all'unico corpo di cui ciascuno è membro. In tal modo la stessa cena del Signore mette in evidenza come non vi sia alcun accesso al mistero della fede che non passi attraverso il riconoscimento dell'appartenenza ecclesiale. La forma della relazione con

¹⁰⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, II, 360-370.

il Mistero è sempre comunionale. Contemporaneamente, l'essere una sola cosa con gli altri, perché abbiamo mangiato di un solo pane, non sostituisce la mia persona, non la «omologa», non la appiattisce. Questo è il mistero della *communio sanctorum*, comunicazione alle realtà sante, al mistero eucaristico e comunicazione tra coloro che sono resi santi da questa partecipazione; dunque sempre *communio personarum*¹⁰⁷.

La relazione tra persona e comunione si approfondisce anche considerando l'adorazione dell'Eucaristia al di fuori della Santa Messa. Là dove essa possiede una forma comunitaria, la medesima dinamica della cena del Signore si ripropone nei termini dell'adorazione. La stessa logica è implicata anche nell'atto silenzioso del singolo che si reca in Chiesa per sostare davanti al tabernacolo: egli può essere lì unicamente come membro di quel corpo, la Chiesa, che è il termine a cui tende quel corpo sacramentale di Cristo che adora nel silenzio. Il Beato Spinelli anche qui ci è testimone. È evidente nei suoi scritti, come è proprio del suo tempo, il prevalere della dimensione personale nel rapporto con l'Eucaristia, eppure allo stesso tempo in forza di quel rapporto egli sente la Chiesa, il suo ministero sacerdotale e la missione per il mondo con straordinaria profondità.

¹⁰⁷ Comunione è sempre «duplice partecipazione vitale: l'incorporazione dei cristiani nella vita di Cristo, e la circolazione della medesima carità in tutta la compagine dei fedeli, in questo mondo e nell'altro. Unione a Cristo ed in Cristo; e unione fra i cristiani, nella Chiesa», PAOLO VI, *Allocuzione del mercoledì* (8 Giugno 1966): *Insegnamenti*, IV (1966), 794. Come è stato ricordato nella *Relatio finalis* del Sinodo straordinario del 1985, celebratosi a vent'anni dall'evento conciliare, «Si tratta fondamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il Battesimo è la porta ed il fondamento della comunione nella Chiesa. L'Eucaristia è la fonte ed il culmine di tutta la vita cristiana (cf. LG, 11)»; II Assemblea Generale Straordinaria. Sinodo Dei Vescovi (1985), *Ecclesia sub Verbo mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, II, C, 1.

3.3. Eucaristia e Missione

1. Vita come missione. Nel mettere a tema il rapporto tra persona e comunità in relazione all'Eucaristia ci siamo introdotti anche all'ultimo punto della nostra riflessione: la relazione tra il sacramento dell'altare e la missione della Chiesa. È proprio il Beato Spinelli a testimoniarcene nelle sue Conversazioni quanto la relazione personale con Cristo esiga l'impeto missionario: «O Divin Pastore, so che per il mondo avete tante altre pecore da condurre al vostro ovile e che giorno e notte non cessate mai di sacrificarvi per esse al fine di guadagnarvi il loro affetto e ritorno. ... Signore, se io potessi in qualche maniera aiutarvi e cooperare a raggiungere sì nobile e magnanimo scopo, ditemi, suggeritemi quel che posso fare; che ben volentieri darò anche il sangue e la vita, fosse pure per salvarne anco una sola» (CE 2)¹⁰⁸. Non si coglie fino in fondo il mistero eucaristico come mistero di comunione se non se ne scopre il nesso con la missione ecclesiale¹⁰⁹. La celebrazione eucaristica e l'andare per il mondo ad annunciare il regno di Dio sono paradossalmente ed indissolubilmente legate. Tanto che una loro separazione

¹⁰⁸ È significativo il desiderio struggente manifestato dallo Spinelli di stare con Cristo e nello stesso tempo di servirlo nei fratelli e nelle sorelle: «Vorrei avere tanti cuori, quanti sono i templi e gli altari dove Voi state in Sacramento, per potermi trovare dappertutto a lodarvi, benedirvi ed amarvi! ... Ma, Gesù mio, ora sono costretto a distaccarmi da qui per andare ove sono chiamato dalla volontà del vostro Divin Padre, che è pure la vostra. Vi lascio però il cuore, e lo depongo qui ai piedi vostri. Voi disponetelo a ricevere le impressioni del Vostro; sicché al ritorno io lo trovi e lo senta tutto investito ed infiammato dall'amor vostro e possa dire: *Factum est cor meum tanquam cera liquescens in medio ventris mei!*» (CE 13). Da ciò si può ben comprendere come Cristo, la Chiesa ed ogni uomo siano per il Nostro Autore, in fondo, un unico ed inseparabile amore. A tale proposito sovengono le parole del santo portinaio Cappuccino, Corrado da Parzam, che, quando non poteva andare in coro a pregare con gli altri frati, perché doveva stare in portineria a servire qualche povero, amava dire «Lascio Dio per Dio».

¹⁰⁹ Cf. J. RATZINGER, *Eucaristia e missione. Riflessioni introduttive su Eucaristia e missione*, in ID., *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 93-128.

renderebbe ambigue entrambe. Celebrazione e adorazione possiedono un orizzonte missionario. Con ciò non intendiamo dire che il momento della celebrazione o il tempo della adorazione debbano essere utilizzati in senso «missionario», ossia come momenti per annunciare Cristo a coloro che ancora non lo conoscono. Una tale idea, venuta in auge verso la metà del XX secolo, sarebbe causa di uno sterile tentativo di adattare i riti a coloro che non ne conoscono il senso¹¹⁰. La celebrazione eucaristica, invece, fin dall'inizio del cristianesimo suppone un cammino di iniziazione ai misteri della fede. Ciò di cui parla il Beato nelle sue *Conversazioni Eucaristiche* riguarda piuttosto la necessità di mettere a disposizione della missione di Cristo nel mondo tutta la propria vita. L'affezione a Cristo, che cresce nella celebrazione e nell'adorazione, tempera il cuore del fedele fino a far diventare la missione l'orizzonte totalizzante della propria vita. In un altro passaggio il Beato Spinelli manifesta chiaramente questo struggimento missionario che scaturisce all'interno dell'adorazione: «O Gesù mio, *inquietum est cor meum, donec requiescat in te!* Da questo altare drizzate alla mente ed al cuor mio un raggio di quella luce onnipotente, che investì l'Apostolo Paolo, onde mi renda come lui relatore ardente della vostra maggior gloria, propagatore della fede, del Nome e dell'amor vostro.» (CE 12).

Il legame intimo tra Eucaristia e missione può essere approfondito, del resto, se guardiamo all'esistenza stessa di Gesù fino al mistero pasquale. Nel Figlio di Dio fattosi uomo, infatti, il rapporto con il Padre è vissuto essenzialmente in termini di missione. Egli è il Figlio mandato dal Padre a fare la sua volontà. La missione, potremmo dire, non è qualche cosa che si aggiunge alla vita di Gesù. Piuttosto è la parola più descrittiva della sua umanità. La coscienza

¹¹⁰ L'esponente principale di questa visione sviluppatasi soprattutto in Germania fu J. Hofinger.

umana di Cristo è totalmente determinata dall'essere mandato¹¹¹. Con von Balthasar, si può dire che Gesù più che avere *una* missione da svolgere, è *la* missione del Padre¹¹². Pertanto, tutta la sua esistenza è caratterizzata da questa parola suprema: egli è il mandato a compiere la volontà del Padre perché il mondo si salvi. Gesù vede tutta la realtà in forza del suo rapporto con il Padre. Tutto egli vede, ascolta ed incontra come segno, cenno della volontà del Padre che gli chiede di compiere la sua missione di salvezza. Il mistero dell'Eucaristia, da questo punto di vista, già in Gesù stesso è da comprendersi in senso missionario. Gesù ringrazia il Padre, lo ringrazia per il mistero dell'eterna generazione, perché tutto ciò che è del Padre «è suo» (Gv 16,15; 17,10). Gesù ringrazia il Padre perché lo ha mandato e gli ha concesso di dare la vita per la nostra salvezza e riportare così il mondo nella comunione della vita trinitaria: «Il Figlio ringrazia il Padre (*eucharistêin, euloghêin*) di aver permesso di disporre del Figlio in modo tale che ne risulta, nello stesso tempo, la rivelazione più alta dell'amore divino (la sua glorificazione) e la salvezza degli uomini»¹¹³. L'istituzione dell'Eucaristia emerge come compimento di questo «essere mandato», come «essere donato» al mondo dal Padre nello Spirito Santo (Gv 3,16). Così per noi, celebrare la divina

¹¹¹ Cf. ad. esempio le note espressioni evangeliche: «Le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che *il Padre mi ha mandato*. E anche il Padre, che *mi ha mandato*, ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a *colui che egli ha mandato*» (Gv 5,36-38) «Io sono *venuto* nel nome del Padre mio» (Gv 5,43); «Sono disceso dal cielo *non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato*. E questa è la volontà di *colui che mi ha mandato*, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno». (Gv 6,38-40). Anche il suo sapere non ha un'altra origine: «La mia dottrina non è mia, ma di *colui che mi ha mandato*. Chi vuol fare la sua volontà, conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso. Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di *colui che l'ha mandato* è veritiero» (Gv 7,16-18).

¹¹² Cf. H.U. VON BALTHASAR, I., *Teodrammatica*. III, 57-242.

¹¹³ ID., *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990, 92.

Eucaristia, adorare la presenza donata del Signore Gesù, è certamente un rendere grazie, che tuttavia non sarebbe reale se non fosse nello stesso tempo un accettare di essere presi in questo «dare» e «mandare» che caratterizza l'umanità del Figlio di Dio.

Dire grazie, accogliere e celebrare l'immenso dono di Gesù è nello stesso tempo dire «sì» al Padre che ci chiama in Gesù a prendere parte alla sua missione, ad entrare nella stessa dinamica trinitaria dell'esser mandato.

Il Risorto apparendo ai suoi e donando a loro quello Spirito (Gv 20) che egli ha da sempre in comune con il Padre, li introduce obiettivamente nella missione redentrice: «Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20,22). In forza di tale dono avviene l'inclusione nella dinamica trinitaria della missione: «Come il Padre ha mandato me così io mando voi» (Gv 20,21). Lo Spirito Santo, in forza del quale il Verbo di Dio si è fatto carne nel grembo della vergine Maria (Lc 1,35) e nel quale Gesù ha offerto se stesso una volta per sempre (Eb 9,14), è Colui che assimila la nostra vita a quella di Cristo per poter essere nel mondo segno della sua presenza. Lo Spirito, che durante la liturgia eucaristica viene invocato (epiclesi) sui doni e sul popolo santo, è il medesimo in forza del quale ciascuno è mandato nel mondo ad annunziare il regno di Dio.

2. Eucaristia, culto e martirio. C'è un ultimo passaggio delle conversazioni eucaristiche del Beato Francesco Spinelli che ci sembra importante richiamare, in quanto ci aiuta a capire il volto e la forma della missione che scaturisce dal cuore dell'adorazione eucaristica. Ci riferiamo alla conversazione settima in cui il Nostro Autore desidera «palesarsi» davanti a tutti come seguace di Cristo. Egli loda Giovanni e la Maddalena perché «tratti dall'amore pietoso con la Madre del pazientissimo Gesù, lo seguitaste sul Calvario fino a pie' della Croce, superando ogni ostacolo, calpestando e sacrificando ogni paura e rispetto umano di palesarvi pubblicamente per seguaci e discepoli fedeli del Nazareno» (CE 7). Da questa espressione, particolarmente

intrisa di affetto per la passione di Cristo, siamo indotti a pensare che la figura fondamentale della missione non sia innanzitutto un'opera particolare da compiere, ma fondamentalmente la *testimonianza pubblica della nostra fede in Gesù*. Che la vita debba essere spesa come missione per il Regno di Dio non significa innanzitutto un nostro progettare opere particolari, ma rendergli testimonianza di fronte al mondo: «*chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli*» (Mt 10,32; Mc 8,38; Lc 9,26). Il desiderio del Nostro Autore di immedesimarsi con Giovanni e con la Maddalena si manifesta così come impeto affettivo di riconoscere Cristo senza vergogna davanti agli uomini.

In effetti, la missione compresa come testimonianza esplicita bene la relazione con il mistero eucaristico. Innanzitutto, è da notare che Gesù ha definito se stesso come colui che è venuto per rendere «testimonianza alla verità» (Gv 18,37) ed il libro dell'Apocalisse lo descrive come il «testimone fedele» (Ap 1,5)¹¹⁴. La testimonianza si configura come un atto della libertà nel quale un soggetto si espone nei confronti di un'altra persona in forza di una verità presente nella propria esperienza. Seguendo l'etimologia stessa del termine, il testimone (*testis*) è colui che sta nel posto del «terzo», che mette in relazione due realtà in forza del proprio «esporsi»¹¹⁵. La verità di Dio, infatti, non si dimostra, ma si *mostra* attraverso la libertà credente che si espone nella relazione interpersonale. È propriamente parte della forma kenotica della rivelazione cristiana il fatto che la verità di Dio abbia scelto come luogo della sua comunicazione la libertà della persona. Egli ama a tal punto l'uomo

¹¹⁴ Cf. P. MARTINELLI, *La Testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Cinisello Balsamo 2002.

¹¹⁵ Il termine *testis* viene da *tristis*, la cui radice è *terstis*, composto da *tres* e *stare*: 'che sta come terzo'; cf. *Vocabolario della Lingua Italiana*, IV, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1994, 826; A. ERNOUT - A. MEILLET (edd.), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1985⁴, 689.

come libertà da scegliere la via della testimonianza per comunicare il suo mistero, fino all'estremo di lasciarsi rifiutare e crocifiggere dagli uomini. La testimonianza presuppone una verità «donata» che non siamo noi a costituire (anzi, dalla quale siamo costituiti) e chiede l'esporsi nei confronti del destinatario, provocandolo alla decisione nei confronti di quanto viene comunicato. Gesù stesso trae tutta la sua testimonianza dal suo essere *dal Padre*¹¹⁶. Egli si *pone* a partire dal mistero paterno, eternamente generante, e si *es-pone* di fronte agli uomini inerme, fino ad essere rifiutato. Qui si comprende perché nella partecipazione all'Eucaristia veniamo abilitati all'autentica testimonianza. In questo senso l'istituzione dell'Eucaristia è il modo in cui la nostra libertà si coinvolge nel dono stesso che Gesù fa della propria vita. Il testimone non comunica se stesso, ma quanto gli è stato donato: «Il testimone è uno che "si toglie", uno che scompare, che non dice più se stesso, per divenire soltanto richiamo ad un Altro, l'unico importante. ... Anche se la vita non potrà ripetere materialmente quella del Signore, ne sarà una testimonianza, una "memoria"»¹¹⁷. Egli è se stesso proprio perché è «da un altro»: è il testimone di una donazione. Nella consegna che Gesù fa di sé nell'Eucaristia, anche noi siamo chiamati a testimoniare non tanto noi stessi o le nostre idee su Dio, ma il mistero di una donazione che ci ha raggiunti in Gesù di Nazareth, morto, risorto e datore dello Spirito di quella Verità (Gv 14,17; 15,26; 16,13) che ci fa liberi (8,32).

Essere testimoni appare così, nello stesso tempo, *il culmine della attività missionaria* ma anche *il culmine della vita spirituale*, in quanto è immedesimazione con Cristo, donato eucaristicamente a tutti. A questo proposito l'allora cardinal Ratzinger ha suggestivamente messo in evidenza il carattere cultuale della forma estrema della testimonianza,

¹¹⁶ Gv 5,19: «In verità, in verità vi dico, il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa». Cf. anche Gv 8,14.

¹¹⁷ G. MOIOLI, *Il mistero dell'Eucaristia*, 7s.

ossia il martirio. Egli ricorda, ad esempio, i termini cultuali con cui la tradizione ha descritto il martirio di san Policarpo: «Tutto il martirio viene descritto come liturgia, anzi come divenire Eucaristia del martire. Egli entra nella piena comunione con la Pasqua di Gesù Cristo e così diviene con lui Eucaristia»¹¹⁸. In effetti, il vero culto gradito a Dio è la testimonianza della vita. Nella testimonianza fino al dono di sé, l'offerta che Cristo fa del suo corpo e del suo sangue si dilata attraverso il corpo e sangue del credente. Per questo ogni autentica testimonianza è culto gradito a Dio. L'Eucaristia, gesto sacramentale della donazione di Cristo, trapassa esistenzialmente nel martirio, in una vita donata ad imitazione di Gesù per la vita del mondo. Il culto eucaristico si esistenzializza nella testimonianza fino al dono della vita. Si ricordino a questo proposito le espressioni di Paolo: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (Rm 12,1). Qui cade ogni fraintendimento della missione come propaganda di una idea. Il martire è colui che rende il massimo culto possibile nei confronti di Dio, partecipando per grazia al sacrificio di Cristo al Padre per la nostra salvezza. La celebrazione eucaristica e l'adorazione del sacramento dell'altare si prolungano nella vita; alla luce dello Spirito Santo ogni situazione della vita si manifesta come circostanza testimoniale e, dunque, come occasione propizia per rendere culto a Dio. Il sacramento dell'Eucaristia ci introduce così alla scoperta che tutta la realtà, nel disegno di Dio, possiede un'intima struttura sacramentale¹¹⁹.

Cristo si fa sacramentalmente contemporaneo alla nostra vita nell'Eucaristia; a ciò occorre aggiungere che tale

¹¹⁸ J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 117. La relazione tra testimonianza e culto, del resto, è documentata nella sacra scrittura: cf. Fil 2,17; 2Tm 4,6; Rm 12,1 15,16.

¹¹⁹ Cf. A. SCOLA, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, in I. SANNA (a cura), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma 2000, 459-490.

contemporaneità si realizza esistenzialmente nella testimonianza di fronte a tutti ed in particolare nel martire, memoria vivente di Colui che, avendo amato i suoi, «li amò sino alla fine» (Gv 13,1), sino a «dare la vita».

* * * * *

La divina Eucaristia sta, dunque, al centro della vita della Chiesa e di ogni fedele come fonte e culmine di tutta la vita cristiana. Il Beato Spinelli con le sue conversazioni eucaristiche ci ha dato una testimonianza di spiritualità di alto profilo che rimane attuale e sa dialogare con le istanze ecclesiali, teologiche e culturali del nostro tempo. In particolare abbiamo voluto mettere in evidenza quei passaggi delle *Conversazioni* che mostrano l'Eucaristia come sacramento dell'amore kenotico di Dio, come sacrificio di Cristo e della Chiesa ed infine come sacramento della presenza di Cristo nella storia. La spiritualità in ogni tempo, seppur in modi diversi, deve sempre sapersi appropriare di queste verità, senza le quali non solo si smarrisce la fede nel Dio di Gesù Cristo, ma anche il senso dell'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di un Dio che è amore in se stesso (1Gv 4,16) e che ci chiama alla libertà filiale (Gal 4,7). Quanto intuito dal Beato Francesco Spinelli nelle sue *Conversazioni Eucaristiche*, alla luce del cammino della Chiesa lungo i secoli, dimostra tutta l'attualità di una eredità che non deve andare perduta.



La rilettura delle origini dell'Istituto: tra *rêverie* fondazionale e preoccupazioni del presente

*La lettera circolare di don Francesco Spinelli
del luglio 1909 (-2009)*

Pier Luigi Nava smm

Premessa

La lettera circolare del luglio 1909 redatta a Casino Boario da don Francesco Spinelli¹ - ricorrono ormai cent'anni - è una rara testimonianza circa una rilettura del percorso fondazionale dell'Istituto. Si tratta di un genere letterario non usuale e quando si riscontra negli scritti di un Fondatore è un'opportunità su cui focalizzare l'attenzione e la riflessione. La scelta di questa circolare è dovuta anche ad un altro motivo. I contenuti ripropongono i valori e la prassi dell'identità-missione delle Suore Adoratrici del SS. Sacramento nel loro ordinario contesto istituzionale ed ecclesiale: la comunità che altro non è, nella dimensione locale (microcosmo), se non proiezione dell'universale. Ed è quest'ultimo che - in un reciproco gioco di rimandi - dà

Sigle - Abbreviazioni

SaCa Benedetto XVI, *Esortazione apostolica post-sinodale Sacramentum Caritas*, 22 marzo 07.

¹ LC 36, 122-126.

senso e visibilità al locale. Infatti la lettura del Fondatore investe la concretezza del quotidiano. Da qui muove un'articolata ri-lettura delle origini dell'Istituto a partire dalla valutazione del presente. Temi e problemi che si ritrovano anche oggi nella vita di un Istituto e nella ferialità di una comunità. Presentiamo ora le coordinate fondamentali di interpretazione della circolare. Si tratta di annotazioni a margine, dato che il testo andrebbe inserito nel più ampio contesto dell'evoluzione del pensiero fondazionale dello Spinelli. La nostra prospettiva si limita, pertanto, a porre in evidenza gli elementi della *rêverie* fondazionale come contrappunto alla lettura della situazione dell'Istituto all'epoca della redazione della circolare.

1. «Ho esaminato l'andamento generale dell'Istituto»

La parabola temporale da cui prende avvio la valutazione fondazionale sembrerebbe coprire un periodo di ventisette anni, cioè dalle origini dell'Istituto in Bergamo (1882) alla data di redazione della circolare (1909). Il condizionale avanza una riserva. Il periodo preso in considerazione dal Fondatore evidenzia - a mio avviso - l'arco di tempo della *distinzione rivoltana*², cioè vent'anni a partire dalla presenza dell'Istituto in Rivolta - Casa Madre data 1889. Queste precisazioni cronologiche sono indicative della rilevanza della valutazione. Valutazione che si colloca anzitutto sul versante della fondazione rivoltana. Infatti don Spinelli menziona i cinque vescovi che hanno aperto le porte all'Istituto rinviando a rispettive fondazioni nell'ambito della circoscrizione diocesana: Milano, Como, Pavia, Bre-

² Circa la *distinzione rivoltana* cf. SUORE ADORATRICI DEL SS. SACRAMENTO, *Progetto di Regola di Vita e di Comunione. Identità Ecclesiale*, Rivolta d'Adda 2007, 18-19.

scia, Novara (1908). Tra i cinque si può supporre non sia incluso l'Ordinario di Cremona. Si tratta, dunque, di un elenco di comunità «rivoltane».

Il testo lascia chiaramente trasparire che la valutazione è il risultato di una riflessione avviata da tempo («più volte ho esaminato l'andamento generale dell'Istituto»). Don Francesco adotta un lessico prudentiale: «impressioni». Tuttavia non nasconde l'*animus cogitandi*, ovvero una valutazione dettata da uno stato d'animo («mente e cuore») di preoccupazione. La preoccupazione fa da sfondo - nell'analisi della situazione dell'Istituto - ad un duplice registro di lettura degli eventi: dalle origini all'oggi. Registro che implica una elaborazione della memoria, attraverso uno schema interpretativo, tendenzialmente penalizzante il presente. Don Francesco evita la suddetta deriva: non idealizza l'origine, pur rileggendo in essa una *forma vitae* sulla quale proietta la sua *rêverie* fondazionale; non forza un quadro di distanza, tale da formulare un giudizio di discontinuità del presente rispetto al periodo dell'origine dell'Istituto. Rimane, comunque, una valutazione critica.

2. La *rêverie* fondazionale

Chiariamo il senso di un duplice registro (dal passato al presente) attraverso la categoria della *rêverie* fondazionale, genere letterario di ri-elaborazione della memoria. Il lessico deriva da *rêve* (sogno), *rêverie* rinvia a immaginazione. L'espressione *rêverie* fondazionale è qui intesa come prefigurazione-immaginazione di un progetto all'interno di un'esperienza interiore - di qui l'analogia con «sogno» - di cui sono noti gli esiti nel tempo. Nel nostro caso si tratta della «rievocazione di un avvenimento, e cioè di un oggetto conoscitivo-emotivo di memoria [...]. La rievocazione di un ricordo può anche accompagnarsi a nuovi contenuti emotivi, prima inesistenti, che vengono proiettati all'indietro a

colorare l'evento primario. Molto importante è la rievocazione di un "accadimento" quando si conosce qual è stato il suo futuro. La componente affettiva della memoria implicita al momento dell'ultima rievocazione, quando si conosce questo futuro, può essere proiettata indietro sulle precedenti rievocazioni, quando il futuro non si conosceva ancora»³.

L'evento primario o «sogno delle origini» rinvia all'ispirazione fondante (Roma - S. Maria Maggiore 1875)⁴ e alla rievocazione del primo periodo rivoltano. Tale «sogno» attiene ad un'esperienza profonda, quasi inattuabile, dello spirito di don Francesco. I contenuti sono una proiezione in retrospettiva e più il tempo (*chronos*) segna la distanza, più se ne percepisce la grazia (*kairòs*). In questo senso è legittimo parlare di «grazia delle origini», solo come rilettura teologico-spirituale sulle origini che va oltre il dato storico-istituzionale.

Il «sogno» di don Spinelli, in altri termini, segna un confine dell'inesprimibile nella convinzione che è in gioco «qualcosa» che va oltre l'umana sensazione o percezione. Il «sogno» possiede il Fondatore, al punto che progressivamente diviene una «precomprensione» del progetto fondazionale che finisce inevitabilmente per approdare in una «autocomprensione».

Si può ben capire lo stato d'animo del Fondatore: la preoccupazione, non solo come situazione derivante dal presente, ma un presente che è posto - per così dire - di

³ D. SCHIFFER, *Io sono la mia memoria*, Centro Scientifico Editore, Torino 2008, 28.

⁴ L'episodio è noto. In occasione del pellegrinaggio per l'Anno Santo del 1875 don Francesco Spinelli si reca a S. Maria Maggiore. Lo ricorda nella lettera circolare del 15.12.1905: «Se mi domandate poi se ancora vi ha quella culla nella quale venne deposto avvolto in poveri pannicelli Gesù Bambino, non ne mancano reliquie insigni a Betlemme, ma la migliore e maggior parte, la potreste venerare nella seconda Basilica di Roma, S. Maria Maggiore. Mi sono inginocchiato innanzi ad essa, piansi, pregai, e giovane allora, sognai uno stuolo di verginelle che avrebbero adorato Gesù in Sacramento» (LC 25, 73-74).

fronte ad un passato («pre-comprensione»). Un passato che invade «mente e cuore» del presente; passato che custodisce un «sogno» che si «distanza» dal presente. La preoccupazione, prima di interferire con una dimensione valutativa sullo «stato presente» dell'Istituto, segna una sofferta consapevolezza di distanza. La *rêverie* fondazionale ripropone l'evento originario non in termini di confronto, ma di distanza. Di conseguenza il presente non può «reggere» il confronto. Il «sogno» altro non afferma che il «limite» del presente, lo rinvia, per così dire, ad una sua insuperabile incompiutezza. Il «non rinvio a giudizio» del presente da parte del Fondatore, o meglio il suo sospendere il giudizio sui limiti del presente rispetto al passato, palesa l'«arrendevolezza» di don Francesco rispetto alla distanza. In altri termini, la *rêverie* fondazionale diviene un luogo dell'incompiuto, una sofferta utopia e tale rimane perché il presente si misura sulla distanza e non sulla prossimità al passato⁵. In questa prospettiva si intuisce il senso di una *rêverie* fondazionale che come genere letterario non può avanzare la pretesa di una valutazione *tout court* di rilevanza storico-fondazionale. Un «sogno» non può assurgere a criterio di giudizio storico! Tanto meno a 27 o 20 anni di distanza...

3. La rilettura delle origini

Entriamo, ora, più direttamente nell'elaborazione della circolare. La prima significativa spia rinvia al lessico dell'ispirazione originaria: «Mi ha fatto *piangere* [n.s.] ai piedi del crocefisso». Se a S. Maria Maggiore ha pianto di fronte alle ss. Reliquie della Culla, ora accade «ai piedi del crocifisso». Dal *Mysterium Incarnationis* al *Mysterium Cru-*

⁵ Cf. B. LEVESQUE, *L'ordre religieux comme projet rêvé: utopie et/ou secte?*: «Archives de Sciences Sociales des Religions» 41 (1976) 77-108; J. SÉGUY, *Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L. M. Grignon de Montfort*: «Social Compass» 29 (1982) 1,5-24.

cis. La continuità rispetto all'ispirazione originaria è segnata dall'emozione evocativa del pianto⁶. Il pianto o le lacrime appartengono ai *topoi* (o luoghi) dell'esperienza spirituale⁷. Quando il linguaggio sperimenta l'inesprimibile, l'emozione erompe nel pianto. Il pianto arresta il linguaggio, meglio è una resa del linguaggio. Quale che sia la motivazione, il pianto tradisce la nostra resa.

Allora, si può comprendere il senso di *arrendevolezza* di cui sopra si discorreva. Di fronte al Legno della Culla (simbolo del Mistero dell'Incarnazione) il pianto esprime lo stupore, la meraviglia, la resa di fronte alla Bellezza; le lacrime di fronte al Legno della Croce (simbolo del Mistero della Redenzione) invocano la Misericordia. Non ci si può che arrendere di fronte al Mistero! Tra la Culla e la Croce avviene la *consegna* del suo Istituto; accade anche la «presa di distanza» di don Francesco («buttatevi pure a mare» - «me castigate non le figlie mie»): invocata espropriazione per restituire al solo Signore il «suo» possesso («fatele interamente vostre»). Non solo, diviene anche consegna di sé al giudizio del Signore («sono io la colpa»), e remissione dell'Istituto alla sua Misericordia («ricordatevi della moltitudine delle vostre Misericordie»). Come il profeta Giona invo-

⁶ «Eventi emozionali sono ricordati con maggiore lividezza e, quando si tratta di memorie autobiografiche, queste sembrano essere favorite dall'intensità emozionale associata all'evento. Il miglior ricordo di eventi ad alta attivazione emozionale sembra a sua volta rendere difficoltoso il ricordo di altri elementi, anche concomitanti. In realtà, quando si tratta di stabilire la precisione del ricordo, inclusi i dettagli o le contingenze contestuali, il quadro si fa più complesso e spesso si riscontra una dissociazione tra vividezza del ricordo e sua accuratezza, ma anche tra convinzione del soggetto e capacità oggettiva di recupero del materiale mnestico» (D. PALOMBA - L. STEGAGNO, *Emozioni e memoria: riscontri neuro e psicofisiologici* in E. AGAZZI - V. FORTUNATI (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, Universale Melteni, Roma 2007, 233-234).

⁷ «È un dono concesso dallo Spirito a coloro che raggiungono un'elevata partecipazione al mistero della redenzione» (L. BORRIELLO, *Lacrime* in «Dizionario di Mistica» (L. Borriello - E. Caruana - M.R. del Genio - N. Suffi [a cura di], LEV, Città del Vaticano 1998, 709).

ca la sua perdita e reclama, allo stesso tempo, la salvezza per le sue religiose («salvate», «riformate»).

Il secondo aspetto di rielaborazione della *rêverie* fondazionale viene esplicitamente menzionato nel contesto di accoglienza di «cinque Vescovi che hanno aperte le porte del loro Santuario per accogliervi le Spose dell'Agnello Immacolato». Di nuovo rinvia all'esperienza di S. Maria Maggiore: lo stuolo di Vergini, ovvero reminiscenza allusiva ad Ap 14,4: «vergini che seguono l'Agnello dovunque vada».

Allusione che rinvia ad una vocazione di vita consacrata «richiamo ed anticipazione di quelle 'nozze dell'Agnello' (Ap 19,7.9), in cui è posta la mèta di tutta la storia della salvezza» (*SaCa*, n. 82). Se la sponsalità nell'ispirazione originaria viene solo adombrata («stuolo di verginelle»), nella circolare è coniugata all'ecclesialità («hanno aperte le porte del loro Santuario»). Pertinente accostamento simbolico tra la Chiesa locale (Santuario) e l'Eucaristia (celebrazione-adorazione), significata nell'accoglienza delle Spose dell'Agnello Immacolato.

Non può sfuggire che nel pensiero dello Spinelli il «dilatarsi e consolidarsi» dell'Istituto è sponsalità eucaristica: «immedesimazione con il cuore di Cristo Sposo che dà la vita per la sua Sposa» (*SaCa*, n. 24); e «segno sacramentale dell'amore di Cristo per la sua Chiesa, un amore che ha il suo punto culminante nella Croce, espressione delle sue "nozze" con l'umanità e, al contempo, origine e centro dell'Eucaristia» (*SaCa*, n. 27).

«Ma quando faccio il confronto dell'aspetto morale del religioso Istituto tra i primi anni della sua esistenza e quest'ultimi, un senso di oppressione mi schiaccia l'animo». L'espressione di don Francesco si associa al lessico dell'inizio della circolare: «ad onta della mia imbecillità». La distanza genera inadeguatezza (è il significato di «imbecillità»). Il senso di oppressione rafforza l'inadeguatezza, la sua

drammaticità. Ogni Fondatore si sente impari di fronte alla sua opera. Oltre a quest'aspetto ben noto nella letteratura⁸, s'insinua il sospetto che la distanza dalle origini possa essere stata indotta dal «deterioramento nel buon spirito religioso». Espressione da mettere in correlazione con l' «aspetto morale del religioso Istituto» da interpretarsi nell'accezione originaria di comportamento (stile di vita) religioso.

Una terza dimensione della *rêverie* fondazionale potrebbe rilevare, ad una prima lettura, una venatura nostalgica, un ritorno alle origini segnato dalla sofferta consapevolezza della distanza. Indubbia la dimensione psicologica di questo «ritorno» tipica di ogni *rêverie*. Le «origini» custodiscono una grazia che sembra ora assente dal presente. Il «ritorno» è una indiretta invocazione di grazia anche sul presente. Tuttavia la preoccupazione di don Spinelli nella sua disamina di «confronto» non mette in evidenza la «nostalgia delle origini»⁹, quanto richiama - nel chiaro scuro del «confronto» - la deriva del tradimento. Allontana da sé - quasi fosse temerario il solo pensiero - quello che senza mezzi termini viene di fatto proferito: «mi tengo sicuro, benedicendo Iddio, che non sorgerà mai quel giorno in cui con infinito dolore, debba dirvi: "figlie, mi avete tradito"».

Il tradimento è qui inteso come delusione di fronte ad una aspettativa, ad un impegno di lealtà; tradimento avvertito come il dolore («infinito dolore») della distanza. «Il tradimento non solo presuppone una condivisione, ma nasce dalla condivisione - di un segreto, di un ideale, di un'appartenenza, di un fine. Nella condivisione si crea una sorta di soggetto collettivo, il Noi, che esiste solo grazie al

⁸ Cf. F. CIARDI, *I Fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di Fondatore*, Città Nuova, Roma 1982, 120-121.

⁹ La «nostalgia delle origini» è qui intesa come sentimento di rimpianto malinconico verso ambiti di esperienza del passato che sorge da un'insoddisfazione nei riguardi del presente. In essa agiscono filtri culturali ed estetici che condizionano la costruzione di un «immaginario nostalgico» per dare coesione al passato (cf. A. HAUSSTEIN, *Nostalgia* in «Dizionario della memoria e del ricordo» (a cura di N. Pethes - J. Ruchatz), B. Mondadori, Milano 2002, 389-390).

condividere e assume una sua entità e sacralità, finendo con il prescindere dai soggetti concreti che gli hanno dato vita. Quando il Noi è aggredito dall'esterno si rafforza e produce ancora più condivisione, ma se viene attaccato da uno dei soggetti che lo compongono mostra tutta la sua fragilità e si frantuma in mille pezzi. La fuoriuscita, la fuga, o anche solo la manifesta volontà di uno dei soggetti di sottrarsi al Noi, ne minano l'esistenza e il senso, per questo l'attacco al Noi dall'interno è un vero e proprio tradimento: ne svela la caducità, l'illusorietà. I tradimenti accadono quando in un modo o nell'altro si oltrepassano i confini del Noi. [...] Il tradimento, dunque, è contenuto nell'idea stessa di condivisione e implica appartenenza»¹⁰.

In sintesi il tradimento è percepito nella sua ricaduta di caducità ed illusorietà del presente rispetto *alle* origini dell'Istituto, al suo passato, ma soprattutto come distanza dalla condivisione ed appartenenza agli ideali *delle* origini. In questo senso si può comprendere come la *rêverie* fondazionale investa la stessa autocomprensione del Fondatore. È come se venisse tradito il «suo» sogno, perché in esso riproietta e rivive il senso di una vocazione di fondatore, e come se avvertisse il fallimento del «suo» progetto fondazionale. Questo provoca la sua indignata reazione soprattutto nei confronti di chi è entrata «senza coscienza della vocazione religiosa, vale a dire, senza la conoscenza degli alti e santi doveri che sgorgano dalla eccellenza dello stato religioso». In altri termini, don Francesco non ricorre alla categoria del «tradimento» solo per esprimere la delusione di *aspettative personali*, ma soprattutto per stigmatizzare una debole o vaga *coscienza d'appartenenza all'Istituto*. La severa valutazione del Fondatore ha qui - per così dire - il suo focus critico che disvela il «ritorno alle origini» come sofferta utopia di una distanza vissuta come «una preoccupazione» nient'affatto «troppo eccessiva».

¹⁰ G. TURNATURI, *Tradimenti. L'imprevedibilità nelle relazioni umane*, Feltrinelli, Milano 2000, 19.

4. La rilettura del presente: «Ho rilevato la misericordiosa bontà dell'Altissimo»

Don Francesco recupera categorie teologico-spirituali a lui affini. La rilettura del presente non rimane prigioniera di uno schema valutativo, diviene interpretazione spirituale sullo stato dell'Istituto. Più esattamente don Spinelli abbozza una teologia spirituale del progetto fondazionale che dalla *rêverie* delle origini approda ad una contestualizzazione del presente nella prospettiva del *Mysterium salutis*. Lo sguardo del Fondatore va oltre il ristretto orizzonte temporale del momento e si proietta *sub specie aeternitatis*¹¹. Il tema della morte viene inscritto in questo orizzonte: non è solo un riscontro socio-demografico - in correlazione all'alto tasso di mortalità della popolazione tra XIX e XX secolo - ma segna anche la consapevolezza di una precarietà incombente a cui si assiste impotenti. L'*ultima linea rerum* è superata nella prospettiva di una Volontà ultima alla quale «convenne chinare il capo». Don Francesco prende atto con sofferita partecipazione che il *mysterium mortis* va restituito «alle sempre adorabili disposizioni dell'Altissimo Iddio». La morte iscrive una discontinuità-precarietà nella parabola del presente, tuttavia la perdita non è vissuta come irreparabile: la *communio sanctorum* accoglie le «Sorelle defunte [come] tanti angeli tutelari». L'orizzonte dell'Eterno non occulta la drammaticità di «giovani esistenze» rapite dalla morte, apre per l'Istituto una comunione oltre il tempo. Comunione nell'intercessione: «continue sopra di noi a intercedere dal Trono della divina bontà le grazie del primitivo fervore».

¹¹ «È l'atto specifico del distacco, che è amore disinteressato per tutto, e dunque guarda tutte le cose "senza perché". È il guardare le cose con l'occhio stesso di Dio - per così dire - in quanto è sguardo colmo di tenerezza per il loro essere, che è visto *sub specie aeternitatis*, è in questo senso è la visione di Dio; e qui il genitivo è soggettivo e oggettivo insieme: soggettivo perché è, appunto, il guardare il mondo al modo di Dio, ma anche oggettivo perché ogni creatura è piena di Dio» (M. VANNINI, *La religione della ragione*, B. Mondadori, Milano 2007, 122-123).

Il ritorno al presente muove dal versetto del «Benedictus» (cf. «alla bontà misericordiosa del nostro Dio»), chiave di lettura per cogliere l'oggi come inveramento della Misericordia di Dio, di cui don Francesco professa «il debito della riconoscenza per sì segnalate e copiose benedizioni». Nella prospettiva biblica della Misericordia e della Benedizione il Fondatore rilegge il presente nella sua comprensione originaria: il benevolente progetto di salvezza di Dio. Un denso passo di D. Bonhoeffer getta luce, meglio di altre parole, su questa profonda consapevolezza di don Francesco: la «nostra opera buona resta dunque completamente sottratta ai nostri occhi. La nostra santificazione ci resta nascosta fino al giorno in cui tutto sarà manifesto. [...] Dio solo conosce le nostre opere buone, noi conosciamo solo la sua opera buona, ascoltiamo il suo comandamento e procediamo nella sua grazia. [...] Dev'essere chiaro che la nuova giustizia, la santificazione, la luce che deve risplendere, ci restano completamente nascoste [...] e abbiamo la stessa buona fiducia che "colui che ha iniziato in noi l'opera buona la porterà a termine fino al giorno di Gesù Cristo" (Fil 1,6). In quel giorno Cristo stesso ci rivelerà le buone opere che non conosceamo. [...] Allora ci sarà grande meraviglia, e conosceremo che non sono le nostre opere a sussistere, ma l'opera che Dio a suo tempo ha fatto per mezzo nostro senza nostra volontà o sforzo (Mt 25,31ss)»¹². Il riconoscimento («il debito della riconoscenza») della Benedizione trasforma il nostro bene come professione della sua Misericordia. Si affermava poc'anzi che il Fondatore non cede alla tentazione del giudizio sul presente perché, al di là della sua personale valutazione, reputerebbe temerario attribuirsi «meriti» derivanti dagli aspetti positivi della situazione dell'Istituto.

Infatti il riconoscimento va soprattutto alla «Provvidenza [che] con tratti generosi, ordinari ed anche straordi-

¹² D. BONHOEFFER, *Sequela*, trad. it., Queriniana, Brescia 1997, 279.

nari è venuta in nostro soccorso»¹³. Il tema della Provvidenza riflette una costante nella spiritualità del Fondatore. Suor Teresa Crippa ricorda che «la Sua speranza si manifestava specialmente nella forma della fiducia in Dio e nella Sua Provvidenza e questo pensiero era abituale nelle esortazioni a noi Suore; e, per verità, il Signore Gli dava sempre ragione concedendo le grazie che Egli aveva atteso solo dalla Divina Bontà»¹⁴. Efficace l'espressione di suor Teresa di un Dio Provvidente che gli «dava sempre ragione». Infatti la Provvidenza dà ragione della Divina Bontà. La visione di don Francesco è anche spiritualmente pragmatica: una Provvidenza «venuta in nostro soccorso». Chi come il Fondatore conosce l'emergenza del bisogno e la ristrettezza delle risorse matura progressivamente l'atteggiamento di chi si fida di Dio. Nella rilettura del presente la Provvidenza/fiducia in Dio diviene invocazione «per il buon andamento dell'Istituto», non solo per le sue opere, ma per la «grand'opera della propria ed altrui santificazioni». In altre parole la Provvidenza non deve mai far mancare la benedizione della santità: «godo poter affermare che il fervore dei primi anni

¹³ Risale probabilmente al soggiorno a Casino Boario l'episodio ricordato da suor Gesuina Rama: «Una volta io, suor Maddalena Pasta e il Servo di Dio avevamo bisogno di una cura a Casino Boario prescrittaci dai medici. A Rivolta si consegnarono al Servo di Dio L. 200 per lui e per la suor Pasta. Io presi con me circa 500 lire da Lenno, buona parte delle quali mi erano state regalate. Un giorno della cura fui mandata sola alla fonte e mi si incaricò di portare poi l'acqua alla nostra abitazione per gli altri due. Di ritorno vidi il Servo di Dio e la suora fermi alla porta, e quando questi due rientrarono in casa fui avvertita da suor Pasta sorridente che il Servo di Dio aveva spedito circa 300 lire dei denari che avevamo messo in comune per la cura e mi raccomandò di aspettare di parlarne al Padre. Alla sera vedendolo serio, non seppi tacere e per entrare nell'argomento gli domandai se si sentiva male e avendomi risposto di no, io gli dissi: "Dica la verità me ne ha fatto una delle sue". Allora egli sfiorò un sorriso e mi disse: "Va là, va là, ho fatto una di quelle carità fiorite che ridonderanno sull'Istituto". Poi narrò che soccorse uno di Domodossola che stava per perdere il posto per ammanco di cassa e propose di finire più presto la nostra cura. Noi conoscendo quanto soffriva a non poter aiutare i poverelli, spesso gli consegnavamo un po' di denaro per questo fine, e tante volte ce lo domandava anche lui con bella maniera, dicendoci: "Hai qualche cosa, o figlia, pei miei poverelli?"» (Positio I/2, 162 [454]).

¹⁴ Sr. Teresa Crippa, *Positio I/2*, 417 [709].

ha attirato dal cielo abbondanti le divine benedizioni che ora letificano il nostro umile Istituto».

L'espressione «il nostro umile Istituto» si può dire un *Leit-motiv* del pensiero di don Francesco¹⁵. La virtù di umiltà è predicata abitualmente per le persone, non risulta così facilmente ascrivibile ad una istituzione. L'etimologia, cara ai medievali, *homo-humilitas-humus* ci recupera il significato della nota espressione del Fondatore. I medievali dicevano che la terra, infimo degli elementi, è però quello più ricettivo all'influsso del cielo. L'umiltà è anzitutto coscienza della propria *in-consistenza*, negazione della pura affermatività e della presunzione del soggetto¹⁶. Nella connotazione di *humilitas* una istituzione riconosce la sua sussistenza dall'Altro. Il «protagonismo» di una istituzione di vita consacrata paradossalmente tradisce il suo «essere-per-l'Altro» e per gli altri, quindi la rinchiude nella propria autoreferenzialità, variante di una presunta autosufficienza. Dicendo «il nostro umile Istituto», don Spinelli non intende sminuirne l'immagine o offrire lo spunto ad un malinteso senso di «rimanere umili»; professa invece che l'istituzione non sussiste *in sé*, ma si riconosce sussistente *da* un Altro. Non è affatto una visione di basso profilo dell'istituzione, anzi ne restituisce la sua vera consistenza.

Questo non esime dalla responsabilità verso la storia e la Chiesa: il presente dell'Istituto è *narrazione di generosità*, la sua vera consistenza: «salve anime generose, [...] se in parte ancora vivete, narrate alle nostre Sorelle come era più bella la vita in Gesù Cristo, tra le braccia della sua povertà, obbedienza, mortificazione e morte». Il forte richiamo all'autenticità - forse opacizzata nel presente - è nello slancio della generosità. La generazione precedente ha la responsabilità di motivare alle generazioni successive la

¹⁵ Per es. LC 13 (29.2.1904); LC 14 (22 marzo 1904); LC 21 (30.4.1905).

¹⁶ Cf. M. VANNINI, *La religione della ragione*, cit., 116.

propria scelta di vita nella sequela Christi secondo il carisma del Fondatore¹⁷. La narrazione delle origini continua nella generosità dell'impegno presente. Generosità e generazioni hanno una comune derivazione da *genus*: radice di una appartenenza non solo di stirpe - nel nostro caso di famiglia religiosa - ma di condivisione di una narrazione di vita nello Spirito. *Una generazione narra all'altra*: don Francesco lo scrive nel 1909. Cent'anni dopo la narrazione continua per grazia e per generosità.

Considerazioni conclusive

La lettera circolare del luglio 1909 è un documento decisivo nell'ambito dell'interpretazione del carisma del Fondatore. Se in altre circolari abbiamo riscontro di analoghe tematiche, in quella di Casino Boario don Spinelli ci consegna un raro testo di rilettura del «sogno delle origini» che testimonia il successivo percorso interiore di rielaborazione della memoria fondazionale.

L'attualità e, senza tema di smentita, l'originalità dell'intuizione di don Francesco rispetto al periodo redazionale della lettera consiste nella relazione tra senso di appar-

¹⁷ «Il lavoro della memoria collettiva, ad esempio, fondato sulla rielaborazione e ricostruzione del passato in vista della costruzione di un futuro auspicato, rinvia in modo diretto al supporto della riflessività, nutrita dall'interazione. [...] Questa "riflessività collettiva" appare strategica non solo nella costruzione condivisa di un giudizio sul passato, ma anche per valutare i corsi d'azione del presente e prefigurare quelli futuri. Anche per la memoria individuale la relazione con la riflessività non è meno strategica. Da questa relazione prende forma, ad esempio, la dimensione narrativa della memoria, strutturata dal linguaggio e dall'interazione, attraverso la quale il passato è creato *ex-novo*. Il processo auto-riflessivo diventa veicolo, nel gioco della memoria, di interpretazione e re-interpretazione di sé e del mondo» (C. LECCARDI, *Memoria e responsabilità come forme della durata* in E. AGAZZI - V. FORTUNATI (a cura di), *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, cit., 123).

tenenza e condivisione dei valori che ispirano la continuità di una narrazione di vita nello Spirito. Ha senso, quindi, parlare di «grazia delle origini», cioè nella grazia di una perseverante fedeltà ai valori che ispirano un progetto fondazionale.

Le «origini» generano una comunione nel tempo che si proietta oltre il tempo. La coscienza di appartenenza nell'oggi ha radici nel futuro, così espressa da don Francesco nel finale della sua lettera: «Vi ringrazio, o figlie, che avete corrisposto alle esortazioni del vostro Padre, vado in cielo ad apparecchiarvi quella corona che Gesù vi ha promesso».

«Un'appartenenza oltre il tempo» Lettera circolare 36

S.L.G.S.

Casino Boario, luglio 1909

Carissime Figlie in Gesù Cristo,

vi sono profondamente grato dei sensi di stima ed affetto che mi avete dimostrato nella vostra carissima lettera, non dubito che sgorghino dall'animo sinceramente convinto. Lontano, vivo in mezzo a voi e nella quiete di questo soggiorno più volte ho esaminato l'andamento generale dell'Istituto e permettetemi che, candidamente, vi esponga le impressioni che liete e dolorose mi preoccupano la mente e il cuore. Da una parte ho rilevato la misericordiosa bontà dell'Altissimo che ad onta della mia imbecillità e degli sforzi del demonio, l'Istituto ha potuto dilatarsi e consolidarsi, e sopra di Esso discende ogni giorno la benedizione di cinque Vescovi che hanno aperte le porte del

loro Santuario per accogliervi le Spose dell'Agnello Immacolato; Esso può contare presso a quaranta residenze dove può esplicarsi la religiosa attività a gloria di Dio e a salvezza delle anime.

La Provvidenza con tratti generosi, ordinari ed anche straordinari è venuta in nostro soccorso sì che abbiamo potuto compiere varie opere che erano necessarie, certamente convenienti per il buon andamento dell'Istituto, ed ora ho la consolazione che la Chiesa della nostra casa centrale viene restaurata e decorata in modo soddisfacente; tutto non si potrà far subito, ma se mi aiuterete con l'attività del vostro lavoro e col risparmio di prudente economia, non tardo avrete il conforto di vederla perfettamente compita, ed adorerete Gesù Sacramentato esposto in tutti quei giorni in cui altre opere buone in chiesa non ce lo impediscono.

Il Noviziato è numeroso, e se non fosse deficienza di soggetti idonei mi si risparmierebbe il dolore di dovere spesso volte rifiutare inviti per Asili, Scuole, Ospedali ed altre opere di carità. Non ha mancato la morte di battere, in questi ultimi anni, di battere spesso, alla porta del nostro caro Istituto e ci ha rapito giovani esistenze che potevano tornare di vantaggio, non tenue; convenne chinare il capo alle sempre adorabili disposizioni dell'Altissimo Iddio, e non dubito che abbiamo in cielo acquistato nelle Sorelle defunte tanti angeli tutelari. Gli è però che sento, e con me pur tutte voi dovete sentire, profondo il debito della riconoscenza per sì segnalate e copiose benedizioni. E mi lusingo che tanta copia di celeste protezione, avesse ad indurre a maggior fervore nella grand'opera della propria ed altrui santificazioni le mie dilette figliole in Cristo, ma ahimè! Io debbo confessare schiettamente, ho ravvisato un deterioramento nel buon spirito religioso che mi ha

fatto piangere ai piedi del crocefisso, e mi fa continuamente tremare per l'avvenire, ho detto in mio cuor: «Se, o Signore, sono io la colpa di questa tempesta, buttatemi pure a mare, però ricordatevi della moltitudine delle vostre Misericordie, e se è bene che veniam puniti, me castigate non le figlie mie, queste salvate, riformate, fatele interamente vostre». Né crediate che la mia sia una preoccupazione troppo eccessiva.

Di buon grado vi concedo che non tutte indistintamente siano cagione di dolore al cuore mio paterno, anzi ammetto che non poche mi sono d'ineffabile consolazione e comprese della eccellenza della loro vocazione, si adoperano nel miglior modo nell'adempimento dei loro doveri e comuni e particolari e riescono di edificazione e alle sorelle e agli estranei.

Ma quando faccio il confronto dell'aspetto morale del religioso Istituto tra i primi anni della sua esistenza e quest'ultimi, un senso di oppressione mi schiaccia l'animo. Erano più poche allora strette dalla povertà, disagiate in casa, oppresse dal lavoro unico mezzo di sostentamento, attendevano con solerte diligenza alla scuola, alla dottrina cristiana, alla visita e assistenza degli infermi, pronte alla Chiesa talora distante, vegliavano per l'adorazione o per il lavoro. Non un lamento per lo scarso cibo, per l'abito sdruscito, per il letto scomodo e la stanza ristretta; lo spirito di sacrificio si rivelava, per quanto velato dalla modestia, in ogni loro atto e cresceva la loro allegrezza a norma delle difficoltà e delle tribolazioni.

È vero non è mancata qualche anima fiacca e infedele, si pianse e si compatì sopra di esse, ma la loro fiacchezza serviva a corroborare la costanza e a infiammare l'ardore delle altre; la pace che scaturisce limpida e soave dal fonte della divina carità, legava e imbalsamava gli animi, il compa-

timento dimenticava le offese quasi sempre involontarie, l'invidia non pungeva quelle che eran sopra e si distinguevano per ingegno e attività; tutto era comune, gioia e dolore, fatica e sollievo, timori e speranze, premi e biasimi. Oh! Godo poter affermare che il fervore dei primi anni ha attirato dal cielo abbondanti le divine benedizioni che ora letificano il nostro umile Istituto. Oh! salve anime generose, se la morte vi ha strappate in gran parte al nostro affetto, continuate sopra di noi a intercedere dal Trono della divina bontà le grazie del primitivo fervore e se in parte ancora vivete, narrate alle nostre Sorelle come era più bella la vita in Gesù Cristo, tra le braccia della sua povertà, obbedienza, mortificazione e morte.

Ed ora, figlie mie, come si vive? Il numero si è dieci volte e più accresciuto, le braccia si sono quindi moltiplicate, sussidiate dalle energie e dalle intelligenze più istruite; più comode le case, il vitto più sano e abbondante, gli umani conforti più frequenti, e purtroppo, non tutte, no, ripeto, ma di non scarso numero debbo confessare con l'animo straziato che sono entrate nell'Istituto senza coscienza della vocazione religiosa, vale a dire, senza la conoscenza degli alti e santi doveri che sgorgano dalla eccellenza dello stato religioso, che ci avvicina a quello degli angeli, e in questo caso riparino ora all'imbeversì delle cognizioni loro impartite, non solo dalla parola di Dio, che sì spesso viene predicata, non solo dalle istruzioni particolari dei Superiori, ma dalla meditazione e letture quotidiane e più di tutte dalla osservanza del Direttorio che hanno tra le mani; o sono entrate con la previa cognizione dei loro doveri e queste sono assai più deplorabili perché non corrispondono a quella grazia che dopo il battesimo è la più preziosa, voglio dire, la chiamata all'osservanza perfetta dei divini consigli.

So, o figlie dilette, che le difficoltà non scarseggiano e che il demonio invidioso della vostra sorte non lascia intentato alcun mezzo per combattervi e annientarvi; la Croce è vero pesa, ma è pur vero, verissimo che abbondano i mezzi di santificazione. Valetevi dunque come si conviene della preghiera, in ispecie dell'ora di adorazione, dei ritiri mensili, accostatevi alle Confessioni non per mormorare, ma confessare i vostri, non gli altrui peccati; né accada mai che col rancore nel cuore, coi broncio in sul viso e colla lingua ancora affilata alla rottura dei sacri silenzi, vi accostiate a ricevere l'Immacolato Agnello; conosco che anche la Comunione scancelli le macchie veniali, ma quando se ne desidera e si cerca davvero l'emendamento.

Nella vostra lettera mi avete protestato che quindi innanzi con una fervorosa condotta cercherete di consolare il Cuore di Gesù e quello del vostro Padre e Superiori tutti; ricordatevi che raccolgo la vostra promessa come una irrevocabile decisione, e mi tengo sicuro, benedicendo Iddio, che non sorgerà mai quel giorno in cui con infinito dolore, debba dirvi: «figlie, mi avete tradito»; ma per lo contrario quando piacerà al Signore di chiamarmi al grande rendiconto, impartendovi l'ultima benedizione, possa ripetervi con sorridente labbro: «vi ringrazio, o figlie, che avete corrisposto alle esortazioni del vostro Padre, vado in cielo ad apparecchiare quella corona che Gesù vi ha promesso».

Vi benedico con tutta l'effusione del cuore.

SAC. FRANCO SPINELLI SUP.

