

Ricerche di storia e spiritualità passionista – 5

Stanislao Breton, C.P.

**LA CONGREGAZIONE PASSIONISTA
ED IL SUO CARISMA**

Roma 1978
Curia Gener. Passionisti
P.zza SS. Giovanni e Paolo, 13

PREMESSA

I tre studi qui raccolti sono stati presentati dal P. Stanislao Breton, C.P., ai confratelli radunati, in momenti ed ambienti diversi, a riflettere sulla loro vocazione contemplativo - apostolica incentrata nel mistero pasquale: passione e risurrezione di Gesù.

La prima conferenza: "Finalità, spazio, tempo nelle costituzioni passioniste" ebbe luogo il 16 luglio 1978 a Roma durante il corso di spiritualità passionista. La seconda conferenza: "La Passione di Cristo oggi: saggio teorico della sua attualizzazione" fu tenuta a Göteborg, Svezia, il 1 giugno 1978 ad un gruppo di Passionisti del Nord Europa radunati a riflettere sul significato della loro presenza in una società tecnicamente avanzata, ma spiritualmente gelida a causa di un laicismo senz'anima. La terza conferenza infine: "L'apostolato passionista nella sua differenza specifica" presentata il 16 settembre 1978 ai Provinciali Passionisti radunati con la Curia generale per riflettere sull'apostolato della Congregazione oggi.

Le tre conferenze presentano una continuità interna e, con la profondità culturale propria all'autore, aiutano a conoscere meglio quella solida base teologico - spirituale, a cui S. Paolo della Croce attinse la sua mistica ed a cui ancorò la finalità propria della Congregazione.

Con questi saggi il P. Breton celebra il 50mo della sua professione religiosa partecipando ai fratelli quanto di valido ha scoperto nella sua famiglia spirituale ed invitando a trovare continuamente nella croce di Cristo "la nostra 'dimora', la 'sorgente' del nostro essere ed operare, l' 'omega' a cui ininterrottamente facciamo ritorno".

Nota: Altre opere dell'autore sulla spiritualità della croce:

La Passion du Christ et les philosophies. S. Gabriele dell'Add. (TE) 1954. *Mystique de la Passion.* *Etude sur la doctrine spirituelle de St. Paul de la Croix.* Tournai 1962.

La traduzione dall'originale francese è stata curata dai PP. Tagliabue T., Sagaria A., Martinelli G., C.P.

INDICE

FINALITA', SPAZIO TEMPO NELLE COSTITUZIONI PASSIONISTE

Premessa.....	7
I. In principio.....	8
II. La finalità della Congregazione	10
III. Lo spazio e il tempo.....	15
Conclusioni.....	19

LA PASSIONE DI CRISTO OGGI. Saggio teorico della sua attualizzazione.....

1. Analisi preliminare.....	21
2. Analisi della situazione.....	22
A. Sensibilità fondamentale della compassione.....	22
B. Tempo e spazio della compassione.....	24
C. Modalità categoriale.....	25
D. Idea teo-cristica.....	26
3. Trasformazione del primo tipo di partecipazione alla Passione di Cristo.....	27
A. Sensibilità fondamentale di collaborazione.....	27
B. Lo spazio-tempo della sensibilità di collaborazione.....	29
C. Modalità categoriale.....	30
D. Idea teo-cristica.....	30
4. Verso un terzo tipo di trasformazione della devozione alla Passione di Cristo.....	32
A. Una sensibilità fondamentale inedita.....	32
B. Lo spazio-tempo del nudo-patire.....	34
C. Modalità categoriale.....	35
D. Idea teo-cristica.....	36
Conclusioni e prospettive.....	37

L'APOSTOLATO PASSIONISTA NELLA SUA DIFFERENZA

SPECIFICA.....	41
I. Differenza e specificazione.....	41
II. Della differenza passionista.....	43
III. Dinamica della croce e specificità dell'apostolato passionista.....	48

FINALITA' - SPAZIO - TEMPO NELLE COSTITUZIONI PASSIONISTE

Premessa

Quando, senza averla praticata troppo, si riflette su una Regola di cui si può pensare che "ha fatto dei santi", piace fare ritorno alle fonti per valutare, per quanto è possibile, ciò che fu su una esistenza collettiva il peso dell'inizio. Mi farò aiutare in queste riflessioni, che concentro sui primi capitoli delle nostre Costituzioni che riguardano le determinazioni di fine, di spazio e di tempo, dalle *Fontes historicae Congregationis nostrae* (1). Questa Sinossi delle differenti formulazioni di un medesimo testo (ce ne sono proposte sei, la prima e l'ultima corrispondenti, rispettivamente, alle date -limite 1736-1930), non ha certamente l'importanza delle sinossi classiche dei nostri quattro Vangeli. Ma non dubito che uno sguardo attento non possa svelare, nelle sue molteplici versioni, delle aggiunte e delle omissioni molto significative per uno spirito critico.

A priori, ma non fidandomi di un pregiudizio che io divido con altri, avrei tendenza a credere che le nostre Regole, lungo il tempo, si siano sempre più allineate alle esigenze giuridiche di un certo spirito romano. Al limite, si sarebbe tentati di opporre Vangelo e Chiesa, come si fece all'inizio del secolo.

Al regno del fervore originario si sarebbe sostituita, a poco a poco, e per una logica implacabile, la rigidità burocratica delle amministrazioni. Questo destino non è solo nostro. Tutti gli Ordini hanno subito più o meno questa legge di degradazione dell'energia. Per prudenza, io farei astrazione da questa possibile lettura della nostra storia. Ma, per commentare, secondo il loro contesto spirituale i testi che ho considerato, ho creduto necessario immergerli nuovamente nella loro atmosfera nativa. La "forma della santa Regola", per riprendere le espressioni del Fondatore, è stata innanzitutto *esercitata* in una vita di "abnegazione, di solitudine e di contemplazione" prima di essere *significata* in un documento legislativo. Io non voglio opporre assolutamente questi due stati di una medesima forma (come si parlava un tempo, nel Medio Evo, dei "differenti stati di una medesima essenza"). Ma credo che il passaggio dall'uno all'altro non si fa mai senza qualche perdita.

Da questo si comprende che le "riforme", così frequenti nella storia della Chiesa, hanno periodicamente tentato di risalire la china. Io non ho niente del riformatore, ma non' sono insensibile a ciò che "accadeva in principio".

(1) *Regulae et Constitutiones Congr. SS.mae Crucis et Passionis D.N.J.C, Editio critica textuum, curante Fabiano Giorgini c.p., Romae 1958,*

I. In principio

Tutti gli inizi evocano per noi la freschezza di un "primaverile" incustodito, il canto di una sorgente che si raccoglie su se stessa in un cantico dei cantici, prima di darsi alla discorsività più o meno "loquace" del fiume ulteriore. E' così che noi concepiamo, miticamente (ma il mito non è più per noi una diminuzione d'intelligenza), ciò che ha preceduto l'esistenza della nostra Congregazione.

In questa preesistenza, "quando tutte le cose erano ancora vita in Dio" (è così che una lunga tradizione speculativa interpretava, attraverso il solo gioco di una punteggiatura, il v. 4 del Prologo giovanneo), lo slancio interiore dispensava dai rigori della legge. Cosa c'è dunque *al principio* ?

In principio, non c'è né il padre, né la madre. Ci sono due fratelli (inutile evocare a questo proposito le figure fondamentali di Romolo e Remo). Due fratelli dai nomi predestinati: Paolo e Giovanni Battista. Il primo, se mi si permette questa semplificazione, più aperto ai "soffi" dell'immenso (questo termine ritorna difatti assai frequentemente nel suo Diario e nelle sue Lettere); il secondo più attento forse ai contorni delle cose, più sensibile alla necessità delle determinazioni precise. Io non voglio tuttavia forzare la differenza, o proiettare su questa diade primitiva l'ombra antica dell' "illimitato" e del "limite". Ma, per quanto inadeguata, questa descrizione non mi sembra totalmente infedele.

Se dovessi scrivere un romanzo che tenesse conto della nostra storia, sarei tentato di mettere al passivo della Congregazione l'influenza del Battista, nella misura in cui il suo esempio potrebbe spiegare una certa timidezza ad uscire dalle frontiere natali, una certa paura di ciò che potrebbe essere un'avventura (quale quella del Beato Domenico nella sua "impresa" anglosassone), una certa povertà d'immaginazione. Io non insisterei su questi cattivi pensieri. Perché all'inizio i contrasti che dovevano accusarsi in seguito, erano contenuti nella gioia incontenibile di una comunità di cuore e di spirito.

Che facevano dunque i nostri due in questo stato di "preesistenza" della Congregazione? La storia ci è ben nota. In fondo, la storia non era ancora nata per Paolo della Croce, né per suo fratello. Forse in questo tempo preistorico, che non era ancora il tempo, accadeva quasi come il primo giorno della mia entrata in noviziato. C'era un mattino e c'era una sera. La natura era là vicinissima: l'acqua, la terra, il cielo e, sugli alberi, il venticello che passa. Per la nostra sete d'attualità, sarebbe stato il vuoto perfetto. Io comprendo che gli uomini d'oggi al racconto di questi inizi, possano avere un sentimento di noia che si potrebbe rendere abbastanza bene con la espressione: "non succedeva niente". O piuttosto, per analogia con l'elemento neutro dei matematici, io direi volentieri che il loro giro (dico: *agire* piuttosto che *azione*) non faceva numero con le loro attività elementari. Aggiunto ai loro lavori quotidiani, non li alterava in niente, un po' come lo zero, nell'addizione aritmetica, lascia intatto il numero che gli si associa.

E' vero che nell'anno 1719 Paolo sentì ciò che si potrebbe chiamare una "ispirazione", una mozione che andava nel senso di una eventuale fondazione. Ma non sembra che in un primo momento Paolo della Croce sia stato veramente "commosso" o messo in movimento da questa mozione. E' solamente in un secondo momento che la luce, facendosi più pressante, permise all'idea vaga, che non era ancora una forza, di darsi una specie di corpo spirituale e un "abito".

Se si vuole proprio pensare questo primo momento "prima che il mondo passionista fosse", gli si può trovare qualche analogia con quel *vuoto creatore* di cui ha parlato un poeta: "un ritmo per niente", qualche cosa come una attesa o una disponibilità. Qualche cosa pare che cominciava a cantare prima ancora che si precisassero le parole del cantico. In attesa di Dio, Paolo viveva in fondo la vita del Verbo "che era in Dio, verso Dio, presso Dio", prima della creazione. Tale è questa operazione nulla e fondamentale, questo elemento neutro che evocavo più sopra. E questo neutro era giustamente per lui l'elemento essenziale.

Questo primo tempo non scompare, anzi è il contrario quando la idea si precisa; quando il fascino che l'incanta comincia a sorridere nell'ombra di una figura. La piccola stanza di Castellazzo, appesa come una sorta di ridicola appendice alla chiesa del paese, da questo punto di vista ha valore di simbolo. Con Maestro Eckhart si potrebbe parlare, a questo proposito, di un "avverbio (ad-verbe) del Verbo".

L'esistenza si riduce allora alla solitudine, alla povertà, al digiuno, all'orazione. Si coglie nel vivo qui lo spirito creatore di una fondazione. Il vero inizio non inizia mai con una addizione ma con una sottrazione. Con un ritiro, che è anche un dimorare "là dove abita il nostro cuore". La fecondità ha per condizione una certa separazione, un "passo" fuori dal mondo che è una trasgressione nel senso comune. Nel termine "ab-negazione" c'è il termine "negazione". Ma questa negazione, che ci mette a distanza dalle cose, è anche un germe di essere e di mondo. Il digiuno, la solitudine, il silenzio, la preghiera stessa in quanto include una certa separazione, sono, a modo loro, dei modi di questa negazione, che è giudizio ultimo sul mondo. Perché, da sempre, il "mondo è stato giudicato secondo la parola evangelica. Da sempre giudicato, il che non vuole dire disprezzato o svalutato, ma privato di quel fascino che farebbe dimenticare che esso resta e deve restare nell'immensa presenza che significhiamo con l'espressione "c'è" - la traccia e l'orma di *quell'Uno*, al quale l'anima vuole unirsi, "facendo astrazione da tutte le cose".

Certo, io non escludo da questa volontà di separazione, di cui la solitudine e il silenzio sono le forme primordiali, ogni godimento di sé, godimento che esprimeremmo in termini spinoziani come "la gioia che proviene da ciò che l'uomo si contempla così come sua potenza". Ma questo aspetto quasi sportivo di prestazione da campione (*performance*), se non ne possiamo negare la presenza, e io la credo normale perché necessariamente legata al sentimento, consustanziale a ogni agire umano vero, della nostra libertà, resta subordinata a una volontà più alta, più esattamente a questa spinta, immanente a ogni essere, che lo riporta verso la sua sorgente in una relazione o in un *esse ad*, che richiama la condizione stessa del Verbo "in principio".

La preghiera, che sboccia spontaneamente da questo stato di "purezza" ritrovata, si identifica allora con la respirazione dell'essere, spirazione ed espirazione insieme. Si richiami, a questo proposito, la celebre "preghiera del girasole", questo fiore meraviglioso che si definisce per la necessità interna di "volgersi verso il sole". La preghiera, in questo senso, può essere assimilata a una specie di "tropismo" o "eliotropismo" fondamentale.

Direi, allora, per concludere questo primo sviluppo sulle origini, che la preesistenza della Congregazione è una specie di esistenza "eliotropica". Le determinazioni di una Regola non hanno finalmente senso e portata se non nella misura in cui esse sono per ciascuno di noi la reminiscenza attiva di questa esistenza eliotropica.

II. La finalità della Congregazione

Interrogandomi come filosofo e teologo sulle determinazioni generiche che comandano le prescrizioni di una Regola, riterrei come fondamentali le categorie di finalità, di spazio e di tempo. Ciò vale, del resto, per ogni Regola religiosa, qualunque essa sia. Ma io non dimenticherei che queste categorie sono investite da un certo spirito che chiameremmo, per abbreviare, "passionista". Ci si domanderà perché io do una tale importanza a queste tre categorie. La risposta è molto semplice: esse hanno importanza suprema perché una fondazione deve necessariamente rispondere alle domande: perché fare un Ordine? come farlo esistere nello spazio e nel tempo, che sono, per noi, le condizioni stesse di ogni esistenza? Io comincerei dalla categoria di finalità.

Per meglio comprendere la finalità del nostro Ordine, utilizzerei, perché mi sembra sia semplice e chiarificante, l'analisi tomista dell'atto umano. In questo celebre schema (cfr. S. Th. I-II, q. 12-17) si distingueranno dapprima gli atti che, tanto dal lato dell'intelligenza che del volere, concernono l'ordine del fine, poi l'ordine dei mezzi (consiglio, giudizio, consenso, scelta), infine l'ordine delle realizzazioni (comando, utilizzazione attiva, godimento e riposo nel fine compiuto).

1. Esaminiamo prima di tutto l'ordine del fine

Ho richiamato più sopra che, in un primo momento, Paolo della Croce ha sentito una mozione, che si traduceva in emozione senza essere ancora una intenzione precisa. Dobbiamo dunque esaminare di nuovo i due tempi a cui ho fatto allusione: il primo, quello di una specie di *vuoto creatore*, poi quello di una intenzione che si precisa in una immagine in cui prende corpo l'incanto iniziale.

Per questo primo tempo, S. Tommaso parla di una "idea" del bene che, in termini di volontà o d'appetito, risuonò nell'affettività sotto forma di una "compiacenza". Questi due aspetti indissociabili di un'idea che è amore e di un amore che è idea sono la condizione previa di ogni intenzione efficace. In termini che non sono filosofici ma piuttosto dell'ordine del "poetico", direi volentieri che ogni volere effettivo, e per essere effettivo soprattutto quando si tratta di un'opera in cui un uomo s'impegna completamente, deve essere preceduto da un tempo di "incantamento". E' precisamente quella che si può discernere nell'esistenza di Paolo della Croce, prima che prenda forma e corpo l'idea della Congregazione futura. Io dico "incantamento", si può anche dire in ricordo di Piatone (il Piatone dell'Ione» e del Fedro in particolare) "entusiasmo" e "mania", che io traduco insieme con la idea di "follia" (perché bisogna avere la follia della Croce per intraprendere certe fondazioni) e con quella di "amore estatico".

Il fondatore così ha sognato la sua opera prima di realizzarla. C'è stato dunque, anche prima del periodo di Castellazzo, ciò che io chiamerei la fase di "sogno" primordiale. E questo sogno è pure ciò che dice S. Tommaso: insieme "idea", con ciò che il termine connota di "ideale" che trascina, e "compiacenza" in qualche cosa che ci supera e in cui possiamo dimenticarci, almeno in ciò che ci costituisce come individuo umano limitato e condizionato da ogni parte.

In questo tempo primordiale della "preesistenza", distinguerei dunque i due momenti correlativi di un'idea che vi "sollecita" e di un "affetto" che investe l'essere tutto intero; di un'idea che canta e di un canto che vi orienta, che è il vostro vero "Oriente" (ci si ricordi dell'antica preghiera dell'Avvento: *O Oriens!*).

Nella seconda fase di questa preesistenza (che si situa nella vita di Paolo della Croce intorno agli anni 1721-1722), l'incantamento iniziale passa all'abbozzo di una prima effettuazione; quella in cui l'idea, sotto il peso della compiacenza che vi si riposa, diviene in qualche modo auto-affermativa e auto-realizzatrice. Direi volentieri che diviene allora "causa di sé".

Auto-affermativa, essa si esplicita in un giudizio di possibilità effettiva. Ed è allora ma non prima, che si potrà parlare di "intenzione" e di "fine", nel senso preciso che evocano questi termini correlativi. "L'intenzione" non ha senso se non nella misura in cui implica un giudizio di possibilità reale. E, d'altra parte, il "fine" significa la conversione del canto iniziale dell'anima, del "sogno" creatore in cui essa riposa, in un "a-venire" appesantito da un peso di "dover-essere". Un "dover-essere" che implica anche un "dover-fare", indissociabile a sua volta da un sistema di mezzi.

Ma prima di studiare l'ordine dei mezzi, mi permetto una riflessione pratica, che mi sembra oggi d'una importanza estrema. Ci si lamenta non solamente della mancanza di vocazioni, ma di innumerevoli abbandoni, che hanno afflitto recentemente quasi tutti gli Ordini religiosi; chi si interroga sulle ragioni, che hanno potuto motivare questo esodo (e che, per buona parte, sono funzione delle condizioni difficili del nostro tempo), ci si accorgerà che il più sovente, e in profondità, qualche cosa "ha cessato di cantare" o anche, ed è, io credo, il vero motivo, "niente ha mai cantato veramente". A partire di là, che si tratti di fine o di mezzi, è impossibile restarvi, perchè queste "determinazioni pratiche" non sono più avvolte in questa "compiacenza", in questo "entusiasmo" di cui parlavano i nostri vecchi maestri. Noi siamo, essenzialmente, i figli meno delle nostre opere che dei nostri sogni. La nostra vita deve essere sognata, nel modo in cui ho detto, prima di essere e per essere veramente vissuta.

2. L'ordine dei mezzi è abbastanza facile da comprendere

Gli atti che lo concernono sono bene esemplificati nella vita del nostro fondatore. E' certo che si è consigliato tanto da se stesso che presso altri: che si è interrogato sui migliori dispositivi da mettere in opera per realizzare la sua "idea" regolatrice, cioè a dire, primordialmente, la sua regola in quanto questa regola è come il piano di una certa architettura. La verità ontologica di un ordine è, in effetti, l'adeguazione del suo essere all'idea esemplare e regolatrice, che è essa stessa subordinata all'"idea" nella sua fase d'entusiasmo amoroso.

Finalmente, dopo deliberazione, e tenuto conto delle condizioni esteriori che non dipendevano dalla sua volontà, egli si è fissato, in un giudizio di realtà, l'insieme strumentale che, tutto considerato, gli sembrava il più adatto al fine che si proponeva. Qui, è molto probabile che Paolo della Croce abbia sofferto una certa delusione. Tornando sulla sua opera, un po' come l'artista sull'opera delle sue mani, può essere che abbia provato qualche tristezza, constatando, tra "l'idea" che aveva inebriato la sua giovinezza e la realizzazione che doveva verificarla, una distanza più grande di quella che potesse immaginarsi. Questa tristezza di tutti i fondatori è inerente ad ogni sforzo di creazione.

3. Non indugèrò sulla terza fase del nostro schema che concerne la realizzazione. Penso che il "comando", di cui parla S. Tommaso e che segna nel volere una risoluzione ostinata di fronte a tutti gli ostacoli, è una caratteristica del suo spirito. Quanto a questo "uso attivo", di cui parla anche S. Tommaso, io credo che il fondatore non ne è stato sprovvisto; che egli si sia messo in movimento, corpo e anima, per fare giungere a compimento il suo progetto; che egli abbia saputo, con un vero spirito pratico, controllare le condizioni e mezzi d'esecuzione. Basta leggere le sue "Lettere" per accorgersene.

Al contrario, ciò che io vorrei accentuare è questa "fruizione", che normalmente dovrebbe essere la conclusione di questo sillogismo pratico che costituisce ogni atto umano. "Fruizione, gioia", gioia del servitore che ha compiuto il suo compito. E io non vedo perché il nostro fondatore ne sarebbe stato privo. Ma questa gioia consecutiva alla realizzazione è sempre frammista, ho detto più sopra perché, a un po' di tristezza e delusione: delusione dell'inadeguatezza tra il "pro-getto" iniziale e "l'og-getto", cioè la cosa realizzata con tutte le imperfezioni, che connota per noi ogni esistenza umana. Di più, e questo è sommamente importante, il giudizio evangelico ("quando voi avrete fatto tutto questo, dite che siete dei servi inutili") ha dovuto certamente rimanere in lui.

"Inutile" non vuoi dire che non si è fatto niente, ma che, finito il lavoro, non è là che sta fondamentalmente la nostra gioia. Bisogna distaccarsi dall'opera fatta; distaccarcene in un giudizio che la colloca a distanza; contemplarla retrospettivamente, sotto la specie del non-essere; come se ogni creazione, per quanto bella sia, destava in colui che ne è responsabile il rischio di una idolatria inconscia spezzare l'immagine o l'idolo possibile, per non ritenere che l'icona trasparente, i cui lineamenti scomparivano nella luce che la bagna e che la restituisce alla gioia suprema e originale "che non sarà mai tolta".

Distinguerai dunque presso i veri fondatori, una doppia beatitudine": quella che precede l'opera che essa rende possibile, e che non dipende da questa, che diremo, perciò, "antecedente e immutabile perché consustanziale" in qualche modo al nostro essere stesso, in quanto "è in Dio, da Dio, per Dio, presso Dio", e una beatitudine "consecutiva" all'opera compiuta e, tutto sommato, imperfetta così come l'opera stessa. L'arte dei santi è stata di subordinare sempre la seconda alla prima, e di non vedere nel "consecutivo" temporale se non la reminiscenza dell'eterna dimora, dove si nasconde il tesoro del nostro cuore.

4. Rileggendo il primo capitolo delle nostre Regole, nel suo periodare italiano e latino, non posso nascondere, lo confesso, una certa delusione. Ci si precisa che il fine della nostra Congregazione non è altro che quello di Ogni cristiano e, *a fortiori*, di ogni chierico, cioè l'osservanza della legge di Dio e dei consigli evangelici. Per questo, è aggiunto, "i fratelli... dovranno prima di tutto aver cura di se stessi, della loro propria perfezione" secondo il modo prescritto da queste Costituzioni". Poi, e, secondariamente, "si dedicheranno con zelo ai compiti dell'amore verso il prossimo". Infine, "visto che uno dei fini principali di questa minima Congregazione ... è d'incamminare i nostri prossimi (all'unione con Dio), istruendoli nel modo migliore e più facile, fratelli di questa Congregazione, che saranno riconosciuti adatti a questo compito, dovranno ... dettare con la viva voce al popolo la meditazione sui misteri della Passione".

Parecchie cose mi sbalordiscono in questo testo. Lasciamo da parte la questione dei fini che suscitano, a causa del plurale, la questione classica: se "una" società è definita per il "suo" fine, come può averne parecchi? Supponendo che ciò sia possibile, qual'è l'ordine esatto di questi fini? Al minimo, sembra che il fine principale sia quello che noi indichiamo attraverso la "preoccupazione della perfezione morale" e della "salvezza eterna". Da qui l'obiezione facile e corrente: il religioso sarebbe soprattutto un egoista preoccupato prima di tutto di assicurare il suo avvenire eterno, come se la religione in cui è entrato sia prima di tutto una società di assicurazioni sulla vita? Obiezione facile, dicevo, perché è agevole replicare che la mediocrità individuale non è la migliore condizione per "salvare altri". Obiezione seria d'altronde, se è vero, come hanno notato certi fenomenologi, che più un valore è alto nella gerarchia assiologica (e tale sarebbe il caso dei valori del sacro) più essa sfugge a una volontà esplicita. Se si spingesse fino all'estremo la tesi dell'oppositore, bisognerebbe concludere sia che la perfezione spirituale dell'individuo non interessa per niente i valori del sacro, sia che il culto esplicito che la religione, cioè ogni religione, rende a Dio, condanna necessariamente questi valori al decadimento.

Ho qualche difficoltà a sottoscrivere sia la prima che la seconda di queste posizioni. Perciò, e pur ammettendo che non bisogna confondere valore e fine, fine e norma, è impossibile, nella misura in cui i valori di cui si parla devono realizzarsi sulla terra, precisamente in un regno dei valori, che questi valori facciano eccezione all'efficacia del volere. Ed è precisamente nella misura in cui questi valori hanno diritto all'esistenza, che essi hanno anche diritto, in funzione del loro dover-essere, al dover-fare efficace di una intenzione realizzatrice. Io ritengo, tuttavia, ciò che mi sembra essere il ben-fondato della tesi, cioè da una parte la necessità di non confondere fine e valore e d'altra parte, la necessità, precedente a ogni organizzazione, di una specie di fase incantatrice e poetica, in cui ciò che sarà un fine, e prima di esserlo, dispiega il fascino di un'idea seduttrice ed entusiasmante.

Quanto all'egoismo di cui si parla, e che sembra corroborare la terminologia della perfezione personale, io penso che non bisogna dissociare i due aspetti, oggettivo e soggettivo, della detta perfezione, pur riconoscendo la necessità di preservare in primo luogo la "vettrice" centrifuga dell'intenzionalità spirituale. "Dio servito per primo" si diceva un tempo. Era per richiamare che c'è un ordine delle istanze; e che l'io, sia esso spirituale, non può essere, nella costruzione di se stesso, che l'effetto obliquo e non direttamente cercato, o ancora la sovrabbondanza che ci sarà data in sovrappiù.

5. Ma io resto un po' più sorpreso della porzione congrua che è accordata in questo paragrafo alla Passione del Cristo. Si esaurirebbe nella condizione puramente strumentale di un mezzo, fosse pure al servizio del popolo credente, che noi potremmo così stimolare proponendogli, con la meditazione a viva voce, una specie di magico eccitante?

Devo riconoscere che la trascrizione, in regole o prescrizioni, di un fervore primitivo si accompagna quasi sempre a una perdita, almeno nel linguaggio. La Passione del Cristo, nella meditazione del fondatore, è tutt'altro che un fenomeno d'accompagnamento o un semplice mezzo. Perché è proprio là che sta il suo cuore; si muove in essa; si lascia portare da essa; è in essa che si riflette meglio questo Dio povero, che è così estraneo alle nostre impure ricchezze di qualunque ordine esse siano. Ma nel passaggio, più o meno maldestro, dall'ordine delP"incantamento" a quello del fine e della sua realizzazione o esecuzione, ciò che, nella preesistenza, era cantico dei cantici, non può non subire l'inflessione prammatica d'un compito preciso di apostolato in vista di ottenere l'effetto che, nel calcolo dei risultati, si conferma il più probabile in quanto al "rendimento". L'importante, nel caso presente, è di cogliere bene insieme e le strettoie di questo passaggio, e la preoccupazione, molto legittima del resto, di condurre il popolo, credente o no, a questa meditazione della Croce che è l'unica via verso Dio.

III. Lo spazio e il tempo

I testi che commenterò liberamente, a proposito di queste due forme sensibili dell'esistenza passionista, si trovano dispersi in differenti capitoli delle nostre Regole.

Riguardo allo spazio e al luogo si troveranno senza dubbio le indicazioni più precise ai capitoli 2 e 3. Quanto all'organizzazione del tempo, esso è funzione delle molteplici osservanze o compiti che incombono ai religiosi. Mi si dispenserà dal richiamare i dettagli che nessuno tra noi, si ritiene, ignorerà.

1. Non bisogna dimenticare che noi siamo stati fondati da un uomo che amava i grandi spazi e la solitudine; che fu eremita prima di essere predicatore; che fu sensibile allo spettacolo del mare (immagine sensibile dell' "immenso"); e che, come i grandi profeti, era familiare della montagna perché vi si sentiva la brezza di Jaweh. Io credo che amava, anche lui, l'acqua viva, i fiori, e che era attento, nella fondazione di una casa, alla sua poesia insieme alla sua "funzionalità"; gradiva che le cose fossero nette (si ricordava del termine magnifico che, in Caterina da Genova, "definiva" Dio: nettezza?), ma non confondeva pulizia e bellezza? E' di tutto ciò che bisogna tener conto, se si vuol comprendere ciò che è detto nelle nostre Regole sui luoghi e sulle nostre abitazioni.

2. Il luogo è indissociabile, in effetti, dalla "categoria" così importante oggi dell' "abitare". Ora l' "abitare" stesso è indissociabile dall' "ambiente". Il grande problema moderno, almeno uno dei grandi problemi, è precisamente quello dell'abitare. Ho l'impressione che, ai nostri giorni, noi non abitiamo più le nostre case. Esse sono per noi piuttosto il luogo di passaggio e di "transito", il trampolino della prossima evasione. Ora l' "abitare", come categoria ontologica, è una modificazione molto significativa dell'"essere in quanto essere" di un tempo. "Essere in quanto essere" vuole dire per noi oggi "essere-in, essere-presso"; cioè, finalmente, che l'essere in quanto essere, nella sua espressione proposizionale, è la proiezione astratta della condizione del "Logos" di cui è precisato, nel Prologo, "che era *in, verso, e presso Dio*".

Queste tre preposizioni che ho sottolineato definiscono dunque l'essere in quanto essere nel suo esemplare teologico. Il Verbo è così il modello dell' "abitare". E le nostre case devono essere, secondo la Regola, lo schema o, se si preferisce, la "sensibilizzazione" di questo "dimorare" o "abitare" fondamentale, di cui Paolo della Croce ci dà il segreto nella sua vita di eremita. Se si vuole ristabilire il contesto teologico - metafisico a partire dal quale le nostre case, quali le concepisce Paolo della Croce, prendano il loro senso e la loro intelligibilità, bisogna dunque prima di tutto richiamarci alla memoria la condizione del *Logos* giovanneo che è "in Dio, verso Dio, presso Dio": tale è l'"abitare" o dimorare fondamentale "prima che il mondo fosse"; poi, la condizione dell'eremita o del solitario - profeta che ri-produce questa condizione divina "d'astrazione" da ogni cosa nel suo "deserto", che riproduce a suo modo, nello spazio, lo stato di "separazione" del Verbo originale; poi la "*solitudine*" o ambiente nei quali "si situano" le nostre case; infine, emergendo su questo orizzonte globale d'intelligibilità, le "funzioni precise" delle nostre case. Queste funzioni non sono misteriose.

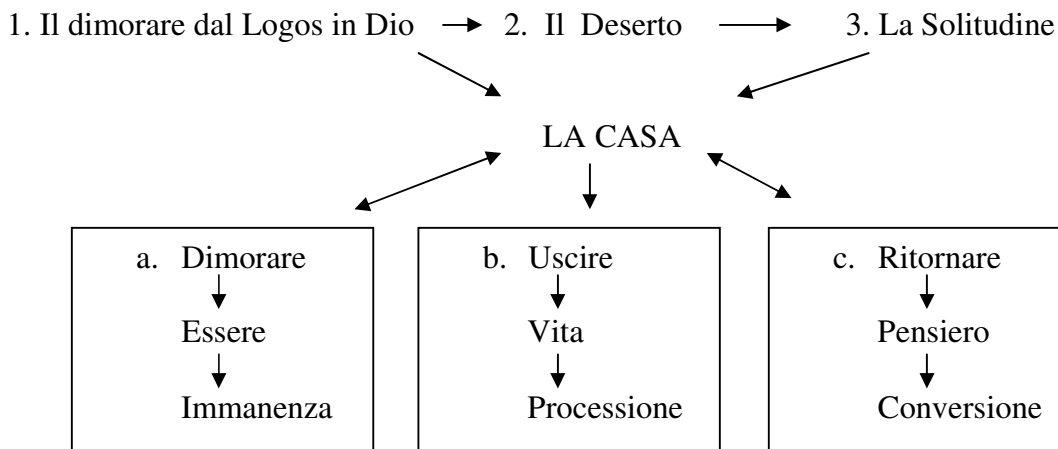
La Regola, senza fare metafisica, ma per un sicuro istinto di connessioni indeclinabili, definisce la casa con un quasi-gruppo di operazioni. Essa precisa, difatti, che deve essere il luogo in cui ci si raduna, cioè dove l'essere riunisce le sue potenze in un agire sostanziale, che non fa niente, ma che ci fa essere in Dio e presso Dio. In più, la casa, per quanto strano possa essere, è anche il luogo da cui bisogna uscire, sotto l'esigenza di una operazione transitiva, che ci vota e consacra al bene del prossimo.

Infine, la casa è l'essere-là, a cui noi dobbiamo continuamente fare ritorno per recuperarvi le nostre forze e prendere le nostre distanze rispetto a ciò che avremo fatto e fatto bene. In sintesi, la casa, nella sua funzionalità, si riferisce alle tre operazioni fondamentali che il neoplatonismo, e il pensiero cristiano in seguito, hanno fissato in una terminologia lapidaria, greca e latina:

- | | | |
|----------|-----------|---------------|
| - MONE' | - PROODOS | - EPISTROPHE' |
| - MANERE | - EXIRE | - REDIRE |
- e che io traduco, da parte mia, nel modo seguente:
- | | | |
|------------|----------|--------------|
| - DIMORARE | - USCIRE | - RITORNARE. |
|------------|----------|--------------|

Questa trinità operante, definizione della casa, è anche, e per primo, la definizione stessa dell'essere spirituale, che, per riprendere una formula "preclusiva" di S. Tommaso, "dimorando in sé, procede da sé e si converte a sé in un ritorno completo alla sua essenza". Se mi si permette questa illustrazione evangelica, si troverà in Gv 13, 1-5 (che si accosterà al primo versetto del Prologo) l'equivalente di queste operazioni che io ho appena analizzato succintamente. Parafrasando leggermente, si ottiene difatti, secondo le indicazioni capitali delle diverse preposizioni, una formula di questo genere: "Gesù, sapendo che era *in* Dio, e che veniva *da* Dio, e che ritornava a Dio... ecc". Una cosa esiste veramente, soddisfacendo queste funzioni, solamente se rende possibile la trinità - operante, che i nostri vecchi esprimevano con i tre termini "essere - vita - pensiero" e che essi applicavano come si sa, alle tre persone divine. Una casa, concluderei, è una Trinità in atto terrestre.

Per facilitare la lettura di questo sviluppo, proporrei lo schema seguente il cui senso, dopo queste spiegazioni, sembra abbastanza chiaro :



3. La riflessione sul tempo non deve essere dissociata da ciò che ho appena detto sullo spazio e il luogo in funzione delle operazioni fondamentali, Per fissare una prima analogia, io direi volentieri che il "silenzio", nella terminologia del tempo, è il simmetrico o il corrispondente della "*solitudine*" nella terminologia dello spazio. Ora il silenzio rimanda alla parola, e la parola, a sua volta, non si separa da una discorsività, o se si vuole da un "correre" o da una successione di diritto irreversibile.

Paolo della Croce, dopo molti altri, dopo Maestro Eckhart in particolare, ha commentato alla sua maniera il testo della Volgata: "*Dum medium silentium tenerent omnia omnipotens sermo tuus a regalibus sedibus venit*". La parola procede dal silenzio, vi dimora e vi fa ritorno. In quanto discorsiva, in quanto essa è una specie di corsa, rischia sempre di dimenticare la sua origine in quel "silenzio del mare" divino, da cui essa è sgorgata, in un tempo intemporale (in principio).

Noi possiamo dunque applicare al tempo, quale la Regola lo concepisce, lo schema delle tre operazioni che noi abbiamo disegnato più sopra. Ricordo anche che, secondo i nostri spirituali, Paolo della Croce compreso, il silenzio è il segreto della fecondità. E' così del resto che essa interpretavano le tre nascite del Verbo: in Dio, nella Vergine Maria nell'anima.

Il tempo, in effetti, per la successione che racchiude, per la preoccupazione e sollecitudine che evoca, si dissocia difficilmente da una certa agitazione. Il silenzio ci richiama che esso è il vero ambiente dove il Verbo nasce secondo le sue tre nascite, e che egli è, in questo senso, un riduttore del tempo.

Il tempo sarebbe dunque la proliferazione in "azione" di un "agire" sostanziale e immobile che trattiene l'azione sulla china dell'"agitazione". Si rilegga per esempio ciò che è detto del tempo delle missioni. Prima della missione, la preparazione del ministero si compie in un "raccoglimento"; durante la missione, questo agire previo prolifera, al fuoco dello zelo, in una "molteplicità d'azioni convergenti"; "dopo" la missione, l'apostolo "fa ritorno" al silenzio iniziale al quale si "converte".

L'azione, come si vede seguendo questa schematizzazione, è ' pensata secondo le nostre Regole come una temporalità drammatica (nel senso della "Poetica" aristotelica) che ha un principio, un mezzo e una fine.

4. Se si considera ora il contenuto o piuttosto i contenuti che, secondo le nostre Regole, riempiono la successione temporale, ci si accorge che si distribuiscono su tre grandi tipi di occupazione: la "preghiera", la "predicazione", lo "studio". Ora questi tre tipi d'occupazione possono essere assimilati, se non mi sbaglio, a una triplice nascita del Verbo: nell'anima del religioso, in quella dei fedeli, nell'intelligenza studiosa. La preghiera è più vicina al silenzio; la predicazione traduce in discorso il silenzio della preghiera; lo studio, quando è ben compreso, dovrebbe essere il ritorno o la conversione dell'intelligenza discorsiva al semplice sguardo sul silenzio di Dio. In questo senso l'intelletto "spira lo Spirito".

5. Ma c'è di più. In ciascuno di questi registri d'attività, si può discernere senza difficoltà una stessa dialettica. La preghiera comincia in un silenzio previo, analogo alla celebre preghiera del girasole; prosegue in salmodia e letture, che compongono un'ammirabile processione; ma si conclude di nuovo, con l'orazione, nel silenzio iniziale. Il tempo della preghiera riproduce così le tre operazioni fondamentali, di cui parlavo a proposito della casa. Ugualmente, l'azione apostolica si inaugura con un vuoto di ritiro che prepara la parola; prosegue in una discorsività più o meno eloquente; ma deve concludersi con questa meditazione a voce alta che induce, di nuovo, al silenzio della Passione.

Infine, nella attività di studio, il lavoro s'inaugura con una invocazione silenziosa allo Spirito (ci si ricordi il nostro tradizionale *Veni Sancte Spiritus*); dovrebbe esercitarsi in una autentica elaborazione dei concetti (al posto di accontentarsi di ripetizione più o meno pappagallesca); e si conclude, provvisoriamente, con un ritorno allo Spirito che lo feconda, ricordandogli che le più belle elucubrazioni, se noi ce ne compiacciamo, non sono che idoli da spezzare impietosamente per raggiungere il Dio nudo e chenotico della Croce.

6. Sono semplici indicazioni che ciascuno, secondo il suo temperamento, può riprendere ed approfondire. Io non ho la pretesa di insegnare alcunché. Ritengo semplicemente che i testi, che mi sono arrischiato a commentare hanno in sé, sepolta forse sotto la preponderanza della lettera legislativa, una riserva d'acqua viva, che un po' di buona volontà basta a far sgorgare di nuovo.

In questo senso, noi siamo tutti, ciascuno al nostro posto, nei limiti della nostra individualità e delle nostre funzioni, responsabili della Regola dunque responsabili della nostra forma d'essere e perciò del nostro essere stesso. Io non credo per niente alle trasformazioni, che siano imposte dall'alto per semplice via giuridica. La Congregazione non avrà avvenire se non nella misura in cui noi la faremo *avvenire*; nella misura in cui sarà la traccia o l'icona trasparente di un agire, personale e concertato.

Tutto il resto, se non è parola verbale, ci sarà dato in sovrappiù. Ma noi siamo già un popolo vecchio. E capisco la parola disperata di certo scettici: è possibile ritornare nel seno di nostra madre? A questa domanda non c'è risposta speculativa. Solo il dinamismo di una giovinezza, che non è il privilegio dei vent'anni, può risolvere, con l'azione, questo genere di domanda. Giacché, più che mai, si tratta per noi dell'alternativa famosa: essere o non essere. "*Tertium non datur*". E' possibile nascere di nuovo? Una speranza vaga non basta. Bisogna che qualche cosa canti in noi. Un Ordine, se deve esistere veramente, non può essere che un certo canto del mondo.

Conclusioni

Vorrei, per finire, dire una parola sulla povertà da una parte, e sulla Passione ancora dall'altra.

Sembra che la povertà sia stata una delle idee fisse del fondatore. Io mi sono domandato perché. C'è in questo, come si dice, una differenza di accento, una dominante che avrebbe derivato dallo spirito cappuccino? Concedo che i fondatori possono, al livello delle loro affinità, insistere sull'una o sull'altra delle componenti evangeliche, che integrano l'esistenza religiosa.

Ma questa spiegazione mi sembra insufficiente. E se è insufficiente, è perché, in Paolo come in Maestro Eckhart, la povertà ha una significazione quasi metafisica che supera l'accezione corrente, nella sua forma giuridica soprattutto, del voto di povertà. Per coglierne la radicalità bisogna rifarsi al sermone eckhartiano sul "distacco", su questo "*Armut*" che si esplicita nel "triplice niente": niente avere, niente sapere, niente volere. A questo livello, la povertà, nel suo senso abituale, non è che l'immagine, deficiente e limitata, di questa povertà più profonda, che denuda l'essere delle sue molteplici possessioni di qualsiasi natura.

Questa povertà trascendente ci unisce al Dio povero e nudo, che non è nulla di ciò che noi pretendiamo sapere di Lui con il gioco delle nostre attribuzioni sapienti o ingenue; che mortifica i nostri voleri e i nostri desideri; e che se la ride del prestigio delle nostre proprietà private. L'ordine delle significazioni è dunque il seguente: la povertà descritta dal voto è l'immagine e la traccia della povertà del volere e del sapere, la quale a sua volta è ad immagine di questa nudità assoluta, nella cui luce noi ci riferiamo a Dio.

Ed è qui che la Croce e la Passione prendono tutto il loro rilievo. La Croce è il Dio povero e nudo nel segno di contraddizione che ci fa segno. E' la kenosi di cui parla l'Apostolo nella lettera agli Efesini. E' il Dio al di là della saggezza e della potenza, al di là, di conseguenza, di ciò che chiamiamo "essere". Da ora tutto ciò che abbiamo detto sul "deserto", il "silenzio", la "casa" converge ormai verso questo alto luogo, che è la nostra "dimora", la "sorgente" del nostro agire, P"omega" a cui ininterrottamente facciamo ritorno.

La Croce è pure il nostro nome. Ma questo nome è un compito infinito. Ciò che noi esprimiamo in termini di negazione, o di "nulla", ci tocca farlo *avvenire* in un essere di storia e di carne; in un'esistenza che sarà a un tempo il dono della grazia e l'opera del nostro amore.

LA PASSIONE DI CRISTO OGGI

Saggio teorico della sua attualizzazione

La mia intenzione, in queste pagine, di cui preciso subito il carattere abbastanza teorico, sarà di proporre alla fede un'analisi della situazione presente relativa all'intelligenza "passionista" della passione di Cristo, e un saggio, d'ordine relativamente concettuale, d'attualizzazione di questa pratica secolare, oggi, per diverse ragioni, contestata.

1. Analisi preliminare

Schematizzando all'estremo, dirò che la storia "passionista" (e probabilmente anche la storia non passionista) della devozione alla Passione», deve essere considerata, se la si vuole comprendere, sopra numerosi piani. Per far presto distinguerò quattro di questi piani, ai quali corrispondono rispettivamente :

- a) una *sensibilità fondamentale*, diversamente specificata, secondo le attitudini che vi sono implicate;
- b) un tipo particolare di *forma spazio - temporale* o, se si vuole, di realizzazione dello spazio - tempo;
- c) una *modalità particolare di categoria*, o, se si preferisce, d'intendimento categoriale;
- d) infine, un tipo originale *d'idea teologica* o, più esattamente, una certa maniera d'intendere la parola "Dio" in riferimento a Gesù Cristo.

2. E' importante sottolineare, fin da ora, la stretta connessione che lega, con un gioco di corrispondenze, ciascuno di questi piani gli uni agli altri. In altri termini, tale tipo di sensibilità fondamentale (tipo di reazione alla Passione di Cristo) implica strettamente una forma specifica di concezione dello spazio-tempo, una modalità categoriale particolare e una idea teologica (più esattamente teologico - eristica) appropriata.

Per schematizzare, propongo, ai fini di una chiarezza pedagogica, il seguente quadro:

I Sensibilità fondamentale 1. 2. 3.	II Forma d'intuizione dello spazio-tempo 1' 2' 3'	III Modalità categoriale 1'' 2'' 3''	IV Idea teologico- cristica 1''' 2''' 3'''
--	--	---	---

I numeri semplici o segnati indicano il posto occupato da una forma originale di devozione alla Passione. Dovrò riempire queste caselle vuote. Il lettore è semplicemente pregato di non precipitarne il "riempimento" e di non decidere *a priori* se si tratta di semplici fasi di una evoluzione storica, o più profondamente, di traguardi che sarà necessario armonizzare in una forma complessa che integri i diversi fattori.

2. Analisi della situazione

1. Per quel tanto che la mia evoluzione personale non è estranea a una più vasta trasformazione che supera infinitamente il caso d'un individuo, io dirò che fino ad ora, nell'insieme della Congregazione passionista, come del resto nell'insieme del popolo fedele, la devozione o 'partecipazione' alla Passione s'è sviluppata sotto il segno della *compassione*.

2. Definirò dunque il primo tipo (corrispondente al n. 1) di sensibilità fondamentale come sensibilità di compassione; poi mostrerò quale forma d'intuizione dello spazio-tempo; quale modalità categoriale; e quale idea teo-cristologica gli sono necessariamente legati da un rapporto di stretta implicanza.

A. Sensibilità fondamentale della compassione

1. Niente di più istruttivo a questo proposito che le "Sedici Rivelazioni dell'Amore divino" di Giuliana De Norwich (tradotte dall'inglese con l'Introduzione di Sr. A.M. Reynolds C.P., Abbazia di Bellefontaine, 1977). Non sto troppo a raccomandarne la lettura: da una parte per meglio comprendere una forma tradizionale di 'partecipazione alla Passione'; d'altra parte per meglio intendere a quale punto una tale concezione così toccante e così medievale, per noi è praticamente impossibile.

2. La parola essenziale da cui tutto è partito è, senza dubbio, la formula paolina della lettera ai Filippesi: "Avete in voi gli stessi sentimenti che sono in Cristo Gesù: Egli, di natura divina, non ritenne un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma s'annientò, prendendo la condizione di schiavo, e divenendo simile agli uomini" (2, 5-7). Parola che, presso Paolo, e poi in seguito presso Francesco d'Assisi e tanti altri dopo di lui, ha avuto la sua realizzazione sia sotto la forma visibile delle stimmate, sia sotto la forma invisibile di sofferenze, le quali presso il "paziente" corrispondevano teoricamente alle diverse fasi della Passione di Cristo, tali e quali ci sono descritte dai Smottici. Non insisterò punto sui dettagli che suppongo conosciuti attraverso le diverse storie della spiritualità.

3. Ciò che colpisce in questa *com-passione*, come tipo fondamentale di sensibilità alla Passione di Cristo, sono i tre punti seguenti:

a) *il desiderio* (ed insisto su questa parola) dell'anima fervente è di *identificarsi* il più possibile ai tormenti, ulteriori ed esteriori, dell'uomo Gesù. Da questo rapporto tra Gesù e il suo fedeli "com-patizzante" potrebbe esprimersi o immaginarsi alla maniera seguente: supposto che si possa stabilire un insieme *P* degli elementi "passiformi" della Passione di Cristo, e un insieme *C* comprendente come elementi le risposte di "compassione", si potrà dire:

— tutti gli elementi dell'insieme *P* hanno un'immagine nell'insieme *C* (l'insieme *P* è dunque matematicamente un'applicazione);

— tutti gli elementi dell'insieme *C* sono immagine d'un elemento almeno dell'insieme *P*;

— ma bisognerà aggiungere subito: a ciascun elemento dell'insieme *P* corrisponde al massimo un elemento dell'insieme *C*. In questo senso s'interpreterà il rapporto dell'insieme *P* con l'insieme *C* (e viceversa) come un rapporto di "bi-jection" o secondo la terminologia inglese, come un rapporto "one-one".

b) In questo senso, il *desiderio profondo* dell'anima compatizzante sarà di riprodurre, nella sua carne come nel suo spirito, *tutti* i tormenti del *Christus patiens*. Dico bene desiderio profondo, "volontà volente" direbbero alcuni, poiché, di fatto, la "finitudine" dell'espressione umana non potrebbe essere adeguata a un certo *infinito* della Passione di Cristo.

c) E ciò mi conduce a un terzo punto. L'anima compatizzante postula che la sofferenza di Cristo sia stata illimitata da un doppio punto di vista: *quanto alla sua estensione*, e *quanto alla sua intensità*. Ciò significa che-Cristo ha assunto *tutte le specie* di sofferenza umana (salvo quelle che sono legate al peccato e alle sue conseguenze: tale per esempio la malattia, 0 almeno certe malattie sulle quali mi si dispenserà d'insistere). Non solo Egli le ha assunte tutte quanto alla specie, ma le ha assunte nel loro grado *maximum* di acutezza. La partecipazione alla Passione, come del resto la parola *partecipazione'* lo indica (prendere parte, prendere *una* parte, prendere la sua parte, nella misura della sua propria capacità), non può dunque essere che parziale. Da qui la *scelta operata* nell'insieme *P* per rendere possibile, nell'insieme *C*, la corrispondenza "uno a uno" di cui la stessa anima sogna il desiderio.

4. Si può allora sviluppare ciò che io chiamerei l'assiomatico cordiale di questa condotta di compassione, come forma di sensibilità fondamentale:

a) postulato *dell'assoluto* della sofferenza del Cristo che, costituendo un maximum, non dovrebbe essere suscettibile né d'aumento né di diminuzione, tanto dal punto di vista della sua estensione che dal punto di vista della sua intensità; '

b) postulato n. 2: il più e il meno nel dolore-sofferenza umana si dicono in rapporto ad un *maximum*, estensivo ed intensivo, realizzato nell'individuo Gesù.... In questo senso tutte le

sofferenze dell'umanità, passata, presente, futura, sono implicitamente contenute nell'*immensum pelagos*" (l'oceano) della Passione di Cristo.

c) postulato n. 3: nella misura in cui le *nostre* sofferenze sono tutte *contenute*, virtualmente o eminentemente, nella Passione del Cristo, esse rivestono un valore sopraeminente che, a loro volta, le associa alla funzione redentrice, e in tal misura, le giustifica offrendo loro una *ragione sufficiente* che le salva dall'assurdità e dalle obiezioni classiche tratte dal problema del male;

d) infine, postulato n. 4: contenute e giustificate, nella loro finitudine, nell'infinito della Passione di Cristo, le nostre sofferenze possono divenire una *gioia suprema*. Da qui una misteriosa coincidenza degli opposti, spesso richiamati, tra il *maximum* della sofferenza e il *maximum* della gioia. Ciò che Faber forse ha definito un giorno come "luxury of pity". Queste poche indicazioni potranno bastare per un primo approccio, benché sia cosciente della loro evidente inadeguatezza.

B. Tempo e spazio della Compassione

1. La forma d'intuizione spazio-temporale, corrispondente a questo tipo di sensibilità fondamentale, designata come compassione, potrebbe esprimersi nella maniera seguente: il tempo e lo spazio cristiani sono un tempo e uno spazio dove niente di nuovo, di strettamente nuovo si produce.

2. Dirò, in questo senso, che è lo spazio-tempo mitico della riproduzione di un passato reputato essenziale, breve, d'un evento fondante. Tutt'al più le differenze che vi si potrebbero scorgere concernono sia l'estensione, sia l'intensità di questa ri-produzione.

3. Questa ri-produzione, ripetizione, riflette la partecipazione come una specie di imitazione, di *'mimesis'* che si stabilisce tra l'anima privilegiata e il Cristo, il rapporto tra copia e modello. Tutto avviene come se la fede cristiana tendesse a *restaurare e ristabilire* uno stato anteriore (e con ciò riparare uno stato posteriore, giudicato degradato). L'evoluzione, se ve ne è una, è allora soprattutto di tipo regressivo. Si tratta di *risalire* a una fase passata, ma a un passato considerato come essenziale nel suo contenuto materiale storico. Secondo il gioco di parole che solo il tedesco permette si può dire con Hegel: *Wesen = gewesen*.

Non ci si stupisce che nel cattolicesimo, il legame d'un certo tradizionalismo con un certo integrismo dell'essenziale, sia stato così sovente accettato come un'evidenza.

4. Quest'analisi della forma di compassione e del tempo-spazio (di tipo 'riproduzione') che gli corrisponde non pretende essere un giudizio negativo. Non sto qui a svalutare, sistematicamente, in nome di una modernità, eretta a sua volta in assoluto, un'epoca sotto tutti i punti di vista così emozionante e che bisogna rispettare giustamente in ciò che ha d'irreversibile. Ma sarebbe anche irragionevole vedervi la sola figura possibile della coscienza religiosa nel suo fervore "passionista". "Vi sono numerosi posti nella casa del Padre". E' il momento più che mai di ricordarcelo.

5. A questa figura che schematizza un'epoca e una "potenza", tra le altre, della Passione di Cristo, mi sembra che si potrebbe trovare, nella pittura medievale, un equivalente plastico incomparabile nel celebre quadro di Grünewald, che sembra voler fissare su tela, in una specie di stigmatizzazione plastica, o se si vuole, di riproduzione estetica, il *Christus patiens* nel culmine della sua Passione come nel culmine delle potenze del male, di cui questa sofferenza è come l'eco e la promessa di una sconfitta.

Da questo punto di vista si potrebbe, in una simmetria impressionante, opporre alla gloria bizantina del *Christus victor (imprator)* la Kenosis dell'Uomo dei Dolori. Il massimo negativo sarebbe così simmetrico al supremo positivo.

C. Modalità categoriale

1. Nel quadro delle categorie, è, in accordo con ciò che si è detto della sensibilità fondamentale e della sua forma di intuizione, la categoria del *Medesimo* (identico) che si trova qui accentuata.

2. Il *Medesimo qualitativo* è, secondo l'interpretazione medievale, ciò che noi intendiamo per *somigliante*; somigliante che si deve intendere, in questo caso, in maniera notevolmente dinamica come processo d'assimilazione o, ancora, di identificazione.

3. In forza di tale astrazione categoriale, si percepisce la potenza del desiderio, che qui è desiderio di imitazione, come volere profondo di coincidere con Dio e con il suo Cristo, in ciò che chiameremmo l'essenziale o, il sostanziale del cristianesimo.

4. La relazione di somiglianza, lo ricordo di passaggio, è un caso interessante di relazione di equivalenza, di cui io segnalo, senza però potervi insistere, le proprietà di riflessività ($x R x$), di simmetria (se $x R y$, allora $y R x$), e quella di transitività (se $x R y$ e se $y R z$, allora $x R z$). Queste non sono vuote sottigliezze. Il teologo, è vero, potrebbe sollevare a tal proposito qualche difficoltà e obiettare che se, dall'uomo a Dio ci può essere qualche somiglianza, da Dio all'uomo non c'è somiglianza. Passo oltre a questa difficoltà, perché nella concezione che io esamino e nella misura in cui ne interpreta in profondità la psicologia bisognerà dire, a rigor di termini, se il "con-paziente" *gode* della somiglianza al Cristo, il Cristo a sua volta *gode* nel suo fedele, di questa riproduzione che lo genera di nuovo in Lui e testimonia così la sua infinita potenza. Ugualmente la transitività della relazione suddetta ha una certa importanza. Per questa transitività si crea una catena d'oro di identificazione. A poco a poco, per esempio, tra Francesco e i suoi discepoli s'è creata una serie di approssimazioni, che si possono teoricamente graduare secondo il più e il meno, per costituire così un insieme ordinato totalmente e strettamente.

D. Idea teo-cristica

1. Pongo allora una domanda: quale idea di Dio e del suo Cristo soggiace a questa configurazione storica della coscienza religiosa, nel suo riferirsi alla Passione del Cristo?
2. Si è più volte osservato che questa devozione molto concreta e sensibile alla Passione del Cristo si inserisce in un preciso contesto storico: quello in cui si valorizza, per la prima volta con questo accento, l'umanità del Cristo. La Passione dell'Uomo dei Dolori verifica, per così dire, allo sguardo naif e meravigliato del fedele compaziente, *l'Ecce Homo* del racconto sinottico. La Passione ci *mostra* la profondità di umanità nel culmine stesso del male e del negativo. L'accento tragico senza dubbio non manca. Ma non è questo destino tragico che interessa maggiormente. Ciò che importa in definitiva è che noi abbiamo un Dio *dal cuore sensibile*, un Dio che ci cammina davanti, perché Egli sa per esperienza quello che c'è nell'uomo.
3. In conclusione, ed è questo che volevo arrivare, l'idea teocristica che esplica una tua compassione è, in fondo, la connaturalità profonda tra l'uomo e il suo Dio. In questo senso, l'idea teocristica è quella di un *Dio* umano, di un *Dio-uomo* o di più, se posso dirlo, l'incarnazione del Verbo. Se vi è stata incarnazione è perché già, e da tutta l'eternità, Dio *era* psicologicamente *uomo*. *In principio erat homo*. "Psicologismo trascendentale" direi, riprendendo un'espressione celebre. Non la contraddico; ma non voglio associarvi una connotazione peggiorativa. Riprendendo lo schema sopra delineato, potrei completarne la prima casella:

I	II	III	IV
Sensibilità	Forma di intuizione	Modalità	Idea
fondamentale	spazio-tempo	categoriale	teocristica
<i>I. Compassione</i>	<i>I' Riproduzione</i>	<i>I'' Identità</i>	<i>I''' Tipo antropologico</i>

3. Trasformazione del primo tipo di partecipazione della Passione di Cristo

1. A titolo di prolegomeno riprenderei il testo della lettera ai Filippesi: "Abbate in voi gli stessi sentimenti che sono nel Cristo Gesù...".
2. Qui ancora si può dire che il riferimento alla Passione prende la forma del "Medesimo" (identico).

Ma sarebbe un errore comprendere questo "Medesimo" nel senso di una riproduzione. Più esattamente, ciò che gioca qui come primo motore non è tanto il modello da riprodurre nella sua materialità storica, quanto una *chiamata*, che fa eco alla scena del giudizio finale nel Vangelo di S. Matteo: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, prigioniero e siete venuti a farmi visita" (Mt. 25, 35-36).

Ciò che suggerisce, dunque, questo testo è quanto segue: avere i sentimenti del Signore Gesù in noi, non è più *riprodurre* la materialità dettagliata delle sue sofferenze. E' invece, e dietro suo esplicito invito, distaccarci da Lui, nella pienezza sofferente del suo corpo e della sua anima, per rivolgere il nostro sguardo su *altri che non su Lui*, che, lungi dall'essere le sue riproduzioni, sono le forme autentiche di un dolore e di un denudamento mediti che *rischiamo di trascurare* a vantaggio di una *ripetizione*, che risale al passato e sostituisce uno slancio cristico che è, esso stesso, volto al futuro di una necessaria *trasformazione*.

Si pensa qui a quello che dice Gesù sulla *Via dolorosa*:

"Donne di Gerusalemme, non piangete su di me ma piuttosto su voi e sui vostri figli". E' dunque una nuova figura che emerge nel passaggio dalla semplice riproduzione ad una autentica produzione. Ecco ciò che devo spiegare.

A. *Sensibilità fondamentale di collaborazione*

1. E' tempo di introdurre in quello che io chiamo "sensibilità fondamentale" come tipo generico di reazione, due modi molto differenti di reagire. La distinzione alla quale alludo fu per molto tempo classica. Essendo la sensibilità indissociabile da ciò che i nostri antichi chiamavano "appetito", si denominava "*concupiscibile*" la sensibilità di cui l'appetito si modella sull'oggetto che essa persegue (era, in altri termini, il primato del desiderio, nell'accezione più ampia); si riservava l'appellativo di "*irascibile*" a una forma di sensibilità, che ben lungi dall'avvicinarsi all'oggetto per appropriarsene in una maniera o nell'altra, assume a suo riguardo una condotta *aggressiva*, o ancora libera un moto di irritabilità. L'oggetto diviene allora un eccitante negativo sia che si tratti di allontanare sia di trasformare.

2. La sensibilità fondamentale di cui ci occupiamo ora è di questo secondo tipo. E'una irritabilità, che non allontana il suo oggetto nella sua condizione presente se non per trasformarlo, producendolo sotto nuove condizioni. Essa ha dunque un duplice aspetto: *negativo*, di rifiuto e di ripulsa; *positivo*, di creazione. Più concretamente, il suo primo

movimento non porta al *Christus patiens* per appropriarsi delle sue sofferenze, ma su un altro (che non è Cristo), un *altro anonimo*, sofferente e denudato al quale il Cristo presta il suo nome e per così dire il suo *Io* o il suo *Ego*, per motivare da parte nostra una dinamica di giustizia.

3. Una analisi sommaria può dunque distinguere in questa nuova sensibilità fondamentale alla Passione :

a) un oggetto materiale, differente dal Cristo, il suo Altro;

b) un oggetto materiale altro (diverso), ma nella sua formalità di denudamento;

c) formalità che, considerata allo stesso tempo sotto la luce del Cristo e in rapporto alla sua virtù liberatrice, sposta l'attenzione verso quelli che saranno fratelli del Cristo, ma a condizione di far brillare su di essi la luce e la gloria del suo viso. Più esattamente, si tratta di far esistere (dunque di "donare") un viso molteplice di Cristo che gli permetta di dire: "Costui esiste veramente, dunque io esisto".

4. Come si vede, questo genere di sensibilità non è più rivolto al passato ma all'avvenire. Di più dal *Cristo - oggetto* della com-passione, essa passa al *Cristo - funzione* (energia trasformante), sulla quale possiamo contare per un lavoro di trasformazione.

5. Noi abbiamo di fronte un progetto di *de-centrazione* (nei confronti del Cristo), e poi di *con-centrazione* sull'Altro, e infine di *ri-centrazione* ma che conferisce al Cristo la faccia multiforme di un Altro liberato, nella misura del possibile, dai suoi mali e dalle sue sofferenze. Una tale partecipazione attiva, sensibile, aggressiva, ad un dolore da estirpare (anziché perpetuarla con una specie di contagio affettivo), e sensibile di accrescimento non alla Passione di Cristo in quanto tale, ma alla sua potenza di liberazione, merita, mi sembra, il nome di sensibilità fondamentale e di collaborazione o di sinergia. Al posto di ipnotizzarsi sull'Io empirico del Cristo, essa si preoccupa di dargli il viso dell'Altro affinché questi, a sua volta, abbia il viso divino del suo liberatore.

6. Non è per nulla difficile ritrovare nella Scrittura ciò che può giustificare una tale trasformazione della sensibilità. Quando la compassione si sofferma sul Servo Sofferente, la sensibilità di collaborazione alimenta la collera profetica, l'aggressione contro il male, l'estirpazione del dolore e l'avvento della giustizia. Essa aggiunge al Cristo ciò che manca alla sua individualità storica, sussumendo sotto la sua virtù e il suo prestigio ciò che umanamente non esiste.

Da ciò si intuisce l'insieme dei postulati, che sottendono a questi) seconda maniera di sentire. Ne ricordo semplicemente i più importanti nel limite del mio discorso:

a) Quello che si chiama "amore" è meno un affetto o un desiderio, che sarebbe ancora sotto il segno del "concupiscibile", come già si è detto, che una collera contro il male, un'aggressività contro il dolore, perché esso d'altra parte è esigenza di giustizia.

b) Ciò che si chiama "amore", in un senso più profondo ancora, è la gioia della creazione, cioè quella che consiste nel far passare "ciò che non è" (per riprendere una espressione paolina) alla condizione di ciò che è.

c) Lo spirito evangelico, come esso si afferma nella condotta di Gesù, consiste esattamente in questa effettuazione del bene in favore di quelli che, per la società e l'ordine stabilito, "non sono niente davanti al mondo".

d) Un tale privilegio accordato a chi non è, non ha niente di una morbida compiacenza, o di quello che si potrebbe chiamare "meontofilia". Esso fa semplicemente eco allo "spirito creatore", la cui nobiltà fa qualcosa dal niente.

e) Ciò che rende Gesù prestigioso per noi è precisamente che la sua opera e la sua missione si iscrivono nell'asse dell'operazione creatrice.

f) Da tutto ciò, in certo qual modo, ciò che in Gesù ci stupisce oggi, è meno la sua sostanza umana o divina, che ne fa il centro della storia, che la sua funzione liberatrice e creatrice. La Passione del Cristo è meno ciò che noi dovremmo contemplare indefinitamente (in uno *Stabat Mater*, che sarebbe in ultima analisi il senso della storia), che una immagine parlante di ciò che noi dobbiamo far cessare.

B. Lo spazio-tempo della sensibilità di collaborazione

1. Lo spazio-tempo, in queste condizioni, non è più il contenuto inerte, dove si ripeterebbe all'infinito, in una partecipazione, sia pur commovente, a ciò che è stato, l'evento fondante. Esso è l'ambiente di un libero divenire (per riprendere l'espressione di un matematico olandese: "Medium des freien Werdens"), di un'azione veramente trasformante.

2. La storia, se si può dire che questa espressione abbia un significato preciso, è lo spazio-tempo di un'azione creatrice. Da un punto di vista cristiano, la storia della salvezza è meno la storia che gira attorno al Cristo, come un tempo il mondo attorno alla terra (il cristocentrismo per alcuni è divenuto discutibile quanto il geocentrismo), che la storia che prolunga la lotta di Gesù in favore dei "poveri" di qualsiasi genere, contro la solidità di un mondo stabilito.

3. Si comprende così che il tempo-spazio della storia sia a sua volta *orientato*: è da un lato successione irreversibile e dall'altro, in questa concezione almeno, la serie cronologica indica un progresso necessario. Ma non si potrà più (lire che c'è un vero *centro* della storia. Lo spazio-tempo non è più *centrato*. Vi è in ciò, a favore di una sensibilità nuova, un correttivo di rilievo alla cristologia tradizionale.

4. Aggiungerei che questo decentramento sul piano cristologico si accompagna egualmente ad un decentramento simmetrico del fedele, che ormai rischia, in nome della sua fede, di disinteressarsi della sua salvezza personale (carattere recessivo della "risurrezione" personale, per es.) per consacrarsi unicamente, nel nome della Passione - Risurrezione, alla liberazione temporale di questo "lontano" anonimo, che è per la sua fede il vero prossimo.

C. Modalità categoriale

1. Ciò che, in tale ottica, emerge come attitudine categoriale o, se si preferisce, come forma concettuale di pensiero, non è più la categoria del *Medesimo* (con le sue proporzioni armoniche risapute: sostanza, essenza, così come i principi di permanenza o di conservazione che sono abitualmente legati a loro), ma la categoria *dell'Altro* o, ancora, del *differente*.

2. Concretamente, ciò significa che la fede nella Passione o nella Croce di Cristo s'impone meno come *memoriale* di ciò che fu, come ricordo di ciò che *fu fatto*; ma come imperativo di realizzazione, come rappresentazione genuina di ciò *che si deve fare* e che non sarà mai più quello che è stato realizzato in precedenza.

3. In stretta connessione con questa categoria *dell'Altro* o del *differente*, si noterà l'emergenza insolita della categoria di *azione* nell'accezione *transitiva* della tradizione medievale (*actio*), che, nel linguaggio attuale e particolarmente nelle aree culturali sotto influenza marxista, raccorda la terminologia teologica e ideologica della creazione e quella (meno compromessa ma di sapore idealista) di costituzione.

4. *L'Altro*, o il *differente*, l'azione o "produzione", causano di conseguenza lo svilimento di ogni ideale contemplativo considerato (a torto, senza dubbio) come immobilista e conservatore o, tutt'al più, come favorente i movimenti, di qualsiasi genere siano, di *restaurazione* (cioè di instaurazione) o di riparazione.

D. Idea teo-cristica

1. Sul piano dell'idea regolatrice, cioè teo-cristica, questa trasformazione dinamica del tipo "compassione" in formula dinamica di collaborazione o di sinergia implica una modifica dello stesso ordine.

2. La esprimerò dicendo che il Dio antropologico, i cui sentimenti umani determinano l'immagine commovente del *Christus patiens*, cede il posto a un

Dio *profetico*, che non è tanto una sostanza quanto un imperativo; non tanto *l'Essere*, magnifico e caro alle anime contemplative e speculative (che contemplan in Lui il riflesso trascendente di un sublime ombelico), quanto il tormento etico di un evento futuro, cioè l'evento di un mondo in cui cesserebbe lo sfruttamento. In questo senso il giudizio universale del Vangelo di Matteo è, a suo modo, un giudizio *su* Dio stesso, che sembra scomparire o svanire nel viso umano, che Egli sollecita a far nascere.

3. Non è più, dunque, un Dio dell'inizio e della fine del mondo, o ancora un principio e un fine (escatologico), che si delinea all'orizzonte della Passione e della Croce così inteso. Io formulerei drasticamente la questione così: il Dio cristiano sembra esaurirsi o risolversi in una *funzione* che si distingue male, ormai, dalla necessità, più o meno comunemente partecipata, "della liberazione temporale" dell'umanità.

4. Perciò, se la trasformazione del mondo così intesa diviene l'unico necessario, ci si può domandare se, in *ultima analisi*, il termine "Dio" sotto le modalità della Passione e della Croce non sia un nome, provvisoriamente da conservare, ma non senza pericolo di contaminazione ideologica, per un'attività che si potrebbe definire con due aggettivi: *critica* e *rivoluzionaria*. L'espressione marxista: *Kritische - revolutionäre Tätigkeit* diventerebbe allora, per certi cristiani che ho motivo di ben conoscere, la vera definizione della fede cristiana, come la intendono essi in opposizione a ciò che chiamano ancora *Religione*, applicando a quest'ultimo sostantivo un indizio (sfumatura) negativo, che richiama vagamente il termine "ideologico".

Tali sarebbero le componenti di questa nuova figura della "partecipazione" alla Croce, alla Passione. Non so se si possa trovare nella storia dell'arte cristiana una corrispondenza a questa nuova sensibilità. Forse, rischiando anche una volta un approccio, che taluni giudicherebbero temerario, io leggerei uno schizzo, dico appunto schizzo oppure abbozzo, del momento critico (*Kritische Tätigkeit*) della Croce in questa derisione delle potenze e dell'ordine stabilito, che nei quadri di Breughel, fa eco alle stravaganze dei "pazzi della Croce". Ma si tratta di una indicazione di cui non vorrei esagerare la pertinenza.

Ecco lo schema di questa seconda configurazione:

I	II	III	IV
Sensibilità Fondamentale	Intuizione spazio-tempo	Modalità categoriale	Idea teocristica
2. <i>Collaborazione o sinergia</i>	2' <i>Riproduzione</i>	2'' <i>L'altro o il differente</i>	2''' <i>Dio di giustizia</i>

4. Verso un terzo tipo di trasformazione della devozione alla Passione di Cristo

1. Mi si permetterà di tentare un terzo tipo di trasformazione, meno accessibile, perché meno chiaramente definibile, ma la cui importanza non dovrebbe essere minimizzata, anche se, nelle vicissitudini della nostra storia attuale, mal si discernono gli indizi che permetterebbero di trovarli tra noi una discreta complicità.
2. Per offrirne una vaga idea, probabilmente bisognerebbe misurare l'impatto sulla devozione alla Passione di una tradizione mistica (di cui il Fondatore dei Passionisti ha raccolto parzialmente l'eredità) e riagganciare più precisamente questa tradizione a una prima *Theologia Crucis*, di cui si ricavano alcuni elementi decisivi nella prima lettera ai Corinti (il *Logos*, quello della Croce, è follia e debolezza, ma per coloro che credono: potenza di Dio).
3. Da parte mia aggiungerei che in alcuni quadri di Jérôme Bosch (il "Giardino di delizie" in particolare) e nella *Melanconia* d'Albrecht Dürer accade qualcosa, ma ancora con molta discrezione, di ciò che sarebbe la terza figura o il terzo stadio della Passione del Cristo. E' questa nuova figura, ancora molto indecisa, che tenterò di descrivere, non senza confessare, talvolta, qualche perplessità in ciò che rimane, fino a nuovo ordine, l'incertezza di una ricerca teologica di stile "itinerante".

A. Una sensibilità fondamentale inedita

1. Per un primo approccio vorrei anzitutto richiamare un particolare evangelico (spesso sospettato di intenti apologetici) che, per me, ha qualcosa di insolito. Gesù, in S. Giovanni dice all'Apostolo incredulo: "Metti qui il tuo dito; ecco le mie mani, stendi la tua mano e mettila nel mio costato" (20, 27). Il lettore si domanda subito: come è che la condizione del Risorto ha potuto tollerare questi buchi di chiodi nelle mani, nei piedi, e nel costato del Salvatore glorioso? Non si trova qui una strana coincidenza di opposti: la luce pasquale e la notte del Venerdì Santo?
2. Si dirà che una domanda analoga era stata proposta ai teologi d'un tempo, che si domandavano come potevano armonizzarsi, nell'anima del Cristo, la tristezza fino alla morte e la visione beatifica che, secondo la dottrina tradizionale, lo inondava con la sua luce. E' possibile che ci sia, non solo nel medesimo soggetto ma nella stessa potenza di questo soggetto, questo passaggio reciproco della tristezza nella gioia e della gioia nella tristezza?
3. Presso coloro che definiamo "i folli di Cristo" e che la Croce sembra aver inebriati di "vino folle", si osserva nella gioia che li trasporta l'ombra di una "tristezza senza causa". Voglio dire una tristezza che non ha ragione oggettiva in una situazione particolare, che non dipende da condizionamenti abituali, e che per tale motivo si potrebbe definire: 'ontologica'.

Quest'ultimo termine non ci chiarisce affatto, se non nella misura in cui ci obbliga ad approfondire la cosa, al di là di quell'ambito che i nostri antichi designavano come "quello dell'ente in quanto ente". Forse (e ci tengo a questo "forse") possiamo supporre in questa "tristezza" che niente, apparentemente, giustifica (e che non è sufficiente per comprenderla, ricondurla alla constatazione un po' banale, quantunque molto importante, che "l'Amore non è amato") una specie di interrogativo radicale, che io tradurrei approssimativamente in questo modo: "perché c'è qualcosa piuttosto che niente?". Interrogativo filosofico, l'ammetto, ma che bisogna ben guardarsi dal porre ai nostri "folli" sotto la forma classica che noi conosciamo. La questione che insinua loro non è che un'equivalente dello strano pensiero che il Vangelo, a proposito di Giuda, esprime col terribile "sarebbe stato meglio se non fosse nato".

4. Forse la "tristezza senza causa" a cui ho fatto allusione, conduce non su un "ente" qualunque, ma sull'essere *stesso del mondo*. Si tratterebbe dunque di una specie di nichilismo affettivo, che farebbe dell'essere non più la gloria dell'azione creatrice, ma una specie di maledizione che si ritorcerebbe contro essa per squalificarne il principio? Io non presterei per niente ai "folli della Croce" un così nero pensiero di ateismo. Bisogna dunque spingere oltre l'analisi. Lo spirito della Passione e della Croce che parla nei nostri estatici, risveglierebbe nel più profondo del loro inconscio, non certo un desiderio di morte (che unirebbe definitivamente *Stauros e Thanatos*), ma la nostalgia di uno stato paradisiaco, di un "Giardino di delizie" (per evocare ancora una volta l'incredibile affresco di Jérôme Bosch), che sarebbe la preesistenza di tutte le cose in Dio nella perfetta identità con Lui? La strana questione, disputata nel Medioevo e che S. Tommaso pone in diversi luoghi della sua opera, cioè "*Utrum omnia in Deo vita erant*" (se tutte le cose in Dio erano vita), avrebbe, anche spogliata della sua struttura tecnica, fatto fiorire dalla sua ombra il pensiero dei nostri spirituali? Infelicità congenita, la "tristezza senza causa", che il Cristo Risorto fissa per l'eternità nelle sue piaghe gloriose, sarebbe una "appercezione" troppo intima e profonda per faro irruzione in una coscienza chiara, di questo salto, impossibile a cancellarsi, che tutto ciò che è porta in se stesso come una ferita incancellabile; questo salto, che è il "segno di contraddizione", la Croce cosmica (questa *Weltkreuz* di cui si è parlato in Germania nell'ultimo secolo) che pesa (*hinter dem Rücken*) sull'essere stesso di ciò che è, perché gli è consustanziale?

5. Tale questione, che ripeto variandone la formula non vuole affatto forzare il segreto che i nostri beati "folli" del "giardino di delizia" hanno confidato alla dolce pietà della loro propria morte. Ma mi sembra che non si farebbe giustizia ad una certa profondità della Passione del Cristo se se ne riducesse l'impatto alle due configurazioni, opposte e complementari, che ho precedentemente descritte.

La "tristezza senza causa", che adombra lo sguardo del *folle della Croce* è forse, nella sua dimensione più radicale, la sensibilità fondamentale alla Passione di Cristo. E' appunto per questo che né la compassione nella sua versione tradizionale, né la sinergia nella sua accezione moderna, riuscirebbero ad esaurirne la virtù, né chiudere per sempre questa ferita e questa tristezza senza causa, che ignorano ogni rimedio perché superano ogni ragione. Ed è ancora per questo che né il Dio psicologico, ancora troppo umano, né il Dio dell'esigenza etica o profetica non saziano questa "follia di Dio" che i nostri *folli della Croce* commemorano.

Al di là dell'essere, al di là della saggezza, al di là della potenza, il *Logos* della Croce, potenza perché follia, non può che lasciar cadere una "tristezza fino alla morte" e "una tristezza senza causa", sull'essere stesso di ciò che è, per il fatto che questo essere ci divide da questo *Niente* per eccellenza, che sulla Croce ci fa cenno e ci chiama a un di là di questo essere in quanto essere.

La Croce, in cui dimora il cuore dei nostri "folli", è certo una follia che ci fa uscire da noi stessi in una gioia senza fine; è la verticale della Croce che brama, nel "giardino di delizie", l'estasi dei nostri beati. Ma è anche l'insondabile tristezza di una separazione e di una specie di "caduta nell'essere", che sensibilizza nel segno della Croce il braccio orizzontale, che attraversa lo slancio dell'estasi. Gioia suprema e dolore supremo.

Questa contraddizione è in definitiva ciò che i nostri antichi denominavano fiore dell'anima, "scintilla dell'anima"; è la Croce delle anime e, per riprendere un titolo di Bernanos, "la Croce del cammino delle anime".

6. Io riservo l'espressione paulocruciana di "*nudo patire*" (in latino *merum pati*; in tedesco: *reines Leiden*) a questa sensibilità fondamentale per la Croce e la Passione di Cristo, in quanto questa Croce è follia divina che ci esalta al di là dell'essere, in una gioia al di sopra di ogni gioia, ma che ci richiama anche, in una tristezza infinita e senza causa, la nostra separazione, per il nostro stesso essere, da questo *Niente* per eccellenza della divina follia. Ci si richiami, a questo proposito, alle parole esultanti di S. Paolo, ma anche a quest'ombra che scende sui volti del "giardino di delizia" di Jérôme Bosch, ancora al "pensiero del pensiero" che abita nella melanconia (nel celebre quadro di Durer), nel sapere dell'essere e del mondo.

B. Lo spazio - tempo del nudo-patire

1. Lo spazio-tempo del nudo-patire non ha, lo s'indovina, la stessa risonanza (direi volentieri, in tedesco: *Stimmung*) che ha per la sensibilità di compassione o per quella di collaborazione. Non è né quello della riproduzione né quello della produzione. Non è che il nudo patire faccia

astrazione da questi due aspetti. Ma non è qui l'essenziale della sua sensibilità.

2. Lo spazio-tempo del nudo patire sarebbe dunque a prima vista, per il vuoto di ogni figura che essi evocano, la "sensibilizzazione" o la schematizzazione di questo "al di là" da qualsiasi forma, da ogni ente e da ogni essere che è la "follia di Dio" (*To mooron tou Theou*); ma sarebbe anche ciò che separa l'essere di ogni esistente da questo Niente per eccellenza che supera ogni saggezza e ogni potenza, come ce lo ricorda S. Paolo. Da questo punto di vista si potrebbe dire che il tempo e lo spazio del nudo patire sono il tempo della Croce, nella misura in cui sia nella dimensione verticale come nella sua dimensione orizzontale, la Croce è coincidenza degli opposti.

3. Sotto il suo primo aspetto di vuoto, lo spazio-tempo della Croce si concretizzerà nel privilegio che i nostri estatici hanno sempre accordato al *deserto*, al *silenzio* (di cui essi hanno fatto il luogo di ogni nascita); alla *nudità* dell'anima, a questo "*germe di non-essere*" che fa fiorire tutte le cose. Ma questo fiore del mondo o del deserto (il deserto, infatti, fiorisce, secondo le nostre Scritture) è anche ciò che ci *separa* da questo *Ex-nihilo* sublime dell'origine. Per la sua doppia componente, che evoca la gioia suprema e la tristezza senza causa, lo spazio - tempo del nudo - patire è esattamente lo spazio - tempo della Croce.

C. Modalità categoriale

1. Se la compassione è sotto il segno del *Medesimo* (identico), e la collaborazione sotto il segno *del Differente*, forse bisognerebbe dire, anche se in questo caso il linguaggio si rivela particolarmente deficiente, che il nodo-patire è sotto il segno del *diverso*. Mi spiego.

2. S. Tommaso in un passaggio della *Somma teologica* fa rimarcare, in occasione di una obiezione che si pone a proposito del rapporto tra la materia e Dio che non si potrebbe, in questo caso, né parlare di identità (*idem*) né di differenza (*differens*). In effetti le cose che differiscono (e che comportano una differenza) non possono che differire nella misura in cui restano nel *medesimo genere*. La differenza specifica è dunque legata all'identità generica. E inversamente l'identità è sempre legata a una differenza. E' proprio per questo, essendo Dio al di là di ogni ente e di ogni genere, che non si potrebbe, parlando rigorosamente, applicargli le categorie del *Medesimo* (identico) e dell'Altro.

E' ancora in questo senso che S. Tommaso propone l'appellativo di *diverso* (*diversum*). L'espressione stessa non è delle più felici. Essa non ha che un vantaggio: quella di suggerirci un superamento necessario dei nostri termini familiari, e di ricordarci alla luce della tristezza senza causa, la scissione "transontologica" (o meontologica) che separa l'essere dall'«al di là dell'essere».

Questo al di là non si deve concepire come una exteriorità, perché questo al di là, che il *folle della Croce* abita, e "nel quale egli è" come nel suo giardino di delizia, non potrebbe essere assimilato alla materialità di un fuori. Ma d'altra parte e per quanto deboli siano queste immagini, questo al di là deve segnare anche la tristezza senza causa di una separazione o di una divisione che non è assolutamente chimerica.

3. Questo *diverso* che incanta e che avvolge di tristezza il *folle della Croce*, definisce una operazione che, lo ripeto, non è né di semplice riproduzione né di produzione. Perché da una parte la follia della Croce è passibile di un'infinità di immagini, e d'altra parte il furore dell'azione produttrice rischia di inghiottirci nelle nostre proprie produzioni. Da ciò la libertà del *folle del Cristo* nel nudo-patire, che lo unisce all'ai di là dell'essere, della saggezza e della potenza, potrebbe essere definita come libertà di giudizio (lo spirituale giudica tutte le cose); giudizio sull'essere e sul mondo, che ci riconduce continuamente alla sua vera origine; giudizio della Croce, che ci permette di esercitare, di fronte a ogni idolo o a ogni prestigio, il *non possumus* che dopo Cristo hanno saputo pronunciare i più ferventi dei suoi discepoli.

E' questa operazione *critica*, in cui si stabilisce la distanza, che caratterizza la configurazione che ho appena descritto. In una certa maniera essa "realizza" in questo giudizio (*Ur-teil*) la separazione che essa prova tra ciò che è (o l'essere di ciò che è) e l'al di là dell'essere o il "Niente per eccellenza", che sulla Croce giudica il mondo.

D. L'idea teo-cristica

1. L'idea teo-cristica, che anima questa terza figura della Passione del Cristo, non è e non potrebbe essere quella che ci hanno precedentemente ritenuto. Quello che io ho detto sarebbe sufficiente, per sé, a convincerci. E' necessario tuttavia insistervi.

2. E' chiaro anzitutto che il Dio che ci presenta, nel suo deserto, il *folle della Croce*, è in un certo modo follia in rapporto alle altre visioni teologiche. La follia della Croce, per il suo carattere aspro, per il paradosso costante che essa stabilisce sulla nostra terra, ci ricorda che il Dio che essa proclama non è niente di ciò che abitualmente ci rappresentiamo. In questo senso, la follia della Croce, come l'intendeva S. Paolo, prolunga, radicalizzandola, la contestazione giudaica di tutte le "immagini" teologiche, fossero pure le più sublimi. Perché le più sublimi sono anche la nostra più grande tentazione. Si diffida delle immagini troppo materiali, ma si rischia di prendere anche troppo sul serio gli attributi "spirituali" o ontologici della saggezza, del Pensiero, dell'Essere, del Vero, ecc... La Croce, da questo punto di vista, è un'ascesi del pensiero. Essa ci costringe a non misurare assolutamente Dio con la scala dei nostri valori consacrati.

3. Ciò significa che il Dio dei folli della Croce, il Dio del nudo - patire, il Dio del diverso, della tristezza senza causa, non si esaurisce né nel Dio antropologico sensibile al cuore, né nel Dio profetico sensibile all'esigenza di giustizia, né nel Dio metafisico, il cui più bel nome sarebbe quello di *Essere sussistente (Esse subsistens)*. Nel ricordo della Croce potremmo chiamarlo : il "Dio folle", ma per esprimere con questo il "Niente per eccellenza", che si beffa di ogni nostro appellativo, fosse pure il meglio controllato.

Conclusioni e prospettive

Al termine del nostro percorso, vorrei, ritornando al mio itinerario, riflettere sia sulla sua portata sia sui suoi limiti.

1. Anzitutto non pretendo di avere esaurito nel ternario proposto le possibilità di espansione della Passione del Cristo.

Ho scelto di proposito quelle che, nella ristrettezza del mio orizzonte, mi sembravano le più significative.

Lo schema nella sua integralità si presenta allora così:

I	II	III	IV
Sensibilità	Intuizione di	Modalità	Idea teo-
fondamentale	spazio-tempo	categoriale	cristica
1. Compassione	1' Riproduzione	1'' Medesimo	1''' Dio antropologico
		Imitazione	
2. Collaborazione	2' Produzione	2'' Altro	2''' Dio di giustizia
		Differenza	
3. Nudo-patire	3 ' Distanza	3'' Diverso	3''' Niente per
	separazione		eccellenza

3. E' necessario dire che queste pure forme, che ho tentato di definire, non esistono mai tali e quali nella loro purezza, nella realtà storica. Perciò conviene intendere queste forme o configurazioni non come delle essenze coagulate in una specie di "biancore sussistente", ma come delle *vettrici* e degli *orientamenti*, che, nella complessità delle realizzazioni storiche traducono delle diversità di accento, delle dominanti.

4. E' così che conviene interpretare la teoria di queste configurazioni, che ho appena proposto. Lo si può intendere come l'abbozzo di un quasi-gruppo di trasformazioni, in cui l'insufficienza di una forma si traduce con la necessità del suo complementare.

5. Le forme di cui rischiamo la descrizione devono dunque essere prese nel movimento che le trascina. Ciascuna, per così dire, non è che il contorno di un'onda nello slancio che lo depone. A torto ci si vedrebbe la "volontà fissa di uno stato fisso". Ciò ciotto, non rimane che ciascuna ha la sua originalità o che essa gode, nei limiti di un'epoca, di una relativa stabilità.

6. C'è di più. Sarei tentato di vedere nelle tre figure, che ho preso, una certa necessità. Voglio dire con questo che esse non sono delle semplici emergenze accidentali in una storia della spiritualità. Anzitutto, ma riconosco che questo argomento non è decisivo, esse si basano nelle Scritture neotestamentarie, sia nei Vangeli che nelle Epistole paoline. L' "Io sono confitto in Croce con Cristo" o meglio: "Porto nella mia carne le stimmate di Cristo", non possono separarsi né dal giudizio ultimo di Matteo né dalla enigmatica permanenza delle piaghe del Crocifisso nella gloria del Risorto. Inoltre non sarebbe possibile dissociare queste immagini di una storia, che non è una pura successione di fatti. Certe influenze, che hanno aiutato una certa maturazione della coscienza cristiana, hanno permesso di scorgere meglio l'insufficienza dell'una o dell'altra di queste forme che, lo ricordo ancora, non esistono mai nella loro purezza in una data epoca.

7. Non è pertanto questa solidarietà storica che mi sembra meglio definire il legame di queste diverse configurazioni. Se le si esamina una dopo l'altra, ci si accorge di una connessione logica che, al di là del loro contenuto effettivo, lascia intravedere una connessione che io ritengo come essenziale. Questa connessione non è altro che quella che lega tra loro le operazioni fondamentali dell'anima umana, come essa fu pensata una volta dai maestri del neo-platonismo, che hanno così fortemente influenzato la spiritualità cristiana, e quella medioevale in particolare.

Ecco come, succintamente, si può rappresentare questa connessione. Noi attribuiremo semplicemente a ciascuna di queste configurazioni una operazione specifica. La prima, cioè la *compassione*, insiste su ciò che noi possiamo chiamare l'"operazione nulla", oppure l'"operazione zero", l'"operazione che non fa niente" e che consiste nello "starsene ai piedi della Croce", ad *essere presso di*, o a *essere verso*, come l'hanno rappresentato in maniera così commovente gli innumerevoli *Stabat Mater* dell'arte figurativa occidentale. Questa operazione nulla, che non altera in niente ciò a cui essa si aggiunge (come del resto $0 + 1$ non altera l'unità più di $0 + 1 = 1$) ha il suo corrispondente nel primo versetto del Vangelo di S. Giovanni, che ci mostra il Logos come stante "presso Dio", in un "Immobile movimento", prima, se oso dirlo, di procedere alla creazione del mondo.

Ciò che questa compassione ci dice, e che noi non possiamo qui dimenticare, è precisamente la necessità di "essere-in", di abitare da qualche parte, di *dimorare* (*menein*, precisa S. Giovanni, che ripete molte volte questo verbo essenziale). Si comprende come i nostri spirituali abbiano così spesso insistito su questa operazione fondamentale: "restarsene nella cavità della roccia", nelle piaghe di Cristo.

8. La seconda operazione fondamentale è, anch'essa, ben rimarcata nel prologo giovanneo. E' l'operazione produttrice o creatrice, alla quale annetto la figura della *collaborazione* o della *produzione*, essa stessa connessa alla scena sconvolgente del giudizio finale.

9. Infine, il giudizio, che io ho associato alla configurazione del *nudo patire*, non è soltanto lo scarto di una distanza presa nei confronti delle nostre opere o produzioni. Questa difficile libertà è anche e soprattutto il potere 'riflettente', che le riconduce alla loro fonte, al punto nullo della loro origine.

Tali sono, nella loro specificità, le operazioni fondamentali che mettono in opera le forme della "partecipazione" alla Passione.

Anche se ciascuna di esse definisce una dominante storica, nessuna di esse potrebbe isolarsi dalle altre due. Sarebbe dunque fallace separare quello che l'analisi permette di distinguere. Un teorema degli *Elementi di teologia* di Proclo insegna con sufficiente rigore, e con una giusta partizione nei suoi "insiemi" rispettivi, dell'insieme costituito da queste tre operazioni, che queste resistono al frazionamento astrattivo del "sostanzialismo". Una "produzione", isolata sia dalla sua origine in un "dimorare" sostanziale, sia dalla sua 'critica', sia dalla sua conversione attraverso il giudizio, sarebbe ridotta a sterilità o si perderebbe nella proliferazione multiforme delle suo metamorfosi.

Inversamente, una critica che ignorasse la necessità della creazione, si dissiperebbe in una contestazione vuota; e ugualmente un "dimorare" sufficiente a se stesso resterebbe estraneo a questo mondo, di cui esso è il principio. Fra le diverse possibilità teoretiche, che si devono considerare, una sola è accettabile: quella che unisce le tre operazioni in una sinergia di necessaria complementarietà.

Ci si guarderà dunque dall'indurire in monoliti le figure che la storia ci presenta o di lasciare intendere che la compassione, per esempio, sia stata nel Medioevo il rifiuto di ogni partecipazione attiva alle opere di giustizia e di carità.

10. Nondimeno resta che, a causa della nostra debolezza, una dominante, perfettamente giustificata per le affinità di temperamento o di vocazione», rischi sempre di indurci nella tentazione di unilateralità.

I marxisti cristiani, che oggi si rifanno alla Croce in nome dell'imperativo della giustizia, faranno bene a ricordarsene, se cedendo ad una spinta ideologica incontrollata, non vorranno assolutamente rendere la loro fede schiava della situazione.

Ma non voglio soffermarmi in queste riflessioni di semplice buon senso, che una maieutica ben condotta può rendere facilmente accettabili. Preferisco, per concludere, ricordarmi che scrivo queste righe in una camera calda di Svezia come avrebbe detto Cortesie), in occasione di un incontro passionista. In questo paese scandinavo, che sembra essere diventato il simbolo di una razionalità europea, sia nella padronanza della natura che nella organizzazione della società, io ho sempre mantenuto all'orizzonte di questi austeri pensieri l'immagine affascinante e glaciale di un ideale della Ragione soddisfatta delle sue sole realizzazioni. E mi sono ricordato della confessione di Bertrand Russell nella sua Autobiografia: "Io amo la matematica e il mare, la teologia e l'araldica; le prime perché sono esatte le seconde perché sono assurde".

Lascio al mio lettore, che avrebbe potuto stimolare questa zigzagante" ricerca, la preoccupazione di dare eco, a suo modo, a questo stupendo pensiero.

L'APOSTOLATO PASSIONISTA NELLA SUA DIFFERENZA SPECIFICA

E' bene, in occasione di una riunione che è diritto e onore delle diverse provincie e regioni dell' "universo passionista", riflettere insieme a ciò che ci unisce in una differenza comune. Quello che si chiamava, un tempo, in una terminologia di origine inglese, "*sensu comune*", non potrebbe essere una semplice media di opinioni. Dovrebbe essere, al di là delle nostre differenze "provinciali", ciò che ci unisce nella coscienza più esplicita possibile di una unità specifica, che trascende, certo, le nostre particolarità ma che, senza abolirle, le eleva al di sopra di se stesse fino a quella originalità prima, voglio dire *l'originalità della nostra origine*.

Vorrei riflettere, in un primo momento, sulla *differenza* e sulla preoccupazione contemporanea di conservarla; poi elaborerò, per quanto mi è possibile, *il concetto della nostra differenza*; infine, mi interrogherò sui *diversi modi di esercitarla e di praticarla* nella situazione presente.

I. Differenza e specificazione

1. Mi si dispenserà da ogni definizione scolastica della differenza. Vorrei notare semplicemente, con S. Tommaso, che l'unità divina non si può manifestare, nella irradiazione della sua gloria, che con e attraverso le distinzioni qualitative, che compongono la ricchezza del nostro universo. "*Universo*", cioè *uni-diversità*.

Farò osservare a questo riguardo che la banale formula dell'identità "x è x", per esempio "un radicchio è un radicchio", è nientemeno che una sterile affermazione tautologica. Io ci vedo prima di tutto la rivendicazione energica, contro le pretese uniformizzanti dello spirito totalitario contemporaneo, di un diritto a non confondersi in una specie di chiaroscuro universale, in cui, secondo la celebre espressione, "tutte le vacche sono nere".

E' in questo senso che, per parte mia e autorizzandomi con una esegesi originale di Maestro Eckhart, interpreterei volentieri l'*Ego min qui sum* dell' Esodo. *Ego*, osserva, è un pronome separatore (*pronomem discretivum*). Ma questa separazione, lungi dall'isolare, è il solo modo con cui Dio, e noi con Lui, possiamo essere presenti o immanenti al mondo delle cose e degli uomini. Senza orgoglio, semplicemente consentendo a ciò che ci fa quello che siamo, ognuno di noi, in quanto passionista, ha il diritto di dire lui pure *Ego sum qui sum*: io sono *chi* sono, e colui *che* sono.

2. Non mi meraviglio che, in queste condizioni, proliferino, qua e là, i "manifesti differenzialisti" che proclamano, nei toni più diversi, il diritto alla differenza come pure la preoccupazione di mantenerla verso e contro tutto.

E ciò che mi colpisce in questi manifesti è che, spessissimo, essi sono nati da una protesta, nei paesi socialisti in particolare, contro una volontà di potenza che pretendeva ridurre tutto ciò che si sforza di perseverare nella propria differenza, alla triste distesa dell'uniformità. In questa preoccupazione si è voluto leggere talvolta il pericolo dell'esclusivismo o la passione egoista di preservare gelosamente un "io" individuale o collettivo. Questo rischio non è senza dubbio chimerico ed io mi guarderò dal minimizzarlo; ma, e io vi insisto, nella misura in cui vi si esprime la voce di una autentica vocazione, voglio dire la voce di un essere in quanto *tale* essere, che fa appello a ciò che vi è in lui di irriducibile, questa reazione è un segno di sanità. Vi si può scoprire in più, da una parte, il rispetto di una *grazia* multiforme che fa sbocciare la propria gloria nella molteplicità dei suoi doni; e, dall'altra, il rispetto degli "altri" che, giustamente, sono altri solo *nella misura in cui essi non potrebbero essere ciò che sono io*. In modo tale che la coscienza della nostra differenza è, tutto sommato, il mezzo migliore di prendere il proprio posto o di situarsi in un mondo che non sarebbe un mondo se non *desse posto* ad una infinita diversità.

3. Ora ciò che mi sorprende, nella nostra Chiesa di oggi, è, almeno a titolo di una interpretazione più o meno generalizzata, l'insistenza contemporanea di un movimento che procede in senso inverso a quello che ho appena descritto. Si ha l'impressione che gli Ordini religiosi, oggi, sotto l'effetto delle condizioni globali d'esistenza, tendano a rinnegare la loro differenza, a non credere più all'origine che, un tempo, li ha suscitati; e, per questo, soccombono a quello che si potrebbe chiamare *il principio di degradazione dell'energia spirituale*; principio secondo il quale l'universo religioso, come quello dei corpi e della materia, tende progressivamente all'isotermia, all'egualizzazione delle temperature, cioè, in ultima istanza, alla cancellazione di ogni distinzione; in breve, *alla morte dell'universo religioso* in quanto anch'esso è "*uni-diversità*".

4. E' contro questa tendenza di morte che, mi sembra, converrebbe reagire. Non ci potrebbero essere, d'altra parte, molti modi di reagire. Il solo che s'impone consiste nella riattivazione di ciò che chiamerei volentieri, per essere breve, una coscienza *d'essere e d'origine*. I due (essere e origine) sono necessariamente legati. S. Tommaso lo notava già: visto che la produzione è una via verso l'essere, deve esserci una necessaria proporzione tra questa produzione e questo essere. Più semplicemente il Vangelo ci ricordava che non si colgono frutti buoni su un albero cattivo, o che non si raccolgono dei fichi su di un pruno. In conseguenza, se si accetta di ritornare, per nascere di nuovo, nel seno di nostra madre, importa essenzialmente sapere ciò che può e deve essere il ritorno o la conversione a questo *Luogo*, che è simultaneamente il principio del nostro essere e del nostro agire.

II. Della differenza passionista

Non dimentico che si tratta, nel caso presente, dell'apostolato passionista; ma ritengo che questo agire apostolico è indissociabile dalla nostra specificità d'essere passionista.

Essere e agire sono convertibili. Non si tratta quindi di separarli. E poiché questo essere e questo agire si fondano su un medesimo principio, la conversione alla quale facevo, prima, allusione, esige un ritorno al fondamento, cioè a quello che, nel fondatore, in quanto individualità fondatrice, trascende il tempo e la particolarità locale di una fondazione storicamente datata.

Prima di elaborare il concetto della nostra differenza, vorrei proporre due osservazioni preliminari.

1. Ciò che mi colpisce e mi sorprende in sommo grado nel primo capitolo delle nostre Regole (ho avuto occasione di spiegarmi diffusamente su questo punto in un altro studio) è che, in questo testo, che dovrebbe essere per eccellenza quello che insiste sulla nostra specificità, il lettore viene ad urtarsi subito in deludenti generalità.

Il fine di questa Congregazione, viene ricordato, non è altro che quello che devono proporsi ogni cristiano ed ogni religioso in particolare: cioè la santificazione personale. Strano infatti questo inizio, il quale, per fissare, sembra, ciò che ci specifica, richiama immediatamente quello che non ci distingue per nulla dagli altri. Tutto avviene come se questa differenza sfuggisse necessariamente a colui che la insegue. Ci si aspettava di scoprire una nuova America e ci si accorge, in fin dei conti, che non si è lasciato il mondo conosciuto che ogni cristiano ed ogni religioso abitano. La cosa è, però, meno sorprendente ad un esame più attento. E' così, per esempio (e non indugerò su questo esempio) che l'illustre matematico italiano Peano, volendo determinare una assiomatizzazione dell'aritmetica, giunge, come osserva Russell, a definire non il numero, ma una serie qualunque.

Saremmo dunque condannati anche noi alle determinazioni generiche, senza mai poter raggiungere quello che, in una qualità inconfondibile del resto, è precisamente ciò che ne costituisce la qualità o il sapore, come si parla del sapore di un vino tipico?

2. E questo mi conduce ad una seconda osservazione. Se la differenza è così difficilmente afferrabile, - non lo sarebbe forse perché vogliamo ad ogni costo coglierla in una definizione astratta che resta sempre generica, cioè al di qua della differenza autentica? Ora questa differenza, che non possiamo captare in una nozione, forse si offre (apposta) ad una sensibilità molto concreta che sa benissimo distinguere tra ciò che è passionista e ciò che non lo è, come la nostra vista distingue il nero e il rosso; come il nostro palato distingue un liquore da un altro liquore; come il nostro orecchio distingue una nota da un'altra nota; come il nostro tatto distingue il ruvido dal liscio; come il nostro senso termico discrimina il caldo dal freddo?

Da parte mia, io sento abbastanza bene ciò che, al termine di una certa densità di durata e di esperienza, ci differenzia dal gesuita, dal domenicano o dal francescano, nonostante tutti gli imprestiti che una storia critica ci permetterebbe di scoprire. Credo che vi sia, tra noi, una pratica dell'autorità che non è quella del comando; credo che vi sia, o piuttosto vi era, un certo modo di attenuare la distanza che separa il chierico da colui che non lo è; una certa maniera di celebrare, con un accompagnamento di abbondanza alimentare, le festività liturgiche. E poi, non bisogna dimenticarlo, vi è il riferimento ad una storia che ci è propria; una storia che invoca, nel suo principio, una personalità che non si confonde con nessun'altra; una storia che è fatta così bene come ogni storia del resto, di ombre e di luce; una storia che in ognuno di noi si è deposta come una specie di inconscio collettivo e che, al di qua di ogni chiara percezione, determina in ognuno di noi un certo modo di vedere, di giudicare, in breve di reagire alle cose, agli avvenimenti, alle persone.

3. Io non ci tengo a dir male di questa "sensibilità" così preziosa e che è incorporata nella nostra esistenza, ma credo che sia possibile elevarla alla dignità di un concetto.

Per cominciare dalla cosa più semplice, ricorderò semplicemente ciò che nessuno ignora, cioè l'esistenza di un quarto voto che, in un certo modo, ha il valore di un indicativo di specificazione.

Questo indicativo, è vero, può restare di ordine semplicemente giuridico. Esso distingue un Ordine come una bandiera distingue una nazione da un'altra nazione. E' una segnalazione che non si dovrebbe trascurare, ma che, a lungo andare, rischia di assopirsi nella "virtù dormitiva" di una indicazione segnaletica, senza alcuna forza reale. Non basta dunque invocare questa differenza sociale, per reale che sia, per giungere al fatto della nostra specificità. Io non la passerò sotto silenzio, ma credo sia necessario approfondirla, scavare fino alle radici spirituali, che le conferiscono la pienezza del suo significato.

4. A questo proposito, mi permetto di proporre una riflessione che mi sembra di una grande portata. Se si studiano le principali regole che, nella storia degli Ordini religiosi, hanno determinato i grandi orientamenti, ci si accorge che *i contenuti* sono quasi ovunque i medesimi. Andrò più lontano. Numerose pratiche o osservanze si ritrovano, al di là dell'area culturale del cristianesimo, in religioni non cristiane. Penso, per esemplificare, a certi tratti che abbiamo in comune con il monachesimo indiano.

La differenza non sta perciò dalla parte dei contenuti.

Dove dunque si trova? Si potrebbe invocare, per precisarla, la distinzione tra forma dominante e forma recessiva. Mi spiego. Non nego, per concretare la cosa, che l'Ordine francescano o l'Ordine domenicano comportino, tra i loro elementi, la devozione alla Passione del Cristo; ma, per quanto importante sia, non è questo che li specifica come Ordini religiosi. Potremmo dire, di conseguenza, che la Passione del Cristo, nella nostra Congregazione, ha il valore e la funzione di una *forma dominante*; e che questa dominante è precisamente ciò che, da noi, svolge il compito di un principio di specificità.

Questa semplice riflessione ci mette, credo, sulla buona strada. Ma se ci contentassimo di ratificarla, senza spingerla più avanti, non usciremmo, tutto sommato, da una buona banalità.

Dobbiamo dunque interrogarci su questa *forma dominante* • proporci, a suo riguardo, le seguenti domande:

a) In che modo questa *forma dominante* determina, in ultima istanza, il nostro essere e il nostro agire Passionisti?

b). Come è possibile e conveniente attualizzarla nella situazione presente, cioè nel nostro mondo contemporaneo?

Risponderò anzitutto alla prima domanda, riservando all'ultimo paragrafo di questo discorso la seconda questione che, per molti di noi, è quella che sembra la più urgente. Ritengo però che, per risolvere bene le questioni dette "urgenti", sia necessario non affrettarsi mai.

5. Riprendo la domanda: in che senso la Passione e la Croce determinano il nostro essere e il nostro agire Passionisti?

La risposta ovvia, meno superficiale di quanto si creda, consiste nel dire: se la Passione e la Croce ci determinano nel nostro essere e nel nostro agire, e precisamente perché esse ci hanno dato il nostro *nome*. Senza di esse, noi non saremmo più Passionisti. Risposta ovvia, ho detto, e che, così com'è, rischia di deludere. *Dare un nome*, oggi significa iscrivere sotto un'etichetta, o una ragione sociale, una certa forma d'iniziativa o d'attività. Perché l'appellazione sia altra cosa che una semplice rubrica, o una appellazione controllata dalle istanze di Chiesa, bisognerebbe che il nome che ci designa avesse, per così dire, un valore biblico, cioè che il nome avesse una portata ontologica; voglio dire bisognerebbe che esso fosse una chiamata, una vocazione, un compito; in breve, un valore che ci entusiasmasse e che, in ognuno di noi, si traducesse con un dover-essere e un dover-fare.

Infine, quello che ci determina in quanto Passionisti, è la *capacità di entusiasmo* e, conseguentemente, *il grado di dover-essere e di dover-fare* che la Passione di Cristo libera in noi. Se non c'è in noi questo fuoco che bruciava Paolo della Croce, è inutile sperare. Sarebbe meglio allora scrivere su ognuna delle nostre case il motto dantesco: "*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*".

Per meglio comprendere ciò che vorrei suggerire, utilizzerò un espediente che, in un altro contesto, si è rivelato di una certa utilità.

Consideriamo le tre espressioni seguenti:

- *Credo in Dio* Padre onnipotente;
- *Credo che Dio* è il Padre onnipotente;
- *Dio* è il Padre onnipotente.

Ad uno sguardo superficiale le tre formule sembrano equivalenti. In realtà, non è così.

La prima non dice nulla su Dio. Essa precisa il senso, l'orientamento di un movimento di fede, o, se si preferisce, il fervore di uno slancio.

La seconda, invece, è già sulla strada dell'oggettivazione. Essa determina una confessione di fede, mediante la quale una certa società religiosa sottolinea, con una modalità di fede (credo che...), ciò che può differenziarla da tutti coloro che non credono che Dio abbia un tale attributo.

Infine la terza, al termine di questo svolgimento, ha un valore di enunziato oggettivo, nel quale una certa proposizione *si propone* alla nostra asserzione, al nostro assenso.

Se applichiamo alla Passione e alla Croce del Cristo le stesse formule, direi che la Congregazione dei Passionisti è scaturita da uno *slancio di fede*, da un *entusiasmo originale*, da un "credo nella Croce del Cristo salvezza del mondo". Questo "credo" fondatore è stato quello di Paolo della Croce. E' da questo fuoco, da questo fiume di fuoco che noi siamo nati. Ed esistiamo oggi di una esistenza vera, nella misura in cui facciamo nostra questa origine come principio del nostro essere e del nostro agire Passionisti.

La formula "credo che la Croce del Cristo è salvezza del mondo" è un'altra modalità del fuoco originale, ma già più immediatamente orientata verso quella che io chiamerei volentieri la "confessione di fede passionista". Ecco quello che intendo con questo. Il titolo della nostra Congregazione, che si definisce, come si sa, con la referenza alla Croce e alla Passione, è una abbreviazione, la formula sincopata di una confessione con la quale una società religiosa definisce, socialmente, la propria ragione di essere, in quanto collettività all'interno della Chiesa; e per questo stesso si distingue da ogni altra società religiosa che ha diritto di esistenza, essa pure, all'interno della comunità ecclesiale.

La terza formula, che conclude il processo di oggettivazione di cui parlavo prima, si situa ad un terzo livello. Essa inizia una riflessione, di cui vedremo in seguito l'importanza. Per ora, mi contento di situarla nell'economia globale del nostro essere e del nostro agire Passionisti. Dico prima di tutto che essa termina il processo di oggettivazione. Lo termina costituendo la Croce del Cristo come *oggetto* di una tematica, che si svilupperà tanto in filosofia che in teologia, in storia della Chiesa o dell' arte cristiana. Come si vede, essa è più distante che la seconda dalla forma originale, ma non bisogna per questo disdegnarla, come potrebbero fare certuni che credono volentieri che il fervore delle origini dispensi dalla severità del concetto.

6. Queste tre formule ci permettono, al termine di questo itinerario, di definire la nostra differenza specifica. Più precisamente, questa differenza specifica si presenta come una *struttura a tre livelli*, ordinati in modo tale che il primo, il più fondamentale, cioè quello che è sempre sottinteso, fonda il secondo, quello della confessione collettiva di fede, che fa di noi una società religiosa originale nella Chiesa di Dio e che giustifica il nostro nome o denominazione ufficiale; e il secondo fonda, a sua volta, il terzo, cioè quel campo teorico in cui la Croce del Cristo diviene, per una riflessione susseguente, ciò che potremmo chiamare, con termine inglese, il *Topic* di un pensiero propriamente passionista.

Questa è la struttura ordinata, o anche la legge dei tre stati della *fede passionista* che determina adeguatamente la nostra specificità.

Si sarà notato, al passaggio, che questa struttura tripartita non è una semplice giustapposizione burocratica di tre livelli, come si parla dei tre piani di una casa. Questi tre livelli comunicano tra loro, in modo tale che il primo nutre il secondo; e che il primo e il secondo fondano adeguatamente la necessaria possibilità del terzo.

Bisogna assolutamente rispettare questa concatenazione, sotto pena di operare nella nostra vita passionista una vivisezione intollerabile. Non si creda che si tratti qui di una pura elucubrazione da filosofo. Questa connessione dei tre momenti della fede passionista è una necessità vitale. Se manca il primo livello, è inutile mantenere il secondo; o, allora, questo non sarà più che un corpo sociale senz'anima, che si sostiene nell'esistenza unicamente per una specie di legge di inerzia sociale o di velocità acquisita. E così il terzo livello si manterrà solo se è alimentato, posso dire, dal fervore originale di un "credo nella Croce del Cristo salvezza del mondo" e dalla lucidità di un "credo che (collettivo) la Croce del Cristo è salvezza del mondo".

Per riassumere, direi dunque: il primo livello determina il nostro *essere* passionista; il secondo determina la nostra *vita* collettiva passionista; il terzo determina il nostro *pensiero* passionista. *Essere vita, pensiero*, questi tre non fanno che una unità nella nostra esistenza passionista. In una parola, direi che questi tre momenti, nella loro unità, definiscono la "trinità passionista", indispensabile sia alla nostra sopravvivenza che al nostro sviluppo.

III. La dinamica della Croce o della specificità dell'apostolato passionista

Posso ora, al termine di questo sviluppo, trattare la seconda questione che formulai sopra nel modo seguente: come è possibile, nella situazione presente, attualizzare il nostro essere e il nostro agire Passionisti sotto la forma di un apostolato, cioè più precisamente, di una *missione* all'interno della Chiesa?

La risposta a questa domanda deve seguire la struttura dei livelli precedentemente definiti. E poiché una missione (o un apostolato) si definisce in termini di *operazione*, tenterei, per concludere questo discorso, di precisare le operazioni specifiche che corrispondono ad ognuno di questi livelli.

1. Qual'è (o quali sono) l'operazione o le operazioni che corrispondono al primo livello: quello del "credo nella Croce del Cristo salvezza del mondo"?

A rischio di sorprendere, parlerò a questo proposito di una *operazione che non fa nulla al di fuori*, e che si può chiamare per questo motivo, con il matematico americano John Yarnelle, "*l'elemento indifferente*". Questa operazione così denominata "indifferente" non significa affatto che la si possa trascurare, ma, al contrario, la chiamiamo così perché, aggiunta ad ogni nostra operazione apostolica, essa non l'altera in nulla giacché la rende possibile e necessaria in profondità. Dò a questo riguardo una delucidazione facilissimamente comprensibile. Si sa che, in aritmetica lo zero aggiunto, nell'addizione, ad un numero qualsiasi non modifica in nulla questo numero: $0+1=1$. Ciò vuol dire che l'elemento indifferente, sebbene non faccia nulla, è tuttavia *l'elemento più indispensabile*, perché condiziona la possibilità stessa dell'aritmetica, come la concepiamo. Ebbene, allo stesso modo l'operazione di cui parlo e che non fa niente; che, in questo senso, è l'equivalente spirituale o mistico dello zero aritmetico, è la più indispensabile delle operazioni, quella senza la quale niente avverrebbe che sia veramente fecondo e senza la quale noi non saremmo, secondo la parola dell'Apostolo, che dei cembali più o meno squillanti.

Questa operazione; di essa vedo- il simbolo nell'atteggiamento della Vergine, della quale è detto in S. Giovanni: "*Stabat Mater ejus juxta Crucem*". Ella stava ritta presso la Croce. *Stare ritto presso* è un'operazione che, senza dubbio, non fa gran cosa e che tuttavia, in profondità, decide di tutto. "Ella stava ritta presso la Croce", esattamente come, in un altro contesto, il Verbo del Prologo giovanneo stava o anche "era presso Dio". Egli stava così presso Dio, prima che il mondo fosse e perché il mondo fosse possibile come risultato di una autentica creazione. Notate questo sublime imperfetto: *erat*. E' un'operazione che non termina mai, un'operazione che ci mette in contatto con l'eternità; un'operazione che si può, so si vuole, demoltiplicare nel modo seguente: *essere-in, essere-verso, essere-presso a*.

I nostri antichi parlavano, a questo proposito, e in modo paradossale, di "un immobile movimento". E, infatti, questo *essere verso* denota bene una certa mobilità così ben tradotta dalla preposizione *verso*, di cui S. Tommaso, nella sua teologia trinitaria, ricorda che essa costituisce, nel loro slancio verso il loro correlativo, le divine persone della Trinità. E questo movimento è in realtà un *riposo*; un riposo che è ben sottolineato dalla preposizione *in* che ci fa abitare "là dove è il nostro cuore". Infine la preposizione *presso a* (*apud*) è come l'unità di questo riposo e di questo movimento. E questi tre che non fanno che uno, esprimono adeguatamente quel "credo nella Croce del Cristo" che abbiamo messo all'origine della Congregazione. Se è vero che un essere si conserva e si sviluppa per la virtù delle medesime cause che gli hanno dato origine, bisogna concludere che, ognuno di noi, per essere fedele alla propria origine, deve riprodurre in sé, secondo il gusto della propria singolarità, questa operazione detta indifferente che sarà, nel senso letterale, la nostra *poesia* fondamentale, quella che ci pone indefinitamente nella giovinezza del nostro essere passionista.

2. Da questa prima operazione deriva la seconda, quella che, in un altro lavoro, ho chiamato *transitiva* e che si può assimilare, a suo modo, all'operazione creatrice del Verbo. Questa seconda operazione può dunque definirsi come il *poema della nostra poesia originale*. Essa risponde a quel postulato dinamico che esprimeva già la proposizione celebre: "*Il bene è diffusivo di sé*". Se l'apostolato è diffusivo di un bene, e del Bene, esso presuppone necessariamente quello che ho chiamato, altrove, un "incanto del Venerdì santo", a ricordo di un'opera musicale celebre. Che significherebbe un apostolato che non fosse la diffusione cordiale di qualche cosa che ci sta a cuore? Noi non passeremo al "credo che la Croce è la salvezza del mondo" e quindi alla diffusione di questa salvezza, se prima non "crediamo in questa Croce come salvezza del mondo". Anche qui conviene demoltiplicare questa azione transitiva e proporre, in una specie di progressione, i diversi gradi di questa operazione.

a) Il primo, il più semplice apparentemente, consiste nel diffondere attorno a noi, *per semplice azione di presenza e di irradiazione*, la gioia interiore che abita in noi. Io ho conosciuto, un tempo, nei campi di prigionieri, alcuni uomini rari, dalla intensità di gioia interiore, che essi lasciavano trasparire. Era bello stare vicino a loro, come era bello stare vicino al Signore, la cui gloria risplendeva sul Tabor. Se, con il nostro essere, non diamo niente agli altri della pienezza di questa gioia, non c'è nulla da sperare. La Croce del Cristo sarà, come credeva Nietzsche, il contagio morboso di una tristezza o di una impotenza da "tisici" spirituali. La prima cosa dunque sta nel creare attorno a noi quello che si chiama uno spazio di gravitazione.

b) Legatissimo a questo primo grado dell'operazione transitiva, ve ne è un secondo che esprimerò con le parole stesse di S. Paolo: "L'uomo spirituale giudica ogni cosa". Agli uomini di oggi, ho avuto sovente l'occasione di osservarlo, piace di noi *questa libertà di giudizio* che noi attingeremo dalla Croce, guardando, appunto dall'alto della Croce, il mondo che ci sta attorno e che attende da noi una parola originale che non sia soltanto l'eco impotente dei giudizi che circolano, come nuovo senso comune, nel nostro ambiente. A questo riguardo, la Croce è una specie di critica in atto delle pretese evidenze che comandano, per la maggior parte dei nostri contemporanei, in nome della "sapienza" o della "potenza" (riferiamoci a questo riguardo al primo capitolo della prima lettera ai Corinzi), i comportamenti di conformità. Noi non dobbiamo essere delle copie conformi, ma, al

contrario, degli *uomini liberi* che si permettono, in tutta libertà, di mettere in discussione intelligentemente *quello che è comunemente accettato*.

c) Aggiungerò a questo secondo grado un terzo grado, più difficile da realizzare, ma di cui, recentemente, il teologo americano Harvey Cox ha ricordato la necessità sotto un titolo originale: "La festa dei pazzi". I *pazzi della Croce* sono stati, nella storia del cristianesimo, *un potere di derisione*, che sottolineava il ridicolo delle potenze di questo mondo. E io ho sognato, da parte mia, un "teatro della follia" che riattivasse, nelle nostre grandi città così profondamente noiose e annoiate, quella derisione delle potenze di qualsiasi ordine, che avevano istituito quei pazzi del Cristo, dei quali ci parla la storia della spiritualità, anche se noi non dobbiamo imitarli in tutte le loro eccentricità.

Io credo alla *virtù di un certo ridere*, che sottolinea il ridicolo delle "importanza" di questo mondo; un ridere di buona salute di cui, nella nostra Congregazione, sembra che abbiamo un po' dimenticato la salutare virtù.

d) In quarto luogo, mi guarderò dal dimenticare ciò che si ricollega più immediatamente all'apostolato tradizionale. E, a questo riguardo, mi permetterò, di nuovo, due osservazioni.

La prima si riferisce alla nostra Congregazione.

Comprendo, nei nostri Superiori, la preoccupazione di accrescere il nostro numero relativamente ristretto; ma ritengo che questo numero ci sarà dato in soprappiù, se noi abbiamo cura, senza alcuna preoccupazione di propaganda, di *presentarci tali e quali siamo nella semplicità e nella gioia della nostra vita*. In più, e questo è più importante ancora, mi sembra oggi che l'apostolato è meno l'apostolato della Parola che quello dell'azione. Intendiamoci. La "Parola della Croce" non deve essere incatenata. Dobbiamo rinnovare, secondo le capacità di ciascuno e secondo le possibilità offerte dai nostri rispettivi ambienti, il *kérigma* della Croce. Dobbiamo anche propagare la Passione, di cui facciamo un voto particolare, nel cuore dei fedeli, a qualsiasi categoria sociale essi appartengano. Ma, detto questo, e bisognava dirlo, io penso che l'efficacia della Croce si manifesti con una azione, il cui dettaglio ci è precisato dal giudizio finale, come è presentato in un celebre capitolo del Vangelo secondo S. Matteo: "... ero nudo e mi avete vestito; avevo sete e mi avete dato da bere; avevo fame e mi avete dato da mangiare, ecc...".

In breve, bisogna che la Parola della Croce si *verifichi nella nostra azione* per la giustizia nel mondo. Questo significa concretamente: non basta che la Parola della Croce sia vera, per così dire, in sé; bisogna pure che *noi facciamo la sua verità (veritatem facientes in caritate)*, facendo di essa una potenza di trasformazione del mondo; e il mondo crederà più facilmente alla nostra azione che alla nostra parola. Più esattamente, bisogna che la nostra parola associ a sé una dimensione di efficacia che la renderà più credibile o più "fiable", come dicono gli americani. Bisogna che essa divenga più *operante* per la nostra generosità. E io ritengo, a questo proposito, che s'imponga sempre più una nuova ermeneutica del nostro voto di povertà. Fino ad ora l'esegesi più corrente centrava questo primo voto sulla nostra santificazione personale o anche "sull'interno della Congregazione". La nuova riflessione, che io mi augurerei ardentemente che possa lealmente instaurarsi, gli conferisce una vettrice apostolica, *centrifuga e diffusiva*, dei nostri beni. Forse, mettendola in rapporto con i rigori del giudizio finale, daremo a questo "Io" del Cristo, di cui si parla nel Vangelo di Matteo, quel volto di luce che illumina i diseredati di tutte le specie, che bussano alla nostra porta. La gloria del Cristo deve risplendere sui poveri, in modo tale che possiamo, apostolicamente e in quanto Congregazione della Croce e della Passione, assumere la responsabilità di far esistere il Cristo in questa moltitudine innumerevole, che precisamente non ha più o non ha ancora un volto umano. *Fare esistere il nome del Cristo sofferente in un volto umano*, non sarebbe, oggi, *uno dei compiti maggiori del nostro apostolato specifico* ? Io mi permetto di porre la domanda, senza farmi illusione sulle difficoltà di una messa in pratica concreta di questa nuova interpretazione della nostra povertà, di cui ho augurato l'avvento. Perlomeno, conviene che la questione sia posta e posta nettamente.

3. Al terzo livello della struttura del *Credo* passionista, come io l'ho definito, corrisponde ciò che, in mancanza di meglio, chiamo l'operazione teorica, che mi sembra sempre più indissociabile dal nostro apostolato specifico. La Croce diviene allora quello che ho chiamato un *Topic*, un campo di riflessione; e questo campo s'impone oggi perché viviamo in un mondo del quale Maritain diceva che era arrivato "all'età riflessa".

Non possiamo più contentarci di belle immagini, di proposizioni semplicemente dogmatiche, sebbene siano necessarie. Bisogna che entriamo anche noi in questa età, difficile e ingrata, della riflessione critica. Anche qui conviene concretare meglio questa operazione speculativo - critica.

a) Fare della Croce del Cristo un "oggetto teorico", suscettibile di entrare in proposte convenientemente formulate: questo suppone prima di tutto, secondo la teoria tomista a cui mi ispiro in questo ultimo paragrafo, di ottenerne quella luce grazie alla quale consideriamo o contempliamo tutto ciò che, in un modo o nell'altro, si riferisce alla nostra riflessione. La Croce diviene così il principio unificatore della nostra vita intellettuale, che rischia troppo spesso, in un mondo votato sempre più alla dispersione dell'informazione, una specie di agitazione, che sfarfalla indefinitamente di attualità in attualità semplicemente episodica.

b) Detto questo, bisogna che questo campo teorico centrato sulla Croce si articoli o si organizzi nel modo più metodico. Ora, e senza entrare in particolari tecnici che non sono in progetto in questo discorso, penso che la distribuzione metodica di questo campo "staurologico" può farsi attorno a tre divisioni di ineguale ampiezza. Le enumero prima di analizzarle brevemente.

Distinguerò dunque il settore che, per far presto, chiamerò, in mancanza di meglio, il settore *estetico*; poi, il settore *teologico - filosofico*; infine, il settore che designo sotto il nome di *ecumenico*.

c) L'estetica della Croce concerne tutte le produzioni d'arte o di letteratura, che si riferiscono al Cristo sofferente. E qui bisogna distinguere. Prima di tutto, una prima operazione di raccolta si impone; una raccolta che ci permetta di accedere a quello che, nella storia dell'arte cristiana o della letteratura cristiana, riguarda le maggiori opere nelle quali si è tradotto l'incanto del Venerdì Santo, di cui parlavo precedentemente. Ma questo non basta. Bisogna che ognuno di noi, secondo le proprie affinità elettive, scelga in questa sovrabbondanza, che gli è così generosamente dispensata, ciò che può nutrire, favorire e sviluppare meglio la sua sensibilità passionista. Perché, e vi insisto, non possiamo vivere, in un mondo divenuto sempre più prosaico, senza un minimo di poesia. Ognuno dunque deve, secondo un principio di selezione che gli è personale, determinare, nei testi sacri, nella letteratura e nell'arte, musicale o pittorica, quello che gli sembra più suscettibile di stimolare il suo fervore e di rivelargli un aspetto della grazia multiforme del "*Christus patiens*".

d) Non insisterò, perché la cosa è più nota, sulla necessità di una riflessione teologica e filosofica sulla Croce. Abbiamo oggi, più che in altri tempi, i mezzi non soltanto di *informarci*, ma, ciò che è più raro, i mezzi di *formarci*, di avere, sul *theologoumenon* staurologico, un pensiero personale che sia non una vanità d'autore, ma un coefficiente d'originalità, che arricchirà il patrimonio comune della Congregazione.

e) Infine, ho parlato di un settore ecumenico degli studi "passiologici". Intendo, con questo, tutto ciò che, nella Croce del Cristo, permette ai cristiani delle differenti confessioni di ritrovarsi insieme in un pensiero comune ed essenziale; ma penso pure, in ragione di una esperienza personale, a tutti coloro che non appartengono, né da vicino né da lontano, alle nostre comunità cristiane. Ho l'ingenuità di credere che la Croce del Cristo può ancora parlare a persone, d'oriente e d'occidente, che non sono insensibili come si potrebbe credere a questo fascino umano e divino che emana dalla Croce. Tocco così un settore della riflessione che, ne ho coscienza, non è accessibile ad ognuno di noi; tuttavia mi sembra che fosse necessario farvi almeno una timida allusione.

Terminando questo discorso, ho la coscienza di non aver proposto che un programma di riflessione.

Concluderò imperativamente ricordando semplicemente tre cose:

- necessità di una coscienza acuta della nostra *differenza specifica*;
- necessità di *pensare questa differenza* secondo i tre assi del Credo passionista, nella sua struttura disposta gerarchicamente;
- necessità di *irradiare* in una attività di presenza, di diffusione, di riflessione, "la lunghezza, la larghezza e la profondità della carità del Cristo".

Tutto questo esprime un dover-fare che, veramente, è un "*compito infinito*". Credo però che la fortuna sorrida agli audaci e che il "coraggio di essere" (secondo la bella formula di Tillich) sia il solo mezzo, oggi, di esistere veramente.