

Il Vescovo di Albano

Al Presbiterio della Chiesa di Albano

Carissimi,

anche per questo mese di maggio 2020, perdurando le limitazioni sanitarie che c'impediscono di ritrovarci per alcune ore di un ritiro spirituale in comune, vi propongo una riflessione da svolgere nella forma di comunione già sperimentata lo scorso 30 aprile: *nel medesimo tempo, ma in luoghi distinti*. Potremo, dunque, iniziare il ritiro attorno alle ore 9,30 con la recita dell'Ora Terza, invocando nell'Inno il dono dello Spirito, e concludere con il *Regina caeli* a mezzogiorno. Anche questa volta, col tema da sviluppare ho scelto un «classico», ossia un maestro spirituale che faccia da guida. È Guglielmo di Saint-Thierry, discepolo e amico di san Bernardo di Chiaravalle.

Le prime pagine del testo che vi invio in allegato, sono introduttive. Di per sé potrebbero essere omesse, per quanto il tema *Una pedagogia per la preghiera*, benché di origine monastica, non mancherebbe di utilità anche per noi sacerdoti diocesani. Ho cercato di spiegarlo. Esso, peraltro, ripropone il metodo di *Lectio divina* divulgato e raccomandato ai nostri giorni dal card. C. M. Martini il quale, con accostamenti al metodo degli *Esercizi ignaziani*, usava sviluppare l'*oratio* in altri progressivi gradini: *contemplatio, consolatio, discretio, deliberatio, actio*. Questo metodo è anche da molti fra noi privilegiato in diversi incontri di preghiera. Proporrei, allora, di leggere quelle pagine il mercoledì sera, in preparazione al ritiro spirituale vero e proprio.

Il vero e proprio tema di meditazione *Preghiera di Gesù e Croce di Gesù* comincia con il capitoletto intitolato *La contemplazione del Crocifisso*. Verso la conclusione della cinquantina pasquale, questo ritiro vuole pure essere un preludio per la Messa vespertina con celebrazione vigiliare prolungata della sera del 30 maggio, quando il testo del vangelo ci chiederà di *volgere lo sguardo a chi è stato trafitto* (cf. Gv 19,37). Durante quella Messa, prima della benedizione degli Oli e la consacrazione del Crisma, rinnoveremo le promesse sacerdotali. Preghiamo, dunque, insieme e gli uni per gli altri.

Dalla Sede di Albano, 27 maggio 2020

Marcello Semeraro
Vescovo di Albano

PREGHIERA DI GESÙ E CROCE DI GESÙ

Meditazione al Clero diocesano



28 maggio 2020

CHI SONO I CLASSICI?

Altre volte ho avuto modo di richiamare, anche per la crescita nella vita spirituale, l'importanza di attingere ai classici. Ma chi sono costoro? Quanto all'etimologia, il termine nasce con un significato sociologico: nella Roma dell'epoca di Servio Tullio esso indicava una delle cinque «classi», o gruppi in cui, a seconda del censo e dei possedimenti terrieri, era suddivisa la popolazione. La prima classe era quella da cui provenivano i governanti del popolo e i capi degli eserciti; l'ultima, quella dei «proletari», era la classe dei più poveri la cui utilità consisteva nel procurare allo stato la prole per la manodopera. Da qui deriva il significato traslato che il termine assunse con Quintiliano il quale, con riferimento all'arte oratoria, usò l'espressione *ducere classem* per indicare chi, con la sua eloquenza, riesce a stimolare, trascinare e guidare gli altri imponendosi di fatto come un esempio da seguire. Si giunge così a trasferire la qualifica di «classico» a un'opera letteraria.



Le sue qualità e ragioni le espose ampiamente I. Calvino in *Perché leggere i classici?* Il classico – scriveva – è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire; per questo lo si rilegge ed ogni rilettura è sempre una scoperta. Come la prima volta.

Una suggestiva indicazione ci giunge da un poeta russo contemporaneo, Osip Mandel'stam (1891-1938), per il quale classico è *ciò che deve ancora essere*. Indicazione molto suggestiva, dove si mette in luce il compito di considerare un'opera non solo in rapporto all'antichità e all'attualità, ma pure in quel dinamismo che gli è insita e la proietta nel futuro, sicché un testo si rinnova e si configura come dimensione di ricerca, di tensione.

Per questa ragione, mentre ci giungono dal passato, i classici ci parlano oggi e ci incoraggiano a sognare e a spiare quell'*oltre* che è pure in ciascuno di noi. Possiamo a ragione ritenere quel che diceva uno scrittore statunitense:

**Quando rileggi un classico
non vi cogli niente di più
rispetto alla precedente lettura,
ma vedi in te stesso
più di ciò che c'era prima**

Clifton Fadiman

UNA PEDAGOGIA PER LA PREGHIERA

Il classico scelto come aiuto per questa meditazione è, come dicevo all'inizio, Guglielmo di Saint-Thierry, una tra le più rappresentative figure monastiche del medioevo. Nato a Liegi tra il 1075/80, entrò poi nel monastero benedettino di Saint-Nicaise. Nel 1121 fu eletto abate di Saint-Thierry, dove ispirandosi alla figura di san Bernardo, del quale era divenuto fervente discepolo ed amico, poté operare per il rinnovamento della vita monastica. Avrebbe preferito senz'altro vivere insieme con l'abate di Clairvaux e abbracciare la vita cistercense, ma Bernardo, ricorrendo all'antico adagio *praeesse est prodesse*, gli chiese di rimanere là dov'era per giovare a quelli cui era preposto. Solo dopo una quindicina d'anni Guglielmo riuscì a realizzare il suo sogno e si ritirò a Signy. Trascorse poi un lungo periodo presso i certosini di Mont-Dieu, ai quali dedicò un mirabile trattato sulla vita solitaria, conosciuto col titolo di *Lettera d'oro*. Morì l'8 settembre 1148.

Di lui J. Leclercq ha scritto che «si immerse sempre più profondamente nel mistero dell'amore, e scrisse di esso, cantandone le gioie». Si riferiva alla sua opera prima: *Natura e valore dell'amore* che inizia così: «Arte delle arti è l'arte dell'amore». Questa espressione ci rimanda a un *topos* della letteratura cristiana, usato da Gregorio Nazianzeno e, come più noto, da Gregorio magno, i quali l'applicavano alla *cura pastorale* delle persone. Per parte sua Guglielmo ci insegna che pure la pastorale deve essere motivata, spinta e sostenuta dall'amore. È *carità pastorale*. Tutti conosciamo l'adagio di origine agostiniana *si me diligis, pasce*; c'è, però, fra le tante ricorrenze, un testo di sant'Agostino che molto s'intona col tema di questa meditazione:

dopo che Pietro con la sua triplice risposta ebbe raggiunto il numero legalmente completo, dopo che s'era dichiarato amante del Signore e da lui gli era stata affidata la cura delle sue pecore, gli si fece udire l'annuncio del martirio che l'attendeva. Con questo volle sottolineare il Signore che coloro ai quali egli affida le sue pecore le debbono amare in maniera tale da essere pronti a morire per esse. Così diceva Giovanni nella sua lettera: *Come Cristo ha dato la sua vita per noi, così noi dobbiamo dare la nostra per i fratelli* (*Serm. 253, 2: PL 38, 1180*)

Torniamo, però, a Guglielmo. Una sua opera intitolata «Preghiere meditate» (*Orationes meditativae*) c'invita a considerare due particolari attività – la *meditatio* e l'*oratio* – che già per san Gregorio costituiscono, sulla base della *lectio divina*, le componenti essenziali della *preghiera contemplativa*.

Per essere ben compresa nel senso degli autori spirituali del medioevo, questa espressione dev'essere riletta alla luce di quanto si trova nel *Commento al primo libro dei Re* attribuito a san Gregorio Magno: è la stessa della quale recentemente è stato possibile identificare l'autore in Pietro di Cava, un monaco del XII secolo, e da cui vi ho proposto già alcuni temi nella precedente meditazione. Qui troviamo una maniera originalissima di intendere la contemplazione:

La contemplazione è un'energia che permette non solo di conoscere la Sacra Scrittura così come è già stata composta (*condita*), ma addirittura, se non fosse già stata composta (*nondum condita*), di comporla nuovamente per disporre l'uomo a compiere ogni giorno la volontà di Dio (III, 171: PL 79, 216 = III, V, 30).

Questa idea non è nuova, ma affonda le sue radici nella dottrina dei padri del deserto. Ecco, ad esempio, come Cassiano riferisce le parole dell'anacoreta Nesteros:

la meditazione continua riempia la tua mente e la faccia come a sua immagine, rendendola un'arca del patto, contenente in sé le due tavole di pietra, ovvero l'eterna stabilità del duplice Testamento, e anche un'urna d'oro che è la memoria pura e sincera e che conserva in sé salvaguardandola la manna eterna, vale a dire la dolcezza eterna e celeste dei significati spirituali e di quel pane degli angeli. Conserverà pure il bastone di Aronne, che è il vessillo salvifico del sommo e vero nostro pontefice, Gesù Cristo, sempre ricco di verdi fronde del suo ricordo immortale (*Coll. XIV, 10, 2*).

La convinzione che, interiorizzando la Parola delle Scritture, si diventa simili all'arca dell'Alleanza e quasi nuovo libro delle Scritture, entra nella spiritualità occidentale proprio grazie a Gregorio magno, del quale è ben nota la formula: *divina eloquia cum legente crescunt*. Il dinamismo delle Parole divine è tale che, quando entra nell'animo e del cuore dell'orante «crescono insieme con chi le legge; infatti le si comprende tanto più profondamente quanto più profonda è l'attenzione che ad esse si rivolge» (*Hom. in Ezech. I, 7, 8: PL 76, 843*). È Gregorio, in ogni caso, il grande maestro e ispiratore della preghiera per l'intero Medio Evo.

Nella preghiera contemplativa la tradizione monastica usava distinguere alcuni fondamentali momenti: la *lectio*, la *meditatio* e l'*oratio*, che sono come tre gradini coi quali è possibile sondare le profondità della Parola di Dio. Il processo si conclude con la *contemplatio*, che è il vertice di questa preghiera. Individuarne le origini non è facile, tanto essa, benché con non poche varianti, è radicata nella spiritualità monastica. L'impianto fondamentale, a ben vedere, si trova già in Cassiano, che scrive:

Spetta eminentemente a noi correggere la natura dei pensieri e far sì che nei nostri cuori sorgano pensieri santi e spirituali, o terreni e carnali. Per questa ragione si pratica la lettura frequente (*frequens lectio*) e la meditazione continua (*meditatio*) delle Scritture, perché con ciò venga offerta l'occasione di una memoria spirituale; per questo poi il frequente canto dei Salmi, perché in questo modo si possa praticare in noi una assidua umiliazione; per questo di ricorre con zelo alle veglie, ai digiuni e alle preghiere (*orationum*) affinché la mente, estenuata, non gusti le cose terrene, ma contempli (*contempletur*) quelle celesti (*Coll. I, 72, 2*).

Il procedimento ascensionale darà origine pure all'immagine della *scala* (in greco *klimax*) che, insieme con quella della *montagna*, diverrà classica nel linguaggio della mistica. Appunto a questa idea si rifà l'opera dell'abate Guigo II il Certosino († 1188), intitolata *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*, conosciuto pure come *Scala Paradisi*. I due titoli di quest'opera, decisiva per tale spiritualità, sono motivati

dalle prime righe dell'opuscolo: «Questa è la scala dei claustrali, per mezzo della quale essi sono sollevati dalla terra al cielo; è composta di pochi gradini, tuttavia la loro altezza è immensa, incommensurabile» (I, 1: PL 184, 475).

In quest'opera, dunque, molto diffusa per la sua brevità e semplicità, troviamo la struttura di preghiera che, divenuta classica, fissa i quattro gradini fondamentali che conducono all'incontro con Dio, ossia la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* e la *contemplatio*. Questo schema sarà variato, a seconda dei metodi spirituali, ma il suo punto di partenza sarà sempre la parola di Dio contenuta nella Scrittura.

Sofferamoci, allora, su questa scuola di preghiera, che permette di «riscrivere» la Parola di Dio nella persona stessa dell'orante. Alla base di tutto c'è l'idea che la preghiera è essenzialmente un dialogo tra Dio e l'anima (ossia la persona umana in tutta la sua realtà: intelligenza, sentimenti, affetti, sensi). In questo dialogo, tuttavia, l'iniziativa non può che essere di Dio sicché ciò che più conta è quel che egli dice. Torniamo così sull'idea, altre volte richiamata, che *pregare è anzitutto ascoltare!* Ne segue che punto di partenza della preghiera è sempre la *lectio* della Sacra Scrittura. Vediamo questo metodo un po' nel dettaglio.

Lectio. La preghiera è inconcepibile senza la Bibbia, perché solo attraverso di essa si può stabilire il dialogo con Dio. È parola di Dio rivolta a noi. La stessa lettura della Bibbia è un colloquio: *legens loquitur et loquendo legit*, leggendo si parla e parlando si legge! Per noi, leggere vuol dire abitualmente impegnare solo il senso della vista; nella contemplazione e nella liturgia, invece, è sempre impegnata l'intera persona: il *corpo*, perché normalmente le parole della preghiera sono pronunciate muovendo *le labbra* sì da percepire *voce* (ed è così che la preghiera, anche quando si è soli, è sempre *recitata*). In questa preghiera sono coinvolti pure la *memoria* che fissa le parole, l'*intelligenza* che ne indaga il senso, il *desiderio* che anela di tradurre in vita quella parola, e la *volontà* che s'impegna a farlo.

Meditatio. L'intero esercizio di assimilazione appena indicato, col quale il testo sacro è iscritto nel corpo e nello spirito, viene espresso col termine *meditatio*. Essa esige alcune condizioni, a partire dalla quiete necessaria per sostare in attente riflessioni... ed è così che si sperimenta quanto la parola di Dio riesca a infiammare il cuore. Oltre a ciò la *meditatio* richiede quella che gli antichi autori spirituali chiamavano *ruminatio*, ossia un tornar sopra le parole con una ripetizione dei concetti che permette di assimilare al meglio il contenuto del testo sacro. La *meditatio*, a ben vedere, non è un'azione successiva alla *lectio*, ma è il modo corretto di leggere la Scrittura.

Oratio. Così facendo, la *lectio* sfocia naturalmente nella preghiera: *ipsa lectio est oratio*, è *orazione meditativa*, come scriveva Guglielmo di Saint-Thierry. Insomma, «per parlare a Dio non c'è altro da fare che leggere, ascoltare, ruminare e poi ridire a Dio tutto ciò che Lui ci ha detto, dopo aver trasfuso in quelle parole tutto il pensiero,

tutto l'amore e tutta la vita» (M. Magrassi, «La preghiera a Cluny e a Cîteaux» in *La preghiera nella Bibbia* cit., 649). È molto bella questa descrizione di M. Magrassi (che fu monaco benedettino e arcivescovo di Bari). Pregare è *ascoltare Dio e parlare a Dio*, in modo che la sua Parola entri dentro di noi e così ci santifichi e ci trasformi. In questo senso già Evagrio Pontico paragonava la preghiera al cibo: «Come il pane è il nutrimento del corpo e la virtù dell'anima, così la preghiera spirituale è il nutrimento dell'intelletto» (*De oratione*, 101: PL 79, 1189). Comprendiamo così l'immagine della *ruminatio* evocata da Magrassi, la cui descrizione si trova in questi termini nella *Scala claustralium* di Guigo il Certosino:

A che giova passare il tempo in una lettura continua, leggendo e scorrendo le vite e gli scritti dei santi, se poi non sappiamo estrarre il succo masticando e ruminando; e inghiottendo non lo mandiamo giù fino nell'intimo del cuore; affinché proprio da ciò che leggiamo possiamo considerare il nostro stato, e ci sforziamo di imitare le opere di quelli, i cui fatti desideriamo leggere spesso? (*Scala claustralium*, XI, 12: PL 184, 481).

Comprendiamo, in ogni caso, che *lectio-meditatio-oratio* più che atti distinti sono attitudini successive di un medesimo gesto che, per essere utile, necessita di equilibrio e armonia. Distaccare, ad esempio, la *lectio* dalla *meditatio* fa correre il rischio di trasformarla in «studio»; ugualmente, separare la *meditatio* dall'*oratio* può mettere in questione la dimensione dialogica della preghiera; ancora, separare l'*oratio* dalla *lectio* sarebbe come un tenere aperta una fontana senza che il serbatoio sia alimentato dalla sorgente... Tutto poi sfocia nella vita, così come la vita rifluisce nella preghiera. Sant'Agostino trasferiva la preghiera nella vita quando diceva: «se il salmo prega, pregate; se geme, gemete; se ringrazia, gioite; se spera, sperate; se teme, temete. Perché tutte le cose che qui sono state scritte sono il nostro specchio» (*Enarr. in Ps. 30*, II, 3, 1: PL 36, 248).

Il circolo, però, non si chiude, perché tutta questa attività ha il suo vertice nella *contemplatio* la quale, però, non dovrebbe essere intesa alla stregua degli altri *gradini*, ma come la vetta di una montagna, mai definitivamente raggiunta in questa vita, ma sempre da scalare. Pietro di Celle († 1181), monaco benedettino francese, la descriveva alla maniera di un'eruzione vulcanica: lo spirito ribolle, la mente è tutta incandescente e il fuoco avvampa le ossa dell'amante (cf. *De disciplina claustrali*, XV: PL 202, 1119). Guigo il Certosino, al contrario, rassomigliava la contemplazione alla rugiada: «quando sopraggiunge ricompensa la fatica dei tre gradini e inebria l'anima assetata con la dolcezza della divina rugiada» (*Scala X*, 11: PL 184, 481). Egli aggiunge quest'altra immagine: la preghiera contemplativa è come un banchetto, dove «la *lectio* prepara il cibo e lo accosta alla bocca, la *meditatio* lo mastica e lo frantuma, l'*oratio* dà il sapore; la *contemplatio*, a sua volta, è la stessa soavità e dolcezza che nutre l'anima e la riempie di gaudio» (*Ivi*, II, 2: PL 184, 476).

Ci domandiamo: questo ritmo di preghiera, tanto legato alla vita monastica, *ha nulla a che fare con la spiritualità di un sacerdote diocesano?* Cominciamo col considerare due forme di preghiera proprie anche per ciascuno di noi. La *Liturgia delle Ore*, anzitutto, dove tutte constano di Salmi e letture, più o meno brevi della Sacra Scrittura (*lectio*). Per aiutare la *meditatio* non mancano i seppur brevi *responsori* (termine che letteralmente significa «risposta» ... alla parola di Dio) e, nell'*Ufficio delle letture*, c'+ la II lettura col testo patristico, o altro: anche questo è un aiuto alla *meditatio*. Quanto, da ultimo, all'*oratio*, è presente in una molteplicità di forme: lode, intercessione, invocazione, domanda...

Quanto alla preghiera, nella sua *Regola* san Benedetto ricorre alla frase *psallite sapienter* (19,4), che è tratta dal Salmo 47,8: «cantate inni con arte». La traduzione è corretta, ma la Vg traduceva con *sapienter*, che potrebbe anche essere qualcos'altro. I commentatori della *Regola* spiegano di solito che il *psallite* è da riferirsi non solo alla salmodia, ma a tutta la vita di preghiera. Salmodia nel coro e preghiera silenziosa, preghiera comunitaria e preghiera privata, infatti, sono nella *Regola* benedettina solo due aspetti di una medesima realtà che devono, pertanto, rimanere in reciproca attrazione. In tale contesto il *sapienter* benedettino potrebbe avere, già a partire dalla lingua latina (da *sapio* = gustare), quel senso che già nelle sue regole gli aveva dato san Basilio:

D. *Cosa vuol dire: salmeggiate con sapienza?* R. Ciò che è per tutti i cibi, quella capacità di gustarli dalla quale si riconosce di quale sapore essi siano, questo è, per le parole della Scrittura, il discernimento. Sta infatti scritto che *il palato proverà il gusto dei cibi, ma l'intelligenza discerne le parole*. Se dunque uno accorda la sua anima al senso di ogni parola, così come accorda il gusto alla qualità di ogni cibo, questi adempie il comando che dice *cantate inni con arte* (*Parvum ascetikon*, D. 110).

Il *sapienter* benedettino ci permette un'ultima considerazione, riguardante questa volta la celebrazione della Santa Messa. Come non ritrovare anche qui il ritmarsi di *lectio* (liturgia della Parola), *meditatio* (almeno le pause di silenzio suggerite nell'*Ordo Missae*) e *oratio* (quest'ultima le tante modalità di *orationes* del Messale)? Tutto questo, celebrato *sapienter*, ha il suo culmine nel gustare il pane e il vino eucaristici: «Gustate e vedete com'è buono il Signore» (*Sl* 34,9)?

Ma noi torniamo di nuovo a Guglielmo di Saint-Thierry. Anche per lui la preghiera comincia con la *lectio*, ma la descrive col linguaggio caratteristico dell'*allattamento*. Per lui, guidato dalla convinzione che il cuore è scosso particolarmente dalla vita di Cristo conosciuto *secondo la carne* (cf. *Rm* 1,3; 9,4), «allattarsi alle due mammelle dello Sposo» (*ubera sponsi*), vuol dire contemplare i *misteri della vita terrena di Gesù* quasi succhiando all'Antico e al Nuovo Testamento. È un linguaggio particolare della mistica classica, ispirata dal Cantico dei Cantici: lasciarsi allattare dalla *lettura*, svezzare dalla *meditazione*, irrobustire e illuminare dalla *preghiera* ed è così che si ribadisce lo stretto legame fra *lectio*, *meditatio* e *oratio*.

Siamo, però, giunti, così, ad una fase successiva della storia della spiritualità cristiana, dove la *lectio* e, di conseguenza tutto il resto, si concentra ormai su alcuni misteri di Gesù, ossia quelli della sua passione. Ne *La lettera d'oro*, che condensa la sua teologia mistica, Guglielmo scrive:

Per chi prega o medita, la cosa migliore e più sicura è mettere davanti l'immagine dell'umanità del Signore, della sua nascita, passione e risurrezione, in modo che il suo animo malfermo, che non sa pensare ad altro che a corpi ed a ciò che ad essi è legato, abbia un tema su cui fissarsi, a cui attaccarsi con sguardo devoto, secondo la misura della sua pietà (n. 174).

Non diversamente si legge in un trattato dal titolo *Regola delle recluse* scritto da un altro cistercense, Aelredo di Rievaulx il quale spiega. «Perché l'amore dolcissimo di Gesù cresca nel tuo affetto, devi impegnarti in una triplice meditazione: del passato, del presente e del futuro». Il *passato* sono i misteri della vita di Gesù dalla nascita alla morte e risurrezione: in ciascuna storia occorre entrare *con la mente, l'immaginazione, il cuore e i sensi* ed ecco che

facendo *memoria* dei passati benefici di Cristo, facendo l'*esperienza* del presente e nel *desiderio* dei beni futuri possono nascere e crescere frutti abbondanti dell'amore divino e così dagli affetti nasca il desiderio e dal desiderio le lacrime. Siano il tuo pane giorno e notte quelle lacrime, fino a quando non sarai davanti a Lui e ricevendo i suoi amplessi potrai dire con la sposa del Cantico: *l'amato mio è con me ed io con lui* (cf. *Institutio inclusarum*: PL 32, 1465. 1474).

Gradualmente tutta la Scrittura si concentrerà sull'immagine del Crocifisso, che nel sec. XIII sarà l'*unico libro*, la Bibbia vivente. Si sviluppa così quella «pietà affettiva», che avrà il suo massimo testimone in Francesco d'Assisi. Portando a conclusione la sua *Vitis mystica*, san Bonaventura porrà sulle labbra di Gesù queste parole: «Leggimi dunque, ecco io sono *il libro della vita scritto dentro e fuori* (Ap 5,1), e dopo avermi letto cerca di comprendere» (24, 2: *Opera*, Quaracchi VIII, 188). E ancora, nel *Lignum vitae* Bonaventura scriverà che tutta la sapienza di Dio «è scritta in Gesù Cristo, Libro della vita, dove Dio Padre ha nascosto *tutti i tesori della sapienza e della scienza* (Col 2,3)» (*Lignum Vitae*, n. 46: *Opera*, Quaracchi VIII, 84)).

Sono i medesimi criteri di contemplazione, che Ignazio di Loyola apprenderà con la lettura de *La vita di Cristo* di Ludolfo di Sassonia (il Certosino). Per questo, quando a partire dalla seconda settimana degli Esercizi spirituali proporrà la contemplazione sui misteri dell'Incarnazione ricorderà appunto la lettura di quell'opera nella casa-torre di Loyola. Anche per Ignazio, dunque, contemplare comporta osservare la scena evangelica con gli occhi del cuore (*preghiera del cuore*).

Si tratta di guardare Gesù e di osservarlo, mettendo in azione, con l'aiuto (ovviamente in senso allegorico) dei sensi corporali, tutti gli affetti in modo che il mistero evangelico giunga a impregnare l'intera immaginazione e l'intera affettività dell'orante «come

goccia d'acqua che entra in una spugna» (cf. *EsSp* 335, 1. Dal n. 261 al n. 312, Ignazio propone i diversi misteri dall'Annunciazione all'Ascensione del Signore).

Anche per Ignazio la contemplazione è un cammino graduale, che culmina nella *preghiera*. Al termine della quarta settimana, egli stesso si effonde in una bellissima preghiera, conosciuta appunto come *contemplatio ad amorem* (*EsSp* 234,4). Sarà una preghiera familiare pure al clero diocesano, visto che il Breviario Romano anteriore alla riforma liturgica la inseriva tra le *Orationes pro opportunitate dicenda*.

Per farne notare la spirituale consonanza, la trascrivo (a sinistra) mettendola a confronto con un brano (a destra) tratto dalle *orationes meditativae* di Guglielmo (v, 16):

Prendi, Signore, e ricevi tutta la mia libertà, la mia memoria, la mia intelligenza e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai dato, a te, Signore, lo ridono: tutto è tuo, di tutto disponi secondo ogni tua volontà; dammi il tuo amore e la tua grazia: questo mi basta.

Concedimi, Signore, di offrirti fedelmente tutto quello che possiedo, tutto quello che so, tutto quello che sono, tutto quello che posso, senza conservare niente per me.

È una preghiera facile da mandare a memoria. Lo stesso Ignazio, d'altra parte, propone di avere a mente delle preghiere vocali (ad esempio il *Pater*), in modo che la loro recita sia come il soffio sulla brace che, ripetuto, ravviva il fuoco e fa sprizzare la fiamma.

Per approfondire e riflettere

- A prescindere da uno specifico metodo, se confrontata con la sequenza *lectio-meditatio-oratio*, qual è la «qualità» della mia preghiera personale?
- Come, nella celebrazione eucaristica che io presiedo, vivo e aiuto a mettere in atto (anche con l'alternanza di parola, silenzio, lode e preghiera) le tre dimensioni di *lectio-meditatio-oratio*?
- Quando recito la *Liturgia delle Ore*, riconosco e valorizzo la classica sequenza *lectio-meditatio-oratio* lì contenuta?
- Ricordo una preghiera, o una frase biblica, che si collega a un particolare momento del mio incontro col Signore e che amo ripetere a me stesso?

LA CONTEMPLAZIONE DEL CROCIFISSO

Ne *La lettera d'oro* Guglielmo scrive:

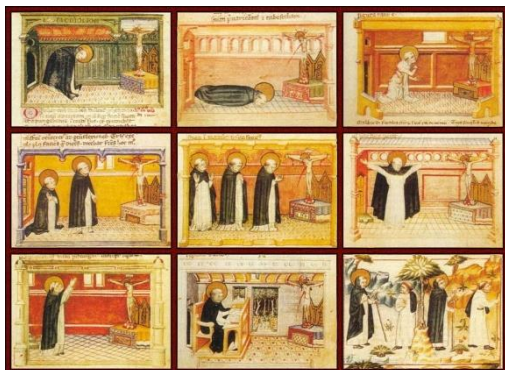
Per chi prega o medita, la cosa migliore e più sicura è che abbia davanti l'immagine dell'umanità del Signore, della sua nascita, passione e risurrezione, in modo che il suo animo malfermo, che non sa pensare ad altro che a corpi ed a ciò che ad essi è legato, abbia un tema su cui fissarsi, a cui attaccarsi con sguardo devoto, secondo la misura della sua pietà (n. 174).

Avviamo, allora, la nostra riflessione cominciando col disporci dinnanzi ad un'immagine del Crocifisso, oppure ponendo sotto i nostri occhi una riproduzione di Gesù in croce e ripetiamo lentamente:

**Eccomi, o mio amato e buon Gesù,
che, prostrato alla santissima tua presenza,
ti prego, col fervore più vivo,
di stampare nel mio cuore sentimenti
di fede, di speranza, di carità, di dolore dei miei peccati
e di proponimento di non più offenderti;
mentre io, con tutto l'amore e con tutta la compassione,
vado considerando le tue cinque piaghe,
cominciando da ciò che disse di te,
o mio Gesù, il santo Profeta Davide:
*Hanno forato le mie mani e i miei piedi;
hanno contato tutte le mie ossa.***

La preghiera che ho proposto è ben nota ed è ancora oggi inserita dal Messale romano tra le preghiere di ringraziamento dopo la celebrazione della Santa Messa. Secondo i bollandisti essa risale al medioevo. Lo si potrebbe dedurre anche dalla presenza dell'espressione *quinque vulnera*, «cinque piaghe», che nella patrologia latina non compare prima dell'XI secolo. Questa preghiera suppone un atteggiamento iniziale: la *prostrazione*.

Nella vita spirituale il *modo di pregare* non è indifferente. Lo sottolineava già sant'Agostino. Di modi san Domenico ne praticava (e suggeriva) nove, di cui il secondo è, appunto, la *prostrazione*: «La sua seconda maniera consisteva nel pregare disteso completamente a terra, con le braccia aperte e col capo, ossia con la fronte, similmente a terra, quasi che si sentisse indegno di guardare il cielo, ossia l'immagine di Dio, in questo modo» (*De modo orandi...* II: Bibl. Vat., Cod. Ross. 3). In questo atteggiamento la nostra preghiera incoraggia alcuni sentimenti: circa le virtù teologali, il pentimento dei peccati e il proposito di emendarsi. Dopo di che l'orante si alza e contempla il Crocifisso.



Nella tradizione domenicana, come si vede dalle miniature, il Crocifisso è sempre raffigurato. Nella quarta maniera di pregare, Domenico «in piedi e a mani aperte fissava lo sguardo nel Crocifisso, contemplandolo con incomparabile penetrazione e davanti a lui si genufletteva più volte». L'ultimo quadro è la preghiera di Domenico sulle strade del mondo.

Un autore cistercense, Adamo di Perseigne (1145-1221), contemporaneo di san Domenico, scriveva che bisogna accostare le labbra della fede alle ferite dei piedi e delle mani di Cristo e a quella del costato perché il suo sangue ci comunichi l'ebbrezza dell'amore. Leggiamo, pensando pure agli oli e al balsamo profumato che saranno benedetti e consacrato nella Messa vespertina della Pentecoste:

Le piaghe dei suoi piedi, infatti, sono delle sorgenti, ma di olio e le piaghe delle mani sono fonte di balsamo e la ferita del costato è sorgente di vino. Ma com'è che io non vedo scorrere altro che sangue, mi dirai? Ascolta come: l'olio guarisce, il balsamo profuma, il vino inebria. L'olio è la misericordia, che il peccatore riceve quando si mette ai piedi di Gesù e umilmente domanda perdono. È così che vedi l'olio scaturire dai piedi. Il balsamo che scaturisce dalle sorgenti delle mani è quello che dà la salvezza perché con la sua energia ti fa alzare e stare in piedi. Dal petto di Cristo che è la vera vite scaturisce il vino che rallegra il cuore dell'uomo. Il sangue di Cristo, infatti, fa nascere nell'anima l'ebbrezza dell'amore (cf. Adamo di Perseigne, *Epist. XVI: PL 211, 639*).

Quanto alla preghiera dell'*Eccomi*, essa si conclude con un adattamento dei vv. 17-18 del *Salmo 22*: «hanno scavato le mie mani e i miei piedi. Posso contare tutte le mie ossa»: è un passo ignorato dal Nuovo Testamento, ma spiegato da tutta la tradizione cristiana in rapporto a Gesù Crocifisso.

Cos'è, intanto, accaduto? È questo il momento storico in cui la Croce anche nell'arte sacra non è più, come già nel IV secolo, un segno di vittoria, bensì uno strumento di supplizio e di morte. Il processo si avvia nell'alto medioevo, quando l'immagine del *Christus patiens* comincia a prevalere su quella del Cristo glorioso. Ormai la passione del Salvatore non è più solo una narrazione, ma anche una visione: con lo sguardo rivolto a una immagine ci si sofferma a guardare e a contemplare.

L'orante ora vede anche fisicamente con i suoi occhi l'immagine del Crocifisso; guarda e osserva singolarmente i suoi piedi e le sue mani e il suo costato trafitto (cf. la miniatura in copertina, tratta dal f. 10 della *Vita Christi* di Ludolfo il certosino conservata nella Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna). Ascoltiamo, ad esempio, sant'Anselmo. Egli guarda l'immagine del Crocifisso e, come se sotto i suoi occhi si svolgesse un film col «rallentatore», passa in rassegna vari atteggiamenti e situazioni del *Christus patiens*:



Com'è dolce, o buon Gesù, ricordare nell'intimo del cuore te ... che taci davanti agli insulti, lavi i piedi ai tuoi discepoli e poi li asciughi con un panno di lino, ti prostri la notte nella preghiera, sudi sangue, sei venduto per trenta denari e tradito con un bacio, catturato con spade e bastoni, legato, giudicato, condannato ai flagelli, condotto al macello come un agnello innocente, in silenzio mentre ti maltrattano, non aprendo bocca e non rispondendo quando in tanti ti accusavano, colpito a pugni e schiaffeggiato, colpito dai flagelli, livido per le piaghe, insozzato dagli sputi, ricoperto di una clamide rossa, coronato di spine, adorato per burla, battuto in testa con una canna, rivestito della tua tunica bianca, condannato a morte, mentre porti sulle spalle la croce e poi su di essa crocifisso, e poi che preghi per i tuoi crocifissori... (*Meditatio XII. De humanitate Christi*: PL 158, 770).

Della passione di Cristo nulla sfugge all'orante e ogni particolare è annotato nella compassione del cuore. In epoca medievale questa modalità di preghiera si trova raccomandata da molti maestri spirituali. Ascoltiamo anche san Bernardo, con un passo tratto da un suo sermone dove alla condizione gloriosa del Cristo che siede alla destra del Padre si contrappone quella del Signore Gesù *sub Patre pendentem, sine Patre quodammodo morientem* (cf. *Is* 6,1-3 ←→ 53,2-4):

In ambedue le situazioni egli vide lo stesso Cristo, ma non lo vide allo stesso modo e sotto questo aspetto era in certo modo un altro. Lo vide infatti livido per le piaghe, colmato da obbrobri, sofferente per i supplizi, fatto oggetto di ingiurie. Ed allora lo vide, lo vide impiccato, lo vide morire per noi: trafitto per le nostre colpe, ma noi guariti dalle sue piaghe. Qui, dunque, gli apparve l'ultimo degli uomini e disprezzato; lì, invece, tutta la terra è piena della sua gloria (*Pro Dominica I novembris serm.* V, 4: PL 183, 355).

In tale contesto, vi propongo un'altra preghiera, che è la più nota tra quelle proposte dalla tradizione della Chiesa come preghiera di ringraziamento dopo la celebrazione della Santa Messa. Si tratta dell'*Anima Christi*.

Questa preghiera, che risulta essere già usata nel XIV secolo, fu molto cara a sant'Ignazio di Loyola sì che le edizioni dei suoi *Esercizi Spirituali* la pongono abitualmente in epigrafe del libro. Sant'Ignazio stesso la pone come preghiera conclusiva dei colloqui ai nn. 62,2; 147,2; 253; 258,d. Poiché, però, il testo è ben noto, quasi a compensare il *latinorum* che di tanto in tanto inserisco, aggiungo una molto bella traduzione/interpretazione fattane dal card. J. H. Newman attorno al 1854. La massima parte di voi ben conosce questa lingua; può quindi tradurla da sé facendone una preghiera:

Soul of Christ, be my sanctification; Body of Christ, be my salvation; Blood of Christ, fill all my veins, Water of Christ's side, wash out my stains; Passion of Christ, my comfort be; O good Jesu, listen to me; In thy wounds I fain would hide; Ne'er to be parted from Thy side; Guard me, should the foe assail me; Call me

when my life shall fail me; Bid me come to Thee above, With Thy saints to sing Thy love, World without end. Amen.

Meditations and Devotions of the late Cardinal Newman, ed. by W.M. Neville, Longmans and Green, London – New York – Bombay 1903, 352.

Una delle invocazioni di questa preghiera dice: *intra tua vulnera absconde me!* È una formula molto evocativa, se non altro perché è ripresa dal *Cantico* dove la Sposa è assimilata a una colomba che trova riparo *in foraminibus petrae* (2,14). In epoca medievale questi anfratti rocciosi saranno frequentemente interpretati come le ferite provocate dai chiodi nel corpo del Crocifisso e l'apertura del costato provocato dalla lancia (cf. Beda, *Homil.* XI: PL 94, 62; *foramina petrae sunt vulnera Redemptoris*: Pier Damiani, *Serm.* 51: PL 144, 792). Ecco, come, considerando la sua pochezza di peccatore, si esprimeva Guglielmo di Saint-Thierry:

Quando cerco di avvicinarmi a lui, quando, come l'emorroissa, mi sforzo di carpire la salute per la mia anima inferma e miserabile, toccando almeno le frange della sua veste, quando come il famoso Tommaso, l'uomo dei desideri, io desidero vederlo e toccarlo e anzi desidero avvicinarmi alla sacrosanta piaga del suo costato – porta dell'arca che è stata fatta sul fianco – non tanto per mettervi il dito o la mano, ma *per entrare tutto fino allo stesso cuore di Gesù*, nel santo dei santi, nell'arca del testamento, nell'urna d'oro, nell'anima della nostra umanità, che contiene in sé la manna della divinità, ah!, purtroppo mi vien detto: «Non mi toccare!»... (*La contemplazione di Dio*, I, 3).

Per approfondire e riflettere

- Il segno di croce (*trópaion toũ stauroũ/signum crucis*) è fin dagli inizi del cristianesimo tra i gesti (anche solo sulla fronte) più ripetuti della nostra giornata: come lo compio, soprattutto quando sono da solo e nessuno mi vede?
- Come sacerdote sono spesso chiamato ripetere il segno di croce per «benedire», sia durante una celebrazione liturgica, sia in momenti particolari della giornata: come «benedico»
- «La Messa incomincia con il segno della croce. Segnandoci con il segno della croce non solo facciamo memoria del nostro Battesimo, ma affermiamo che la preghiera liturgica è l'incontro con Dio in Cristo Gesù, che per noi si è incarnato, è morto in croce ed è risorto glorioso» (Francesco, *Udienza* del 20 dicembre 2017).



Ricordiamo che il vescovo Dante Bernini amava ripetere questa formula, suggerita già da sant'Alfonso M. de Liguori: *Nel nome del Padre che mi ha creato, nel nome del Figlio che mi ha redento, nel nome dello Spirito Santo che mi ha santificato.*

COME PREGAVA GESÙ

Dalle *Preghiere meditate* di Guglielmo di Saint-Thierry vi propongo ora la *quinta*, cui si potrebbe assegnare il titolo che ho scelto per questa meditazione: *preghiera di Gesù e croce di Gesù*. Gli studiosi ritengono che con questa *oratio meditativa* l'intera opera raggiunga il suo punto più alto sul piano sia spirituale, sia lirico-letterario. È un testo che considera l'umanità del Salvatore e si sofferma sui temi della passione, della croce e del costato trafitto di Gesù. Al loro sviluppo Guglielmo vi giunge a partire da una riflessione sulla *preghiera di Gesù*: egli è il modello dell'orante ed è sulla Croce che ciò si manifesta nella forma più alta. Leggiamo subito, cogliendo senz'altro la dimensione dialogica del testo:

Quando voglio eccitare, esercitare e abituare il mio cuore a pregare continuamente e in maniera efficace, per imparare questo non cerco l'insegnamento di nessuno all'infuori del tuo, o Signore Gesù, Sapienza di Dio Padre. Ripenso, allora, ai modi in cui pregavi tu davanti agli uomini sulla terra, quando ci offrivi il modello della preghiera perfetta, e scopro che qualche volta pregavi *da solo*, altre volte *in mezzo alla gente*; e poi che una volta pregavi *con lo spirito esultante* e un'altra volta *sudando sangue* e un'altra volta ancora *dall'alto della croce* (V, 1).

Nella preghiera di Gesù, dunque, Guglielmo individua cinque modalità, di cui le prime due coppie sono fra loro in un rapporto di opposizione; la terza, invece, le sorpassa tutte mediante quell'*exaltatum in cruce* che ne fa come il vertice.

solo ←→ *con la folla* *nell'esultanza* ←→ *nell'agonia*
esaltato sulla Croce

Dall'insieme comprendiamo che per Gesù la preghiera non era affatto una parentesi all'interno della sua missione, ma (come ci mostra soprattutto l'evangelista san Luca) una dimensione costante ed essenziale della sua missione.

Consideriamo, però, anche singolarmente questi distinti *aspetti* della vita di Gesù. Uso questa parola: *aspetti*, perché deriva dal verbo latino *aspicere*. Chiederei, dunque, a ciascuno di disporsi a *guardare* Gesù come alla *preghiera in persona*.

Il prologo giovanneo afferma che egli è da sempre *Parola in ascolto* e in dialogo col Padre: *pròs tòn Theón: Gv 1,1*. Nel mistero del Verbo incarnato, però, quell'ascolto diventa tanto umano da farsi domanda: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc 15,34*). Quali, allora, le caratteristiche della preghiera di Gesù?

La sua è anzitutto preghiera *filiale e obbediente*. Il Nuovo Testamento ci conserva la parola con la quale, nel segreto della sua preghiera personale, Gesù si rivolgeva al Padre: «Abbà»! Non è senza significato, però, che questa parola il vangelo la metta sulle labbra di Gesù soltanto nel racconto del Getsemani (14,36)! La preghiera è colloquio, ma prima ancora per l'uomo-Gesù è *nostalgia del Padre*. È, forse, questa la prima ragione per la quale Gesù si ritirava nella solitudine a pregare: *solo davanti al*

Padre (cf. *Mt* 14,22-23; *Lc* 6,12). Il *solus cum solo* (tanto caro a san J. H. Newman) della preghiera di Gesù col Padre non è, però, un cerchio chiuso. Le braccia di Gesù innalzate verso il Padre si allargano presto per abbracciare i suoi discepoli. È quanto scopriamo nel racconto di *Gv* 17: chi parla è *solo* Gesù. Al Padre egli *parla di sé*, ma gli racconta pure del suo rapporto con i discepoli.

Gesù prega con gli altri nel giubilo. Passiamo così all'altro aspetto, di Gesù che, come ricorda Guglielmo, prega anche tra la gente e quando è con la gente il Signore si esprime soprattutto con sentimenti di *lode*, *ringraziamento* e *benedizione* (cf. *Mt* 11,25-26; *Lc* 10,21). La preghiera di lode sgorga dalle labbra di Gesù quando è con gli altri: i discepoli, i piccoli, i poveri...

Gesù prega nell'angoscia. La riflessione qui diventa più complessa, perché i modi con cui la tradizione neotestamentaria ci parla della preghiera di Gesù nell'imminenza della passione hanno tra loro molteplici varianti. Le tradizioni di *Mc* (cf. 14,32-42), *Mt* (cf. 26,36-46) e di *Eb* (cf. 5,7-10) sembrano voler sottolineare anzitutto il momento dello sconcerto di Gesù e allora descrivono Gesù impaurito, triste e inquieto. Marco lo dice «impietrito» e la Lettera agli Ebrei non esita a raffigurarlo «con alte grida e lacrime». Gesù è un uomo che sta davanti a Dio in tutta la sua verità e nulla gli nasconde della sua confusione. Nella sua preghiera Gesù è talmente «umano» da formulare al Padre la richiesta di mutare decisione! Luca (cf. 22, 9-40), al contrario, sembra voler mettere in luce specialmente il momento in cui Gesù non è più abbattuto; egli, piuttosto, se è quasi raggomitolato su se stesso lo è come l'atleta che attende il segnale per protendersi nello sforzo di superare la prova. Giovanni (cf. 12,27-30), infine, sovrappone i momenti del turbamento e dell'adesione incondizionata. In tanta varietà dei racconti quello che di Gesù, in ogni caso, emerge è tanto l'espressione della sua vera umanità, quanto l'intima certezza di essere Figlio.

Gesù prega sulla croce. Giunge, da ultimo, la preghiera di Gesù sulla Croce. Qui Guglielmo così schematizza:

Sono state tre, Signore, durante il tempo della passione le preghiere che hai rivolto a Dio Padre, nelle quali si vede chiaramente che è compreso tutto quello che – nella tua passione stessa – doveva essere compiuto a prezzo del tuo sangue: *per te*, *per i tuoi amici e per i tuoi nemici* (V, 7).

Se noi leggiamo i racconti di Marco (cf. 15, 24-39) e di Matteo (cf. 27, 32-50) vediamo che attorno al Crocifisso sono proprio in molti a vociferare e parlare: i passanti, i sacerdoti, le guardie, i due ladroni. Tutti parlano di Gesù e contro Gesù, ma egli tace. Rivolge soltanto una domanda al suo Dio («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»), che però cade nel silenzio. Ecco che egli muore con un grido senza parole: «dato un forte grido, spirò».

Sullo sfondo delle redazioni di Matteo e Marco c'è il Salmo 22, del quale Tertulliano diceva: «Se cerchi un annuncio della Croce del Signore ti può bastare il salmo 21 (22), contiene tutta la passione di Cristo e già canta la sua gloria» (*Adv. Marcionem*, III, 19: PL 2, 348). Per Luca, invece, Gesù muore addormentandosi nella volontà del Padre. Sullo sfondo del suo racconto, infatti, c'è il Salmo 31 (cf. *Lc* 23,46). La tradizione talmudica lo ritiene il salmo dello studioso della Torah, che la sera va a dormire:

Disse rabbi Naham: «Se è un uomo che ha approfondito lo studio della Torah, non occorre che reciti lo *Shema* prima di addormentarsi poiché egli è sempre impegnato nello studio della Torah (e probabilmente si è addormentato studiandola)». Abajjè disse: «Anche chi ha approfondito la Torah deve dire almeno un versetto col quale si invoca la misericordia di Dio, ad esempio: “Nella tua mano affido il mio spirito: tu mi redimi, Signore, Dio fedele”» (Talmud babilonese, *Berakot* 5a).

Solitudine e vita della comunità, gioia e sofferenze sono anche per noi, come per Gesù, ambiti veri, reali di preghiera. È doveroso, allora, un po' di esame della vita.

Per approfondire e riflettere

Mi esamino su:

- la mia preghiera da solo;
- la mia preghiera nella e con la comunità;
- la mia preghiera nella gioia;
- la mia preghiera nella sofferenza;
- la mia preghiera per me stesso;
- la mia preghiera per i miei amici;
- la mia preghiera per i miei nemici.

Conformarsi a Cristo

Qual è lo scopo di questa preghiera? Non certamente l'adempimento di una devozione, come può esserlo la *Via Crucis* al venerdì di Quaresima, o il *Rosario* della B.V. Maria nel mese di maggio.

Ho citato queste due devozioni perché sono entrambe collegate alla spiritualità che ho sinteticamente descritto e che, per compiersi bene, dovrebbero adeguatamente ispirarsi proprio ad essa nella forma della *lectio-meditatio-oratio*. Se sono così vissute, queste devozioni non hanno di per sé bisogno, la prima di quattordici «stazioni» e la seconda, di quindici/venti «poste» di Rosario. «Stazione» e «posta» sono termini che indicano un luogo dove ci si può fermare, dove si può sostare Se questa manca, perdono il loro senso: diventano semplici «pratiche», ma non sono più «devozioni», che implicano un dedicarsi a qualcuno offrendogli una parte importante di sé: il proprio tempo!

Quando considera Gesù crocifisso, Guglielmo non vede soltanto il modello della preghiera, ma scorge riflessa in lui la propria condizione di monaco e gli dice.

Anche io sono crocifisso con te, o Signore Gesù, in qualche modo, sulla croce della professione. Te la offro per tua grazia ogni giorno e continuamente, perché le tue grazie sono tuoi doni (V, 5).

Il monaco è imitatore di Cristo nella totale donazione di sé al Padre, come martire incruento. Un apoftegma dei padri del deserto così recita:

Un anziano fu interrogato da un fratello: «Abba, dimmi come posso essere salvato». Allora egli si spogliò della tunica, si cinse i fianchi e protendendo le mani, disse: «Così deve essere il monaco: spoglio della materia del mondo e crocifisso nelle lotte (*Coll. sist.* VI, 20).

È l'antica concezione della consacrazione monastica: la rinuncia al mondo è un'immagine della crocifissione di Cristo. La troviamo anche nella conclusione del prologo della *Regola* di san Benedetto:

Non discostandoci mai dal magistero di Dio, e aderendo alla sua dottrina nel monastero con perseveranza sino alla morte, ci associamo con la sofferenza ai patimenti di Cristo, per meritare di essere anche partecipi del suo regno (*Prol.* 50).

Questo, però, vale ancora oggi e non solo per i monaci e le monache. Scrive, infatti, san Giovanni Paolo II:

I discepoli e le discepole sono invitati a contemplare Gesù esaltato sulla Croce... Nella contemplazione di Cristo crocifisso trovano ispirazione tutte le vocazioni; da essa traggono origine, con il dono fondamentale dello Spirito, tutti i doni e in particolare il dono della vita consacrata (*Vita consecrata*, n. 23).

La visione limpida della Croce e la contemplazione amorosa del Crocifisso non può che avviare nell'orante un continuo e permanente processo di conversione, che ha il

suo momento decisivo nell'incontro/confronto. Questo vale anche per noi sacerdoti, come dirò in fine.

Una importante indicazione la troviamo in un testo di sant'Agostino, dove registriamo un intrecciarsi di temi che faranno scuola.

Per sostenere la tua fede Cristo s'è reso *deforme*, mentre rimane eternamente bello. Come più *bello e attraente* più di [tutti] *i figli degli uomini* ci si farà vedere terminato il nostro peregrinare; mentre adesso, con la fede, come lo vediamo? *E noi lo abbiamo visto e non aveva bellezza né attrattiva, ma il suo volto era repellente e deforme la sua posizione.* Questa è la sua potenza: era *disprezzato e la sua posizione era deforme; uomo coperto di piaghe, uno che sperimenta ogni debolezza.* La *deformità* di Cristo ti rende *formoso (deformatas Christi te format).* Se infatti egli non avesse voluto essere deforme, mai tu avresti riacquisito la *forma* [divina] che avevi perduta. Era dunque *deforme* quando pendeva dalla croce, ma la sua *deformità* costituiva la nostra bellezza. Pertanto nella vita presente aggrappiamoci a Cristo deforme. Che significa: Cristo deforme? *Lungi da me il gloriarmi d'altro all'infuori della croce del nostro Signore Gesù Cristo, ad opera del quale il mondo è a me crocifisso e io lo sono per il mondo.* Questa è la deformità di Cristo. Ho io forse detto di voler sapere in mezzo a voi qualche altra cosa all'infuori della via? Ora, questa è la via: credere nel Crocifisso. Della sua deformità noi portiamo il segno nella nostra fronte (*Serm. XXVII, 6: PL 38, 181*).

Simile linguaggio lo userà Guglielmo in un testo col quale egli conclude una sua opera sulla contemplazione. Possiamo qui risentire le parole di Paolo ad Atene, con la triade *vita-movimento-essere*: «In lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (*At 17,28*); ritroviamo pure il pentimento col dolore per il peccato, che ci ha fatto perdere la somiglianza con Dio; ci commuove la lode per la *reformatio* ottenutaci dalla grazia.

A te, dunque, o Dio Padre, Creatore *dal quale* abbiamo vita, a te Sapienza del Padre, *per il quale* noi, rinnovati (*reformati*) sapientemente viviamo, a te, Spirito Santo, *nel quale* noi felicemente viviamo e felicemente vivremo, a te, Trinità di una sola sostanza, unico Dio dal quale, per il quale e nel quale noi sussistiamo, unico Dio dal quale ci siamo separati per il peccato divenendo dissimili a te e che tuttavia non hai permesso la nostra perdizione, a te, principio verso cui rifluiamo, *forma* che noi seguiamo, *grazia* per la quale siamo stati riconciliati, (*formam quam sequimur, gratiam qua reconciliamur*), a te la lode! (*De contemplando Deo, X, 22: PL 184, 380*).

A parte l'intreccio di citazioni e di rimandi biblici caratteristico di questa letteratura spirituale, vorrei portare l'attenzione proprio sul gioco di parole col termine *forma*, che nella teologia di Guglielmo ha riferimenti preciso all'*immagine di Dio* impressa nell'uomo con la creazione e la *grazia* di Cristo nella nuova creazione. È un linguaggio è abituale non soltanto in Guglielmo ma in tutta la dottrina cistercense dell'*imago Dei*: con il peccato l'uomo ha *deformato* l'originaria immagine di Dio, sicché il cammino di ritorno a Dio si prospetta come una continua opera di *conformazione*, possibile grazie all'opera di Cristo il quale, pur essendo nella *forma Dei* non ha esitato ad

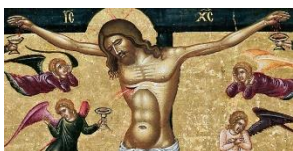
assumere la *forma hominis* (cf. *Fil 2,6-7*) per *riformare* l'uomo, *conformandolo* all'immagine del suo Creatore.

Questo tracciato di cammino incontro al Signore ritorna pure nello schema generale degli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio, per descrivere i quali si ricorre frequentemente all'adagio *deformata reformare, reformata conformare, conformata confirmare e confirmata transformare*. Si tratta di passaggi progressivi e lineari, che richiamano il percorso delle quattro settimane degli *Esercizi Spirituali*, dove la prima corrisponde alla cosiddetta «via purgativa» (*deformata reformare*), la seconda a quella chiamata «via illuminativa» (*reformata conformare*), la terza e quarta settimana corrispondono alla «via unitiva» (*conformata confirmare e confirmata transformare*).

Anche in tutti questi passaggi – come in Guglielmo – la parola *forma*, con le diverse accezioni denotate dai diversi prefissi, ha il significato di un lasciarsi *plasmare* da Dio, come in principio egli fece con Adamo. Gli Esercizi spirituali, infatti, sono proprio questo: «Disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima» (*EsSp 2*).

Non è un processo che si fa una volta per tutte. *L'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno* (*2Cor 4,16*). Paolo intende che l'uomo interiore non corrisponde *tout-court* all'uomo nuovo, bensì è chiamato a rinnovarsi di continuo. In questo caso la «formazione» è permanente a tutti gli effetti. È sempre lo stesso uomo, in altre parole, che per un verso ha subito un processo di *de*-formazione e si impegna in quello di *de*-strutturazione per avviare un cammino di *ri*-strutturazione e *ri*-organizzazione di se stesso, di *ri*-formazione sul modello di Cristo.

L'evento che causa tale rinnovamento è quello storico della morte e risurrezione di Cristo, la cui partecipazione si realizza per mezzo dello Spirito; tuttavia, non si tratta ancora di sostituzione piena bensì progressiva e dinamica. Per questo, la precisazione “di giorno in giorno” sottolinea maggiormente la progressione del rinnovamento in atto dell'uomo interiore. (A. Pitta, *La seconda lettera ai Corinti*, Borla, Roma 2006, 234).



Già in *2Cor 3,18* l'Apostolo aveva scritto che è sempre sotto l'azione dello Spirito che noi veniamo trasformati nell'immagine di Cristo «di gloria in gloria». È, dunque, il dono dello Spirito che noi dobbiamo invocare. Da chi, se non ancora dal Crocifisso? È lui, infatti, che dona lo Spirito. Nel Vangelo della Messa vespertina nella vigilia di Pentecoste ascolteremo la parola di Gesù, che dice:

Se qualcuno ha sete, venga a me e beva (*Gv 7,37*).

Questo invito Gesù ce lo ripete senza parole, ma coi fatti quando dall'alto della Croce fa piovere su di noi lo Spirito, che fuoriesce dal suo costato colpito e aperto. È come se

Gesù ci dicesse: «Per voi è stata aperta questa ferita. Gustate e vedete quanto è buono il Signore» (cf. *Sal* 33,9). Commenta Guglielmo:

Mentre gusterà e constaterà quanto è soave il Signore, egli stesso da un momento all'altro assaporando la sua dolcezza diventerà tutto così dolce, contemplando la luce della sua verità diventerà talmente luminoso e per l'improvvisa pienezza del bene supremo si rallegherà a tal punto nella gioia dello Spirito Santo che, quando questa condizione sarà divenuta in lui perfetta, egli avrà la certezza di avere raggiunto la vita eterna (*Orationes meditativae*, III, 16).

La conformazione a Cristo è un dono dello Spirito, che ci giunge dal costato aperto del Crocifisso. Al termine della sua quinta preghiera meditata, sempre conservando lo stile dialogico, Guglielmo si rivolge al Signore con parole che possiamo fare nostre:

Liberami dalla forma (*deforma*) del mondo, al quale mi sono conformato (*conformavi*), formami e conformami (*forma et conforma*) alla tua grazia, presso la quale ho cercato rifugio, e da' al mio cuore la forma (*formam*) della penitenza che tu apprezzi. E donami anche, Signore, una fede pura e devota, pia, forte e incrollabile. Così, accordandomi grazia per grazia, potrai dire anche a me: *Va' pure, la tua fede ti ha salvato* (V, 19).

Concludiamo

Il titolo di questa meditazione: *preghiera di Gesù e croce di Gesù* offre l'occasione per aggiungere un'ultima riflessione riguardo alla conformazione a Cristo-Vittima anche del ministero sacro.

L'ultima domanda, fra quelle che il vescovo ci ha rivolto prima dell'imposizione delle mani, è stata la seguente: «Vuoi essere più strettamente unito a Cristo sommo sacerdote, che *come vittima* pura si è offerto al Padre per noi, consacrando te stesso a Dio insieme con lui per la salvezza di tutti gli uomini?». Ciascuno di noi ha risposto: «Sì, con l'aiuto di Dio, lo voglio!». Qual è, allora, il senso di quella domanda e della nostra risposta? A me pare che debbano cogliersi i seguenti aspetti:

- anzitutto il richiamo alla condizione vittimale di Cristo. In *IGv* 2,1 e 4,10 Gesù è chiamato *vittima di espiazione*. Il sostantivo greco *ilasmós* più che un sacrificio propiziatorio sta a indicare un'attività propiziatrice ed è per questo che la domanda di rito aggiunge: «si è offerto al Padre per noi» (cf. *Ebr* 9,28; 10,11).
- In secondo luogo è doveroso cogliere l'impegno di essere *arctius*, «più strettamente unito» a Cristo. Si tratta di una unione che potremo chiamare sponsale con Cristo-vittima.
- Il terzo aspetto è che la configurazione a Cristo-vittima deve essere intesa nella prospettiva del servizio a favore del popolo di Dio: «per la salvezza di tutti gli uomini».
- Il conclusivo «sì, con l'aiuto di Dio, lo voglio» sta a dirci che non soltanto noi abbiamo aderito a quell'ultima domanda, ma pure che in essa intendiamo riconoscere lo spazio vitale per tutti gli altri impegni ministeriali precedentemente assunti.

Come *memoria* di questa condizione del nostro essere sacerdoti vorrei indicare l'*altare* e il gesto del *bacio* dell'altare. L'*altare*, prima d'ogni cosa. Nel Messale romano anteriore alla riforma conciliare la rubrica dice così: «Quando rivestito dei paramenti il sacerdote fa il suo ingresso all'altare, dopo avergli fatto il dovuto inchino, si segna col segno della croce dalla fronte al petto, e a voce chiara dice... *Introibo ad altare Dei*». Tutto s'ispirava a sant'Ambrogio il quale nella notte pasquale faceva processionalmente avviare i neofiti dal battistero alla mensa eucaristica cantando proprio il Salmo 43 (cf. *De mysteriis* VIII, 43: PL 16, 403). S'intendeva che *cominciare Messa* era un *andare incontro all'altare* di Dio. Quante volte, durante questo tempo pasquale che ormai sta avviandosi al termine, abbiamo proclamato il *Prefazio Pasquale V* dove Cristo è acclamato *sacerdos, altare et agnus*, «altare, agnello e sacerdote». L'altare è segno di questo Cristo. Nel rito della dedicazione c'è un momento in cui sull'altare unto col santo crisma viene bruciato l'incenso: con questo rito si vuole anzitutto richiamare il sacrificio di Cristo che, ivi mistericamente perpetuato, salirà a Dio come sacrificio a lui gradito.

C'è poi il *bacio*, col quale noi iniziamo e concludiamo la Santa Messa. È un gesto di saluto anche liturgico molto antico. Il bacio dell'altare è, anche nell'attuale rito romano, il primo (di saluto) e l'ultimo (di congedo), che noi compiamo nella Messa.

Non dimentichiamo, però, gli altri due «baci» indicati al celebrante nella Messa: quello riservato all'Evangelario e quello di pace che, nei riti di comunione, il sacerdote scambia con i concelebranti, i diaconi/ministri. Tre baci: *all'altare, al vangelo, al fratello* Sono i tre segni di Cristo! Come li «bacciamo»?

Nella tradizione liturgica, al bacio dell'altare da parte del sacerdote sono stati attribuiti diversi significati. All'inizio era semplicemente inteso come bacio alla *mensa Domini*, la mensa alla quale il Signore c'invita. In seguito, il bacio sarà riferito allo stesso Cristo, pietra angolare, roccia spirituale. Quando poi, con l'inizio del medioevo, nell'altare saranno racchiuse le reliquie dei martiri, il bacio sarà riferito pure alla Chiesa celeste, insieme con la quale è celebrata l'Eucaristia («con gli angeli e i santi esultanti cantiamo: *Santo...*»). A sua volta, Innocenzo III spiegherà che col bacio iniziale il vescovo (sacerdote) significa Cristo che arrivando all'altare si unisce col bacio alla Chiesa sua Sposa» (cf. *Mysteria evangelicae legis et sacramenti eucharistiae*, II, 15: PL 217, 807).

Se, ora, questo medesimo gesto lo personalizziamo, possiamo dire che con quel bacio noi esprimiamo anche la nostra conformazione a quel mistero di Cristo, di cui l'altare è segno. Solo dopo che quel bacio è stato donato e ricevuto può iniziare la Santa Messa: proprio col segno della croce fatto dal sacerdote e da tutta l'assemblea! Quel segno di croce è così la porta d'ingresso nel Mistero.

Conclusa la celebrazione, prima di ripartire bacciamo ancora l'altare. Un antico testo della liturgia siriana formula per l'altare questo saluto, col quale chiudo la meditazione.



Rimani in pace altare santo e divino del Signore: non so se tornerò o non ritornerò a te. Mi conceda il Signore di rivederti nella celeste assemblea dei santi. E su questo patto (del Signore) io ripongo la mia fiducia. Rimani in pace o altare santo e propiziatorio, e il corpo santo e il sangue del perdono che da te ho assunto, siano per me espiazione dei delitti e remissione dei peccati e, per sempre, motivo di fiducia davanti al terribile trono di Dio. Rimani in pace o altare santo e mensa di vita e implora per me misericordia dal Signore nostro Gesù Cristo, perché da questo momento e per sempre possa conservare il tuo ricordo. Amen.

+ *scull* *mes*