

Corso di storia della chiesa di Roma (III anno), a cura di Andrea Lonardo

L'Alto Medioevo, dai Concili alle
origini del potere temporale del
vescovo di Roma



Prefazione.....	1
I. La basilica di S. Maria Maggiore in Roma	
I primi concili ecumenici, di <i>Andrea Lonardo</i>	3
I.1. Introduzione a Santa Maria Maggiore	3
I.2. Perché il dogma nella storia e nella fede della Chiesa?	5
I.3. Il Credo nell'Antico e nel Nuovo Testamento	7
I.4. Il Credo come sviluppo del battesimo	10
I.5. Il Simbolo degli apostoli	12
I.6. Gesù Figlio di Dio nel primo concilio, il concilio di Nicea del 325 d.C.	13
I.7. Il secondo concilio ecumenico, il I concilio di Costantinopoli (381 d.C.) e la Trinità: il Simbolo niceno-costantinopolitano	16
I.8. Il terzo concilio ecumenico, il concilio di Efeso (431 d.C.) e la proclamazione di Maria Madre di Dio	20
I.9. Uno sguardo retrospettivo sul cammino percorso, con qualche consiglio per un approfondimento	22
I.10. Visita della basilica di Santa Maria Maggiore	24
I.10.1. La loggia	24
I.10.2. L'interno della basilica di Santa Maria Maggiore	26
I.10.3. I mosaici della navata	28
I.10.4. L'arco trionfale ed i suoi mosaici	31
I.10.5. L'abside	33
I.10.6. La confessione sotto l'altare e la tomba del Bernini	35
I.10.7. La Cappella Sistina	36
I.10.8. La Cappella Paolina	36
I.10.9. La Cappella Sforza	37
I.10.10. Il Museo ed il Presepe di Arnolfo di Cambio	37
II. Oratorio di S. Andrea al Celio	
San Gregorio Magno, di <i>Andrea Lonardo</i>	39
II.1. Introduzione all'oratorio di Sant'Andrea al Celio.....	39
II.2. Il contesto storico: le invasioni barbariche e la discesa dei longobardi in Italia. Nell'impero romano che continua ad esistere ed ha la nuova capitale a Costantinopoli, Roma è ormai una città di confine	40
II.3. Gregorio praefectus urbis, poi monaco, poi apocrisario a Costantinopoli	43
II.4. Gregorio commentatore della Sacra Scrittura	44
II.5. I santi veri interpreti della Scrittura	46
II.6. L'elezione a pontefice	47
II.7. La Regola pastorale, modello del ministero: l'equilibrio del maestro della fede	49
II.7.1. Parte I Il pastore delle anime: l'arte delle arti	49
II.7.2. La Regola pastorale, II parte: le qualità del pastore.....	51
II.7.2.1. "Chiaro nei pensieri, esemplare nelle azioni" (le coppie oppostive come pensiero/azione sono presenti anche nell'Epistola sinodica)	51

II.7.2.2. “Discreto nel tacere, opportuno nella parola”	52
II.7.2.3. “Vicino a ciascuno per la compassione, elevato al di sopra di tutti nella contemplazione”	53
II.7.2.4. “Unito nell’umiltà con chi opera bene, fermo per zelo di giustizia contro i vizi di chi opera male”	54
II.7.2.5. “Non attenuare la cura della vita interiore nelle occupazioni esterne, né il tralasciare di provvedere alle necessità esteriori per la sollecitudine del bene interiore”	55
II.7.2.6. “Non cercare il favore degli uomini e tuttavia essere attenti a ciò che ad essi deve piacere”	55
II.7.2.7. Non di rado i vizi si travestono da virtù	56
II.7.2.8. La meditazione della Legge Sacra	57
II.7.2.9. La Regola pastorale III parte: le diverse condizioni	57
II.7.2.10. La Regola pastorale IV parte: il pastore ritorni in sé, perché la predicazione o la vita non lo esalti	57
II.8. L’amministrazione dei beni: distacco dal mondo, giustizia e concretezza	57
II.9. La questione longobarda	60
II.10. La conversione degli Anglosassoni e la nascita della chiesa d’Inghilterra	61
II.11. Ancora l’oratorio di Sant’Andrea	62
II.12. Il Triclinium pauperum detto anche Oratorio di Santa Barbara	63
II.13. L’Oratorio di S. Silvia	65
II.14. Dinanzi ai tre Oratori: le figure di Cesare Baronio e di Scipione Borghese	66
II.15. La cosiddetta biblioteca di papa Agapito ed il convento delle suore di madre Teresa di Calcutta	67
II.16. La facciata ed il quadriportico di San Gregorio al Celio	67
II.17. Saluto di padre Innocenzo Gargano (il saluto, trascritto dalla viva voce, non è stato rivisto dall’autore) all’interno di San Gregorio al Celio	69
II.18. L’interno di San Gregorio al Celio	70
II.19. La Cappella di San Gregorio	71
II.20. La Cappella Salvati	72
II.21. Le altre cappelle della chiesa	74
III. Santa Cecilia	
San Benedetto e il monachesimo, di <i>Andrea Lonardo</i>	75
III.1. San Benedetto e Roma: introduzione all’incontro	75
III.2. Il riconoscimento della santità nella chiesa	76
III.3. Le tappe successive della vita di San Benedetto	77
III.4. Il monaco: il celibato e la verginità	79
III.5. La vita comune ed il cammino di San Benedetto fino a Montecassino	80
III.6. Il mondo in cui Benedetto visse	83
III.7. Il monaco, solo con Dio per ritrovare il mondo	84
III.8. La prospettiva fondamentale nella Regola: vivere il vangelo	85
III.9. L’opus Dei: la preghiera è ascolto del Dio che parla ed è risposta nella lode alla sua voce	88
III.10. Amare la vita comune e non sfuggire al fratello	91
III.11. Salire la scala dell’umiltà, cioè discendere	92
III.12. Il rapporto fra l’abate ed i fratelli	93
III.13. L’ospitalità	94
III.14. Una sintesi del monachesimo benedettino: Ora et labora et lege	95
III.15. La statua di Santa Cecilia del Maderno	97
III.16. Gli scavi e la cripta	99

III.17. Il catino absidale ed i suoi mosaici	100
III.18. Il ciborio di Arnolfo di Cambio	102
III.19. La navata centrale	103
III.20. Le cappelle laterali	103
III.21. La controfacciata	104
III.22. La facciata	104
III.23. Il Giudizio universale di Pietro Cavallini	105
III.24. Il chiostro	110
IV. Santa Maria in Domnica alla Navicella	
San Martino I, Sant'Agatone papa, la crisi monotelita ed il Concilio Costantinopolitano III, di <i>Andrea Lonardo</i>	113
IV.1. Introduzione all'incontro: Santa Maria in Domnica alla Navicella, una chiesa fra il Laterano ed il Palazzo imperiale al Palatino.....	113
IV.2. Il contesto storico (e geografico)	116
IV.3. La questione monotelita	118
IV.4. San Martino I papa (649-654) contro i monoteliti	119
IV.5. Sant'Agatone papa (678-681) e la convocazione del Concilio Costantinopolitano III	121
IV.6. Il Concilio Costantinopolitano III (680-681 d.C.) ed il suo significato	122
IV.7. Il Concilio Costantinopolitano III ed i concili di Costantinopoli I e di Calcedonia	125
IV.8. La visione della vita cristiana che emerge dalla presenza delle due volontà in Cristo	127
IV.9. Ancora sul dogma e la sua bellezza	128
IV.10. La chiesa di Santa Maria in Domnica alla navicella, di Sergio Ghio	130
IV.10.1. La storia della chiesa di Santa Maria in Domnica	130
IV.10.2. Il mosaico absidale (secolo IX)	131
IV.10.3. Gli affreschi e gli interventi successivi nella navata	132
IV.10.4. Il soffitto ligneo	133
IV.10.5. Il mosaico con lo stemma dei Trinitari	134
IV.10.6. La Fraternità di San Carlo e Comunione e Liberazione	135
V. San Giorgio al Velabro	
Il potere "necessario". L'origine del potere temporale del vescovo di Roma ed i papi dell'VIII secolo, di <i>Andrea Lonardo</i>	137
V.1. San Giorgio al Velabro: un'introduzione all'incontro	137
V.2. Il potere temporale della Chiesa. La sua valutazione dipende dalla questione della sua origine: perché nacque il potere temporale del vescovo di Roma?	139
V.3. La falsa Donazione di Costantino	141
V.4. Il contesto storico in cui maturò il potere temporale della Chiesa	143
V.4.1. L'impero bizantino impegnato sulle frontiere orientali e meridionali a motivo dell'invasione araba	144
V.4.2. Il conflitto teologico e politico fra l'impero e la chiesa di Roma	145
V.4.3. I longobardi divengono i veri signori d'Italia e premono su Roma	147
V.4.4. L'appello ai franchi e l'alleanza che darà pian piano vita al nuovo impero	149
V.4.5. La "realtà" del potere temporale della chiesa di Roma	151

V.4.6. Le diaconie	154
V.4.7. Costantino e la svolta epocale di fondare Costantinopoli abbandonando Roma: alle origini del potere temporale	156
V.4.8. A mo' di conclusione aperta: la nascita dell'Europa e l'origine del potere temporale della chiesa	160
V.5. La visita della chiesa e della zona del Velabro	162
V.5.1. L'Arco degli Argentari	162
V.5.2. L'Arco quadrifronte di Giano	162
V.5.3. Il Tempio rotondo di Ercole e quello rettangolare di Portuno	163
V.5.4. Il portico della chiesa di San Giorgio al Velabro ed il campanile	163
V.5.5. La chiesa di San Giorgio al Velabro	164
V.5.6. L'abside con gli affreschi attribuiti al Cavallini	165
V.5.7. L'iscrizione del cardinale John Henry Newman	166
V.5.8. I bassorilievi murati sulle pareti del campanile	169
VI. San Saba	
La crisi iconoclasta e la "visibilità" di Dio. Il "vedere" nell'esperienza cristiana, di <i>Andrea Lonardo</i>	171
VI.1. Roma, San Saba e la crisi iconoclasta	171
VI.2. Una provocazione moderna: cosa pensare di chi afferma che Dio "non si può disegnare"?	173
VI.3. Storia della crisi iconoclasta	173
VI.3.1. Il I periodo della crisi iconoclasta (726-787), ed il II concilio di Nicea (787)	174
VI.3.2. Il II periodo della crisi iconoclasta (815-843) e la "festa dell'ortodossia" (843)	175
VI.4. Il dibattito sull'iconoclastia attraverso i suoi protagonisti	176
VI.4.1. Il pensiero di San Giovanni Damasceno (650 ca.-749/750)	176
VI.4.2. Il pensiero del patriarca di Costantinopoli San Germano (nato 631-649 ca. -morto 733 ca., patriarca dal 715 al 730)	179
VI.4.3. La definizione dogmatica del II Concilio di Nicea (787)	180
VI.5. Per un ulteriore approfondimento della questione: la novità del cristianesimo espressa dalla novità dell'arte cristiana	186
VI.5.1. Le immagini ed il "vedere" nell'Antico Testamento	186
VI.5.2. Le immagini ed il "vedere" nella storia della cultura e delle religioni	188
VI.5.3. Le immagini ed il "vedere" nel Nuovo Testamento	189
VI.5.4. Le immagini ed il "vedere" nella chiesa e nella catechesi: non l'immediato, ma il mediato	191
VI.6. Conclusione sintetica: la bellezza è la verità che si manifesta	194
VI.7. Seconda conclusione: una brevissima sintesi dei sette concili del primo millennio	195
VI.8. San Saba: visita della chiesa	196
VI.8.1. I frammenti degli affreschi altomedioevali che si sono conservati	196
VI.8.2. La chiesa di San Saba	198
VI.8.3. Il portico	200
VI.8.4. Gli scavi sottostanti alla chiesa	200

Prefazione

I testi qui raccolti sono la trascrizione degli incontri del Corso sulla storia della chiesa di Roma (III anno) organizzato dall'Ufficio catechistico della diocesi di Roma nell'anno 2009/2010. Le trascrizioni conservano lo stile informale degli incontri, ma sono state ampliate e riviste per una stesura più completa.

Il materiale qui raccolto è disponibile on-line sul sito www.gliscritti.it con la relativa documentazione fotografica.

Sul sito www.ucroma.it è a disposizione il calendario con le date dei nuovi incontri del Corso e le indicazioni delle chiese nei quali si svolgono, così come le trascrizioni delle lezioni del I e del II anno.

I rimandi ad articoli ed approfondimenti indicati in nota fanno riferimento a testi disponibili su Internet per i quali è necessario consultare la versione on-line del corso.

I. La basilica di S. Maria Maggiore in Roma

I primi concili ecumenici, di Andrea Lonardo

I.1. Introduzione a Santa Maria Maggiore

Perché la basilica di S. Maria Maggiore per un incontro sui primi concili ecumenici? Perché S. Maria Maggiore è **l'edificio che la chiesa di Roma eresse con l'esplicita intenzione di venerare la Vergine Maria un anno dopo la celebrazione del concilio di Efeso, il III concilio ecumenico**. E da allora, nei secoli, sia i romani che i pellegrini sono venuti qui per chiedere l'intercessione di Maria.

La basilica di S. Maria Maggiore venne costruita nel 432 d.C., esattamente un anno dopo il concilio nel quale Maria fu proclamata Theotokos ovvero Madre di Dio. Fu papa Sisto III che decise di erigere questa basilica proprio per celebrare Maria, per celebrare il suo titolo di madre di Dio, secondo la definizione del concilio di Efeso.

Entrando ci si accorge subito come questa basilica, fra le quattro grandi basiliche romane, sia **quella che conserva di più l'impianto originario paleocristiano. Le colonne sono ancora quelle originarie del 432**, la fascia dei mosaici sopra di esse è ancora quella che Sisto III realizzò allora, l'arco trionfale con i suoi mosaici è ancora quello della prima chiesa.

Questo luogo ci permette anche di avere immediatamente coscienza dei grandi cambiamenti politici che erano in atto e che cercheremo di presentare nel corso dei nostri incontri di quest'anno. La basilica di S. Maria Maggiore venne **costruita solo 22 anni dopo la prima aggressione barbarica a Roma: il sacco dei visigoti di Alarico del 410.**

In realtà già nel 408 e nel 409 i barbari si erano presentati alle porte della città, ma non erano riusciti a penetrare nelle mura. Nel 410, invece, dopo 5 mesi di assedio, Roma cadde ed avvenne il saccheggio. Il pontefice riuscì a ottenere da Alarico che fosse risparmiata la popolazione, che le basiliche non fossero profanate, ma l'intera città venne messa a sacco. Galla Placidia, sorella dell'imperatore Onorio, venne presa in ostaggio dai barbari e portata a forza via dalla città.

Erano 700 anni che Roma non vedeva invasori penetrare al suo interno. Era dai tempi di Brenno, dal tempo dell'invasione dei galli (390 a.C.) che non avveniva questo. I terribili eventi del 410 mostrano il declino dell'Impero d'Occidente che non era più in grado di difendere i propri confini. La popolazione dell'impero avvertiva che un'epoca stava declinando, mentre la vita della città diventava sempre più incerta e difficile.

Eppure il papa fece erigere questa grande basilica solo due decenni dopo quel tragico evento. **Questo fatto rende evidente come il pontefice stava allora divenendo il punto di riferimento della città, l'unico in grado di progetti cittadini così impegnativi e – come diverrà sempre più evidente nel tempo – l'unico in grado di proteggere con la sua autorità spirituale e via via anche civile e politica l'incolumità di Roma e dei suoi abitanti.** Di fatto, già al tempo del sacco di Alarico la popolazione fu risparmiata solo a motivo dell'essere i romani i fedeli del vescovo di Roma, il papa.

Gli studiosi discutono quando debba essere posta la cesura fra la Roma tardo-imperiale e la Roma alto-medioevale e non saremo certo noi a sciogliere la questione. Mi interessa piuttosto

sottolineare come questo periodo sia totalmente ignorato dagli itinerari formativi delle nostre scuole. E se questo è grave già per un non romano, è ancora più grave per gli studenti della nostra città che vengono così privati di una chiave importantissima per comprendere la storia di Roma.

Se proviamo a chiedere a un qualsiasi romano – ma spesso anche ad un professore di liceo! – in che data precisamente e come sia nato il potere temporale della Chiesa e come il vescovo di Roma si sia ritrovato a guidare uno stato, nessuno vi saprà rispondere, tale è l'ignoranza su questo periodo straordinariamente interessante. Sentirete ripetere luoghi comuni – ad esempio che il potere temporale fu un errore, un evento contro il vangelo -, ma nessuno saprà spiegarvi come è nato. E capite bene che solo sapendo come è nato, sarà poi possibile dire se fu una macchia nella storia del papato e della città o piuttosto un evento carico di elementi positivi, senza il quale, probabilmente, Roma avrebbe cessato di esistere!

L'ignoranza su questo periodo porta, fra l'altro, all'errata presunzione che l'Impero romano sia finito nel 476 e che da quella data l'imperatore non sia più il legittimo governante della città. È certamente vero che in quell'anno Romolo Augusto (noto come Augustolo proprio per la sua fine misera) fu catturato dai barbari a Ravenna - Roma non era già più l'abituale residenza dell'imperatore che si era trasferito già ai tempi di S. Ambrogio a Milano e successivamente a Ravenna perché lì il porto di Classe permetteva di mantenere più facilmente i rapporti con Costantinopoli.

Ma il vero imperatore romano era già l'imperatore d'Oriente che governava l'Italia da Costantinopoli - in realtà l'Impero Romano non finì nel 476 ma con l'invasione turca di Costantinopoli e, come vedremo, ancora nel 663 l'imperatore di Costantinopoli venne a risiedere sia pure per brevissimo tempo nel Palazzo imperiale al Palatino, che era mantenuto in attività da un personale imperiale a ciò addetto anche se l'imperatore viveva in Oriente.

La lontananza del legittimo imperatore romano fece sì che sempre più fosse il pontefice a gestire l'amministrazione della città ed a preoccuparsi della difesa di Roma e della sua popolazione. Basti pensare che alla morte di Sisto III - colui che costruì S. Maria Maggiore - divenne papa Leone Magno che per due volte uscì dalla città per recarsi incontro ai barbari che avanzavano per implorarli di arrestare le loro devastazioni.

Una prima volta Leone Magno si recò incontro ad Attila, il re degli unni, che raggiunse a Mantova nel 452, e riuscì nel suo tentativo, perché Attila riconobbe l'autorità del pontefice. Pochi anni dopo, nel 455, i vandali di Genserico scesero nuovamente verso Roma. Leone Magno gli andò nuovamente incontro con il clero, innalzando le croci, per ottenere misericordia e salvezza per la città. Questa volta, però, il nuovo re risparmiò solamente le basiliche e la popolazione, mentre saccheggiò Roma per ben due settimane. **Come nel 410 il pontefice non riuscì ad impedire le ruberie, ma ottenne l'incolumità fisica dei romani.**

Vedete già da questi pochi elementi come era ormai diversa la situazione rispetto ai secoli precedenti. **Qualcuno ha paragonato quei tempi agli ultimi mesi della seconda guerra mondiale** quando la chiesa – il papa, i vescovi ed il clero *in primis* – ebbero un ruolo decisivo nel passaggio tra la dominazione nazista e l'arrivo degli alleati.

Nel periodo che cercheremo di conoscere meglio con gli incontri di quest'anno **la chiesa non pensò solo a difendere se stessa e Roma dai barbari, ma comprese anche che il Vangelo doveva essere loro annunziato,** comprese che in quel frangente storico l'evangelizzazione delle diverse popolazioni barbariche doveva essere al centro della sua missione.

La parola barbaro viene dalla riproduzione del balbettio “bar-bar”: **il mondo classico non capiva le diverse lingue dei popoli che premevano ai confini e li catalogò con questo termine che voleva simbolizzare, in maniera dispregiativa, la loro lingua dura e difficile.** La chiesa si ritrovò a dover riflettere nuovamente sulle parole che S. Paolo aveva scritto per manifestare la novità del Vangelo di Cristo che non faceva distinzioni di persone: «Qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti» (Col 3,11).

Insomma la chiesa del tempo comprese che i goti e le altre popolazioni che attaccavano Roma erano sì “barbari”, **ma il Cristo era venuto anche per loro.**

I.2. Perché il dogma nella storia e nella fede della Chiesa?

Dopo questa prima introduzione al luogo in cui ci troviamo ed al periodo storico di cui ci occupiamo, veniamo al tema di questo nostro incontro: i primi concili. Prima di vedere in dettaglio le definizioni dei singoli concili e quella di Efeso in particolare, voglio soffermarmi sulla questione del perché esistono enunciati dogmatici nella chiesa.

Quando parliamo del dogma – le formule del *Credo* ne sono un'espressione – il giudizio quasi automatico di molti è immediatamente negativo. Dobbiamo essere consapevoli di questo. **Questa avversione al dogma fa parte di una diffusa ignoranza per cui molti lo ritengono un'invenzione successiva della chiesa, fatta ad arte per imporre le propri visioni, soprattutto dopo Costantino.**

Abbiamo già visto l'anno scorso come **proprio Costantino, in realtà, voleva che la chiesa rinunciassse alla sua pretesa di verità, purché tutti i cristiani aderissero al suo progetto politico.** È apparso evidente come, ragionando da romano, Costantino non si rendeva conto che, a differenza del paganesimo, per la prima volta un'esigenza di verità apparteneva essenzialmente ad una religione. Per i cristiani affermare o negare qualcosa di Cristo voleva dire che tutto restava saldo o cadeva, per Costantino era invece preferibile che si soprassedesse a discussioni cristologiche pur di mantenere la pace fra le diverse componenti dell'impero (cfr. su questo Costantino non comprese il valore della teologia nel cristianesimo, di Andrea Lonardo).

In particolare **il clima culturale in cui siamo immersi propugna una visione per la quale il dogma si sarebbe come allontanato dalla Scrittura, piegandola a suo piacimento**, o addirittura la Scrittura stessa sarebbe già un'elaborazione dogmatica che ci impedirebbe di conoscere il vero Gesù.

La chiesa, invece, ha sempre ritenuto che è proprio la professione di fede nel *Credo* che deve essere richiesta a chi diviene cristiano. Lo vediamo nel battesimo degli adulti, ma anche nel battesimo dei bambini e nella cresima dei giovani, dove sempre si richiede la professione di fede. **Non si chiede esplicitamente se uno conosce la Scrittura, ma se, avendo ascoltato la Parola, è giunto alla fede che il *Credo* espone. Perché questo?**

Perché in realtà il dogma non è un'aggiunta surrettizia che viene imposta come una cappa al messaggio biblico, bensì è **la comprensione sintetica che tutto ciò che è avvenuto nella storia della salvezza non è una serie di eventi che non hanno né capo né coda.** Il *Credo* manifesta il senso di tutta quella storia: la storia raccontata dalla Bibbia è la rivelazione di Dio si è manifestato come creatore, come operante nella storia del popolo ebraico, come salvatore che dona speranza e salvezza nell'incarnazione del Figlio.

L'esistenza del *Credo* attesta che tutta la storia che io sento narrare nella Bibbia è opera di un unico Dio che rivela se stesso al punto che posso dire questa mia fede con parole che ne esprimono la

sintesi.

Il Credo allora non solo non è un'imposizione surrettizia, ma anzi è un'esigenza vitale della fede stessa. Se non si potesse sintetizzare la fede in poche parole, vorrebbe dire che essa è confusa e che Dio non si è rilevato: vorrebbe dire che io, dopo averlo visto operare, non posso dire niente di sensato su di Lui.

Non solo. **La sintesi della professione di fede è un'esigenza anche dell'uomo, del credente: solo se è possibile uno sguardo d'insieme, che abbraccia in maniera comprensibile il tutto, allora la fede diventa un orientamento**, diventa una luce che illumina il cammino: solo allora la nostra sete di verità su chi è Dio, su cosa è l'uomo e cosa è il mondo, può essere saziata.

Noi viviamo in un tempo confuso che si caratterizza proprio per un sentire diffuso per il quale non si sa cosa è vero e cosa non lo è, cosa viene prima e cosa viene dopo, se esiste un punto solido da cui partire per costruire qualcosa. Dobbiamo guardare questa situazione con lucidità: **non si può non essere confusi se non esiste una sintesi, se la possibilità di una sintesi è preclusa.**

La sintesi anzi è ciò che dovrebbe caratterizzare l'uomo maturo. L'uomo maturo è proprio colui che, dopo una serie di esperienze e di conoscenze, arriva a possedere un giudizio sulle cose, arriva a comprendere quale sia il senso e il valore delle cose, cosa abbia significato per l'uomo, cosa si debba trasmettere alle generazioni future.

L'esigenza di una sintesi non è un'esigenza che si impone alla vita, ma è un'esigenza della vita stessa. I credenti hanno ascoltato la storia di Abramo, di Mosè, di Giosuè, di Maria, di Gesù e hanno capito che questa storia non era una storia disarticolata ma aveva una sua unità che era illuminante.

Ma c'è un altro aspetto che non può essere trascurato. Si potrebbe dire che il dogma è l'emergere nella consapevolezza della chiesa di ciò che c'è di più interessante nella rivelazione. Il dogma sintetizza, infatti, ma risponde anche ai grandi quesiti che la storia man mano pone ai credenti. E si pongono proprio le questioni più avvincenti, quelle decisive, quelle sulle quali si gioca tutto. L'emergere del dogma deriva così proprio dall'esperienza della chiesa che scopre via via le cose più interessanti del cristianesimo.

L'allora cardinale J. Ratzinger in un passaggio straordinario ebbe a scrivere¹: *«i Simboli [della fede], intesi come la forma tipica ed il saldo punto di cristallizzazione di ciò che si chiamerà più tardi dogma, non sono un'aggiunta alla Scrittura, ma il filo conduttore attraverso di essa [...], sono per così dire il filo di Arianna, che permette di percorrere il Labirinto e ne fa conoscere la pianta. Conseguentemente, non sono neppure la spiegazione che viene dall'esterno ed è riferita ai punti oscuri. Loro compito è, invece, rimandare alla figura che brilla di luce propria, dar risalto a quella figura, in modo da far risplendere la chiarezza intrinseca della Scrittura».*

Le parole in questo testo sono pesate e verissime: il dogma non riguarda i punti oscuri del messaggio biblico, bensì i suoi aspetti più luminosi. Il dogma pone in risalto ciò che è più nuovo e affascinante del messaggio biblico e diviene come un filo di Arianna che permette di non perdersi nel labirinto altrimenti complicatissimo delle Scritture.

Divenuto papa, Benedetto XVI ha esposto qualcosa di simile nella *Lettera ai seminaristi* dicendo: **«ciò che chiamiamo dogmatica è il comprendere i singoli contenuti della fede nella loro unità, anzi, nella loro ultima semplicità:** ogni singolo particolare è alla fine solo dispiegamento della fede

1. J. Ratzinger, *Dogma e predicazione, Queriniana, Brescia, 1974, p. 26.*

nell'unico Dio, che si è manifestato e si manifesta a noi»².

L'assoluta novità del dogma permette altresì di comprendere che è l'eresia ad essere vecchia. Il dogma sorge, infatti, anche per respingere, per dichiarare non conforme alla novità del vangelo una determinata affermazione. Ad esempio - ne abbiamo già parlato l'anno scorso in riferimento a Nicea e torneremo a parlarne più avanti – **quando qualcuno oggi sostiene che Gesù non è Figlio di Dio, affermando che egli non aveva alcuna consapevolezza di avere un legame privilegiato e assolutamente unico con Dio, in realtà sta ricadendo nell'antico errore di Ario, che riteneva Gesù solo una creatura e negava la sua coeternità con Dio.** Sta insomma sostenendo una tesi vecchia di 1700 anni, che già allora la chiesa ha dimostrato essere errata.

L'affermazione che Gesù non è Dio non ha niente di nuovo, ma anzi è vecchia di 17 secoli. E **quando qualcuno si leva a ripetere questa tesi vecchissima presentandola come nuova, la chiesa invece attraverso il dogma riesce a comprendere immediatamente che è una posizione già discussa e superata al concilio di Nicea.**

Se non ci fosse il dogma si ritornerebbe ogni volta di nuovo su questioni già affrontate, dimenticandosi di avere già la risposta ad esse. Come ha affermato una volta G.K. Chesterton, la chiesa, con i suoi dogmi, «difende l'umanità dai suoi peggiori nemici, quei mostri antichi, divoratori orribili che sono i vecchi errori»³.

I.3. Il Credo nell'Antico e nel Nuovo Testamento

Fatte queste premesse, facciamo ora un primo passo avanti. **Formulazioni sintetiche che mettono in risalto la specifica novità della rivelazione ebraica e poi cristiana non vengono solo dopo la Bibbia, ma sono già presenti nella stessa Scrittura,** tanto è connaturale alla fede l'esprimersi con espressioni brevi.

Già l'Antico Testamento conosce delle formule sintetiche (come Dt 26,5-9: «Tu pronuncerai queste parole: “Mio padre era un arameo errante; scese in Egitto... il Signore ascoltò la nostra voce...»); da confrontare con Dt 6,20ss., Gs 24,1-13, Ne 9,7-25). **Un tempo gli studiosi sostenevano che tutto il Pentateuco si fosse sviluppato a partire da queste formule, ora invece si pensa piuttosto il contrario, ciò che si sentì l'esigenza di riassumere in poche parole tutti gli eventi di salvezza** in cui Dio si era rivelato, per insegnare la fede di generazione in generazione.

Lo stesso sviluppo appare nel Nuovo Testamento dove emerge chiaramente già qualcosa di simile ai Credo successivi. E troviamo questo non in un solo scritto, ma, di fatto, in tutto il Nuovo Testamento, da Paolo a Giovanni, da Marco alla Lettera agli Ebrei, dagli Atti all'Apocalisse.

Abbiamo innanzitutto dei testi che potremmo definire **“professioni di fede cristologiche”, cioè dove si enuncia chi è Gesù.** In 1 Cor 12,3 e Rm 10,9 si dice, ad esempio: «Gesù è il Signore» - dove Signore è il greco *Kurios*, cioè il nome proprio di Dio.

In 1 Gv 2,22 e Mc 8,30 si dice invece «Gesù è il Cristo», riconoscendo che Gesù è colui che Dio aveva promesso, che Gesù è l'atteso dal popolo ebraico e dal mondo intero come il compimento della rivelazione e della salvezza di Dio.

2. Benedetto XVI, *Lettera ai seminaristi*, 18/10/2010.

3. G.K. Chesterton, *Perché sono cattolico e altri scritti*, Gribaudi, Milano, 2002, p. 12.

In 1 Gv 4,15; Eb 4,14 invece **si dice: «Gesù è il Figlio di Dio».**

Quindi non si raccontano solo degli episodi, dei fatti o dei detti di Gesù, ma **nel Nuovo Testamento si annunzia l'identità di Gesù, si professa chi egli è in realtà⁴.**

Nel Nuovo Testamento abbiamo poi delle professioni di fede che si sviluppano seguendo le principali tappe della vita di Gesù. Ad esempio 1 Cor 15,3 ss. Afferma: «Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto».

Qui sono riunite in sequenza le apparizioni di Gesù con i diversi testimoni. L'espressione «vi ho trasmesso quello che anch'io ho ricevuto» - che era un'espressione in uso anche presso i rabbini del tempo – **fa pensare esplicitamente ad una formula sintetica elaborata prima di Paolo che egli riceve quando diviene cristiano e che a sua volta insegna, con l'aggiunta del suo incontro personale con il risorto.** È fortissimo l'inserito «come ad un aborto» a dire che Paolo era nato, ma in realtà era nato morto, finché non incontrò Cristo.

Lo stesso si può dire di Rm 1,3ss - «Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione, prescelto per annunziare il vangelo di Dio, che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture, riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore» - e **del famosissimo testo, forse il più bello di Paolo, in Rm 8,34 ss.** «Chi condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risuscitato, sta alla destra di Dio e intercede per noi?»⁵.

Fra queste professioni di fede che seguono i momenti salienti della vita di Gesù **importantissima è quella di Fil 2,5-11, un testo che gli studiosi ritengono pre-paolino,** probabilmente un inno che si cantava nella comunità di Filippi e che Paolo ricorda loro:

«Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù:
egli, pur essendo nella condizione di Dio,
non ritenne un privilegio
l'essere come Dio,
ma svuotò se stesso
assumendo una condizione di servo,
diventando simile agli uomini.
Dall'aspetto riconosciuto come uomo,
umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e a una morte di croce.
Per questo Dio lo esaltò
e gli donò il nome
che è al di sopra di ogni nome,
perché nel nome di Gesù

4. Abbiamo già commentato a proposito il Vangelo di Marco nel I anno del nostro corso: cfr. Il vangelo di Marco e Roma, di Andrea Lonardo.

5. E di altri testi ancora come, ad esempio, 2 Tm 2,8 e 1 Pt 3,18.

ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra e sotto terra,
e ogni lingua proclami:
“Gesù Cristo è Signore!”,
a gloria di Dio Padre».

Di questo testo che è antichissimo – la Lettera ai Filippesi è degli anni cinquanta d.C., ma se l'inno è precedente ci fa risalire agli anni quaranta, cioè a circa 10 anni dopo la morte e la resurrezione di Gesù! - è **impressionante la chiarezza con cui la comunità di Filippi professava Gesù come colui che «pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio»**. Solo gli ignoranti possono affermare che la professione di fede nella divinità di Gesù è tardiva o che è solo giovannea o addirittura successiva!

Si noti in questi testi come ciò che si afferma di Gesù viene **immediatamente collegato da queste professioni alla nostra vicenda umana**: «per i nostri peccati» oppure «perché ogni ginocchio si pieghi», ecc. ecc.

Nel Nuovo Testamento si possono trovare poi delle **formule binarie dove non si dice solo chi è Gesù, ma si insiste invece sul Padre e sul Figlio**. Binarie, dunque, perché lo Spirito Santo non è considerato.

Ad esempio, 1 Cor 8,6 dice: «Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui». 1 Tm 2,5ss dice invece: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti. Questa testimonianza egli l'ha data nei tempi stabiliti, e di essa io sono stato fatto banditore e apostolo». In queste professioni di fede **emerge dunque il rapporto tra il Figlio e il Padre, la loro gloria comune, la loro pari importanza**.

Ma ci sono anche già nel Nuovo Testamento delle **vere e proprie formule trinitarie o ternarie**.

Per esempio in 2 Cor 13,13 si dice: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi». Ed in Mt 28,19 troviamo il famosissimo comando: «Andate e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che io vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo».

Insisto sul Nuovo Testamento per farvi vedere come è falso affermare che il Credo viene dopo e che all'inizio si sono raccontati solo detti e fatti di Gesù. No! Gli apostoli contemporaneamente raccontavano della vita di Gesù e ne proclamavano l'identità. Nel Nuovo Testamento troviamo la narrazione come la professione di fede, l'inno come l'elenco delle virtù e dei vizi e così via. **È contro la Scrittura scegliere un solo registro, ad esempio quello narrativo, e trascurare gli altri**.

Nella catechesi, poi, questo è importantissimo, perché dobbiamo da un lato raccontare gli eventi dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma anche annunciare chi è il Dio che in essi si rivela e che immagine di uomo emerge e così via. Un passaggio decisivo del *Direttorio generale per la catechesi*, 128, ricorda la profonda correlazione che esiste tra la Sacra Scrittura e la fede della chiesa che si esprime nel *Credo* affermando: «La catechesi trasmette il contenuto della Parola di Dio secondo le due modalità con cui la Chiesa lo possiede, lo interiorizza e lo vive: **come narrazione della Storia della Salvezza e come esplicitazione del Simbolo della fede**».

I.4. Il *Credo* come sviluppo del battesimo

Un ulteriore passo della nostra riflessione nasce da un fatto spesso trascurato ed, invece, decisivo. **Si ritiene talvolta il *Credo* – e con esso il dogma – un testo nato a partire da astratte discussioni teologiche di ambito accademico. Invece il *Credo* nasce nel contesto della realtà più semplice e viva della comunità cristiana: il battesimo** e l'inserimento di nuovi credenti nella chiesa. Abbiamo già visto come una delle formule trinitarie più chiare del Nuovo Testamento sia la finale del vangelo di Matteo con l'invito di Gesù a battezzare nel nome della Trinità (anche se il termine ancora non compare, compare il suo contenuto!).

Il *Credo* che sarà redatto a Nicea e poi a Costantinopoli non nasce dal nulla, ma è piuttosto l'ampliamento della formula battesimale. E questa, a sua volta, non è qualcosa di primariamente dottrinale, bensì è una dossologia, cioè una glorificazione del Padre, del Figlio e dello Spirito, e, più ancora, è l'affermazione carica di fiducia, di amore e di speranza, che Dio sta donando la sua vita divina ai nuovi battezzati.

Un grande liturgista, **A. Nocent, ha sottolineato che sempre il *Credo*, anche nella liturgia eucaristica domenicale così come noi la viviamo, è una preghiera, è una dossologia**, è una risposta gioiosa alla proclamazione della Parola di Dio nella Liturgia della Parola.

Ma quello che ci interessa qui sottolineare è proprio che **il *Credo* nasce a motivo del battesimo, non a motivo delle eresie o delle discussioni teologiche.** Il *Credo* esprime semplicemente, in origine, la novità della fede cristiana cui il catecumeno accede al momento del battesimo.

Il primo *Credo* della chiesa sembra così essere quello interrogativo che ancora conserviamo al momento del battesimo – e che si ripete con alcune varianti al momento della cresima, se questa avviene successivamente, come nel caso dei bambini e dei ragazzi. Si potrebbe dire addirittura che, probabilmente **questo *Credo* battesimale è più antico ancora dello stesso Nuovo Testamento.** Si può affermare con una certezza quasi assoluta che già in età apostolica si battezzasse dopo aver chiesto la fede nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, mentre ancora i vangeli non erano stati scritti. **La *regula fidei* è così più antica della stessa Scrittura.**

Questa è la sua formulazione così come la utilizziamo oggi, ma non doveva esser troppo diversa in antico:

Rinunciate a Satana e a tutte le sue opere e seduzioni?

Rinuncio.

Credete in Dio, Padre onnipotente,
creatore del cielo e della terra?

Credo

Credete in Gesù Cristo,
suo unico Figlio, nostro Signore,
che nacque da Maria Vergine,
mori e fu sepolto,
è risuscitato dai morti
e siede alla destra del Padre?

Credo.

Credete nello Spirito Santo,
che è Signore e dà la vita?
Credo.

Credete nella santa Chiesa cattolica,
la comunione dei santi,
la remissione dei peccati,
la risurrezione della carne e la vita eterna?
Credo.

A questa professione di fede, il celebrante dà il suo assenso, proclamando la fede della Chiesa:

Questa è la nostra fede.
Questa è la fede della Chiesa.
E noi ci gloriamo di professarla,
in Cristo Gesù nostro Signore.

E tutti i fedeli esprimono il loro assenso:

Amen.

Voglio citare qui un altro bellissimo testo di Benedetto XVI che nell'omelia alla spianata dell'Islinger Feld a Regensburg il 12 settembre 2006, nella sua prima GMG, ha detto, riferendosi al *Simbolo degli apostoli* di cui parleremo subito:

«La Chiesa... ci offre una piccolissima 'Somma', nella quale tutto l'essenziale è espresso: è il cosiddetto 'Credo degli Apostoli'. (...) nella sua concezione, di fondo il Credo è composto solo di tre parti principali e, secondo la sua storia, non è nient'altro che un'amplificazione della formula battesimale che lo stesso Signore risorto consegnò ai discepoli per tutti i tempi (...) In questa visione si dimostrano due cose: la fede è semplice. (...) Come seconda cosa possiamo constatare: il Credo non è un insieme di sentenze, una teoria. È, appunto, ancorato all'evento del Battesimo, a un evento di incontro tra Dio e l'uomo»⁶.

Vedete così chiaramente come il *Credo* che noi celebriamo e confessiamo nella messa è semplicemente lo sviluppo del battesimo, o meglio **le discussioni teologiche dei padri sono la spiegazione, l'esplicitazione, la comprensione di ciò che avviene ogni volta che una persona diventa credente.**

Nella formula battesimale la fede è espressa in un dialogo in cui la comunità ed il nuovo fedele si parlano vicendevolmente, annunciando la rivelazione di Dio. Ad esempio, **nella prima domanda, dopo la rinuncia al male, nella fede sul Dio padre e creatore si sintetizza tutto l'Antico Testamento: Dio non è impersonale, Dio non è il nulla – il nirvana, direbbero i buddisti - Dio non è uguale alla natura, bensì essa è distinta da Lui, poiché Dio è il Padre che ha fatto il mondo.**

In questo dialogo emerge il “noi” della fede: la fede è la fede di tutta la chiesa, di tutti i cristiani, di tutti i battezzati. La fede è, da un lato, certamente un fatto personale – sono io che ricevo il battesimo, sono io che credo che Dio è Padre creatore onnipotente – ma insieme io credo ciò che tutta la chiesa crede e la mia esistenza si inserisce nella fede che è quindi primariamente ecclesiale.

Possiamo citare qui ancora una volta Ratzinger che dice:

6. Cfr. il testo completo in Benedetto XVI, *Chi crede non è mai solo*, Cantagalli, Siena, 2006. pp. 44-45.

«**“Noi crediamo” è il luogo in cui l’affermazione “io credo” non viene assorbita, ma trova la sua collocazione**»⁷.

La fede cioè è una cosa assolutamente personale e nessuno potrà rispondere al posto di un altro su di essa. La fede però non è un’elucubrazione, ma è l’incontro con quella persona viva che è Gesù, Figlio di Dio, attraverso il quale io capisco chi è il Padre e **questa fede mi viene annunciata dalla chiesa. Per cui credendo, entro a far parte della comunità di tutti coloro che mi hanno donato precisamente quella fede.**

I.5. Il Simbolo degli apostoli

Sappiamo con certezza che il Credo si sviluppò ulteriormente oltre il Simbolo battesimale per le esigenze della liturgia e della catechesi ben prima dei concili. Ne abbiamo testimonianza da molte formulazioni trinitarie che si trovano nei padri pre-niceni, ma soprattutto nel cosiddetto *Simbolo degli apostoli* o *Simbolo apostolico* o ancora *Simbolo romano* – dove “simbolo” vuol dire appunto “professione di fede”⁸.

Questo testo è attestato in maniera definitiva in Rufino, in latino, ed in Marcello di Ancira (nel 340 ca.) in greco, ma **nella sua sostanza risale alla metà del II secolo, come sostiene giustamente il grande Manlio Simonetti**⁹ che sottolinea come sia evidente in esso lo sviluppo della parte cristologica in chiave anti-gnostica ed anti-docetista¹⁰.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* così lo presenta:

«Il Simbolo degli Apostoli, così chiamato perché a buon diritto è ritenuto il riassunto fedele della fede degli Apostoli. È l'antico Simbolo battesimale della Chiesa di Roma. La sua grande autorità gli deriva da questo fatto: **“È il Simbolo accolto dalla Chiesa di Roma, dove ebbe la sua sede Pietro, il primo tra gli Apostoli, e dove egli portò l'espressione della fede comune”**» (Sant'Ambrogio, *Explanatio Symboli*, 7) (CCC 194).

Siamo certi che veniva usato a Roma e che, quindi, rappresentava la fede consegnata alla comunità romana da Pietro e Paolo, anche se il suo nome – *Simbolo degli apostoli* – viene piuttosto da una leggenda posteriore. **Tale leggenda vuole che i dodici apostoli, prima di dividersi a due a due per annunciare il vangelo a tutto il mondo, si siano riuniti per esprimere ognuno uno degli articoli di fede che avrebbero poi predicato.** Ognuno di loro avrebbe così enunziato una delle dodici espressioni che compongono il *Simbolo* appunto *degli apostoli*.

Il testo recita così:

«Io credo in Dio,
Padre onnipotente,

7. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1969.

8. “Simbolo” è termine che viene dal verbo greco *sun-ballō* che vuol dire “metto insieme” e, nel linguaggio cristiano diviene presto quella formula “che raccoglie” le principali verità della fede.

9. Cfr. M. Simonetti, *Introduzione a Rufino, Spiegazione del Credo*, Città nuova, Roma, 1993, pp. 13-15.

10. Sullo gnosticismo ed il docetismo, vedi l'incontro del II anno del nostro corso su Ireneo di Lione: S. Pietro in Montorio in Roma: *S. Ireneo di Lione, dinanzi a Marcione ed alla gnosi. II incontro del II anno del corso sulla storia della chiesa di Roma*, di Andrea Lonardo.

creatore del cielo e della terra;
 e in Gesù Cristo, suo unico Figlio, nostro Signore,
 il quale fu concepito di Spirito Santo,
 nacque da Maria Vergine,
 patì sotto Ponzio Pilato,
 fu crocifisso, morì e fu sepolto;
 discese agli inferi;
 il terzo giorno risuscitò da morte;
 salì al cielo,
 siede alla destra di Dio Padre onnipotente;
 di là verrà a giudicare i vivi e i morti.
 Credo nello Spirito Santo,
 la santa Chiesa cattolica,
 la comunione dei santi,
 la remissione dei peccati,
 la risurrezione della carne,
 la vita eterna. Amen».

Dalla tradizione della sua redazione ad opera dei dodici apostoli proviene l'uso di consacrare le nuove chiese con dodici croci, alle quali spesso vengono aggiunte dodici candele, vicino alle quali vengono poste le dodici frasi che compongono il *Simbolo* detto *degli Apostoli*.¹¹

Il Simbolo degli Apostoli è anche quello che viene consegnato ai catecumeni e può essere utilizzato al posto del niceno-costantinopolitano - di cui stiamo per parlare - nella liturgia domenicale. È molto utile, quando si vuole presentare il *Credo* nella catechesi, mettere in sinossi il *Credo interrogativo battesimale*, il *Credo degli Apostoli* e quello *Niceno-costantinopolitano* per mostrare come in forme diverse la chiesa abbia sempre confessato la stessa fede.

I.6. Gesù Figlio di Dio nel primo concilio, il concilio di Nicea del 325 d.C.

Giungiamo così ai concili ecumenici, avendo visto rapidamente la storia dell'utilizzo di formule di confessione di fede antecedenti. **Credo sia ormai chiaro come una formulazione sintetica della fede appartenga all'intima essenza del vangelo e non sia una novità tardiva.**

L'esigenza di **una formulazione dogmatica che sconfessasse le affermazioni di Ario si manifestò nel 325, in occasione del I concilio ecumenico, il concilio di Nicea**. Di esso abbiamo già parlato lo scorso anno in riferimento a Costantino. Vi rimando a quell'incontro per una spiegazione più approfondita. Qui voglio solo ricordare che, rispetto al *Simbolo battesimale* ed al *Simbolo degli apostoli*, il *Credo* del Concilio di Nicea, celebrato nel 325, si caratterizza per una straordinaria espressione:

«Credo in un solo Signore, Gesù Cristo,
 unigenito Figlio di Dio, [...] *della stessa sostanza del Padre*» (in greco *homooúsios*, cioè della stessa *ousia*, della stessa *sostanza*).

La necessità di questa formulazione sorse appunto perché Ario, un prete di Alessandria d'Egitto, iniziò

11. Cfr. su questo *Il Simbolo degli Apostoli: il Simbolo della fede nella catechesi e nell'arte*, di Roberto Mastacchi e Ryszard Knapinski.

a sostenere che Gesù era una creatura, la più amata da Dio, ma pur sempre una creatura, non eterna con Dio, sorta solo al momento della creazione. **Per Ario affermare che Gesù era Figlio di Dio – come indubitabilmente affermano le Scritture – voleva dire semplicemente che egli era particolarmente caro a Dio, particolarmente vicino a Dio, ma pur sempre una creatura.**

Non dobbiamo dimenticare che l'espressione **“figlio di Dio”** era nota alle religioni antiche, appunto in un senso simile a quello proposto da Ario. Ad esempio nel mondo egizio antico, il faraone è considerato figlio di dio (figlio del dio Ra, figlio del Sole). Ma, appunto, il faraone non è al livello stesso di Ra: viene da Ra prediletto alla nascita, forse anche preesiste alla nascita terrena, ma è in qualche modo una creatura di Ra che egli invia a governare il mondo come suo rappresentante.

Anche nel mondo latino si osserva qualcosa di simile. **Augusto – ancora velatamente, più espliciti saranno gli imperatori suoi successori – lasciava trasparire di voler essere considerato discendente di Venere, figlio di una dea**, protetto da essa, per esercitare in suo nome il proprio dominio.

I padri del concilio di Nicea, dinanzi ad Ario ed alla sua proposta di interpretare il titolo di “figlio di Dio” proprio di Gesù a partire da schemi di questo tipo si opposero risolutamente. **Gesù non era una creatura particolarmente benivolata da Dio, non era “figlio” di Dio in senso mitologico o per una qualche forma di adozione o ancora in una prospettiva di dominio politico del cosmo, bensì molto più radicalmente “della stessa natura” del Padre.** Egli era Dio, egli esisteva nell'eternità prima della creazione del mondo e solo per questo egli poteva essere l'Emmanuele, il Dio con noi, colui che portava Dio e la sua salvezza nel mondo, colui nel quale finalmente il volto di Dio si manifestava agli uomini.

Vi ho già citato la risposta che dette Atanasio, vescovo della stessa Alessandria, ad Ario: se il Figlio non esiste da sempre, allora neanche Dio è Padre da sempre ed è sbagliato considerarlo essenzialmente Padre, poiché **egli sarebbe diventato “padre” solo al momento della nascita di Gesù o al momento della creazione degli uomini.**

Così scrive Atanasio, portando alle estreme conseguenze ciò che gli ariani dicevano: «Essi [...] tengono lo stesso linguaggio temerario dei loro maestri e dicono: Non da sempre vi è un Padre e non da sempre vi è un Figlio; infatti prima di essere generato, il Figlio non esisteva, ma è stato creato anch'egli dal nulla. **Perciò Dio non da sempre è stato Padre del Figlio; ma quando il Figlio fu fatto e creato, allora anche Dio fu chiamato Padre suo.** Il *Logos* infatti è creatura e opera, estraneo e diverso dal Padre secondo la sostanza (*kat'ousian*). Inoltre il Figlio non è il naturale e vero *Logos* del Padre, né la sua unica e vera Sapienza, ma è una creatura, ed essendo una delle opere, solo impropriamente è chiamato *Logos* e Sapienza. Anch'egli infatti è venuto all'esistenza, come tutte le altre cose, mediante il *Logos* che è in Dio. Perciò il Figlio non è Dio nel senso vero e proprio del termine»¹².

Ed insiste continuamente sulla corretta interpretazione dell'espressione “figlio di Dio”, che Ario non poteva non accettare perché era biblica, ma che riduceva di significato:

«Se dunque [il *Logos*] è [Figlio] secondo la prima accezione – cioè nel senso di coloro che attraverso il progresso morale ottengono la grazia del nome e ricevono il potere di diventare figli di Dio (ciò infatti dicevano anche quelli) – **[il Figlio] non differirebbe in nulla da noi e non sarebbe più Unigenito, avendo anch'egli ottenuto appellativo di Figlio a partire dalla sua virtù**»¹³.

12. Atanasio, *Il Credo di Nicea*, 6.1 (p. 67 dell'edizione Città Nuova, Roma, 2001).

13. Atanasio, *Il Credo di Nicea*, 6.4 (p. 68 dell'edizione Città Nuova, Roma, 2001).

Vedete come è, in fondo, la stessa questione che si ripete ancora oggi. Vi dicevo all'inizio come le eresie moderne siano in fondo vecchie come il cucco ed il dogma è lì a salvaguardare che il vangelo è veramente nuovo e **quando dice che Gesù è “figlio di Dio” lo dice affermando una novità assoluta rispetto a tutte le differenti forme religiose che avevano preteso di indicare questa o quell'altra creatura come “figlio di Dio”**.

J. Ratzinger-Benedetto XVI, nel suo *Gesù di Nazaret* è tornato, con la sua capacità di andare all'essenziale, sull'argomento, affermando in un passaggio nodale del volume:

«l'espressione *Figlio di Dio* collegava [Gesù] con l'essere stesso di Dio. Il genere di questo legame ontologico, tuttavia, divenne oggetto di faticose discussioni da quel momento in cui la fede volle dimostrare anche la propria ragionevolezza e riconoscerla in modo chiaro. Egli è Figlio in senso traslato – nel senso di una vicinanza particolare a Dio – oppure questa espressione indica che in Dio stesso vi è un Padre e un Figlio? Che Egli è davvero «uguale a Dio», Dio vero da Dio vero? Il primo Concilio di Nicea (325) ha riassunto il risultato di questa ricerca faticosa nella parola *homooúsios* (“della stessa sostanza”) – l'unico termine filosofico entrato nel *Credo*. **Questo termine filosofico serve tuttavia a proteggere l'affidabilità della parola biblica; vuole dirci: se i testimoni di Gesù ci mostrano che Egli è “il Figlio”, non lo intendono in senso mitologico o politico – le due interpretazioni che si impongono a partire dal contesto dell'epoca.** Questa affermazione va intesa letteralmente: sì, in Dio stesso vi è dall'eternità il dialogo tra Padre e Figlio che, nello Spirito Santo, sono davvero il medesimo e unico Dio»¹⁴.

Il papa ritorna poi sullo stesso tema proprio alla fine del volume – cosa che testimonia quanto questo sia stato centrale nell'intenzione che lo ha guidato nel suo scritto:

«È stato necessario chiarire compiutamente questo nuovo significato [di Figlio di Dio] mediante processi molteplici e difficili di differenziazione e di ricerca faticosa, per proteggerlo dalle interpretazioni mitico-politeistiche e politiche. **Questo fu il motivo per il quale il Primo Concilio di Nicea (325 d.C.) impiegò l'aggettivo *homooúsios* (della stessa sostanza). Questo termine non ha ellenizzato la fede, bensì ha fissato proprio l'elemento incomparabilmente nuovo e diverso che era apparso nel parlare di Gesù con il Padre.** Nel Credo di Nicea la Chiesa dice insieme con Pietro sempre di nuovo a Gesù: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”»(Mt 16,16)»¹⁵.

Notate l'importante precisazione contenuta in questo secondo passaggio. Spesso si afferma che inserendo il termine *homooúsios* nel *Credo* – una parola che riprende la terminologia filosofica ellenistica, perché contiene il vocabolo *ousia*, cioè *sostanza* – la fede si è allontanata dalle sue origine e si è ellenizzata. **È vero, invece, esattamente il contrario. Nell'ellenismo e nella filosofia greca non era contemplata la possibilità che esistesse un “figlio” della stessa sostanza di Dio.**

I padri a Nicea dovettero creare piuttosto un neologismo perché stavano cristianizzando l'ellenismo, stavano usando delle categorie di pensiero nuove per l'ellenismo pur utilizzando termini ellenistici per dire e salvaguardare l'assoluta novità cristiana.

Data l'importanza dell'argomento mi ci soffermo ancora. G.K. Chesterton, con la sua capacità geniale di mostrare l'assoluta non banalità del cristianesimo ed invece le contraddizioni di chi lo attacca, **ha scritto un testo bellissimo per mostrare come i critici di Nicea non si rendano conto che se il**

14. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano, 2007, p. 368.

15. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano, 2007, p. 405.

Figlio è solo una creatura allora bisogna rinunciare, se si vuole essere coerenti, anche all'affermazione che “Dio è amore”:

«Se c'è una questione che gli illuminati e i progressisti hanno l'abitudine di deridere e di mettere in vista come un orribile esempio di aridità dogmatica e di stupido puntiglio settario, è questa questione atanasiana della co-eternità del Divin Figlio. D'altra parte, se c'è una cosa che gli stessi liberali sempre ci mettono innanzi come un tratto di puro e semplice Cristianesimo, immune da contese dottrinali, è la semplice frase: “Dio è Amore”. Eppure, le due affermazioni sono quasi identiche; per lo meno una è quasi un nonsenso senza l'altra. L'aridità del dogma è la sola via logica per arrivare ad affermare la bellezza del sentimento. Poiché, se c'è un essere senza principio, che esisteva prima di tutte le cose, che cosa poteva Egli amare quando non c'era nulla da amare? **Se attraverso l'impensabile eternità Egli è solo, che significa dire: Egli è amore?** La sola giustificazione di tale mistero è la mistica concezione che nella Sua stessa natura c'era qualche cosa di analogo all'autoespressione; qualche cosa che genera, e che contempla quel che ha generato. Senza tale idea, è illogico complicare la estrema essenza della divinità con un'idea come l'amore. Se i moderni realmente abbisognano di una semplice religione di amore, devono cercarla nel *Credo* atanasiano. **La verità è che lo squillo del vero Cristianesimo, la sfida della carità e della semplicità di Betlemme e del Natale, mai suonò così decisamente e chiaramente come nella sfida di Atanasio al freddo compromesso degli ariani.** Fu lui che realmente combatté per un Dio di amore contro un Dio incolore e lontano dominatore del cosmo; il Dio degli stoici e degli agnostici»¹⁶.

Vedete come, ancora una volta, il dogma non è qualcosa di astratto, ma ci porta al cuore delle realtà più affascinanti della fede cristiana. **Se il dogma non fosse vero, la nostra fede non avrebbe alcun fascino, alcuna bellezza, alcuna novità.** Ed invece noi sentiamo che possiamo essere cristiani proprio perché per la prima volta nella storia il cristianesimo ha annunziato che Dio è amore e lo è in se stesso oltre e prima che per noi.

Se, a questo punto, leggiamo per intero il *Simbolo di Nicea*, vi scorgiamo ancora chiaramente la triplice partizione di Mt 28 e del *Credo* battesimale, ma **vediamo come si è ampliata la parte sul Figlio, con molte espressioni prese da diversi testi neotestamentari e con la nuova espressione *homooùsios*:**

«Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose, sia visibili che invisibili.

E in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, generato come unigenito dal Padre, cioè della essenza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non fatto; della stessa sostanza del Padre, per mezzo del quale tutte le cose sono state create, sia in cielo che sulla terra. Il quale, per noi uomini e per la nostra salvezza, discese, si incarnò, si fece uomo, patì e risuscitò al terzo giorno, ritornò nei cieli, e verrà a giudicare i vivi e i morti.

E nello Spirito Santo».

I.7. Il secondo concilio ecumenico, il I concilio di Costantinopoli (381 d.C.) e la Trinità: il *Simbolo niceno-costantinopolitano*

Ma la storia del *Credo* non si arrestò con il concilio di Nicea. Infatti, **il dogma, proprio a motivo dell'assoluta novità del cristianesimo, pone al pensiero continuamente nuove sfide.** Man mano che tutti i credenti comprendevano che proprio quel termine *homooùsios* salvaguardava l'assoluta

16. G. K. Chesterton, *L'uomo eterno*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 281-282.

originalità del cristianesimo, sorse un'ulteriore questione e precisamente come dovesse essere pensata l'unità di Dio se in Dio esistevano con certezza il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Come esprimere con fedeltà al vangelo, in obbedienza alla rivelazione portataci da Gesù, l'unità di Dio ed insieme la presenza di relazioni d'amore tra Padre, Figlio e Spirito?

Le lunghe discussioni ebbero un momento di sintesi e di chiarificazione al I concilio di Costantinopoli (l'odierna Istanbul) celebrato nel 381 (il concilio del 381 viene chiamato I concilio di Costantinopoli perché nella stessa città, che era allora capitale dell'impero romano, si svolsero altri due concili ecumenici, il II di Costantinopoli nel 553 ed il III di Costantinopoli nel 680-681 d.C.).

Il concilio innanzitutto arricchì la formula di Nicea, giungendo al *Simbolo di fede* detto *Niceno-costantinopolitano* – quello che recitiamo abitualmente a messa – ampliando con altri riferimenti biblici il secondo articolo su Gesù ed il terzo sullo Spirito Santo. Questo è il testo che ben conosciamo:

«Noi crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente,
creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili.
Crediamo in un solo Signore, Gesù Cristo,
unigenito Figlio di Dio,
nato dal Padre prima di tutti i secoli:
Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero,
generato, non creato,
della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di lui tutte le cose sono state create.
Per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dal cielo,
e per opera dello Spirito Santo
si è incarnato nel seno della Vergine Maria
e si è fatto uomo.
Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
morì e fu sepolto.
Il terzo giorno è risuscitato, secondo le Scritture;
è salito al cielo, siede alla destra del Padre.
E di nuovo verrà, nella gloria,
per giudicare i vivi e i morti,
e il suo regno non avrà fine.
Crediamo nello Spirito Santo,
che è Signore e dà la vita,
e procede dal Padre [“e dal Figlio” sarà aggiunto in ambito latino successivamente].
Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato,
e ha parlato per mezzo dei profeti.
Crediamo la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica.
Professo un solo Battesimo
per il perdono dei peccati.
Aspetto la risurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà. Amen».

Notate come il *Simbolo Niceno-costantinopolitano* reciti non “io credo”, ma “noi crediamo”, proprio perché esprime la fede di tutta la chiesa alla quale la nostra fede personale aderisce.

Ma il concilio non si limitò a questo. Aggiunse alla fine del *Credo* un'ulteriore esplicitazione dogmatica che forniva il linguaggio per parlare della Trinità, quel linguaggio che ancora oggi è il linguaggio universale della fede cristiana:

«Questa fede [...] deve essere approvata da voi, da noi e da quanti non distorcono il senso della vera fede essendo essa antichissima e conforme al battesimo; essa ci insegna a credere nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cioè **in una sola divinità**, potenza, sostanza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in una uguale dignità, e in un potere coeterno, **in tre perfettissime ipostasi**, cioè in tre perfette persone, ossia tali, che non abbia luogo in esse né la follia di Sabellio con la confusione delle persone, con la soppressione delle proprietà personali, né prevalga la bestemmia degli Eunomiani, degli Ariani, dei Pneumatomachi, per cui, divisa la sostanza, o la natura, o la divinità, si aggiunga all'increata, consostanziale e coeterna Trinità una natura posteriore, creata, o di diversa sostanza».

Provo a mostrarvi in maniera semplice ciò che questo testo dice con il linguaggio ed i riferimenti dell'epoca – ma capite bene che anche qui possiamo solo balbettare qualcosa dell'immenso mistero di Dio che ci supera ed insieme si è realmente rivelato.

Sabellio era un teologo che per salvaguardare l'unità di Dio aveva affermato che in Lui c'era una sola persona (il termine *persona* è latino e si affermerà successivamente, in realtà il concilio utilizza soprattutto il termine *ipostasi* che è il suo equivalente greco) e che **quest'unica persona si manifestava talvolta come Padre, talvolta come Figlio, talvolta come Spirito**.

All'estremo opposto, altri – gli eunomiani, cioè i seguaci di Eunomio, gli ariani e gli pneumatomachi, termine che indicava quelli che combattevano il fatto che lo Spirito fosse una persona come il Figlio – **avevano affermato che solo il Padre era propriamente Dio e che quindi il Figlio e lo Spirito avevano una “sostanza”, una *ousia*, diversa**.

Se Sabellio, insomma, era carente nel presentare la reale differenza del Padre dal Figlio e dallo Spirito, questi ultimi accentuavano facilmente la loro differenza, proprio perché non ritenevano propriamente divini il Figlio e lo Spirito che avevano quindi una “sostanza” diversa da quella del Padre, perché non erano Dio come Lui: in questi allora non esisteva più una reale unità fra Padre, Figlio e Spirito Santo.

I padri del concilio di Costantinopoli accolsero invece la straordinaria riflessione, insieme teologica e spirituale, dei padri cappadoci che affermavano che in Dio c'era una sola sostanza e tre ipostasi. I cosiddetti “padri cappadoci” sono tre giganti fra i padri della chiesa, tre santi che sono stati insieme monaci, vescovi e teologi: Basilio il Grande, Gregorio di Nissa e Gregorio il Nazianzeno. **Tutti e tre erano nativi della Cappadocia**, una delle regioni centrali dell'odierna Turchia, nella quale oggi il cristianesimo è quasi scomparso per motivi politici, mentre allora era fiorentissimo. Due di loro erano fratelli, Basilio il Grande e Gregorio di Nissa, mentre Gregorio di Nazianzo era carissimo amico di Basilio.

Essi compresero che se Padre, Figlio e Spirito erano insieme l'unico Dio e, come aveva affermato il concilio di Nicea, si doveva confessare per tutti e tre un'unica sostanza divina, **ciò che li differenziava era esattamente ciò che li poneva in comunione. Era il loro essere “persone”**. Il Padre era Padre proprio perché tutta la sua divinità la donava al Figlio, il Figlio era Figlio proprio perché tutto se stesso lo riceveva dal Padre e lo Spirito era la fecondità dell'amore che entrambi si scambiavano.

I padri del I concilio di Costantinopoli stabilirono che **per esprimere ciò che Gesù dice nel vangelo**

quando afferma, ad esempio, “solo il Padre conosce il Figlio e solo il Figlio conosce il Padre” è bene utilizzare l’espressione “il Figlio è persona”, è cioè l’eterno amato dalla persona del Padre e l’eternamente amante la persona del Padre.

I Cappadoci ripresero il termine *ipostasi, persona*, che apparteneva ancora una volta al linguaggio ellenistico, ma mutandone profondamente il significato. Mentre fino a quel momento del termine “persona” si era sottolineata l’individualità, ora essi ne sottolineavano l’aspetto relazionale. Il Padre è persona perché è in relazione al Figlio, perché lo genera e lo ama, il Figlio è persona perché è generato ed è amato dal Padre e perché lo riamava a sua volta.

Troviamo queste espressioni, ad esempio, in uno dei passaggi giustamente famosi dei padri cappadoci – ma se ne potrebbero citare molti altri. Basilio, nella *Lettera 125* del suo *Epistolario*, nella quale egli enuncia una professione di fede che fece sottoscrivere ad Eustazio di Sebaste, anche lui vescovo: «**Bisogna confessare che il Figlio è consustanziale al Padre, secondo come sta scritto, ma confessare anche che il Padre esiste nella sua ipostasi particolare, il Figlio nella sua particolare, secondo che essi [i padri di Nicea] hanno chiaramente esposto. [...Invece] una sola e identica è la realtà dell’essenza**»¹⁷.

L’enorme novità espressiva che ricevette il suo suggello al I concilio di Costantinopoli ebbe delle **conseguenze decisive anche nella riflessione successiva sull’uomo e sul suo essere persona. A partire da quel concilio la riflessione cristiana ricevette luce anche per capire chi è la persona umana.** Noi siamo persone perché amiamo, perché siamo in relazione gli uni con gli altri. **Essere persone non significa essere individui autosufficienti, bensì essere costituiti da un dono e dal desiderio di divenire a nostra volta dono per gli altri.**

Se vi soffermate un attimo a pensare capite subito l’enorme rilevanza esistenziale di queste affermazioni. Perché per capire chi siamo dobbiamo sapere a chi vogliamo bene? Perché sentiamo che la nostra “personalità” è mancante se non siamo amati e se non amiamo? **Perché è impossibile capire chi siamo se non ci domandiamo per chi stiamo vivendo?** Proprio perché “essere persona” vuol dire “essere in relazione”, vuol dire essere padri, figli, mariti, mogli, catechisti, ecc. Per capire l’identità di un uomo occorre sapere che relazioni ha, a chi vuole bene, chi gli vuole bene. **Perché noi siamo fatti**

17. Nella stessa *Lettera* Basilio tratta anche della divinità dello Spirito Santo: «[Nel concilio di Nicea] **la dottrina sullo Spirito Santo è esposta di sfuggita, poiché non si ritenne che richiedesse alcun chiarimento, per il fatto che allora non era ancora stato agitato questo problema** e la dottrina su di lui non era ancora insidiata nell’animo di coloro che avevano fede in lui. Ma i mali semi dell’empietà (che furono gettati prima da Ario, iniziatore di questa eresia, e poi da coloro che sciaguratamente accolsero la sua dottrina), progredendo a poco a poco, crebbero a danno della chiesa e, per naturale conseguenza, l’empietà giunse a bestemmiare contro lo Spirito Santo. Per coloro che non risparmiano sé stessi, o che non vedono già fin d’ora l’inevitabile minaccia che nostro Signore ha preparato contro coloro che bestemmiano lo Spirito Santo, è necessario dunque mettere davanti agli occhi che **occorre colpire con l’anatema coloro che sostengono che lo Spirito Santo è una creatura e coloro che pensano così**; e coloro che non ammettono che egli sia santo per natura, come per natura è santo il Padre, e per natura santo il Figlio, ma che lo estraniamo alla natura divina e beata. Prova di retta opinione è, invece, non separarlo dal Padre e dal Figlio (bisogna infatti che noi siamo battezzati secondo che ci è stato tramandato; che crediamo secondo che siamo stati battezzati; **che glorifichiamo secondo che abbiamo imparato a credere, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo**) e allontanarsi dalla comunione di coloro che dicono che lo Spirito Santo è una creatura, come di gente palesemente blasfema. Infatti è cosa acquisita (e questa aggiunta alla dimostrazione è necessaria a causa dei delatori) che noi diciamo che lo Spirito Santo non è generato: sappiamo, infatti, che uno solo è ingenerato ed è unico principio degli esseri, cioè il Padre del Signore nostro Gesù Cristo; e non diciamo neppure che egli sia generato: abbiamo infatti appreso dalla tradizione della fede che uno solo è l’unigenito. Una volta che abbiamo appreso che lo Spirito della verità procede dal Padre, dobbiamo confessare che egli è da Dio senza essere creato». Recentemente Olivier Clément ha sottolineato come anche la confessione di fede nello Spirito Santo vada compresa come una preghiera di lode e non solo come attestazione di una verità da credere: «Nella formula sullo Spirito Santo che ‘procede dal Padre, è adorato e glorificato con il Padre e il Figlio, si può individuare in primo luogo un approccio apofatico e dossologico orientato a ciò che vi è di inesauribile nella persona».

ad immagine di Dio e Dio è il mistero di una comunione di tre persone che si amano e che si scambiano incessantemente nell'amore l'unica sostanza divina.

Così essere uomini, essere persone, vuol dire imparare a voler bene, imparare ad essere in relazione. Chi non vuole bene ancora è persona ancora in maniera confusa. **Vedete come, ancora una volta, una definizione dogmatica non è assolutamente qualcosa di astratto, bensì è proprio ciò che lascia emergere misteriosamente la vertigine della comprensione cristiana dell'intera esistenza.**

I.8. Il terzo concilio ecumenico, il concilio di Efeso (431 d.C.) e la proclamazione di Maria Madre di Dio

Arriviamo così al III concilio ecumenico, al concilio di Efeso del 431, che sarà il punto terminale di questo nostro incontro. Abbiamo visto come la basilica di Santa Maria Maggiore in cui ci troviamo fu eretta proprio un anno dopo questo concilio per mostrarne la sua importanza in Roma.

Questa volta la discussione non riguardava apparentemente né Cristo, né la Trinità, bensì Maria – ma vedremo subito come era nuovamente questione proprio di Gesù e del suo essere uno con il Padre.

Nestorio, patriarca di Costantinopoli, prese a negare alcune espressioni che erano abituali nella liturgia della chiesa ed, in particolare, **contestava che Maria potesse essere definita Madre di Dio** (l'espressione appare già nell'antichissima preghiera mariana *Sub tuum praesidium*).

Un suo testo superstito recita in proposito:

«Dio non può avere una madre e nessuna creatura potrebbe generare la Divinità. Maria partorì un uomo, il veicolo della Divinità, ma non Dio. La divinità non può essere stata portata in seno per nove mesi da una donna, o essere stata avvolta nei panni di un neonato, o aver sofferto, essere morta o essere stata sepolta».

Da questo testo appare chiaramente **il suo modo di argomentare: Dio è origine di tutto, come può esistere un essere umano, una donna, che sia detta madre di Colui che è origine di tutto?** Egli proponeva così che Maria fosse chiamato solo *Madre di Gesù* o *Madre di Cristo*, ma non *Madre di Dio*.

Senza rendersene conto, però, con questo modo di pensare **stava rileggendo il cristianesimo a partire dalla mentalità delle vecchie religioni pre-cristiane che non prevedevano l'incarnazione, che non conoscevano il fatto che Dio si era fatto uomo.** Infatti è vero che nessuna creatura ha mai generato Dio nell'eternità, anzi è Lui ad essere il creatore di tutto. **Ma Egli ha poi voluto, nel disegno della sua libera volontà, che il Figlio si facesse uomo.** E Maria non ha generato solo un uomo, a cui si è come appiccicato dall'esterno il Figlio che è Dio. **No, Maria ha generato l'unico Cristo che è insieme vero uomo e vero Dio.** I padri di Efeso risposero a Nestorio che certamente Maria non era all'origine della nascita eterna del Figlio in Dio, ma che avendo generato Gesù nel mondo, quel Gesù che è inseparabilmente uomo e Dio, poteva – anzi doveva – essere detta *Madre di Dio*, perché Madre nel mondo di Gesù Dio e uomo.

Si capisce subito, ancora una volta, come il dogma difenda l'assoluta novità del cristianesimo. Con l'incarnazione è avvenuto un evento impensabile per l'uomo prima di quel momento. Nestorio tornava a pensare secondo criteri validi prima della venuta di Cristo dimenticando il vangelo, mentre il concilio di Efeso proclamava la novità che aveva cambiato il mondo: veramente nel ventre di

una donna Dio si era fatto uomo.

Così afferma testualmente il concilio di Efeso:

«**Non è stato generato prima dalla santa Vergine un uomo qualsiasi sul quale poi sarebbe disceso il Verbo: ma il Verbo si è unito con la carne, accettando la nascita della propria carne [...]** Perciò i santi Padri non dubitarono di chiamare Madre di Dio la santa Vergine».

Merita leggere un lungo brano **di un'omelia pronunciata dal vescovo Cirillo di Alessandria durante il Concilio di Efeso, nella quale egli esalta la maternità divina di Maria e l'assoluta novità di ciò che è avvenuto in lei** (le rovine della chiesa sono ancora visitabili negli scavi di Efeso in Turchia; la basilica però è spesso trascurata dagli itinerari turistici):

«Vedo qui la lieta e alacre assemblea dei santi che, invitato dalla beata e sempre Vergine Madre di Dio, sono accorsi con prontezza. Perciò, quantunque oppresso da grave tristezza [N.d.R. per gli attacchi di Nestorio e dei suoi contro la fede cattolica], tuttavia il vedere qui questi santi padri mi ha recato grande letizia. Ora si è adempiuta presso di noi quella dolce parola del salmista Davide: Ecco quanto è bello e giocondo che i fratelli vivano insieme (Sal 132,1).

Ti salutiamo, perciò, o santa mistica Trinità, che ci hai riuniti tutti in questa chiesa della santa Madre di Dio, Maria.

Ti salutiamo, o Maria, Madre di Dio, venerabile tesoro di tutta la terra, lampada inestinguibile, corona della verginità, scettro della retta dottrina, tempio indistruttibile, **abitacolo di colui che non può essere circoscritto da nessun luogo**, madre vergine insieme per la quale nei santi vangeli è chiamato 'Benedetto colui che viene nel nome del Signore' (Mt 21,9).

Salve, o tu che hai accolto nel tuo grembo verginale colui che è immenso e infinito. Per te la santa Trinità è glorificata e adorata. **Per te** gli angeli e gli arcangeli si allietano. **Per te** i demoni sono messi in fuga. **Per te** il diavolo tentatore è precipitato dal cielo. **Per te** la creatura decaduta è innalzata al cielo. **Per te** tutto il genere umano, schiavo dell'idolatria, è giunto alla conoscenza della verità. **Per te** i credenti arrivano alla grazia del santo battesimo. **Per te** viene l'olio della letizia. Per te sono state fondate le chiese in tutto l'universo. **Per te** le genti sono condotte alla penitenza.

E che dire di più? Per te l'unigenito Figlio di Dio risplendette quale luce a coloro che giacevano nelle tenebre e nell'ombra della morte (Lc 1,79). Per te i profeti hanno vaticinato. **Per te** gli apostoli hanno predicato al mondo la salvezza. **Per te** i morti sono risuscitati. **Per te** i re regnano nel nome della santa Trinità.

E qual uomo potrebbe celebrare in modo adeguato Maria, degna di ogni lode? Ella è madre e vergine. O meraviglia! Questo miracolo mi porta allo stupore. Chi ha mai sentito che al costruttore sia stato proibito di abitare nel tempio, che egli stesso ha edificato? Chi può essere biasimato per il fatto che chiama la propria serva ad essergli madre?

Ecco dunque che ogni cosa è nella gioia. Possa toccare a noi di venerare e adorare la divina Unità, di temere e servire l'indivisa Trinità celebrando con lodi la sempre Vergine Maria, che è il santo tempio di Dio e il suo Figlio e sposo senza macchia, poiché a lui va la gloria nei secoli dei secoli. Amen»¹⁸.

Si noti l'appellativo che Cirillo dà a Maria: lei è "abitacolo di colui che non può essere

18. Cirillo di Alessandria, *Omelie*, 4; PG 77, 991. 995-996.

circoscritto da nessun luogo”. Ecco l'immenso avvenimento realizzato da Dio con l'incarnazione: Dio che non può essere contenuto da alcun luogo ha scelto di venire ad abitare nel grembo di una donna. Per questo Maria deve essere chiamata *Madre di Dio*.

Questa straordinaria espressione di Cirillo - “abitacolo, dimora dell'incontenibile” diverrà talmente abituale che **la ritroviamo negli affreschi di una bellissima chiesa di Costantinopoli, la chiesa di San Salvatore in Chora. Se si leggono le iscrizioni in greco dei suoi mosaici si vede che Maria vi è detta Chora tou achoretou (“dimora di colui che non ha dimora”), mentre in un altro si inneggia a Cristo Chora tôn zontôn, cioè “dimora dei viventi”.** Gli artisti di quella chiesa con quel nome – Chora – vollero ricordare che è Cristo ad essere la dimora di tutto ciò che esiste, ma che pure Maria è stata la dimora di quel Cristo, dimora di Lui che è incontenibile¹⁹. È, con altre parole, ciò che troviamo negli stupendi versi di Dante, nel XXXIII del Paradiso: «Vergine madre, figlia del tuo figlio».

Cirillo prosegue allora ripetendo come un ritornello “per te”, riferito a Maria. **Veramente Maria ha cambiato il volto della storia. Se analizzassimo tutti i dogmi mariani ci accorgeremmo che essi, mentre affermano delle verità su Maria, sono anche specchio dei dogmi cristologici, difendono cioè il vangelo.** Il loro rifiuto comporterebbe, infatti, la fine del cristianesimo, la riduzione di Gesù ad un solo uomo o al solo Dio.

In questo senso è **profondamente vero ciò che molti autori hanno affermato nei secoli, che Maria è colei che scaccia tutte le eresie.** I dogmi mariani sono l'altra faccia della cristologia e della fede trinitaria.

I.9. Uno sguardo retrospettivo sul cammino percorso, con qualche consiglio per un approfondimento

Per chi volesse approfondire questo incontro un libro che merita è certamente il volume di Alexander Men' *Io credo, Il Simbolo della fede*, Nova Millennium Romae. Men' è stato un sacerdote ortodosso russo ucciso negli anni della caduta del Muro di Berlino probabilmente proprio per la sua grande capacità di predicare il vangelo di Cristo. Le sue sono delle catechesi trascritte da incontri di presentazione della fede cristiana nei tempi duri del comunismo e consistono in una spiegazione del *Credo* con una freschezza di termini bellissima.

Merita a questo punto riprendere le considerazioni iniziali arricchite dell'itinerario percorso. **La storia del Credo mostra come le formulazioni dogmatiche non sono un'aggiunta inutile o addirittura una contraffazione del vangelo.**

Piuttosto, come ebbe a dire Benedetto XVI:

«“Gesù è il Signore” - è la confessione comune della Chiesa, il fondamento sicuro di tutta la vita della Chiesa. **Da queste parole si è sviluppata tutta la confessione del Credo Apostolico, del Credo Niceno»²⁰.**

Similmente il grande teologo svizzero H. U. von Balthasar, commentando il *Simbolo degli apostoli*, ha mostrato come la professione della fede non solo sia coerente con il suo inizio, ma sia anche **una realtà nella quale ogni parte richiama le altre, proprio come un organismo “articolato”:**

19. Per vedere le immagini dei mosaici di San Salvatore in Chora e le iscrizioni greche in questione, vedi nella Gallery di questo sito le foto di San Salvatore in Chora.

20. Benedetto XVI, discorso al Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma, 11 giugno 2007.

«Ogni molteplicità proviene da qualcosa di semplice. **Le molte membra dell'uomo, da un uovo fecondato. Le dodici enunciazioni del credo apostolico, anzitutto da queste tre domande particolari: Credi in Dio Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo? Ma anche queste tre formule sono espressione – ed è Gesù a fornircene la prova – del fatto che l'unico Dio è, nella sua essenza, amore e donazione [...]** Queste tre “vie di accesso” a loro volta si diramano in dodici “articoli” (“articulus” indica in latino la giuntura che tiene unite fra loro le membra). La nostra fede non si affida mai a delle frasi, ma ad un'unica realtà che si dispiega davanti a noi: una realtà che è al tempo stesso la verità più alta e la più profonda salvezza»²¹.

Lascio, infine, alla lettura personale un testo di R. Mastacchi, un autore che ha studiato l'iconografia del Credo:

«Come è strutturato il Credo? All'inizio c'è sempre una frase che può essere *Io credo* o *Noi crediamo* perché non può non esserci la parola di colui che professa la fede, ci deve essere il soggetto che esprime questa fede.

Abbiamo detto che la struttura è ternaria. C'è una prima parte che è la confessione teologica: Dio Padre. Se dovessimo dire una parola che qualifica questa prima parte di quella che si chiama l'economia della salvezza, cioè il modo in cui il disegno eterno del Padre si dipana nella storia, come se io prendessi un tappeto arrotolato e lo srotolassi, la prima parola che potrei dire è *origine*. Infatti si parla di Dio Padre e Creatore. Gli attributi legati a questa prima parte sono l'unicità (Credo in un solo Dio), la paternità (rivelata dal Figlio) e l'attività creatrice; quest'ultima è comune anche ad altre religioni.

La seconda parte è la confessione cristologica, quella da cui di fatto sorge tutto il resto. Nel Credo la parte che riguarda Cristo è anche la parte di dimensioni maggiori. A Cristo è associata la parola redenzione e l'elemento della mediazione. Pensate alla lettera agli Ebrei, Cristo è l'unico mediatore, il sommo sacerdote; ormai non abbiamo bisogno di altri sacerdoti. Gli altri elementi sono messi in sequenza, l'incarnazione, la passione e la morte, la resurrezione (il *kerygma* originario, passione, morte e resurrezione, ci riporta alle prime cose che gli Apostoli dicono dopo la Pasqua, pensate al discorso di Pietro a Pentecoste), l'Ascensione e il ritorno come giudice.

La terza parte è la confessione pneumatologica che riguarda lo Spirito Santo evidentemente associata alla santificazione e al compimento. A questa confessione viene associata la Chiesa. Non è secondario sottolineare che nel Credo niceno-costantinopolitano diciamo “Credo la Chiesa”, non “Credo nella Chiesa”, anche se, a rigore, troviamo anche dei Simboli di fede nei quali si usa quest'ultima espressione. Nel Credo niceno-costantinopolitano si vuole distinguere tra Dio e le opere di Dio, fra cui la Chiesa.

Ma non esiste nessun Simbolo di fede che non dica che la Chiesa è santa. Noi non siamo santi, siamo peccatori, ma la Chiesa è santa, è la sposa di Cristo, quindi è santa e immacolata. Il Simbolo professa la Chiesa, la Comunione dei Santi, il perdono dei peccati che diventa qui l'elemento fondamentale della santificazione, è la vita nuova che ci è data dalla forza del mistero pasquale di Cristo, la resurrezione della carne e la vita eterna.

Ma il Credo non è finito, ci manca una parolina importante che non può mancare: *amen*. Vuol dire che a tutto quello che ho detto fino ad adesso, ci credo, ci gioco la vita, dico di sì. Quell'*Io credo* iniziale e quell'*amen* finale non sono elementi di poca importanza, ci devono assolutamente

21. H. U. von Balthasar, *Il Credo. Meditazioni sul Simbolo Apostolico*, Jaca Book, Milano, 1991, p. 31.

essere. [...]

Cirillo di Gerusalemme nelle *Catechesi pre-battesimali e mistagogiche* (V, 12) dice: *Acquista fede nell'insegnamento e nell'annuncio e custodisci quella sola che ora ti è data dalla Chiesa, che è confermata da tutta la Scrittura e ora ascoltando attentamente parola per parola, ricorda a memoria il Simbolo della fede. **Apprendi a tempo opportuno le dimostrazioni dei suoi singoli articoli, tratta dalle divine Scritture.** Vedete? È [...] il rapporto fra Bibbia e Simbolo che ne è come una sintesi. Infatti non come pare opportuno agli uomini fu composto il Simbolo della fede, ma le affermazioni più importanti, raccolte insieme da tutta la Scrittura, formano l'unica dottrina della fede. [...] E nello stesso modo in cui il seme della senape in un piccolo granello racchiude molti rami, così anche la stessa fede in poche parole racchiude tutta la conoscenza della religiosità che si trova nell'Antico e nel Nuovo Testamento. State dunque attenti fratelli a conservare gli insegnamenti che ora ricevete e trascriveteli nella profondità del vostro cuore.*

Ci sono testi molto belli in cui i Padri della Chiesa esortavano a pregare con il Credo, a tenerlo sul cuore. Il Credo era anche una preghiera; a noi non viene immediatamente in mente questo aspetto, lo sentiamo come una cosa un po' lontana, dottrinale, teorica. Non è così! [Le sue affermazioni] non sono asserti dottrinali polverizzati, ma sono raccolti nell'unità del Simbolo della fede»²².

Passiamo ora alla visita della basilica di S. Maria Maggiore, iniziando dalla loggia.

I.10. Visita della basilica di Santa Maria Maggiore

I.10.1. La loggia

Iniziamo la visita della basilica dalla loggia perché essa – oltre ad essere magnifica - ci permette di **vedere da vicino ciò che resta della facciata medioevale della chiesa**. Nella spiegazione mi servirò ampiamente di un testo che fu preparato, in occasione del giubileo dell'anno 2000 con alcuni giovani studiosi di storia dell'arte e che venne edito con il titolo *I luoghi giubilari in Roma*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000.

Se guardiamo Roma dalla loggia, prima di rivolgerci ai mosaici, **vediamo tutto il percorso dell'odierna via Merulana ed, al suo termine, la Loggia di S. Giovanni in Laterano. Fu Sisto V (1585-1590) a volere una ristrutturazione urbanistica della città** che prevedeva vie diritte che unissero i luoghi principali e la nuova erezione di obelischi, già utilizzati in età romana, a sottolinearne le direzioni – fu lui a far spostare dove è ora anche quello di piazza S. Pietro.

Fu con questo papa che la basilica di Santa Maria Maggiore acquisì nuovamente grande importanza e ridiventò centro simbolico. **Eletto 15 anni prima della scadenza giubilare del 1600, papa Sisto V elaborò un piano di ristrutturazione e collegamento delle basiliche, che ebbe modo di sperimentare nei due giubilei straordinari del 1585 e del 1590.** Dobbiamo a lui anche l'apertura della via che collega la Trinità dei Monti a Santa Maria Maggiore (proseguendo poi fino a Santa Croce in Gerusalemme), via che si chiamò inizialmente via Felice, per il nome di battesimo del papa.

L'importanza della basilica di Santa Maria Maggiore quale nodo cruciale nel piano sistino è data innanzitutto dalla sua posizione rispetto al sistema delle basiliche, **una posizione non periferica – come nel caso della basilica di San Giovanni in Laterano o di Santa Croce in Gerusalemme, che**

22. Tratto da R. Mastacchi, *Il Simbolo degli Apostoli: il Simbolo della fede nella catechesi e nell'arte*, di Roberto Mastacchi e Ryszard Knapieński, on-line sul nostro sito.

si trovano a ridosso delle mura – né eccentrica come le altre tre basiliche patriarcali disposte ai vertici di un triangolo quasi equilatero, all'esterno delle mura di Aureliano.

A ciò si aggiunge una centralità simbolica, evidenziata da una carta di Roma di quegli anni – precisamente del 1588 opera di G. F. Bordino – che sembra rappresentare, secondo moderni studi il piano urbanistico sistino, mai completamente realizzato. Tale carta ha al centro proprio la basilica di Santa Maria Maggiore. Da essa si dipartono cinque rettili che conducono a Santa Maria del Popolo, a San Lorenzo, a Santa Croce in Gerusalemme, a San Giovanni in Laterano e alla Colonna Traiana. **Il progetto simbolico della carta viene denominato dal suo autore in syderis formam, a forma di stella, a cinque punte, i cinque rettili, stella che è anche il simbolo di Maria.**

I *mosaici medioevali della facciata*, oggi nascosti dalla loggia settecentesca, narrano la leggenda della fondazione della basilica. Sono **opera di Filippo Rusuti, discepolo di Jacopo Torriti e di Pietro Cavallini, che li compose, secondo moderni studi, probabilmente in due distinti periodi. La parte superiore sarebbe anteriore al 1297, anno in cui i Colonna, committenti dell'opera, furono messi al bando da Bonifacio VIII.** La parte inferiore sarebbe degli anni 1306-1308 quando la stessa famiglia fu riabilitata da Clemente VII, e ciò spiegherebbe bene gli influssi artistici del Giotto assiate su questa parte. La sua firma appare sotto i piedi del Cristo e recita: PHILIPP. RUSUTI FECIT HOC OPUS.

La leggenda racconta che la mattina del 5 agosto 352 gli abitanti del colle Esquilino ebbero una strana sorpresa: durante la notte era caduta la neve ed un soffice manto ne ricopriva un tratto. Con tale prodigio la Vergine Maria aveva indicato ad un patrizio di nome Giovanni ed a sua moglie che in quel luogo desiderava fosse eretto un tempio in suo onore. Da gran tempo i due anziani coniugi, che non avevano avuto figli, desideravano impiegare le loro ricchezze in un'opera che onorasse la Madre di Dio e, a tal fine, la pregavano con fervore affinché mostrasse loro in qual modo potessero esaudire il desiderio. La Vergine, commossa dalla pietà dei due, sarebbe apparsa loro in sogno dicendo che nel luogo ove la mattina seguente avessero trovato la neve caduta miracolosamente durante la notte dovevano edificare, a loro spese, una chiesa dedicata al nome di Maria. **Emozionato dal prodigio, il mattino seguente Giovanni si recò da papa Liberio a narrargli l'accaduto: il pontefice aveva, durante la notte, sognato la medesima cosa!** Liberio, seguito dal patrizio Giovanni e da un grande corteo di popolo e prelati, si recò sull'Esquilino e, sulla neve ancora intatta, segnò il tracciato della nuova chiesa, che fu edificata a spese del patrizio e di sua moglie.

La decorazione a mosaico è divisa in due zone distinte, che raffigurano, **in alto, Cristo in trono tra angeli e santi e, in basso, quattro scene imperniata sul racconto del Miracolo della neve.**

In basso, nella prima scena, a sinistra, **il pontefice Liberio, addormentato, ha la miracolosa visione.** Il papa dorme e sogna avendo uno scriba o un curiale ai suoi piedi (la figura è probabilmente aggiunta nei restauri).

Nella scena seguente la Vergine appare ad annunciare il miracolo anche al patrizio Giovanni. Il patrizio è come illuminato da un raggio che lo raggiunge. Vicino a lui sono rappresentati una persona di servizio con un divanetto ed un altro personaggio che è appoggiato alle tende dell'alcova e dorme pesantemente. Sopra la Madonna che appare al patrizio Rusuti ha posto le tradizionali abbreviazioni che caratterizzano la Vergine: c'è la M greca con l'accento circonflesso (abbreviazione di "Mētēr", "madre" in greco), e la T (theta) e la Y (upsilon) sempre con l'accento circonflesso che indicano l'abbreviazione di "Theou", "di Dio", quindi "Madre di Dio".

Nella terza è il patrizio che, inginocchiato ai piedi del papa, narra il prodigio. L'episodio è

ambientato dal Rusuti all'interno di una basilica che è chiaramente S. Giovanni in Laterano.

Nell'ultimo riquadro, in un tondo, il Salvatore e la Vergine fanno cadere la neve, mentre il papa, seguito dal clero di Roma e dal patrizio, traccia sulla bianca distesa di neve la pianta dell'antica basilica. L'evento accadde, secondo la tradizione, il 5 agosto ed il mosaico rappresenta il prodigio con la neve che cade in quel preciso punto del colle, mentre tutto intorno si vedono le piante verdi senza neve.

Gli scavi non hanno permesso ancora di chiarire se effettivamente Liberio abbia eretto una basilica dedicata a Maria – come attesta quell'importantissima fonte letteraria che è il *Liber pontificalis* – e, soprattutto, se essa fosse esattamente dove è l'attuale o fosse leggermente decentrata rispetto a questa.

In alto è invece raffigurato Cristo in trono con il libro aperto che reca scritto EGO SUM LUX MUNDI. Il gesto della mano del Cristo è – come ormai sappiamo bene, sia quello della *adlocutio* (il gesto della suprema autorità che parla), sia un gesto di benedizione. La tradizione orientale sottolinea che ponendo in quella posa le dita, esse si suddividono in due gruppi di due e tre dita ad indicare la doppia natura di Cristo (vero Dio e vero uomo) e la Trinità. Ed, in effetti, sempre per restare al valore delle sintesi teologiche, possiamo dire che **il dogma cristologico e il dogma trinitario dicono la stessa cosa: se, infatti, Cristo non fosse vero Dio, allora Dio non sarebbe Trinità e, d'altro canto, se Dio non fosse Trinità, allora Cristo non potrebbe essere vero Dio!**

Dalle fonti risulta che, **prima dei restauri, ai piedi del Cristo ci fossero le figure del cardinale Iacopo Colonna e di suo fratello Pietro, ma non di papa Niccolò IV che morì nel 1292** (segno che la parte alta del mosaico è probabilmente immediatamente successivo a quella data).

A fianco del Cristo, si vedono i quattro evangelisti nei simboli dei quattro animali che provengono da Ezechiele e dall'Apocalisse. **Nonostante i lavori della facciata abbiano alquanto alterato l'insieme del mosaico, si riescono a vedere ancora, alla sinistra del Cristo, le figure della Vergine, di S. Paolo, di S. Giacomo e di S. Girolamo** (l'immagine di quest'ultimo è frammentaria). Alla destra, invece, S. Giovanni Battista, S. Pietro, S. Andrea e S. Matteo.

Il mosaico fu risparmiato dagli imponenti lavori di restauro – durarono dal 1743 al 1750 – promossi da papa Benedetto XIV e affidati all'architetto Ferdinando Fuga, protagonista dello scenario architettonico romano della metà del settecento a cui si deve la costruzione dell'attuale facciata, e che trionfa anche grazie alla grande luminosa loggia dell'ordine superiore, con il suo gioco di pieni e di vuoti.

I.10.2. L'interno della basilica di Santa Maria Maggiore

Scendiamo ora a visitare l'interno della basilica. Come abbiamo detto, della basilica di papa Liberio non abbiamo più traccia. **L'attuale è dovuta a papa Sisto III. L'arco trionfale porta ancora l'iscrizione dedicatoria: *Xistus episcopus plebi Dei*, “Sisto vescovo al popolo di Dio”.**

L'*interno*, che conserva ancora la struttura paleocristiana, è a tre navate, divise da 40 colonne uniformi per materiale e dimensioni, dotate di capitelli ionici, che sorreggono, al posto delle tradizionali arcate longitudinali, una trabeazione ellenizzante: **un ricco e modulato architrave che guida l'occhio verso l'arco trionfale e l'abside.** Le pareti della navata centrale sono divise da alte paraste, fra le quali, posti sotto le finestre, sono inquadrati entro edicole di stucco i pannelli a mosaico con storie dell'Antico Testamento.

Questi elementi di derivazione classica (capitelli ionici, trabeazione, paraste, edicole) fanno sì che, **nonostante le alterazioni e le trasfigurazioni dello spazio interno, ancora oggi entrando in Santa Maria Maggiore si abbia una forte percezione di spazio antico.**

S. Maria Maggiore è la prima basilica costruita per volontà di un pontefice e progettata interamente da lui e da suoi collaboratori. Prima di S. Maria Maggiore a Roma c'erano le basiliche martiriali di S. Pietro e di S. Paolo alle quali si andava in pellegrinaggio e quella di S. Giovanni in Laterano regalata da Costantino alla chiesa di Roma. S. Maria Maggiore esprime nella sua forma, nei suoi messaggi iconografici, nei suoi mosaici **la fede della chiesa che si auto-esprime ormai in maniera assolutamente autonoma.**

Vale la pena soffermarsi un istante **sul genere stesso della “basilica” cristiana. Essa riprende il suo proprio nome dalla “basilica” romana che era però orientata in senso opposto:** vi si entrava dal lato lungo, per cui non si aveva immediatamente dinanzi come un itinerario da percorrere, bensì ci si trovava al centro di un ambiente. Le absidi della basilica romana erano ai lati e lì si tenevano i processi, lì i magistrati avevano i luoghi dei loro dibattimenti.

La basilica cristiana è invece un luogo orientato verso una specifica direzione opposta all'entrata: l'abside. **Essa veniva costruita nella direzione del sorgere del sole, ma anche quando questo non fu più vero, lo stesso l'abside indicava simbolicamente il cielo abitato da Cristo stesso verso il quale tutti sono chiamati a camminare entrando in essa.** L'edificio stesso è così immagine del cammino dell'uomo che, con la rivelazione, non vaga più senza una meta, ma si dirige verso Cristo: la vita si snoda verso il “sole”, verso la luce, che è il Signore, il quale a sua volta sta venendo incontro al suo popolo radunato.

Ancora oggi la parola “orientarsi” indica proprio il sapere dov'è la luce, dov'è l'oriente, verso dove camminare per vedere la verità. Per questo la chiesa antica non amava – salvo eccezioni – costruire chiese a pianta circolare. Anche l'esperienza celebrati ci fa subito capire che è difficile celebrare in una chiesa circolare, perché le persone si distraggono cominciando a guardarsi le une le altre e perdendo il riferimento alla centralità di Cristo: mi diceva un sacerdote, scherzando, che non sopporta le celebrazioni nuziali in chiese circolari e che aspetto per questo il Paradiso quando potremo stare tutti in cerchio, perché lì saremo santi e non sarà una distrazione il guardarci gli uni gli altri, ma anzi un rinviarci reciproco alla visione di Dio!

Il cuore, il luogo centrale, della basilica cristiana è l'altare, con il ciborio che lo sottolinea visibilmente. Perché al centro vi è la presenza di Cristo realmente vivo, quella presenza che si realizza ogni volta che si celebra l'eucarestia. Questo mostra fin dagli inizi la differenza architettonica fra una sinagoga ed una basilica cristiana. Nella sinagoga il luogo centrale è occupato dalla *bimah*, il luogo dal quale si proclama la Parola, nella basilica invece al centro è l'altare, perché lì la Parola si fa carne. Nella basilica cristiana resta integro il ruolo della Parola scritta e proclamata, ma **essa nel cristianesimo è ormai al servizio della pienezza della Parola che viene donata nella comunione a Cristo stesso.**

Un ulteriore aspetto salta subito all'occhio in una basilica cristiana: **essa è fatta perché vi stiano insieme uomini e donne.** L'edificio cristiano pone tutti, senza distinzione fra uomini e donne, gli uni a fianco degli altri all'interno delle sue mura. È anche questa un'espressione simbolica dell'unità del popolo di Dio: il luogo esprime l'unità e la dignità che Dio ha dato a tutti quanti i suoi figli.

Ecco, prima di vedere i particolari della basilica di S. Maria Maggiore godiamo del suo insieme. **Già il modo in cui è edificata architettonicamente ci dice come la chiesa si pensava alla metà del V**

secolo!

Vi invito ad osservare l'uniformità di colonne e capitelli. Questo ci fa capire che **la basilica non venne costruita con materiale di spoglio – come avverrà più tardi, quando sarà ormai impossibile reperire nuovi marmi e si spoglieranno gli antichi templi e palazzi. Al momento in cui S. Maria Maggiore venne edificata, nonostante il saccheggio dei barbari, la Roma imperiale era ancora in piedi e l'impero cristiano impediva per legge di intaccare la bellezza dei templi pagani perché essi, anche se non erano più in uso, appartenevano al “decoro” della città che doveva essere preservato. La nostra basilica venne così costruita con materiale acquistato *ex novo*.**

Non lo si avverte immediatamente, ma **il punto in cui la pianta dell'attuale S. Maria Maggiore differisce maggiormente da quella di Sisto III è nell'abside**. L'abside originaria iniziava il suo semicerchio appena dietro l'altare, di modo che l'altare, l'arco trionfale e l'abside erano come un tutt'uno architettonico. Invece, nel medioevo, si decise l'arretramento dell'abside per creare una zona più ampia per il presbiterio, perdendo così i mosaici absidali originari. Come vedremo subito, i mosaici dell'abside sono ora della fine del XIII secolo.

I.10.3. I mosaici della navata

Sofferamoci ora, anche se solo per poco purtroppo, sui mosaici della navata. **L'importanza di tali mosaici è eccezionale perché è il primo esempio cristiano conservatosi quasi integralmente di rivestimento che oltre ad una funzione decorativa, insegna.** Raccontando per immagini la storia sacra, annuncia la "buona novella" della salvezza. Rimane in essa intatta l'idea dell'edificio che guida, accompagnandolo, il muoversi fisico e spirituale del fedele verso il luogo del sacrificio liturgico, ma è presente anche quella di edificio sacro che fa suo l'evangelico *ite et docete*. La basilica diventa così un annuncio della salvezza fatto spazio, attraverso la sua struttura e, soprattutto, attraverso il racconto figurato ad essa sovrapposto. In tal senso S. Maria Maggiore anticipa una delle funzioni che, nel corso del medioevo, verranno assegnate alla "decorazione" delle pareti interne delle chiese, momento essenziale, non più accessorio, della modulazione spaziale.

I mosaici della navata centrale e quelli dell'arco trionfale risalgono al tempo stesso dell'edificazione della basilica, quindi alla metà del V secolo, e costituiscono il più importante ciclo musivo paleocristiano conservatosi a Roma. Lo stile dei riquadri è osservabile solo con un buon binocolo, che permetterà di ammirare il carattere non "disegnato" delle figure, delle architetture e dei tipi dei personaggi: poche tessere con pochi tocchi di colore, quasi lasciati cadere a caso, producono un effetto complessivo di grande suggestione impressionistica.

Vi lascio l'elenco delle diverse scene per poter tornare ad osservarle una per una. **Nell'ambito del nostro tema interessa qui sottolineare piuttosto l'insieme. Tutta la rivelazione divina che si snoda da Abramo a Giacobbe, a Mosè, a Giosué, tende verso Maria Madre di Dio e, tramite lei, verso il Cristo. La storia sacra non è così semplicemente fatta di episodi frammentari e slegati fra di loro, bensì è un unico disegno di salvezza che ha la sua chiave di comprensione nell'incarnazione.**

Tutta la patristica, pur nella diversità di metodi interpretativi della Scrittura stessa, convergeva su di un punto centrale, come ha dimostrato nei suoi importantissimi studi M. Simonetti: **sempre l'Antico Testamento era letto insieme al Nuovo, perché esso è stato scritto per la fede cristiana in relazione a Cristo.** Sia che si facesse un'esegesi più allegorica, come ad Alessandria, sia che l'esegesi fosse più legata alla storia, come nella scuola antiochena, l'unità di Antico e Nuovo Testamento era comunque ovvio per tutti i diversi maestri del tempo.

Un'ultima notazione: vi accorgete che **alcuni pannelli sono scomparsi per l'apertura delle due**

grandi cappelle laterali vicino all'altare, la Paolina e la Sistina, là dove vedete i due grandi archi. Altri pannelli, invece, essendosi deteriorati furono nel corso dei secoli sostituiti con affreschi che riprendono l'iconografia di quelli antichi.

Questo l'elenco dei pannelli che illustrano storie dell'Antico Testamento che preparano l'incarnazione. **Sul lato sinistro diciotto pannelli riproducono scene tratte dalla Genesi, imperniate sulle figure dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe**, ma solo dodici conservano i mosaici originari

Partendo dalla testa della navata sinistra, alla sinistra dell'altare, procedendo lungo la navata verso l'ingresso troviamo:

1) Melchisedech viene incontro ad Abramo offrendogli pane e vino (Gen. 14,17-20), mentre Cristo stende dall'alto il suo braccio, **con chiaro riferimento tipologico all'eucarestia** (l'episodio occupa l'intero pannello). La vicinanza all'arco trionfale dice la centralità del rapporto con Cristo e con i sacramenti che si vuole evidenziare nel racconto di Genesi.

2) In alto apparizione del Signore, sotto forma di tre angeli, ad Abramo presso le querce di Mamre (Gen 18,1-5) e, in basso, Abramo che ordina a Sara di preparare tre focacce (Gen 18,6) e Abramo che imbandisce la tavola ai tre angeli (Gen 18,8).

3) La separazione di Abramo, a sinistra, che pone la mano sul capo di Isacco, e di Lot con le due figlie (Gen 13,8-12); in basso due gruppi di animali con pastori, simboli della separazione fra i due (Gen 13,5-7).

Segue l'arco, aperto nel XVII secolo in occasione della costruzione della cappella Paolina. I tre mosaici ubicati in questo spazio furono distrutti. Il ciclo continua ora con:

4) In alto Isacco benedice Giacobbe alla presenza di Rebecca (Gen 27,22-29) e, in basso, Esaù che si presenta al padre, ritornando dalla caccia (Gen 27,30-31).

5) Il pannello che segue è un dipinto raffigurante il sogno di Giacobbe (Gen 28,11-15).

6) In alto Rachele annuncia a Labano l'arrivo di Giacobbe (Gen 29,12), Labano e Giacobbe si abbracciano (Gen 29,13) e, in basso, Labano introduce Giacobbe nella propria casa (Gen 29,13b) a destra.

7) Giacobbe, a destra, chiede in moglie Rachele a Labano e quest'ultimo al centro che indica a sinistra il gregge da servire per sette anni (Gen 29,15-19).

8) A sinistra in alto, Giacobbe lascia il gregge per chiedere in sposa Rachele e, in basso, invita gli amici alle nozze, che a destra vengono celebrate con la *dextrarum iunctio* (Gen 29,21-22).

9) Giacobbe chiede a Labano gli agnelli chiazzati, in alto. In basso, la divisione del gregge (Gen 30,25-35).

10) A sinistra Giacobbe fa vedere le verghe chiazzate agli armenti (Gen 30,37-43). A destra il Signore dice a Giacobbe di partire. In basso Giacobbe annuncia alle donne la sua partenza (Gen 31,3-16).

11) Affresco di età posteriore fuori sequenza con Giacobbe che crede di riconoscere la veste insanguinata del figlio Giuseppe, che invece è stato venduto in Egitto (Gen 37,33-34).

12) A sinistra in alto, l'arrivo dei messi di Giacobbe al cospetto di Esaù (Gen 32,3-5) e, a destra, i messi informano Giacobbe e le due mogli (Gen 32,6). In basso, probabilmente, l'abbraccio dei due fratelli molto deteriorato (Gen 33,3-5).

13) Mosaico cinquecentesco fuori sequenza con i preparativi per il sacrificio di Isacco.

14) In alto, Camor e il figlio Sichem chiedono a Giacobbe la mano della figlia Dina (Gen 34,4-5) e, in basso, gli altri fratelli tornano irati dai campi (Gen 34,7).

15) In alto, i fratelli di Dina discutono con Camor e Sichem (Gen 34,8-18) e, in basso, riferiscono agli altri sull'accordo raggiunto (Gen 34,20-23).

16-17-18) Gli ultimi tre pannelli sono dipinti di epoca successiva e tematicamente fuori sequenza.

Sul lato destro dei 18 pannelli ne restano 15 a mosaico. **Riproducono scene tratte dai libri dell'Esodo, dei Numeri e di Giosuè. Insieme testimoniano l'aiuto miracoloso di Dio, nel cammino che condurrà alla terra promessa.** È la preparazione del miracolo per eccellenza, l'Incarnazione del Figlio.

Partendo dal presbiterio abbiamo:

1) Un primo pannello dipinto fuori sequenza.

2) In alto, Mosè, nelle vesti di un soldato romano, viene adottato dalla figlia del Faraone (Es 2,9-10) e, in basso, Mosè disputa con i filosofi, episodio tratto da Filone di Alessandria.

3) In alto, Mosè sposa Zippora (Es 2,21) e, in basso, Dio chiama Mosè dal roveto ardente (Es 3,1-4).

Segue l'arco, aperto davanti alla cappella di Sisto V, che sostituì tre pannelli.

4) Il passaggio del Mar Rosso (Es 14,16-31); l'episodio occupa l'intero pannello.

5) In alto a sinistra, mormorazione del popolo contro Mosè e Aronne (Es 16,2-3) e, a destra, Dio che parla a Mosè (Es 16,4-5). In basso, il miracolo delle quaglie (Es 16,13).

6) In alto a destra, il popolo si lamenta dell'amarrezza dell'acqua (Es 15, 24) e, a sinistra, Mosè parla con Dio che gli ordina di rendere dolce l'acqua, immergendovi un legno, "tipo" della croce (Es 15, 25). In basso, Mosè ordina a Giosuè di combattere contro Amalek (Es 17, 9).

7) Vittoria contro Amalek, a causa della preghiera di Mosè, Aronne e Cur sul monte (Es 17, 10-13); l'episodio occupa l'intero pannello.

8) In alto, ritorno degli esploratori della terra promessa (Nm 13,26-33) e, in basso, tentativo di lapidazione di Mosè, Giosuè e Caleb (Nm 14,10).

9) In alto a sinistra, Mosè consegna ai sacerdoti il libro della Legge da porre accanto all'Arca dell'Alleanza (Dt 31,24-29), in alto a destra, Mosè muore sul monte Nebo (Dt 35,1-5). In basso, Giosuè ordina ai sacerdoti di passare davanti al popolo con l'Arca dell'Alleanza (Gs 3,6).

10) In alto, miracoloso passaggio del Giordano (Gs 3,14-4,11) e, in basso, invio degli esploratori a Gerico, con Raab che, avendoli nascosti, sulle mura nega all'inviato del re la loro presenza (Gs 2,1-6).

11) In alto, apparizione a Giosuè del Capo delle schiere celesti (Gs 5,13-16) e, in basso, fuga da Gerico degli esploratori che scendono le mura aiutati da Raab e, arrivati al campo, relazionano a Giosuè (Gs 2,15-24).

12) In alto, l'accerchiamento di Gerico e, in basso, la processione dell'Arca al suono delle trombe (Gs 6,1-18).

13) In alto a destra, l'assedio da parte dei cinque re amorrei della città di Gabaon, alleata di Israele, e, in alto a sinistra, i Gabaoniti che chiedono aiuto a Giosuè. In basso a sinistra l'apparizione del Signore a Giosuè e, in basso a destra, Giosuè che marcia a cavallo per soccorrere Gabaon con i suoi (Gs 10,5-9).

14) In alto, Giosuè combatte contro gli amorrei (Gs 10,10) e, in basso, Pioggia miracolosa di pietre sui nemici di Israele (Gs 10,11).

15) Il sole e la luna si fermano su Gabaon (Gs 10,12-14); l'episodio occupa l'intero pannello.

16) In alto, i re ribelli vengono condotti a Giosuè e, in basso, Giosuè ordina di punirli (Gs 10,22-25).

17-18) Gli ultimi due pannelli sono fuori sequenza e sono dipinti di epoca successiva.

In occasione dell'Anno Santo del 1600 il cardinale Domenico Pinelli "risarcì la navata di mezzo", ossia il ciclo musivo eseguito sotto Sisto III.

Il programma di "ridecorazione" prevedeva il restauro di alcuni mosaici, la sostituzione di quegli ormai irrecuperabili con affreschi, e la chiusura di venti delle quaranta finestre che si aprivano sulle pareti della navata centrale, e la nuova decorazione con affreschi raffiguranti storie del Nuovo Testamento. Vennero raffigurati ventiquattro "misteri divini" che evidenziano il ruolo di Maria nella redenzione dell'umanità.

Seguendo l'ordine logico, dall'altare maggiore verso l'ingresso a destra: Gloria angelica, I Santi Gioacchino e Anna e l'Immacolata Concezione, **La nascita della Vergine (il solo affresco settecentesco di tutta la serie realizzato nel 1742 durante i restauri del Fuga)**, La presentazione al Tempio di Maria, lo Sposalizio della Vergine, l'Annunciazione, il Sogno di Giuseppe, la Visitazione, l'Adorazione dei Pastori, l'Adorazione dei Magi, la Circoncisione.

Sulla parete d'ingresso: la Fuga in Egitto. Sull'altra parete: Gesù cresce a Nazareth, la Santa Famiglia ritorna al Tempio, le Nozze di Cana, la Caduta di Cristo sul Calvario, la Crocifissione e il Compianto, Cristo agli Inferi, la Resurrezione, l'Ascensione, la Pentecoste, la Morte di Maria (eseguito nel 1614, dopo l'apertura della cappella Paolina), l'Assunzione, l'Incoronazione di Maria.

L'iconografia dei nuovi affreschi conclude, a distanza di quindici secoli, il ciclo della Storia della Salvezza, collegandosi ai mosaici sottostanti e a quelli dell'arco trionfale.

I.10.4. L'arco trionfale ed i suoi mosaici

I singoli mosaici, appesi come quadri, ritmano il racconto fino all'*arco trionfale*. **Qui la decorazione diventa una rappresentazione frontale e la stesura dei mosaici corre continua, su un piano**

composto da quattro pannelli orizzontali privi di incorniciatura, che celebrano la divina maternità di Maria, con episodi dell'infanzia di Gesù, liberamente desunti, tra l'altro, anche dai Vangeli apocrifi.

L'arco trionfale rappresenta simbolicamente la grande porta attraverso la quale l'umanità giunge fino a Dio: per questo vi sono raffigurati gli eventi dell'incarnazione. Al centro della prima fascia, in alto, troviamo l'iscrizione *Xistus episcopus plebi Dei* ovvero "papa Sisto vescovo al popolo di Dio" di cui abbiamo già parlato. Sopra l'iscrizione si vede il trono su cui è insediato il crocifisso gemmato: questa immagine viene tradizionalmente chiamata *etimasia*, cioè la "felice attesa" del ritorno di Cristo.

Come suppedaneo del trono si vede il rotolo con i sette sigilli, il simbolo con il quale l'Apocalisse descrive la storia stessa, il cui significato solo Cristo può aprire. Il trono è rappresentato come una *sella curulis*, simile al trono imperiale ed, alle testate dei due braccioli, porta le figure delle teste di Pietro e Paolo che sono poi duplicate a figura intera, in veste senatoriale, a fianco del trono, in mezzo ai simboli dei quattro evangelisti.

Sappiamo che anche la controfacciata recava una iscrizione con il nome di Sisto III. L'iscrizione ora scomparsa recitava:

«**Vergine Maria, io Sisto ti ho dedicato il nuovo edificio, degno dono al tuo ventre portatore di salvezza. Tu genitrice, ignara dell'uomo, avendo infine partorito, dalle intatte viscere si è prodotta la nostra salvezza.** Ecco i testimoni del tuo grembo portano i loro doni e sotto i piedi giace la sofferenza di ciascuno: il ferro, la fiamma, le belve, il fiume, il terribile veleno. Tuttavia anche se tante sono le morti, una è la corona che resta».

Il primo registro narra il dogma di Maria, Madre di Dio, come viene rivelato, nei vangeli dell'infanzia, al popolo ebraico. A sinistra dell'*etimasia*, la doppia, originalissima, Annunciazione della nascita del Figlio di Dio, a Maria e a Giuseppe.

Maria è vestita come una principessa romana, siede su un piccolo trono e dipana, col fuso sotto il braccio, la matassa di porpora destinata a tessere il velo del Tempio. La colomba dello Spirito Santo e l'arcangelo Gabriele che le porta l'annuncio, volteggiano su di lei. Tre angeli la circondano, l'assistono e sembrano parlarle. Il filo rosso è quello del velo del Tempio che si strapperà al momento della crocifissione e rappresenta simbolicamente la carne di Cristo che, lacerandosi il giorno della passione, lascerà vedere finalmente il volto di Dio. **Quel Dio che non era possibile vedere nell'Antico Testamento, nemmeno nel Santo dei Santi all'interno del Tempio, verrà infine visto da tutti nella crocifissione e nella risurrezione, manifestando la gloria di Dio.** Un quarto angelo fa, invece, da raccordo ad un quinto che porta l'annuncio a Giuseppe. Compaiono due abitazioni alle spalle di Maria e Giuseppe e questo sottolinea, visivamente, il fatto che sono fidanzati e non abitano nella stessa dimora. Giuseppe ha inoltre un aspetto ancora molto giovanile rispetto alle raffigurazioni degli altri pannelli del mosaico.

A destra dell'*etimasia* compare la Presentazione al Tempio. Si individuano i quattro animali per il sacrificio indicati dai vangeli apocrifi e il vecchio Simeone che riconosce il Figlio di Dio, mentre altri dodici sacerdoti, dietro di lui, rappresentano l'incredulità. Anna benedice il bambino. La Sacra Famiglia è isolata visivamente da tre angeli, che la staccano dal resto dei personaggi della scena. All'estrema destra, abbiamo l'angelo che appare in sogno a Giuseppe, per suggerirgli la fuga in Egitto.

Il secondo registro narra la rivelazione della divinità di Gesù ai pagani. A sinistra l'Adorazione dei

Magi, che rappresentano i primi non ebrei che si inchinano dinanzi al Figlio di Dio, precursori dei popoli che accoglieranno il Vangelo. Gesù è rappresentato come un bambino già cresciuto seduto su di un alto trono, dietro il quale brilla una stella e quattro angeli si ergono a corona.

A destra un'altra scena, pensata in stretta relazione con la prima è quella dell'episodio apocrifo riguardante Afrodizio, governatore della città egiziana di Sotine, che si fa incontro al Cristo durante la fuga in Egitto, riconoscendone la divinità. Di nuovo la Famiglia del Signore è raffigurata staccata dal contesto grazie alla presenza di quattro angeli.

Il terzo registro, in opposizione tematica ai due precedenti, rappresenta il rifiuto della divinità di Gesù. A destra e a sinistra troneggia il re Erode, vestito come un imperatore romano, su trono gemmato, con diadema e nimbo, circondato dai suoi soldati. Seguono dal lato sinistro i soldati che sottraggono i fanciulli alle madri di Betlemme per ucciderli, e dall'altro, gli scribi consultati per sapere quale luogo le Scritture indichino per la nascita del Messia, ma, in parallelo ai soldati, increduli. Seguono infine nel mosaico di sinistra le madri che ancora tengono in braccio i bambini, i martiri innocenti primi testimoni del Signore, che stanno per essere uccisi ed, in quello di destra, i Magi che arriveranno fino a Betlemme.

Il quarto registro ritrae le due città di Betlemme e Gerusalemme, che accolgono il gregge degli eletti, simboleggiato da sei pecore per parte. Le due città sono la città della nascita di Gesù e quella della sua Pasqua. Proprio il Natale (Dio che si fa uomo) e la Pasqua (Cristo che offre la vita e il Padre che gli ridona la vita nella resurrezione) esprimono insieme tutta la novità della fede cristiana.

Il catino absidale originario, che un tempo era contiguo all'arco trionfale, presentava la raffigurazione della Vergine tra santi, completando in tal modo il "programma" iconografico e teologico del ciclo musivo.

I.10.5. L'abside

Questo primo ciclo musivo, fra i più importanti cicli mariani esistenti, fu completato sotto papa Leone Magno (440-461). **Sarà in parte rinnovato 850 anni più tardi con papa Niccolò IV (1288-1292), il primo pontefice proveniente dall'ordine francescano,** che fin dagli inizi del suo pontificato aveva dato il via ad un grandioso progetto di rinnovamento delle principali chiese di Roma dedicate alla Vergine (Santa Maria in Aracoeli e Santa Maria in Trastevere) e che in Santa Maria Maggiore continuerà l'opera di Papa Leone Magno con il nuovo *mosaico absidale*, resosi necessario per l'arretramento dell'abside

Tale mosaico, uno dei maggiori mai realizzati a Roma, **fu terminato verso il 1296, stando ad antiche letture di un'iscrizione oggi scomparsa, posta sotto la firma dell'autore – JACOB TORRITI PICTOR H. OP. MOSIAC FEC –** che si legge vicino alla figura di san Francesco.

Il programma iconografico è centrato sulla figura della Vergine e si articola in due zone distinte: la conca absidale, in alto, e la fascia sottostante. **Nella conca dell'abside è la scena dell'Incoronazione di Maria tra santi** (Giovanni Battista, Giovanni evangelista, e Antonio a destra, Pietro, Paolo e Francesco a sinistra). La scena mostra il Redentore che presenta Maria Incoronata: siamo di fronte all'atto dell'Incoronazione della Vergine, inserita in una azzurra sfera stellata incorniciata da classicheggianti girali d'acanto. Le due figure sono disposte simmetricamente e si congiungono solo nel gesto della mano del Cristo, che incorona.

L'Incoronazione di Maria ha anche un significato sponsale, poiché Maria rappresenta l'umanità-Chiesa che viene assunta da Cristo che la ama come sua sposa, legandosi d'amore eterno a lei. Lo

precisa l'iscrizione sottostante che fa esplicito riferimento al talamo:

«Maria Vergine assunta all'eterea dimora, **dove il Re dei Re siede sul talamo stellato**, la Santa Madre di Dio è elevata ai Regni celesti al di sopra dei cori angelici».

Maria è la sposa di Cristo: tutta la chiesa che è in lei prefigurata. Questo vuol dire che Cristo ci ama di un amore sponsale. E come Cristo è disposto a dare la vita per la chiesa, così questa dovrebbe essere disposta ad offrire se stessa per il suo Signore. **È il Cantico dei cantici riletto in chiave cristologica**, qui esplicitato dal libro che il Cristo tiene in mano aperto al versetto che dice: «Vieni mia diletta e ti porrò sul mio Trono».

Sopra l'Incoronazione sta un manto a forma di semicirconferenza con **una piccola croce in alto che rappresenta simbolicamente la figura di Dio Padre** che tutto benedice e abbraccia.

Ai piedi del trono la luna ed il sole, simboli del tempo ormai dominato dall'eternità. Ai lati vediamo anche i committenti, in dimensioni ridotte, Niccolò IV, a sinistra, e il cardinale Colonna, a destra. Le dimensioni diminuiscono dai santi del tempo di Gesù ai "moderni" (S. Francesco e S. Antonio) e ai committenti contemporanei a segnare la differenza. Siamo, comunque, **nella scia della novità del mosaico di san Giovanni in Laterano** dove già comparivano gli stessi santi francescani, in un contesto di netta impronta francescana, quale fu quella impressa da papa Niccolò IV.

Sotto l'Incoronazione corre una scena di fecondità paradisiaca, originata al centro dai quattro fiumi di cui parlano la Genesi e l'Apocalisse e con una rappresentazione, in piccolo, della Gerusalemme celeste con un cherubino fiammeggiante ed i due apostoli Pietro e Paolo al suo interno. L'immagine di fecondità si allarga poi a tutta l'abside con lo svilupparsi dei racemi dentro i quali si intravedono numerosi uccelli, fra i quali due pavoni, simmetricamente disposti, simbolo di immortalità.

Nell'ordine inferiore del catino absidale, tra le ogivali e strombate finestre gotiche, rare a Roma, **cinque scene tratte dalla vita di Maria: l'Annunciazione e la Natività, a sinistra; l'Adorazione dei Magi e la Presentazione al Tempio, a destra; la Dormitio Virginis, nel mezzo.** I mosaici dell'arcone raffigurano i ventiquattro "anziani" dell'Apocalisse ed, in alto, i simboli dei quattro evangelisti.

Si tratta di un tipo di iconografia piuttosto tradizionale, la cui origine è da ricercarsi nell'ambito della cultura figurativa del gotico francese, in particolare nella scultura delle cattedrali e nella miniatura, ma **il referente diretto per il mosaico del Torriti è, in ambito romano, il ciclo eseguito da Pietro Cavallini per la chiesa di Santa Maria in Trastevere, nonostante un'incertezza di datazione (1291 o 1296-98) per quest'ultima, non permetta di chiarire univocamente la precedenza cronologica delle due opere.**

Un confronto tematico tra i due cicli permette però di rilevare un'interruzione nello svolgimento "storico" della sequenza narrativa, e di affermare che, **nel mosaico di Santa Maria Maggiore, lo spostamento della scena della Dormitio Virginis, di forte drammaticità narrativa, al centro della sequenza e in asse con la sovrastante scena dell'Incoronazione**, sottolinea in maniera preminente la vicenda ultraterrena della Vergine.

Questa sottolineatura è certamente in linea con un'ispirazione francescana. **La Porziuncola è dedicata a Santa Maria degli Angeli, cioè, secondo il linguaggio medioevale, a Maria Assunta, portata dagli angeli in cielo.** Le opere dei francescani San Bonaventura e Matteo d'Acquasparta evidenziano poi la regalità di Maria, la sua Assunzione in corpo e anima e, soprattutto, il legame strettissimo fra

Dormitio, Assunzione, Incoronazione.

Nella *Dormitio* sono da notare anche il particolare della presenza di due personaggi, vestiti con saio francescano, ai piedi del letto della Vergine e la raffigurazione splendida del Cristo che prende tra le sue braccia la *animula* di Maria. Egli che era stato tenuto, piccolo, in braccio da lei, ora la prende, piccola, tra le sue braccia forti e buone perché sia assunta in cielo.

Tipica è anche la rappresentazione della Natività. La Madonna è distesa, stanca, perché ha partorito e la luce divina si proietta proprio sul volto del Bambino che è dentro una mangiatoria simile ad un sepolcro, perché quel Bambino viene al mondo per offrire la sua vita nella Pasqua.

Nella testata sinistra dell'arcone dell'abside si trova **un mosaico con san Girolamo che spiega le Scritture alle sue discepoli Paola e Eustochio.** Nella testata destra, invece, san Matteo che predica agli ebrei. Questi due mosaici ricordano che proprio nella basilica di Santa Maria Maggiore la tradizione venera alcune reliquie di san Matteo e la reliquia del corpo di san Girolamo. Quest'ultimo sarebbe stato qui traslato da Betlemme, al tempo dell'invasione araba.

In questa basilica dedicata alla Madre di Dio e all'Incarnazione del Verbo, ben riposa il corpo di San Girolamo che ha talmente amato l'Incarnazione di Cristo, da scegliere di vivere nei pressi della grotta della Natività per studiare, pregare e tradurre le Scritture. **Sua è la splendida espressione lapidaria, citata dalla *Dei Verbum*: “Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est”,** cioè “l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo”.

L'intera opera musiva ci dà la misura di quale fosse **il livello dell'arte romana alla fine del Duecento, quando, grazie a committenze papali e cardinalizie, venne a radunarsi il meglio dell'arte internazionale e si creò un clima che può essere considerato uno dei presupposti della rivoluzione figurativa giottesca** che si realizzerà, di lì a pochissimi anni, in Assisi.

I.10.6. La confessione sotto l'altare e la tomba del Bernini

Giungiamo ora al cuore della basilica. **Nella *Confessione sotto l'altare*, il suo luogo più venerato della basilica, troviamo una cripta-sacello, internamente rivestita di metalli e pietre preziose, per custodire quelle che la tradizione ritiene essere le reliquie della grotta di Betlemme.** Dal VII secolo, infatti, nella basilica sono venerate le reliquie della culla di Gesù, nella quale la Vergine avrebbe deposto il Signore appena nato. Tali reliquie sarebbero state portate dalla Terra Santa a Roma al momento dell'invasione araba.

Il loro arrivo sarebbe contemporaneo alla traslazione a Roma di alcune reliquie di S. Matteo e del corpo di S. Girolamo di cui abbiamo già parlato. **Certo è che già nel VII secolo la basilica portava il titolo di *ad Praesepe*** – ma forse questo indicava solo che vi era una cappella dedicata alla Natività. In questa cappella era custodita la reliquia della culla e per essa papa Niccolò IV fece realizzare da Arnolfo di Cambio il “presepe” in pietra che visiteremo nel Museo al termine di questo nostro incontro.

Fu Pio IX a volere che la culla fosse portata al centro della basilica, facendo realizzare dal Vespignani la confessione sotto l'altare. Per questo Leone XIII fece a sua volta realizzare poi la statua di Pio IX che adora il Presepe che è dinanzi alle reliquie.

A destra della confessione, ai piedi del presbiterio, troviamo anche la tomba della famiglia Bernini **dove è sepolto Gian Lorenzo Bernini.**

I.10.7. La Cappella Sistina

Nella navata laterale destra, a poca distanza dall'attuale *Cappella Sistina* (detta anche del Sacramento), si trovava l'Oratorio del Presepe di cui abbiamo appena parlato. **L'attuale Cappella Sistina prende il suo nome da Sisto V (1585-1590), il pontefice che la fece costruire dall'architetto Domenico Fontana perché divenisse la Cappella del Santissimo Sacramento** – di Sisto V abbiamo già parlato nella loggia per i suoi lavori di urbanistica in Roma. Il pontefice volle che la Cappella contenesse anche le reliquie della culla - e qui fossero così esposte le sculture di Arnolfo di Cambio - e che divenisse il luogo della sua sepoltura (rilievi con le Opere di fede e di carità di Sisto V, l'Incoronazione, la Canonizzazione di Diego de Alcalà, la Pace tra Sigismondo di Polonia e l'imperatore d'Austria).

Anche le spoglie di San Pio V, il pontefice della battaglia di Lepanto e del Rosario, riposano in questa cappella (rilievi con l'Incoronazione, la Consegnata del bastone del comando al conte Sforza di Santa Fiora, la Consegnata dello Stendardo di Lepanto a Marcantonio Colonna, la Vittoria sugli Ugonotti, la Battaglia di Lepanto).

I.10.8. La Cappella Paolina

La Cappella Paolina prende il nome da Paolo V (Camillo Borghese, 1605-1621) che la fece realizzare per contenere l'antichissima icona di Maria che è ora la pala d'altare della Cappella.

L'icona della Vergine detta *Salus Populi romani* è collocata sull'altare in una cornice d'angeli che la recano in gloria, splendendo sul fondo turchino di un cielo di lapislazzuli.

Antichissimo è il culto di questa immagine, che la tradizione vuole dipinta da san Luca evangelista. Le lettere greche che campeggiano ai lati della Vergine sono, di nuovo, l'abbreviazione del suo titolo di Madre di Dio, affermazione simmetrica della divinità di Gesù. San Luca viene ritenuto pittore ed autore di numerose icone antichissime della Vergine probabilmente a motivo del cosiddetto Vangelo dell'infanzia (Lc 1-2) nel quale troviamo la descrizione della nascita del Signore. Le icone attribuite a San Luca sono comunque antichissime, poiché **appartengono tutte al I millennio – si pensi che non esistono in Grecia o in Russia icone così antiche.**

Stefano Maderno realizzò per lo stesso altare la scultura in alto con papa Liberio che traccia nella neve il disegno della prima basilica. Le statue della cappella rappresentano persone che sono state importanti nella vita di Maria o l'hanno profetizzata nell'Antico Testamento o esaltata nel corso della storia della chiesa (San Giovanni evangelista, San Giuseppe, Aronne, Davide, San Bernardo, San Dionigi Areopagita).

Non abbiamo tempo di soffermarci su tutti gli affreschi presenti in questa Cappella, opera di contemporanei di Caravaggio, come il Cavalier d'Arpino, il Baglione e altri, cui si aggiunse più tardi Guido Reni. **Merita però soffermarsi almeno sugli affreschi della Cupola dove Ludovico Cardi detto il Cigoli dipinse Maria come l'Immacolata tra i dodici apostoli nella gloria angelica secondo la simbologia dell'Apocalisse con la luna ai suoi piedi.**

La luna è rappresentata non a partire dall'iconografia abituale come mezzaluna, bensì a partire dalle osservazioni scientifiche di Galileo Galilei, quindi non perfettamente sferica, non “di sfericità esattissima”, non “liscia uniforme... ripiena di cavità e di sporgenze, non altrimenti che la faccia stessa della terra”. L'affresco è del 1612 e questo fa comprendere come la questione galileiana non possa essere risolta semplicemente sottolineando la sua condanna: c'era nella chiesa

di allora un grande interesse per la sua opera²³.

La Cappella custodisce anche la tomba di Clemente VIII (rilievi con l'Incoronazione, opera di Pietro Bernini, la Vittoria sugli insorti di Ferrara, la Conquista di Strigonia, la Pace tra Filippo II ed Enrico IV, la Canonizzazione di San Giovanni e di San Raimondo). Pietro Bernini scolpì per questa Cappella anche l'Assunzione che ora è nel Battistero.

Come Sisto V, anche Paolo V volle preparare la sua tomba nella Cappella che aveva eretto (rilievi con l'Incoronazione, l'Imperatore d'Ungheria in armi, Paolo V che ordina la fortificazione di Ferrara, la Canonizzazione di San Carlo Borromeo e di Santa Francesca Romana, l'Udienza agli ambasciatori di Persia).

I.10.9. La Cappella Sforza

Il disegno della Cappella Sforza fu affidato a Michelangelo, come ricorda il Vasari e ci restano due suoi schizzi del progetto. Alla sua morte, l'opera fu presa in mano da Tiberio Calcagni e poi da Giacomo Della Porta che la realizzarono a partire dal suo disegno, ma con modifiche.

I.10.10. Il Museo ed il Presepe di Arnolfo di Cambio

Concludiamo la nostra visita al Museo della Basilica, recentemente aperto. Questo ci permette di ammirare **lo straordinario Presepe di Arnolfo di Cambio, che era stato realizzato per circondare le reliquie della Culla.**

Il Presepe ben si inserisce nel contesto delle attenzioni di Niccolò IV, papa francescano, che fece realizzare i mosaici della nuova abside. Secondo la spiritualità francescana, la visualizzazione dell'incarnazione del Verbo nel Presepe era uno strumento prezioso per la maturazione della fede. **Dopo il 1291, Niccolò IV affidò ad Arnolfo, che si era recato a Roma fin dal 1275 per maturare la sua arte che avrebbe poi profuso in diversi cantieri anche non romani, la realizzazione del Presepe.**

Come è noto – non possiamo qui soffermarci sulla questione che è estremamente interessante – **una querelle moderna mostra come il baricentro dell'innovazione artistica che vide modificarsi la pittura, la scultura e l'architettura, non va posto troppo facilmente a Firenze con Giotto ed Arnolfo. Infatti entrambi questi autori maturarono anche a Roma e risentirono di influssi che respirarono qui nell'urbe - e che Giotto maturò poi nel cantiere di Assisi. Misteriosa resta l'identità, ad esempio, del famoso Maestro delle storie di Isacco della basilica di San Francesco che la Romanini propose di identificare con Arnolfo stesso.**

Del Presepe di Arnolfo restano San Giuseppe, i Re Magi, il bue e l'asinello. La figura della Vergine vi troneggia nel mezzo, ma è opera cinquecentesca. **Il san Giuseppe in piedi, modesto e pensieroso ma ancora sbalordito, guarda in avanti con le mani poggiate al grosso bastone, avvolto in un'ampia tunica di sapore classicheggiante. Mirabile tra le figure dei Magi, quella del vecchio inginocchiato: implorante, come curvato dagli anni e dalla stanchezza, con grande fervore solleva il capo per implorare.** Forse accompagnavano queste figure i pastori adoranti e gli angeli, di cui purtroppo non abbiamo più traccia.

23. Cfr. su questo *La Madonna galileiana. Nell'Immacolata affrescata dal Cigoli per papa Paolo V un anno dopo l'invenzione del cannocchiale c'è la prova che il primo sì della Chiesa alle osservazioni del padre della scienza fu immediato*, di Filippo Piazza, su questo stesso sito.

II. Oratorio di S. Andrea al Celio

San Gregorio Magno, di Andrea Lonardo

II.1. Introduzione all'oratorio di Sant'Andrea al Celio

L'incontro odierno si svolge in questo oratorio di Sant'Andrea al Celio. Proprio qui, dunque su uno dei colli dell'urbe, ha lungamente vissuto San Gregorio Magno ed, ancora oggi, questi luoghi ci parlano di lui. **Il Celio, molto vicino al Palazzo imperiale che vedete proprio di fronte all'oratorio in cui ci troviamo, divenne quasi naturalmente nel tempo un luogo privilegiato di abitazione di famiglie senatoriali** e, comunque, di famiglie emergenti della Roma di allora.

Tra queste vi era quella di Gregorio. Suo padre si chiamava Gordiano, mentre la madre portava il nome di Silvia. **Quest'ultima, rimasta vedova, si consacrò al Signore come monaca, andando a vivere con altre consorelle presso San Saba all'Aventino. Anche due zie di Gregorio** vissero una vita monastica, trasformando la propria casa in monastero.

Gregorio abitò qui al Celio in un'antica residenza romana che venne pian piano trasformata nell'attuale monastero. **Vi abitò come laico, salendo via via i gradini della carriera politica** e raggiungendo – ne parleremo subito – la massima carica dopo quella imperiale in Roma, quella di *praefectus urbis*.

Si fece poi monaco e trasformò la propria casa in monastero, nominando però abate un confratello di nome Probo, in segno di umiltà. Quindi sempre in questo luogo è possibile immaginarsi la vita monastica di Gregorio con i monaci suoi confratelli.

Il pontefice di allora, Pelagio II, volle, però, che egli non si limitasse a vivere vita monastica, bensì che esercitasse un servizio attivo nella chiesa ed allora **lo ordinò diacono e lo inviò a Costantinopoli, cioè presso l'imperatore, come apocrisario.** Si potrebbe equiparare tale carica a quella odierna di nunzio apostolico: Gregorio cioè divenne il rappresentante del papa presso l'imperatore, cioè presso la sede di rappresentanza più importante di allora.

Alla morte del pontefice, Gregorio fu eletto papa. Negli anni del suo pontificato spesso tornò nel suo monastero del Celio per incontrare la sua comunità, per pregare, per riposare. Lo possiamo immagine così su questo colle anche da papa.

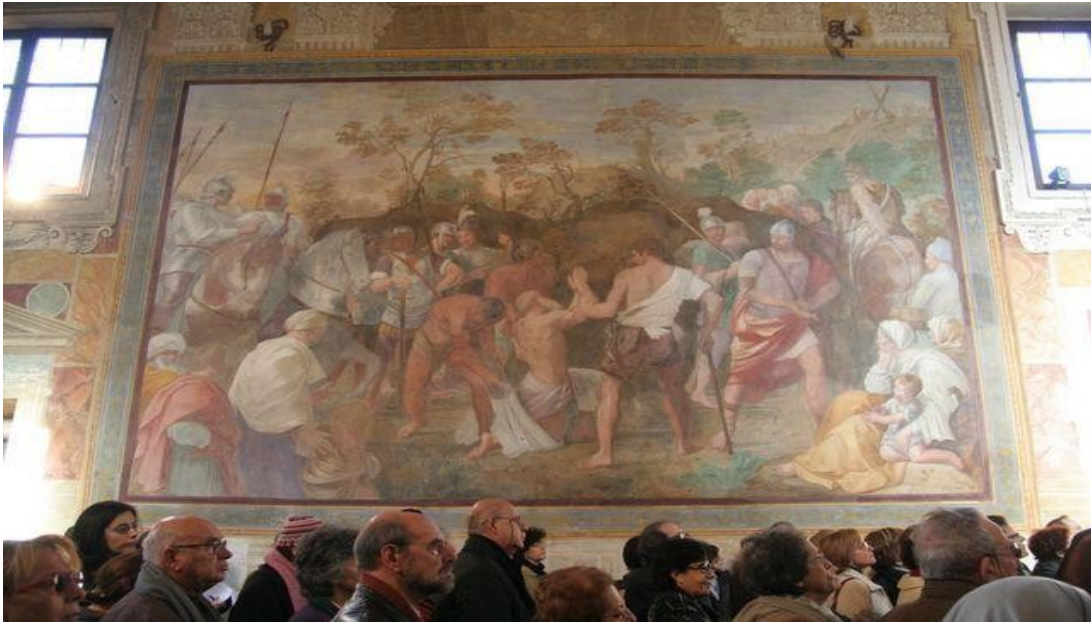
L'oratorio in cui ci troviamo porta il nome originario di Sant'Andrea perché Gregorio volle dedicare all'apostolo Andrea il monastero che aveva edificato sulla sua casa. Richiese ed ottenne anche, dopo la creazione del monastero, alcune reliquie di Sant'Andrea provenienti da Costantinopoli.

Vedete subito nell'oratorio in cui ci troviamo **due grandi affreschi, uno di Guido Reni ed uno del Domenichino con le storie di S. Andrea.** In essi viene raffigurato il martirio di Sant'Andrea: Guido Reni immagina il santo che di lontano vede la croce eretta in alto sulla montagna – è la croce decussata, cioè eretta in forma di x, la cosiddetta “croce di Sant'Andrea” appunto – pronta per il suo martirio e si affida al Signore inginocchiandosi, comprendendo che è ormai giunta l'ora di rendere l'estrema testimonianza al Signore.

Sull'altro lato, il Domenichino rappresenta Sant'Andrea che viene torturato prima di essere

crocifisso. Lo si vede disteso sul tavolo circondato dai suoi torturatori: la scena è ambientata dentro un'architettura romana, perché nell'età barocca, cui questi affreschi appartengono, si assiste ad un recupero dell'antico, del classico, sebbene con modalità diverse rispetto al rinascimento.

Gregorio decise di dedicare l'intero monastero a Sant'Andrea, perché **già esisteva una precedente piccola chiesa dedicata all'apostolo che portava il nome di Sant'Andrea in clivus Scauri.** Avete già visto, entrando nel nostro oratorio, come esso sia affiancato da altri due oratori che visiteremo durante il nostro incontro, uno dei quali, in particolare, ci ricorda **il triclinium pauperum, il luogo dove, secondo la tradizione, Gregorio offriva da mangiare ai poveri che bussavano al monastero.** Il terzo oratorio è dedicato a Santa Silvia, madre dello stesso Gregorio.



II.2. Il contesto storico: le invasioni barbariche e la discesa dei longobardi in Italia. Nell'impero romano che continua ad esistere ed ha la nuova capitale a Costantinopoli, Roma è ormai una città di confine

È importante situare storicamente Gregorio Magno, per comprendere qualcosa della sua vita. Nell'incontro precedente abbiamo visto come **nel V secolo d.C. sempre più l'autorità pontificia divenne un punto di riferimento nell'urbe all'arrivo delle diverse ondate barbariche** che scendevano ad assediare e depredate Roma.

Il VI secolo fu un secolo difficilissimo per la vita della città. **I goti erano ormai i padroni dell'urbe e Roma era da loro governata.** Teodorico, che pure venne seppellito a Ravenna, abitò anche a Roma proprio nel Palazzo imperiale – gli archeologi pensano che il piccolo circo ovale costruito all'interno dello Stadio Palatino nel Palazzo imperiale fu fatto costruire da Teodorico ed è certo che le ultime *venationes* nel Colosseo si tennero nel 523 sotto il suo regno - Teodorico morì nel 526.

Ma l'avvento al trono imperiale di Giustiniano cambiò l'andamento delle cose. Il nuovo imperatore si prefissò l'obiettivo di tornare in possesso dell'occidente e, pur non recandosi mai in Italia, inviò a più riprese generali e truppe per assicurarsi il controllo della penisola e scacciarvi i

goti. Venne così il periodo delle guerre gotico-bizantine, un periodo terribile per Roma. L'urbe venne assediata più volte ora dai bizantini ora dai goti, passando dagli uni agli altri. Abbiamo già detto – ma giova ripeterlo – che l'impero romano non era terminato con la cattura di Romolo Augustolo a Ravenna nel 476 e, conseguentemente, **Giustiniano si considerava ed era considerato a Roma dai romani il legittimo governante della città:** egli era l'imperatore romano *tout court*.

Giustiniano impiegò ingenti forze economiche e militari per attuare il suo piano, inviando i suoi generali – si ricordano i nomi famosi di Belisario e Narsete - per riprendere agli ostrogoti gli antichi territori imperiali dell'Africa occidentale, della Sicilia, della Sardegna, dell'Italia, della Gallia. **Anche se sarà una conquista effimera, questi territori dal 535 al 553 torneranno sotto il possesso dell'Impero romano.**

Belisario, giunto in Italia, assediò in Roma Vitige, re dei goti, e lo vinse (I assedio). Poi furono i goti a tornare all'attacco e ad assediare i romani nel 546: Totila riuscì così a conquistare nuovamente Roma (II assedio).

Nel 547 Belisario si riprese Roma dopo un nuovo assedio (III assedio), togliendola ai goti, ma nel 549 **Totila la assediò di nuovo, riconquistandola (IV assedio) fino a quando venne ucciso a Gualdo Tadino, evento che decretò la definitiva fine del dominio goto su Roma** - San Benedetto, di cui parleremo nel prossimo incontro predisse a Totila che avrebbe conquistato Roma, ma che sarebbe morto subito dopo il suo successo. Alla morte di Totila, Roma tornò in maniera “stabile” al dominio imperiale.

Nel 554 Giustiniano, con un famoso documento che riceve il nome di *Pragmatica Sanctio*, al termine delle guerre gotico-bizantine, **tornò a legiferare sull'amministrazione di Roma.**

Per comprendere quanto le guerre gotiche furono catastrofiche per Roma, basti pensare che gli storici calcolano che **nell'età d'oro dell'impero Roma doveva avere un milione di abitanti: al termine del conflitto con i goti, dopo cinque passaggi di mano, l'urbe arrivò a contare solo centomila abitanti.** Ciò vuol dire che gran parte della città all'interno delle mura non era più abitata e che ampie zone di campagna si crearono all'interno dell'urbe.

È un momento di declino per la città nella quale **comincia la distruzione di molti monumenti antichi non per spregio al paganesimo – abbiamo visto che mai in Roma l'impero divenuto cristiano aveva permesso che venissero toccati i templi pagani – bensì per utilizzare il materiale di spoglio** per rinforzare le mura o per lanciare pietre per difendersi, o ancora per restaurare gli edifici civili che i saccheggi devastavano.

Solo dopo la morte di Gregorio Magno, quindi agli inizi del VII secolo, per la prima volta un tempio pagano, il Pantheon, fu trasformato in chiesa (il fatto avvenne nel 609, quindi 5 anni dopo la morte di Gregorio, sotto il pontificato di Bonifacio IV che dovette per questo chiedere un'esplicita autorizzazione all'imperatore a Costantinopoli). Un tale evento era impensabile fino al VI secolo, perché i templi venivano considerati luoghi impuri e comunque intoccabili. Abbiamo già visto che, di fatto, si salvarono poi dalla distruzione solamente quei templi che vennero trasformati in chiese, come appunto il Pantheon, la Curia del Senato, il tempio di Faustina e Miranda, Sant'Urbano e così via; tutti gli altri vennero spogliati per poter usufruire del loro materiale per i più svariati usi, civili, militari e anche religiosi.

Non solo Roma conobbe un impoverimento demografico, economico ed urbanistico, ma anche vide svilupparsi un evento decisivo per il suo futuro, che conoscerà il suo culmine con la discesa dei

longobardi: **il ceto senatoriale iniziò ad emigrare a Costantinopoli, ritenendo preferibile vivere nella nuova capitale più sicura, piuttosto che vivere in una Roma sempre più insicura.** Se Roma aveva conosciuto in origine un solo Senato, dalla creazione di Costantinopoli in poi esisterono due Senati romani, uno nell'urbe ed uno nella nuova Roma: agli inizi del VII secolo esisterà nuovamente un solo Senato, non più residente però in Roma, ma a Costantinopoli.

In queste condizioni difficilissime **crebbe ulteriormente il ruolo anche civile del papato, che i romani vedevano sempre più come il punto di riferimento e la garanzia non solo in materia di fede, ma anche per la sicurezza ed il benessere di Roma e dell'intero Lazio.**

Con le conquiste di Giustiniano si pensò che si stesse per aprire un nuovo periodo di pace, dopo la sconfitta dei goti, ed, invece, improvvisamente la situazione si deteriorò nuovamente per l'arrivo nella penisola di un nuovo invasore. **Infatti, in un'Italia già fortemente indebolita dalle guerre gotiche, si affacciarono nel 568 i longobardi, guidati da Alboino.** L'impero si era dissanguato nelle precedenti guerre e non ebbe la forza di reggere al nuovo urto.

I longobardi scesero nell'odierno Friuli-Venezia-Giulia e da lì dilagarono, occupando via via città come Cividale, Monza, Pavia – che divenne la capitale del loro regno – poi Spoleto e Benevento. Pian piano la situazione si differenziò con **la costituzione di un regno longobardo al nord, con capitale a Pavia, e due ducati longobardi al centro, il ducato di Spoleto ed il ducato di Benevento, di volta in volta alleati o nemici del regno longobardo stesso.**

All'impero romano restò il controllo di un territorio che comprendeva **ad un estremo Roma ed all'altro Ravenna: le due città erano unite da una zona che andò nei decenni via via assottigliandosi,** fino a diventare quello che gli storici chiamano il “corridoio bizantino”, cioè quella lingua di terra rimasta in mano imperiale che univa Roma a Ravenna passando per Perugia e Todi. Al di sopra ed al di sotto di questi territori vi erano ormai il regno longobardo ed i due ducati.

Le comunicazioni tra Roma e Costantinopoli divennero ovviamente più difficili, ma rimasero sempre in funzione. Si poteva salire da Roma a Ravenna e lì imbarcarsi per Costantinopoli, oppure scendere a Napoli e da lì prendere la nave per la Sicilia – in alcuni momenti dovendo attraversare territori ormai longobardi, come quando Salerno divenne città longobarda.

Il faticoso e benedetto operato dei papi del tempo non consistette solo nella difesa dell'incolumità dell'urbe e del suo contado, ma anche nell'attività di evangelizzazione dei nuovi invasori. Ciò non avvenne solo per un'opera diretta dei pontefici, ma fu anche il risultato dell'opera del clero locale dei territori occupati.

I longobardi giunsero in Italia, professando culti pagani o l'arianesimo. Alla metà del VII secolo erano ormai tutti cattolici ed il loro diritto – che crebbe in maniera splendida nei decenni – manifesta una profonda compenetrazione che si realizzò fra l'elemento barbarico, quello latino e quello cristiano. L'incontro con i barbari non fu quindi solamente un evento subito, ma stimolò tutti ad una nuova creatività.

La nuova società che si creò nei territori longobardi è sorprendente. Penso a quanto questo dovrebbe essere di stimolo anche dinanzi all'odierna situazione di una crescente immigrazione nella quale siamo chiamati ad essere culturalmente protagonisti, non solo passivi spettatori. I cristiani latini di allora non stettero con le mani in mano, dinanzi alle diverse ondate di invasori e dinanzi alla presenza longobarda, bensì **si rimboccarono le maniche perché alcuni caratteri costitutivi della civiltà latina e cristiana divenissero patrimonio comune.**

II.3. Gregorio *praefectus urbis*, poi monaco, poi apocrisario a Costantinopoli

È superfluo dire che anche questa volta non abbiamo minimamente lo scopo di presentare in maniera esauriente la vita di San Gregorio Magno, bensì **nostro intento sarà quello di fornire alcune chiavi interpretative della sua figura e di leggere alcuni testi** che ci avvicinino direttamente al suo pensiero ed al suo operato.

Abbiamo già visto che Gregorio nacque da Gordiano, della nobile famiglia dei Petroni Anici, e da Silvia, intorno al 540. **Negli anni 572/573 divenne *praefectus urbis*. Era la più alta carica in Roma dopo quella imperiale** – e dati i tempi difficili e la lontananza del potere imperiale si può comprendere bene quale importanza rivestisse la sua magistratura. La si può paragonare a quella di sindaco della città, ma **ampliata a competenze militari e politiche che oggi non ha il sindaco di una città**.

Benedetto XVI, nella sua catechesi su Gregorio Magno ha sottolineato come l'esperienza politica si rivelò decisiva anche successivamente, quando Gregorio divenne papa:

«Questa mansione, complicata dalla tristezza dei tempi, **gli consentì di applicarsi su vasto raggio ad ogni genere di problemi amministrativi, traendone lumi per i futuri compiti. In particolare, gli rimase un profondo senso dell'ordine e della disciplina**: divenuto Papa, suggerirà ai Vescovi di prendere a modello nella gestione degli affari ecclesiastici la diligenza e il rispetto delle leggi propri dei funzionari civili»²⁴.

Gregorio Magno ci insegna così che saper amministrare bene è un fatto decisivo e cristianissimo e che **la politica è importantissima nella vita dei cristiani: egli fu politico ed amministratore**.

Ma Gregorio avvertì la chiamata a consacrarsi al Signore, lasciando la carriera politica. Esitò a lungo prima di decidersi, come egli stesso dichiara:

«Io rimandavo la grazia della conversione. **Pur essendo stato ispirato da un desiderio celeste, ritenevo di dover mantenere l'impegno secolare** [...] Abitudini inveterate mi trattenevano dal cambiare il mio modo esteriore di vivere [...] Finché, lasciato tutto ciò che è di questo mondo, **scampai dal naufragio di questa vita, nudo al porto**»²⁵.

Quando “giunse al porto” che il Signore aveva preparato per lui, **trasformò, come abbiamo detto, la sua casa del Celio in monastero** – questo avvenne intorno al 575 - fondando successivamente altri monasteri, fra i quali ben sei in Sicilia (l'ultimo intorno al 578/9).

La vita monastica gli doveva ben essere nota perché già due sorelle del padre, Tarsilla ed Emiliana, avevano condotto vita monastica in casa. Dopo la sua scelta anche la madre Silvia si orientò alla vita monastica, scegliendo di vivere in un monastero di nuova fondazione in una sua proprietà che venne chiamata Cellae Novae, vicino San Saba all'Aventino. Da questo monastero continuò a sostenere la vita monastica del figlio anche da un punto di vista materiale: la tradizione racconta che ogni giorno gli inviava un piatto di legumi, in un piatto d'argento.

La vita del nuovo monastero si caratterizzava anche per la grande accoglienza e generosità che

24. Benedetto XVI, Catechesi nell'udienza del 28 maggio 2008.

25. Gregorio Magno, *Lettere*, 5,53.

veniva rivolta ai poveri. Nel *Triclinium pauperum* che tra poco visiteremo una scritta recita: +BISSENO HIC GREGORIUS PASCEBAT EGENTES ANGELUS ET DECIMUS TERTIUS ACCUBUIT, cioè “qui Gregorio nutriva dodici poveri e come tredicesimo un angelo interveniva”. Fondando la nuova comunità monastica scelse come abate un confratello di nome Probo, per poter vivere da semplice monaco nell'obbedienza, nella preghiera e nel servizio.

Ma il Signore aveva altri disegni su Gregorio. Il pontefice decise di inviarlo a Costantinopoli, come suo apocrisario e, per questo, lo ordinò diacono. **Nella lontana capitale Gregorio, come era abitudine per gli apocrisari, visse nel cosiddetto Palazzo di Galla Placidia, riuscendo a creare anche lì una piccola comunità monastica,** per mantenersi fedele alla sua vocazione nel nuovo incarico ecclesiale. Gregorio dovette esercitare questo ministero dal 579 al 585/86, sotto papa Pelagio II.

II.4. Gregorio commentatore della Sacra Scrittura

La sua ricerca di Dio lo portò ad approfondire la meditazione della Sacra Scrittura ed a mettere poi per iscritto le sue riflessioni. In particolare **a Costantinopoli scrisse i *Moralia in Iob*** che saranno più volte ripresi e limati.

La riflessione di Gregorio si caratterizza per **un notevole scavo della dimensione interiore della vita umana**, come afferma E. Cavalcanti (E. Cavalcanti, *L'etica cristiana nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, Roma, 2004, p. 87):

«Accanto al tema della grazia acquista ancora più rilievo il tema dell'interiorità: l'insistenza che su questo elemento abbiamo notato in Gregorio connota l'interiorità umana come sede insostituibile della adesione o meno da parte dell'uomo al disegno salvifico di Dio. Da tale dimensione di profondità – che si articola dall'interpretazione della Sacra Scrittura al superamento di ogni esteriorità – egli traccia la discriminante tra l'atteggiamento, le parole e le opere di Giobbe da una parte e dei suoi contraddittori dall'altra. Emerge quindi dall'opera di Gregorio il delinearsi del concetto di coscienza quale ambito della libertà dell'uomo, inizio e via di ogni percorso etico, sede dell'incontro tra Dio e l'uomo e, infine, tratto inconfondibile dell'uomo occidentale».

Abbiamo già visto in Sant'Agostino come la teologia non si sia limitata solo ad indagare il “mistero” di Dio, ma come abbia illuminato il “mistero” dell'uomo, della sua lotta interiore, del suo desiderio. In Gregorio, la riflessione si incentra sulla coscienza, sulla capacità tipica dell'uomo, di fare appello a questa presenza, che lo manifesta come essere libero e responsabile.

Ma questa comprensione approfondita dell'uomo nasce proprio dall'ascolto continuato della Parola di Dio. **È proprio la meditazione della figura di Giobbe che porta Gregorio a parlare dell'uomo e della sua condizione.** Appare così come man mano che la Scrittura viene meditata nella storia della chiesa, se ne approfondisce la comprensione ed essa rivela sempre più la presenza e l'opera di Dio.

A questo proposito è divenuta famosa un'espressione di Gregorio che afferma: *Scriptura crescit cum legente*, la Scrittura cioè cresce in noi che la leggiamo (**Gregorio lo afferma sia nelle *Omellie su Ezechiele* – «gli oracoli divini crescono con chi li legge» – sia nei *Moralia in Iob* – «la Sacra Scrittura è come se crescesse per così dire con il suo lettore»**). Non solo, quindi, cresciamo noi, ma nella tradizione della chiesa cresce la comprensione piena del disegno di Dio.

Gregorio sottolinea così **che la Scrittura fa un effetto diverso al principiante ed all'uomo spiritualmente maturo**, ma, lo stesso, è utile e anzi necessaria ad entrambi:

«La Parola di Dio è, per così dire, **come un fiume insieme basso e profondo, nel quale un agnello può camminare e un elefante deve andare a nuoto**» (*Moralia in Iob*, Prefazione, 4).

Gregorio, soprattutto, **sarà uno dei teorizzatori dei molteplici sensi della Scrittura** – già affermazioni del genere erano state utilizzate in oriente ed in occidente e ulteriormente saranno approfondite, ma la sua sintesi farà scuola: «Prima poniamo le fondamenta del senso letterale (*historiae*), poi con l'interpretazione tipologica (*typicam*) innalziamo l'edificio della nostra mente perché sia rocca di fede, infine col senso morale (*moralitatis*) rivestiamo per così dire l'edificio con uno strato di colore» (*Moralia in Iob*, Prefazione, 3).

Si vede qui come per Gregorio non sia sufficiente l'utilizzo di un solo metodo per comprendere il significato della Scrittura – con le conoscenze dell'epoca anche i padri vivevano le moderne tensioni fra le diverse correnti dell'esegesi!

È necessaria in primo luogo una comprensione storica del significato del testo, è necessario cioè uno studio del **senso letterale della Scrittura**. Ad un secondo livello, è necessaria **l'interpretazione tipologica, cioè una lettura del testo a partire dall'unità della Scrittura e dalla pienezza della rivelazione in Gesù Cristo**: se Cristo è la pienezza della Scrittura, allora tutto ciò che è scritto prima di lui è “tipo” di lui, è cioè prefigurazione, preparazione, preannuncio della sua venuta. L'esegesi dovrà allora, in questo secondo momento, mostrare **il valore cristologico di ciò che è emerso con il senso letterale**. Proprio M. Simonetti, con i suoi importantissimi studi sull'esegesi patristica²⁶, ha reso evidente che se diverse sono le scuole esegetiche della chiesa antica, **nondimeno tutte concordano sul fatto che esiste un Antico Testamento ed un Nuovo Testamento e che essi sono correlati**, per cui non si può leggere l'Antico Testamento senza riferirsi a Cristo.

Ma, in terzo luogo, esiste il senso “morale”, oggi diremmo esistenziale: l'esegeta deve cioè mostrare cosa quel determinato testo dice sulla vita dell'uomo, come la illumina, come le svela la chiamata di Dio.

Questi tre livelli sono in reciproco rapporto, sono in una relazione che non può essere spezzata. **Gregorio, come altri padri della chiesa, utilizza anche l'espressione “senso allegorico”, per raggruppare l'interpretazione tipologica (cioè cristologica) e quella morale (cioè esistenziale)**, anzi è proprio questo tipo di interpretazione che prende il sopravvento, a volte cancellando quasi il senso letterale – almeno secondo i nostri gusti moderni.

Vera Paronetto ha ben sottolineato le potenzialità ed insieme il rischio di tale interpretazione allegorica (V. Paronetto, *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane dell'Europa*, p. 51):

«**L'allegoria è come una “machina”** (CCL 144, p. 2,14 e p.4, 40-41) **che solleva a Dio l'uomo lontano da Lui** [...] ma bisogna anche guardarsi che tale macchina non lo schiacci».

Se veniamo proprio all'esempio del libro di Giobbe che Gregorio ha lungamente studiato e commentato, vediamo in concreto l'attività esegetica del nostro autore. Così Simonetti (M. Simonetti, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V-VIII)*, Roma, 1986, p. 90), presenta l'esegesi di Gregorio su Giobbe:

«*Secondo l'interpretazione allegorica, Giobbe è typus del Redentore e della chiesa; sua moglie, che lo*

²⁶ M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, Augustinianum, Roma, 1985 e, più sintetico, M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Augustinianum, Roma, 1981.

spinge a bestemmiare, simboleggia la vita degli uomini carnali, che tormentano col loro modo di vita i più buoni; gli amici di Giobbe, che mentre lo consigliano in realtà lo colpiscono, sono figura degli eretici che fan finta di consigliare e in realtà seducono (Prefaz. 14). Il tema di fondo è quello della perfezione cristiana, che va conseguita attraverso i dolori e le prove della vita».

Si vede qui come Gregorio legga subito Giobbe a partire dall'unità della Scrittura. La sofferenza ingiusta di Giobbe è prefigurazione della sofferenza di Cristo crocifisso, come a dire che il *Libro di Giobbe* non rivela tutto il suo significato se non viene posto a fianco del mistero della Pasqua. D'altro canto il *Libro di Giobbe* non è solo una meditazione astratta filosofica sul tema della sofferenza, ma per Gregorio vuole aiutare l'uomo a percorrere con fiducia il cammino della vita cristiana. **Mentre precedentemente era l'esegesi cristologica quella più sviluppata, ora con Gregorio l'accentuazione cade invece sulla lettura esistenziale, morale, sulla luce che la Parola di Dio deve gettare sulle scelte dell'uomo.**

In questo duplice riferimento a Cristo ed alla condizione dell'uomo sta la lezione insuperabile dei Padri della chiesa come maestri della Scrittura: senza questo riferimento la Bibbia diviene lettera morta.

II.5. I santi veri interpreti della Scrittura

Ma Gregorio non si dedicò solo all'interpretazione della Scrittura, bensì studiò e scrisse di agiografia, cioè delle vite dei santi. **Egli riteneva, infatti, che Dio parla agli uomini non solo tramite la Bibbia, ma anche attraverso la vita dei suoi santi. È qui evidente la consapevolezza che i santi sono i veri interpreti della Scrittura, perché essi hanno vera "esperienza" di Dio e riescono a cogliere più profondamente di chi vi si accosta solo con un atteggiamento distaccato di studio il vero volto di Dio e la sua chiamata.**

In particolare Gregorio scrisse i *Dialoghi* che sono un'opera – appunto in forma di dialogo – che presenta storie di santità dell'Italia del tempo. Gregorio si prefigge come scopo di mostrare che le storie di santità dell'occidente non sono per nulla inferiori a quelle dell'oriente.

Il suo intento è così quello di **mostrare l'azione provvidenziale di Dio non solo nel passato, ma nel presente ed in quello specifico presente in cui i suoi ascoltatori vivevano**, cioè nei diversi territori occidentali dell'impero, pur così pressato da tante disgrazie.

Nel *Prologo* Gregorio immagina un dialogo con un tal Pietro su questo tema:

«Pietro. Non mi consta che in Italia alcuni durante la loro vita si siano messi in luce per aver fatto miracoli. Non so, quindi, chi siano coloro al cui confronto tu ardi di santa invidia [perché possono vivere la contemplazione ininterrottamente]. No, non metto in dubbio che in questa terra siano vissuti uomini probi; tuttavia ritengo che o non hanno compiuto prodigi o miracoli, oppure questi sino ad ora sono affondati in tale silenzio che non sappiamo neppure se siano avvenuti.

Gregorio. Se ti raccontassi, o Pietro, anche soltanto ciò che sul conto di uomini perfetti e di virtù provata io solo, uomo da nulla, ho appreso, o dalla testimonianza di persone oneste e credibili, o per mia diretta esperienza, penso che finirebbe il giorno, prima della mia narrazione.

Pietro. Vorrei proprio che tu, rispondendo alla mia domanda, mi raccontassi qualche vicenda di costoro; **e non ti sembri inopportuno interrompere per qualche motivo i tuoi studi scritturistici, poiché l'esposizione di miracoli non riesce meno edificante. Infatti, dal commento alla sacra**

Scrittura si apprende come si debba acquisire e custodire la virtù; dalla narrazione dei miracoli invece conosciamo come essa, quando la si è acquistata e coltivata, si manifesti palesemente. Anzi, vi sono alcuni che vengono infiammati d'amore per la patria celeste più dagli esempi che dalle dotte esposizioni. Dagli esempi dei Padri, in realtà, l'animo di chi ascolta trae un duplice vantaggio: in primo luogo si sente ardere d'amore per la vita futura sull'esempio di chi ci ha preceduto, e inoltre, se mai pensa di valere qualcosa, venendo a conoscenza di virtù ben più grandi in altri, trova di che umiliarsi» (*Dialoghi*, Libro I, Prologo, 7-9).

I santi sono coloro che mostrano come sia possibile vivere la Parola di Dio, poiché non basta leggere la Scrittura, ma occorre metterla in pratica. **Nei *Dialoghi* è narrata, per esempio, ampiamente la vita di San Benedetto** – ne parleremo nel prossimo incontro – **proprio a mostrare come un santo del tempo, come un santo proprio del mondo latino (un “nostro” santo) fosse riuscito a vivere la fede cristiana e a rischiare con essa il tempo presente.** Lo stile dei *Dialoghi* è tipico dell'epoca con l'inserzione di numerosi tratti miracolistici e leggendari nella descrizione delle diverse vite.

Merita ricordare che l'ultima parte dei *Dialoghi* (il IV Libro) tratta della vita eterna e dell'aldilà. Dall'insieme dei commenti scritturistici e dei *Dialoghi* emerge così l'orizzonte globale della proposta formativa di Gregorio che spazia **dalla Bibbia che racconta l'opera di Dio nel passato alla tradizione che attraverso la vita dei santi mostra la fecondità attuale del messaggio biblico, all'annuncio escatologico** della vita eterna che apre la prospettiva del futuro.

II.6. L'elezione a pontefice

Ma la vita di Gregorio doveva avere ancora una svolta decisiva. **Il papa Pelagio II (579-590), che egli aveva servito come apocrisario, morì durante un'epidemia di peste insieme a migliaia di romani.** Alla sua morte Gregorio venne eletto papa – il suo pontificato durerà quattordici anni, dal 590 al 604. Uno degli episodi più rappresentati iconograficamente della vita di San Gregorio Magno è proprio quello che ricorda una processione che egli guidò attraverso la città per chiedere a Dio la fine del flagello della peste. **Quando la processione passò vicino al Mausoleo di Adriano, l'attuale Castel Sant'Angelo, apparve un angelo – che avrebbe poi dato il nome attuale al castello – che, rimettendo la spada nel fodero, indicava che Dio aveva ascoltato le preghiere e che la peste era terminata.** La tradizione vuole che questa processione sia avvenuta quando Gregorio era già stato eletto papa e come pontefice egli è sempre rappresentato in cima alla processione.

L'elezione a pontefice lo riportò inevitabilmente al centro della vita della città. **Quei compiti che egli aveva abbandonato per farsi monaco ora li ritrovava come vescovo di Roma:** venne così chiamato in anni molto difficili non solo a guidare la vita della chiesa, ma anche a sostenere la vita civile della città.

Merita soffermarsi qui su di un aspetto dell'ascesi cristiana che la vita di Gregorio mostra ancora oggi. **Spesso si pensa all'ascesi come a qualcosa che uno si sceglie autonomamente, come ad una serie di pratiche che qualcuno si auto-impone. Gregorio ci ricorda invece che l'ascesi è piuttosto l'obbedire alla chiamata di Dio sempre nuova: si tratta di non perdere l'intimità con Dio in nessuna delle condizioni di vita che il Signor ci affida.** Questo essere cristiano sempre, anche quando ti devi occupare di scelte civili, questa è la vera ascesi! Non un'ascesi inventata a tavolino, bensì quella che la vita ti impone! La vita di Gregorio ci mostra che la vera difficoltà è pregare mentre si vive una vita ordinaria, meditare la Parola di Dio per essere fedeli al proprio servizio, mantenere la carità mentre si trattano questioni di politica, e così via.

Lo vediamo in uno straordinario testo, tratto dalle *Omellerie su Ezechiele* nel quale Gregorio commenta il

versetto del profeta in cui Dio lo pone come sentinella per il popolo. Merita leggerlo per intero:

«*Figlio dell'uomo, ti ho posto per sentinella alla casa d'Israele*» (Ez 3,16). **È da notare che quando il Signore manda uno a predicare, lo chiama col nome di sentinella.** La sentinella infatti sta sempre su un luogo elevato, per poter scorgere da lontano qualunque cosa stia per accadere. Chiunque è posto come sentinella del popolo deve stare in alto con la sua vita, per poter giovare con la sua preveggenza. Come mi suonano dure queste parole che dico! Così parlando, ferisco me stesso, poiché né la mia lingua esercita come si conviene la predicazione, né la mia vita segue la lingua, anche quando questa fa quello che può. Ora io non nego di essere colpevole, e vedo la mia lentezza e negligenza. Forse lo stesso riconoscimento della mia colpa mi otterrà perdono presso il giudice pietoso. Certo, **quando mi trovavo in monastero ero in grado di trattenere la lingua dalle parole inutili, e di tenere occupata la mente in uno stato quasi continuo di profonda orazione. Ma da quando ho sottoposto le spalle al peso dell'ufficio pastorale** [N.d.R. Gregorio è ormai papa], **l'animo non può più raccogliersi con assiduità in se stesso, perché è diviso tra molte faccende. Sono costretto a trattare ora le questioni delle chiese, ora dei monasteri, spesso a esaminare la vita e le azioni dei singoli; ora ad interessarmi di faccende private dei cittadini; ora a gemere sotto le spade irrompenti dei barbari e a temere i lupi che insidiano il gregge affidatomi. Ora debbo darmi pensiero di cose materiali, perché non manchino opportuni aiuti a tutti coloro che la regola della disciplina tiene vincolati. A volte debbo sopportare con animo imperturbato certi predoni, altre volte affrontarli, cercando tuttavia di conservare la carità. Quando dunque la mente divisa e dilaniata si porta a considerare una mole così grande e così vasta di questioni, come potrebbe rientrare in se stessa, per dedicarsi tutta alla predicazione e non allontanarsi dal ministero della parola?** Siccome poi per necessità di ufficio debbo trattare con uomini del mondo, talvolta non bado a tenere a freno la lingua. Se infatti mi tengo nel costante rigore della vigilanza su me stesso, so che i più deboli mi sfuggono e non riuscirò mai a portarli dove io desidero. Per questo succede che molte volte sto ad ascoltare pazientemente le loro parole inutili. E poiché anch'io sono debole, trascinato un poco in discorsi vani, finisco per parlare volentieri di ciò che avevo cominciato ad ascoltare contro voglia, e di starmene piacevolmente a giacere dove mi rin cresceva di cadere. Che razza di sentinella sono dunque io, che invece di stare sulla montagna a lavorare, giaccio ancora nella valle della debolezza? Però il creatore e redentore del genere umano ha la capacità di donare a me indegno l'elevatezza della vita e l'efficienza della lingua, perché, per suo amore, non risparmiò me stesso nel parlare di lui»²⁷.

In questo brano è evidente cosa stesse diventando il ministero petrino a causa della crescente **responsabilità civile e statale** di ogni vescovo del tempo ed, in particolare, di quello di Roma. I vescovi venivano continuamente consultati, come veri e propri rappresentanti della popolazione, dalle autorità civili. Essi stessi erano delle autorità civili: il pontefice, una volta eletto dal clero romano, non poteva essere ordinato se prima non giungeva l'autorizzazione dell'imperatore. **I vescovi si occupavano delle questioni del clero, dei monasteri, delle chiese, ma anche delle calamità che la guerra generava. I vescovi erano giudici ai quali ci si rivolgeva per arbitrati su questioni importanti fra cittadini e non solo fra chierici,** e così via.

Ma, in tutte queste faccende, egli voleva continuare ad essere un uomo di preghiera, una guida spirituale per la chiesa ed una persona di carità evangelica: ecco l'ascesi quotidiana.

La situazione non era facile. È Gregorio stesso a descriverla in un famoso passo sulle disgrazie della penisola e su Roma stessa:

«Che cosa c'è ormai – io chiedo – che possa piacere in questo mondo? Dovunque vediamo lutti, dovunque ascoltiamo gemiti. Distrutte le città, abbattute le roccaforti, saccheggiate i campi, la terra è

27. Gregorio Magno, *Omellie su Ezechiele*, Lib. 1, 11, 4-6; CCL 142, 170-172.

ridotta alla desolazione. Non c'è più abitante nei campi, quasi nessuno nelle città. E tuttavia questi poveri relitti del genere umano sono ancora colpiti, ogni giorno e senza tregua. E non hanno fine i flagelli della giustizia celeste, perché neppure fra i flagelli si sono emendate le colpe. Vediamo alcuni condotti in prigionia, altri mutilati, altri uccisi: **che c'è dunque, fratelli miei, che ci possa piacere in questa vita? Se amiamo ancora in questo mondo, non amiamo le gioie, ma le ferite. La stessa Roma, che un tempo fu padrona del mondo, vedete com'è ridotta: abbattuta da molti immensi dolori, dalla desolazione dei cittadini, dall'incombere dei nemici, dall'abbondanza di rovine»²⁸.**

Si vede bene come l'autorità civile richiesta al vescovo di Roma non nasceva da sete di potere, bensì fosse un'esigenza dei tempi. Gregorio, che aveva rinunciato all'incarico di *praefectus urbis*, si ritrovava ora a gestire una responsabilità analoga come vescovo dell'urbe – gli storici non sono concordi nell'individuare una data condivisa, ma è **nel giro di qualche decennio che la stessa carica di praefectus urbis scomparirà con la partenza degli ultimi senatori per Costantinopoli.**

Gregorio sarà così chiamato dalla popolazione *consul Dei*, dove “consul” è chiaramente l'antica magistratura romana: ma ormai, non essendoci più il consolato, egli veniva visto come un console, un difensore della città, mandato da Dio.

II.7. La Regola pastorale, modello del ministero: l'equilibrio del maestro della fede

In questo contesto Gregorio ci ha lasciato un testo molto importante, che vorrei ora scorrere con voi: viene chiamato la *Regola pastorale*. **La sua esperienza di vescovo di Roma doveva averlo convinto che quello era un tempo nel quale tutti i vescovi ed i sacerdoti dovevano esercitare con grande dedizione il loro ministero**, perché esso era decisivo per il bene della chiesa e delle città loro affidate. Scrisse così questo testo che è come un manuale per chi è chiamato a presiedere nella chiesa.

Si vede qui, come già abbiamo intravisto in merito al modo di fare esegesi di Gregorio, che **egli non è interessato tanto alle questioni teoriche, quanto a trovare ed indicare orientamenti utili per la vita presente**. Gregorio era interessato più che alla dottrina trinitaria o cristologica, più che ad uno studio asettico della Scrittura, alla vita della chiesa. Il suo contributo di pensiero va in questa direzione – anche perché il suo tempo aveva risolto già le grandi controversie cristologiche di cui abbiamo parlato nel precedente incontro e non aveva ancora aperto le successive che incontreremo poi.

II.7.1. Parte I Il pastore delle anime: l'arte delle arti

Si potrebbe dire che Gregorio si rende conto che in un contesto così difficile bisogna tener fermo un punto: **chi guida gli altri deve avere le idee chiare.**

La **prima parte** della *Regola* si presenta come una riflessione generale di straordinario valore. L'edizione italiana che ho utilizzato titola questo inizio in maniera significativa: “**Gli imprevisti non possono assumersi la responsabilità del magistero**”.

Gregorio argomenta così:

«Insegnare una disciplina trova il suo legittimo fondamento nel possesso attento e meditato della stessa. **Il magistero pastorale non può essere assunto da temerari imprevisti, giacché il governo delle anime è l'arte di tutte le arti. Si sa che le ferite dello spirito sono più nascoste e profonde di quelle della carne.** E tuttavia, indice di spaventosa leggerezza, gente che non conosce neppure una

28. Gregorio Magno, *Omellie su Ezechiele*, 2,6,22

norma di vita spirituale, osa qualificarsi come medico delle anime. C'è più onestà altrove! **Nelle professioni civili, chi non conosce l'efficacia delle medicine si vergognerebbe di qualificarsi medico»** (*Regola pastorale*, I,1).

Vedete subito come Gregorio entra in argomento. È un'arte guidare le anime. **È questione di vita o di morte, come nella professione di un medico.** Se un pastore sbaglia nel prendere un certo indirizzo, questo lo pagano tutti. Allora bisogna esser preparati, bisogna sapere bene come discernere la via per poter essere pastori.

Gregorio continua subito dopo spiegando che il grande rischio è che un pastore, camminando per una via peccaminosa o anche solo lodando persone non meritevoli, **disorienta tutti**, lasciando pensare che sia quella la via da seguire:

«In verità nessuno nuoce di più alla Chiesa di chi portando un titolo o un ordine sacro conduce una vita corrotta, giacché nessuno osa confutare un tale peccatore e la colpa si estende irresistibilmente con la forza dell'esempio **quando, a causa della riverenza dovuta all'ordine sacro, il peccatore viene onorato»** (*Regola pastorale*, I,2).

Ma questo invito pressante a prepararsi e ad esercitare il ministero con grande senso di responsabilità, non è per Gregorio un modo di scoraggiare ad accettarlo, anzi egli è ben **consapevole del rischio che le persone fuggano dalla responsabilità e rifiutino di assumere il ministero pastorale, mentre di esso c'è vero bisogno.** L'edizione italiana titola questa sua riflessione così: “*Alcuni potrebbero giovare al ministero pastorale con l'esempio delle loro virtù e invece ne rifuggono per amore della propria quiete*” (I,5).

È evidente come Gregorio pensi qui anche a se stesso ed alla sua personale esperienza: egli che aveva lasciato gli incarichi civili per trovare Dio nella contemplazione, **non può ritirarsi dal servizio se è Dio stesso a domandarglielo.** Così scrive Gregorio:

«Molti si distinguerebbero per spiccate virtù e si raccomanderebbero anche per la indiscussa capacità di comandare agli altri. Desiderano e amano la illibata castità. Hanno spina dorsale perché abituati alla disciplina della rinuncia. Sono nutriti di sana dottrina, comprensivi e pazienti. Hanno innato il senso dell'autorità. Benevoli e affabili, severi ed equilibrati, si direbbero nati apposta per amministrare la giustizia. **Tuttavia, proprio questi, una volta chiamati, rifiutano di accettare il potere del ministero pastorale. I doni ricevuti vanno così a vuoto. Sviliti dal desiderio di farne una proprietà personale, viene tolta a quei doni la capacità di slancio, insita nella destinazione al bene altrui.** Pensando solo al proprio tornaconto e non alle necessità altrui, sprecano quei doni che egoisticamente desiderano avere solo per se stessi. “Non può rimanere nascosta una città posta sul monte : non si accende una lucerna per essere posta sotto il moggio, ma sopra il candeliere, perché faccia luce a tutti quelli che abitano nella casa” (Mt 5,15)» (*Regola pastorale*, V,1).

Se nel primo passo che abbiamo visto Gregorio aveva spaventato i ministri, qui ora li incoraggia. La loro capacità di guida, la loro preparazione teologica, la loro castità, non sono doni che Dio ha fatto loro perché li tengano per sé. Piuttosto Dio vuole che questi doni siano messi a servizio.

Si vede qui l'alto concetto di autorità che ha Gregorio, insieme a tutta la tradizione cristiana. L'autorità non deve essere disprezzata, bisogna rifuggire anzi dall'anarchia. **C'è bisogno di una vera autorità che sappia guidare al bene, assumendosi le giuste responsabilità.** Si pensi quanto questo ha da dire oggi anche nei confronti dei genitori chiamati a guidare i loro figli. Si pensi al fatto che tanti laici possono rifiutare la chiamata di Dio a diventare preti e poi vescovi – ma anche a tanti laici che

rifiutano di esercitare la responsabilità laicale che Dio ha affidato loro.

E subito dopo Gregorio fa riferimento ad un'interpretazione allegorica dell'antica legge del levirato per specificare ulteriormente l'obbligo cristiano di assumersi le responsabilità dove è richiesto. La legge del levirato è una legge enunziata dal Deuteronomio per la quale, se muore il marito di una donna senza averle dato dei figli, il fratello del morto deve prenderla in moglie per assicurare una discendenza. Se egli rifiuta, il Deuteronomio prevede che gli si sputi in faccia. Ora Gregorio applica quell'obbligo ai pastori. **Se rifiutano di amare la sposa che Cristo ha loro lasciato, è giusto che si sputi loro in faccia, perché rifiutano la loro responsabilità di amore:**

«Anche Mosè prescrisse che il fratello rimasto nella casa sposasse la moglie del fratello, morto senza figli e generasse figli in nome suo. Che se facesse resistenza a sposarla, la donna gli sputasse in faccia, e un parente gli togliesse da un piede un sandalo e la sua casa fosse chiamata la casa dello scalzato (Cfr. Dt 25,5). Ai nostri fini, fratello defunto è colui che, dopo la gloria della risurrezione, disse nell'apparire; “andate, dite ai miei fratelli” (Mt 28,10). Egli morì quasi senza fratelli, perché non aveva ancora reso completo il numero degli eletti. Al fratello superstite è fatto obbligo di prendere in moglie la vedova del fratello morto, perché è giusto che si prenda cura della Chiesa chi da garanzia di reggerla a dovere. A chi si rifiuta, la donna sputa in faccia. Allo stesso modo la santa Chiesa, quasi sputa in faccia, rinfacciandogli i doni, a chi non sente il dovere di interessarsi alle necessità degli altri, motivo ultimo dell'abbondanza dei doni ricevuti. [...]

Tale atteggiamento è incomprensibile e irragionevole. Non è possibile preferire la propria tranquillità al bene spirituale degli altri. Cristo, per giovare a tutti, è uscito dal seno eterno di Dio per venire ad abitare in mezzo a noi» (Regola pastorale, V,1).

Gregorio riprende la legge del levirato in relazione ai ministri ordinati. Se ne manca uno, serve un altro che al suo posto prenda la chiesa come sposa, si ponga a servizio dei poveri, della gente, dei ragazzi che hanno bisogno di Dio: si deve sputare in faccia – ovviamente il comando è simbolico - a chi rifiuta di accettare tale ministero. Notate come Gregorio sottolinei che tale atteggiamento è incomprensibile e irragionevole, perché **non si può preferire la propria tranquillità al bene spirituale degli altri. Ed il riferimento più importante è a Cristo che, per giovare a tutti, ha fatto esattamente questo: ha lasciato la sua gloria, la sua “tranquillità”, è uscito dal seno eterno di Dio, per venire ad abitare in mezzo a noi.**

II.7.2. La Regola pastorale, II parte: le qualità del pastore

La seconda parte della Regola è tutta intessuta su di opposizioni elegantissime che vogliono mostrare come il pastore debba tenere la via del giusto mezzo, evitando i rischi opposti nei quali può cadere. Gregorio è giustamente considerato il maestro dell'equilibrio che cerca sempre di mantenere **la via media che non è la via mediocre, ma quella del giusto equilibrio.**

II.7.2.1. “Chiaro nei pensieri, esemplare nelle azioni” (le coppie oppositive come pensiero/azione sono presenti anche nell'Epistola sinodica)

La prima opposizione presentata della *Regola pastorale* vuole far riflettere sul fatto che il pastore deve essere chiaro nei pensieri, ma insieme esemplare nelle azioni. **La consapevolezza che colui che guida deve avere le idee chiare e non confuse è centralissima in Gregorio, come dimostra il fatto che metta questa esigenza al primo posto.** Lo stesso tema ricorre nella cosiddetta *Epistola sinodica*, dove egli afferma esplicitamente:

«Non pensi a nulla che sia privo di razionalità e inutile, colui che è posto ad esempio degli altri, ma

mostri sempre con la serietà della sua vita **quanta ponderatezza porti nel cuore**. Nella Sacra Scrittura è detto anche a bella posta che **sul “razionale del giudizio” sono scritti i nomi dei dodici patriarchi. Portare sempre sul petto i nomi dei padri significa guardare continuamente agli esempi degli antichi**. Infatti, il sacerdote avanza in modo ineccepibile allorché ha davanti agli occhi incessantemente gli esempi dei padri che lo hanno preceduto, quando medita senza interruzione sul cammino dei santi» (*Lettera sinodica* I,24).

Chi guida deve cioè conoscere bene i contenuti che propone e quali personaggi della storia della salvezza proporre ad esempio per gli altri. Anche qui Gregorio propone una lettura allegorica dell'abbigliamento dei sacerdoti così come lo descrive l'Antico Testamento (Es 28,15) quando parla, nella versione latina della Vulgata, del “razionale del giudizio”. Secondo la lettura che ne fa Gregorio il sacerdote deve allora essere “ragionevole” e la sua ponderatezza nel giudizio deve essere esemplare, ma egli deve fare continuo riferimento alla tradizione cristiana - rappresentata dai dodici patriarchi – cioè richiamare gli esempi di vita dei santi che hanno incarnato il vangelo.

Ma non basta che sia chiaro nel pensare e nel parlare, deve anche mostrare con il proprio esempio, con la propria azione, la verità di ciò che annunzia:

«Chi per dovere indeclinabile del suo ministero è tenuto a dire cose elevate, dal medesimo dovere è costretto a mostrare cose elevate nei fatti; giacché il cuore degli ascoltatori è più facilmente penetrato dalle parole che trovano conferma nella vita di chi parla, il quale con l'esempio aiuta ad eseguire ciò che comanda a parole» (*Regola pastorale*, II,3).

II.7.2.2. “Discreto nel tacere, opportuno nella parola”

La *seconda* opposizione che Gregorio propone riguarda la parola: è necessario che il presbitero sia discreto nel parlare, ma anche fermo al momento opportuno nel dire la parola che serve:

«Il pastore sia accorto nel tacere e tempestivo nel parlare, per non dire ciò ch'è doveroso tacere e non passare sotto silenzio ciò che deve essere svelato. Un discorso imprudente trascina nell'errore, così un silenzio inopportuno lascia in una condizione falsa coloro che potevano evitarla. **Spesso i pastori malaccorti, per paura di perdere il favore degli uomini, non osano dire liberamente ciò ch'è giusto** e, al dire di Cristo che è la verità, non attendono più alla custodia del gregge con amore di pastori, ma come mercenari. Fuggono all'arrivo del lupo, nascondendosi nel silenzio. Il Signore li rimprovera per mezzo del Profeta, dicendo: **«Sono tutti cani muti, incapaci di abbaiare» (Is 56,10), e fa udire ancora il suo lamento: «Voi non siete saliti sulle breccie e non avete costruito alcun baluardo in difesa degli Israeliti**, perché potessero resistere al combattimento nel giorno del Signore» (Ez 13,5). Salire sulle breccie significa opporsi ai potenti di questo mondo con libertà di parola per la difesa del gregge. Resistere al combattimento nel giorno del Signore vuol dire far fronte, per amor di giustizia, alla guerra dei malvagi. **Cos'è infatti per un pastore la paura di dire la verità, se non un voltar le spalle al nemico con il suo silenzio?** Se invece si batte per la difesa del gregge, costruisce contro i nemici un baluardo per la casa d'Israele. Per questo al popolo che ricadeva nuovamente nell'infedeltà fu detto: «I tuoi profeti hanno avuto per te visioni di cose vane e insulse, non hanno svelato le tue iniquità, per cambiare la tua sorte» (Lam 2,14). Nella Sacra Scrittura col nome di profeti son chiamati talvolta quei maestri che, mentre fanno vedere la caducità delle cose presenti, manifestano quelle future. La parola di Dio li rimprovera di vedere cose false, perché, per timore di riprendere le colpe, **lusingano invano i colpevoli con le promesse di sicurezza, e non svelano l'iniquità dei peccatori, ai quali mai rivolgono una parola di riprensione. Il rimprovero è una chiave. Apre infatti la coscienza a vedere la colpa, che spesso è ignorata anche da quello che l'ha commessa. Per questo Paolo dice: «Perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono» (Tt 1,9)**. E anche il profeta Malachia asserisce: «Le labbra del

sacerdote devono custodire la scienza e dalla sua bocca si ricerca l'istruzione, perché egli è messaggero del Signore degli eserciti» (Ml 2,7). Per questo il Signore ammonisce per bocca di Isaia: «Grida a squarciagola, non aver riguardo; come una tromba alza la voce» (Is 58,1). Chiunque accede al sacerdozio si assume l'incarico di araldo, e avanza gridando prima dell'arrivo del giudice, che lo seguirà con aspetto terribile. Ma se il sacerdote non sa compiere il ministero della predicazione, egli, araldo muto qual è, come farà sentire la sua voce? Per questo lo Spirito Santo si posò sui primi pastori sotto forma di lingue, e rese subito capaci di annunziarlo coloro che egli aveva riempito» (*Regola pastorale*, Lib. 2, 4 PL 77, 30-31).

La parola serve ad aprire il cuore al riconoscimento della colpa. Tacere la parola necessaria alla conversione vuol dire per un pastore cadere nel peccato, perché **egli non illumina più l'errore e non ama così chi sta per commetterlo**. La paura di esporsi nel criticare un'azione porta così di fatto a non amare il peccatore che viene abbandonato al suo male.

La parola deve però, allo stesso tempo, essere misurata per saper veramente toccare il punto giusto, deve saper aprire una strada e ad aiutare a camminare. **Il rischio di parlare sempre e a sproposito è altrettanto grave:**

«Ma bisogna considerare anche che chi governa, mentre si prepara a parlare, badi con quanta cautela conviene che lo faccia, affinché, se si lascia trasportare a predicare senza ordine, i cuori degli uditori non siano feriti dalla piaga dell'errore e, mentre egli forse desidera apparire sapiente, non rompa, insensatamente, la struttura ben compaginata dell'unità. Per questo, la Verità dice: *Abbate il sale in voi e la pace tra voi*. Per sale, si intende la sapienza della parola. **Chi si sforza di parlare con sapienza tema di turbare, con il suo discorso, l'unità degli ascoltatori**» (*Lettere* I,24).

Il pastore è – per Gregorio – anche **il custode dell'unità del popolo di Dio** e la sua parola non deve creare inutili divisioni, ma anzi essere sorgente di unità nella chiesa.

II.7.2.3. “Vicino a ciascuno per la compassione, elevato al di sopra di tutti nella contemplazione”

La terza opposizione che Gregorio richiama nella *Regola*, lo porta a considerare il fatto che il pastore deve essere “vicino a ciascuno per la compassione ed elevato al di sopra di tutti nella contemplazione”. **Non deve quindi essere uno che si abbassa al livello di tutti, per ottenere un facile apprezzamento, non deve cioè essere uno che compiace sempre gli altri**, sminuendo il livello della proposta cristiana a ciò che piace immediatamente agli altri.

Deve quindi sempre guardare in alto, mostrando la grandezza della fede, **ma sapendo ugualmente farsi vicino alla persona: l'altezza di Dio cui egli guida non gli deve far perdere il contatto e la vicinanza misericordiosa con ogni uomo**. Come esempio di questo duplice atteggiamento cita San Paolo che, nelle lettere ai Corinti, dichiara da un lato di essere salito fino in cielo a contemplare Dio, ma, allo stesso tempo, mostra di saper discendere vicino ai suoi ascoltatori toccando con loro anche i temi difficili della sessualità e del matrimonio:

«Perciò infatti Paolo è condotto in Paradiso e vi scruta i segreti del terzo cielo, e tuttavia, pur assorto in quella contemplazione delle cose invisibili, richiama l'acutezza della sua mente al letto dell'unione carnale e definisce come questa debba essere vissuta nella sua intimità, dicendo: *A causa della fornicazione, ciascun uomo abbia la propria moglie e ciascuna donna abbia il proprio marito. Il marito dia alla moglie quanto le deve; e similmente, la moglie al marito*. E poco dopo: *Non privatevi l'uno dell'altro se non temporaneamente e d'accordo, per attendere alla preghiera, e di nuovo ritornate insieme perché Satana non vi tenti*. Ecco, egli viene già introdotto ai segreti celesti e tuttavia per la sua accondiscendente misericordia investiga il letto dell'unione carnale, e quello sguardo del

cuore che egli, già innalzato, rivolge alle cose invisibili lo piega pieno di compassione verso i segreti di creature inferme. **Oltrepassa il cielo con la contemplazione e tuttavia non tralascia, nella sua sollecitudine, di occuparsi del giaciglio dell'unione carnale;** poiché, congiunto strettamente alle realtà più alte e insieme alle infime dell'intimo abbraccio della carità, egli è rapito potentemente verso l'alto per virtù del suo spirito, ma per la sua misericordia, nella mitezza del suo animo, si fa debole negli altri.

Per questo Giacobbe, quando il Signore risplendeva su di lui in alto ed egli in basso unse la pietra, vide angeli che salivano e scendevano: a significare, cioè, che **i veri predicatori non solo anelano verso l'alto con la contemplazione, al Capo santo della Chiesa, cioè al Signore, ma nella loro misericordia scendono pure in basso, alle sue membra»** (*Regola pastorale*, II, 5, pp. 76-77).

Nell'ultima frase che abbiamo letto Gregorio fa riferimento al famoso sogno di Giacobbe che vide **una scala con angeli che salivano e scendevano**: ecco la duplice attenzione che il pastore deve avere.

Anche nelle *Lettere* Gregorio torna a descrivere la capacità che deve avere il vescovo di essere vicino ai fratelli, senza farsi pertanto uno che li compiace:

«In questa compassione, bisogna che **colui il quale presiede si mostri tale che tutti i sudditi non arrossiscano di manifestargli i loro segreti, affinché quando – come bambini – subiscono i flutti della tentazione, ricorrono al cuore del pastore come al seno della madre** e cancellino mediante l'aiuto delle sue esortazioni, con le lacrime dell'orazione ciò di cui pensano essere contaminati, per la sozzura della colpa che bussa alla coscienza» (*Lettere* I, 24).

Se il pastore incute paura, nessuno si avvicinerà a lui per trovare misericordia o avere consiglio, **ma se egli perde il suo riferimento trascendente** non aiuterà chi si reca da lui a salire più in alto.

II.7.2.4. “Unito nell'umiltà con chi opera bene, fermo per zelo di giustizia contro i vizi di chi opera male”

Nella *quarta* endiadi, Gregorio sottolinea che il pastore deve essere “*unito nell'umiltà con chi opera bene, fermo per zelo di giustizia contro i vizi di chi opera male*”.

«La guida delle anime **sia umile alleato di chi fa il bene** e per il suo zelo della giustizia sia inflessibile contro i vizi dei peccatori; così non si anteponga in nulla ai buoni e, quando la colpa dei malvagi o esige, non esiti a riconoscere il potere del suo primato [...] Ma spesso chi guida delle anime, per il fatto stesso di essere preposto ad altri **si gonfia nell'esaltazione del suo pensiero: tutto è a sua disposizione, i suoi ordini vengono prontamente eseguiti secondo il suo desiderio, tutti i sudditi sono pronti a lodarlo ampiamente se fa qualcosa di buono e sono privi di autorità per contraddirlo per quello che fa di male, anzi, per lo più, sono disposti a lodarlo anche quando dovrebbero disapprovarlo;** allora il suo animo si innalza al di sopra di sé sedotto da tutto ciò che gli viene elargito dal basso. Così, circondato all'esterno da grandissimo favore, si svuota interiormente della verità e dimentico della sua realtà profonda si disperde compiacendosi dell'apprezzamento altrui e si crede tale qual è la sua fama al di fuori, non quale dovrebbe riconoscersi nel proprio intimo» (*Regola pastorale*, II, 6).

Ecco l'umiltà del pastore. **Guai se egli si gonfia della sua autorità e se si circonda solo di quelli che lo lodano, mettendo a tacere tutti quelli che hanno qualche critica da rivolgergli.**

Ma questo non vuol dire che egli debba essere arrendevole nella verità. Anzi egli deve essere **il garante del fatto che tutti debbono obbedire al vangelo** e mantenersi nel vincolo della disciplina:

«Ma detto questo, bisogna anche guardare saggiamente che le esigenze del governo **non restino vanificate da una custodia impropria dell'umiltà e se un superiore si abbassa più del conveniente non possa più trattenerne poi la vita dei sudditi sotto il vincolo della disciplina**. Dunque, le guide delle anime restino ferme a quell'atteggiamento esteriore che assumono in vista dell'utilità degli altri e conservino nell'intimo quella disposizione che le fa temere grandemente quanto alla stima di sé» (*Regola pastorale*, II, 6, p. 85).

II.7.2.5. “Non attenuare la cura della vita interiore nelle occupazioni esterne, né il tralasciare di provvedere alle necessità esteriori per la sollecitudine del bene interiore”

Nella *quinta* endiadi ritroviamo **la difficile questione del rapporto che deve esistere nella vita del pastore tra la cura delle cose di Dio e quella delle realtà civili ed umane**. Questione difficile non teoricamente, ma nella realtà della vita che richiede grande capacità di asceti per mantenere sempre viva la tensione: “*non attenuare la cura della vita interiore nelle occupazioni esterne, né il tralasciare di provvedere alle necessità esteriori per la sollecitudine del bene interiore*”. È la grande questione che ogni persona sperimenta nel quotidiano di tutti i giorni: come saper pregare, senza cessare di preoccuparsi delle cose che continuamente accadono e che chiedono presenza e attenzione?

Così Gregorio:

«Accade spesso che alcuni, **dimentichi di essere stati preposti ai fratelli per le loro anime, si dedicano con ogni sforzo del cuore al servizio degli interessi secolari, e l'essere presenti a questi li fa esultare di gioia**, e anche quando sono assenti anelano ad essi giorno e notte, nell'agitazione di un pensiero inquieto. Quando poi, forse per una interruzione occasionale, sono quieti da essi, **questa stessa quiete li affatica ancor peggio; infatti giudicano un piacere essere oppressi dall'attività e considerano una fatica non faticare in occupazioni terrestri [...]** Ma si dà anche il caso che alcuni assumano effettivamente la cura del gregge, ma aspirano tanto per sé di essere liberi di dedicarsi alle cose spirituali che non si occupano per nulla affatto di cose esterne. Allora, **poiché essi trascurano totalmente le cure materiali, non soccorrono in nulla le necessità dei sudditi e per lo più la loro predicazione viene sdegnata e non vengono ascoltati volentieri poiché rimproverano l'agire dei peccatori, ma poi non amministrano loro quanto è necessario per la vita presente**» (*Regola pastorale*, II, 7).

II.7.2.6. “Non cercare il favore degli uomini e tuttavia essere attenti a ciò che ad essi deve piacere”

Nella *sesta* endiadi Gregorio invita a “*non cercare il favore degli uomini e tuttavia essere attenti a ciò che ad essi deve piacere*”.

Gregorio vuole sottolineare che **una persona che ha come prima preoccupazione quella di essere lodato e apprezzato**, perché incapace di accettare le critiche, non riuscirà a presiedere con profitto la comunità. Ma d'altro canto il pastore **dovrà pure studiare di farsi amare, perché solo se sarà amato potrà essere ascoltato**. Anche qui egli propone un equilibrio difficile fra la capacità di non esasperarsi nelle contestazioni, insieme alla cura sincera perché maturino rapporti di amore e stima.

Così scrive Gregorio:

«È pure necessario che la guida delle anime espliciti una **vigile cura perché non la spinga la bramosia di piacere agli uomini, e quando si dedica assiduamente ad approfondire le realtà interiori o distribuisce provvidamente i beni esteriori, non cerchi di più l'amore dei sudditi che la verità**; e quando sostenuto dalle buone azioni sembra estraneo al mondo, il suo amore di sé non lo

renda estraneo al Creatore. Infatti è **nemico del Redentore colui che, attraverso le opere giuste che compie, brama di essere amato dalla Chiesa in luogo di Lui; ed è così reo di pensiero adultero, come il servo per mezzo del quale lo sposo manda doni alla sposa ed egli brama di piacere agli occhi di lei**. Poiché quando l'amor proprio si impadronisce della guida delle anime, talvolta la trascina a una mollezza disordinata, talvolta al contrario ad un aspro rigore. Il suo spirito è portato alla mollezza dell'amor proprio quando, pur vedendo i sudditi peccare, non trova opportuno castigarli per non indebolire il loro amore verso di lui, e non di rado accarezza con le adulazioni quegli errori dei sudditi che avrebbe dovuto rimproverare. **Perciò è detto bene, per mezzo del profeta: Guai a coloro che cuciono cuscini per ogni gomito e fanno guanciali per teste di ogni età, per rapire anime. Porre cuscini sotto ogni gomito è confortare con blanda adulazione le anime che vengono meno alla propria rettitudine e si ripiegano nei piaceri di questo mondo. Ed è come accogliere su un cuscino o su un guanciaie il gomito o il capo di uno che giace, quando si sottrae il peccatore alla durezza della punizione e gli si offrono le mollezze del favore, così che chi non è colpito da alcuna aspra contraddizione giaccia mollemente nell'errore**. E le guide delle anime che amano se stesse, senza alcun dubbio offrono di queste cose a coloro che temono gli possano nuocere nella loro ricerca della gloria mondana. Infatti esse **opprimono con l'asprezza di un rimprovero sempre duro e violento quelli che vedono non avere alcuna forza contro di loro, e non li ammoniscono mai benignamente ma, dimentiche della mitezza del Pastore li terrorizzano in forza del loro potere. La parola di Dio li rimprovera giustamente dicendo per mezzo del profeta: Voi comandavate su di loro con austerità e con prepotenza. Infatti, amando più se stessi che il loro Creatore, si ergono contro i sudditi con tracotanza [...]**

Bisogna pure sapere che è opportuno che le buone guide delle anime desiderino di piacere agli uomini, ma solo per attirare il prossimo all'amore della verità attraverso la dolcezza della stima che esse ispirano; non per desiderare di essere amate, ma per fare dell'amore di cui sono oggetto come una via attraverso la quale introdurre all'amore del Creatore i cuori di coloro che ascoltano. Poiché è difficile che, per quanto dica la verità, sia ascoltato volentieri, un predicatore che non è amato. Dunque, chi presiede deve applicarsi a farsi amare per potere essere ascoltato; e tuttavia non deve cercare amore per se stesso, per non essere trovato come chi, nell'occulta tirannide del suo pensiero, si oppone a colui che per via del suo ufficio sembra servire. Ciò suggerisce bene Paolo quando ci manifesta gli aspetti nascosti della sua dedizione, dicendo: *Come anch'io piaccio a tutti in ogni cosa*. E tuttavia dice di nuovo altrove: *Se piacessi ancora agli uomini non sarei servo di Cristo*. Dunque, Paolo piace e non piace perché, nel suo desiderio di piacere, non cerca di piacere lui, ma che agli uomini piaccia la verità attraverso di lui» (*Regola pastorale*, II, 8, pp. 95-98).

Anche questo lungo brano è estremamente istruttivo e permette di comprendere come Gregorio pensasse il ruolo del pastore.

II.7.2.7. Non di rado i vizi si travestono da virtù

Nella *settima* sezione Gregorio si sofferma sul fatto che “*non di rado i vizi si travestono da virtù*”. La sua introspezione attenta ed equilibrata lo porta a riconoscere che **ogni persona tende a considerare quello che è il suo vizio come una virtù**. Vi leggo un passaggio che è molto ironico, in cui Gregorio mostra come possiamo utilizzare a sproposito i termini virtuosi per nascondere dei difetti o dei peccati:

«**Spesso l'avarizia si nasconde sotto il nome di parsimonia e, al contrario, la prodigalità sotto l'appellativo di generosità**. Spesso una accondiscendenza senza discrezione è considerata pietà e un'ira sfrenata zelo virtuoso; spesso un'azione precipitosa passa per rapidità efficiente e la lentezza nell'agire per prudenza deliberata» (*Regola pastorale*, II,9).

II.7.2.8. La meditazione della Legge Sacra

Gregorio insiste poi anche nel suo discorso ai pastori sulla necessità di una frequente e approfondita meditazione della Sacra Scrittura. Utilizzando nuovamente un'esegesi allegorica, fa riferimento all'episodio veterotestamentario nel quale parlando dell'arca si dice che le stanghe per portarla dovevano essere al loro posto, negli anelli corrispondenti, e scrive:

«L'ordine che le stanghe siano sempre negli anelli è in vista dell'opportunità indeclinabile di trasportare l'arca senza che si generi alcun ritardo nell'inserimento delle stanghe; **ciò significa che quando un Pastore viene interrogato dai sudditi riguardo a un qualche contenuto spirituale, è veramente vergognoso se egli si mette a cercare la risposta proprio quando deve risolvere una questione**» (*Regola pastorale*, II,11, p. 109).

Solo chi è sempre intento a meditare la Parola di Dio è sempre pronto a trarne fuori tutta la sapienza che ne proviene in ogni nuova situazione che si presenta.

II.7.2.9. La *Regola pastorale* III parte: le diverse condizioni

Non abbiamo tempo di seguire tutti i successivi passaggi della *Regola*. Basti solo dire che nel prosieguo del testo Gregorio **invita i pastori a non utilizzare parole ed atteggiamenti indifferenziati con tutti, bensì a sapersi adattare comprendendo le diverse condizioni e necessità**. Enunzia così, sempre con endiadi, le diverse condizioni che debbono essere tenute presenti da chi presiede la comunità: uomini e donne, giovani e vecchi, poveri e ricchi, allegri e tristi, fedeli e prelati, servi e padroni, sapienti ed incolti, sfrontati e timidi, presuntuosi e pusillanimi.

II.7.2.10. La *Regola pastorale* IV parte: il pastore ritorni in sé, perché la predicazione o la vita non lo esalti

La *Regola* tratta poi ancora dell'umiltà, invitando i pastori a tornare sempre in sé, a considerare con umiltà la propria vocazione, per non esaltarsi in maniera opportuna. In una bellissima espressione ricorda come il ministero della predicazione sia servizio ad un dono ricevuto:

«**Chi comunica una parola non sua perché dovrebbe appropriarsene il prestigio come se provenisse da lui?**» (*Regola pastorale*, III,24).

II.8. L'amministrazione dei beni: distacco dal mondo, giustizia e concretezza

Dopo aver visto rapidamente questo straordinario scritto che è la *Regola pastorale* soffermiamoci ancora su altri aspetti dell'opera di Gregorio per coglierne tutta la sua grandezza, quella grandezza che lo fece chiamare appunto "magno" dai suoi fedeli.

Lo schema a due poli può essere utilizzato per vedere come egli cercasse, da un lato, di **tendere sempre ad una prospettiva di eternità e, dall'altro, sapesse gestire con rigore ed intelligenza pastorale i beni temporali** che doveva amministrare.

Egli visse certamente un grande distacco dai beni materiali. Lo fece a livello personale, con una vita improntata a stile monastico che rifuggiva sempre da lussi ed agiatezze. Ma fu, in questo, aiutato anche dalla difficoltà economica e politica del suo tempo, come abbiamo già visto.

Vera Paronetto (*Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane dell'Europa*, p. 47) si è soffermata su questo aspetto della vita di Gregorio, scrivendo in proposito:

«**La vita umana trascende il confine del mondo, che è solo sede del viaggio** ed è stolto, osserva, come già aveva fatto Agostino (*Serm.* 108,3), “stancarsi nella fatica della vita e non voler mai finire il cammino”» (*In ev.* 1,3).

Alcune citazioni dai commenti al vangelo possono essere qui illuminanti. Gregorio invita a non essere troppo attaccati ad una casa che è già pericolante:

«Se una casa diroccata minaccia rovina, chiunque vi abita fuggirebbe [...]. **Se abbracciamo con amore ciò che rovina, ne saremo schiacciati**» (*In ev.* 4,2).

Invita tutti a riflettere su come, nonostante tutto sembra precipitare per la penuria dei tempi, stoltamente tanti rischiavano per questo di attaccarsi ancora di più a ciò che non si manifestava come non durevole:

«Siamo percossi da ogni parte, tutto ci riempie di amarezza. **E tuttavia [...] amiamo perfino queste amarezze. Il mondo fugge e noi lo inseguiamo; precipita e noi ci aggrappiamo ad esso.** E, poiché non possiamo trattenerlo, ne veniamo travolti insieme [...]. Il fatto che i beni della terra finiscono sta a significare che essi non sono niente [...] che, anche quando parevano stabili, in realtà non erano niente» (*In ev.* 28,3).

Ed ancora: «Non si abbia il cuore attaccato a quanto si possiede, né si cerchino i dilette delle cose effimere, per non precipitare e finire con esse» (*In ev.* 32,2).

Ma, dall'altro lato, è straordinario poi accorgersi come Gregorio fu anche un attentissimo amministratore. Proprio la penuria dei tempi doveva fargli comprendere che non si potevano sprecare le risorse che la chiesa e l'intera città avevano, ma anzi esse dovevano essere ben amministrate per permettere una sopravvivenza il più dignitosa possibile a tutti, preparando con lungimiranza anche la strada alle nuove generazioni che sarebbero nate (cfr. su questo Il potere necessario. I vescovi di Roma e la dimensione temporale nel “*Liber pontificalis*” da Sabiniano a Zaccaria (604-752), di Andrea Lonardo; il testo, in fase di pubblicazione, è solo parzialmente disponibile on-line).

L'epistolario di Gregorio conta ben 900 lettere e già questo ci dice quanto fosse ricca la trama dei suoi rapporti. Il suo epistolario mostra un'attenzione precisa e costante alle necessità delle diverse chiese ed **anche alle questioni economiche che esse affrontavano.** In alcune lettere dà precise disposizioni sulla gestione dei possedimenti terrieri della chiesa, che erano affidati a *rectores*. Tutti riconoscono alle indicazioni di Gregorio i tratti di una grande umanità e generosità, oltre che una costante attenzione a fare opera di vera giustizia dinanzi al lavoro compiuto.

Ogni rettore doveva, ad esempio, provvedere affinché ogni *servus* – così erano chiamati i lavoratori delle terre - avesse personalmente un *libellum securitatis* ovvero un foglio sul quale doveva essere scritto che cosa ognuno era tenuto e non era tenuto ad offrire come mano d'opera: in questo modo questi *libelli* garantivano ogni lavoratore contro ogni richiesta che eccedesse quanto era stato concordato.

Inoltre Gregorio inviava personalmente i suoi messi a controllare che tutto funzionasse bene. **Le lettere ci testimoniano che egli rimuoveva i *rectores* che spadroneggiavano sui lavoratori, ma anche quelli i cui terreni non venivano messi bene a frutto.** Si pensi che molte lettere testimoniano di interventi economici di Gregorio fin nei possedimenti ecclesiastici della Sicilia. Sarà solo alla metà dell'VIII secolo che i beni della chiesa nel sud Italia saranno confiscati dall'impero, quando

quest'ultimo deciderà un drastico distacco da Roma, rendendola di fatto indipendente dall'impero stesso.

Merita qui leggere ancora alcune righe di Vera Paronetto (*Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane dell'Europa*, pp. 90-91) che descrivo l'operato in merito di Gregorio:

«Gregorio Magno sapeva giungere fino ai più nascosti ripostigli di quel tessuto sociale, così che fu paragonato al mitico Argo che aveva molti occhi in tutte le direzioni. Il segreto di una tale presenza, non solo al vertice, ma anche nel dettaglio dell'esecuzione, va forse colto nel senso di corresponsabilità, vivissimo in Gregorio: egli si sentiva responsabile della buona conduzione del patrimonio della Chiesa. Non si accontentava di consegnare un *memorandum* al rettore in partenza per la sua sede, ma, ulteriormente informato sulla situazione locale, gliene faceva seguire un altro aggiornato (ep. 1,39a). Si sentiva complice di ogni infrazione alla giustizia lì dove non fosse giunto in tempo a prevenire: «Se ciò che gli appaltatori hanno raccolto con frode giunge qui, giungono qui anche le colpe da loro commesse» (ep. 13,37). D'altra parte le terre dovevano rendere al massimo, perché il pingue ricavato non andava in sperperi e neanche in opere d'arte o edifici, ma sovveniva agli elementari bisogni dell'uomo, soprattutto dei poveri, in tempi di necessità emergenti. Prima responsabilità è la designazione di onesti amministratori al vertice. Perciò poneva tanta cura nel formare il collegio dei *defensores rectores*, che voleva chierici, se non per tagliare alla radice, almeno per frenare in essi l'avidità di guadagno. Spesso li investì anche di poteri morali. Tuttavia nelle maglie del congegno qualche disonesto si poteva infiltrare. Ed egli arrivava a inviare sul posto diretti commissari (ep. 13,37) e comunque a fiancheggiarne continuamente l'opera, [...] anche nel caso dei collaboratori più fidati».

I beni ricavati dai possedimenti servivano per la gestione della vita della chiesa, ma erano anche utilizzati per la diaconia, cioè per il servizio dei poveri. **Al tempo di Gregorio doveva esistere un'unica grande diaconia episcopale, che poi interveniva nei vari luoghi della città**, mentre, come vedremo più in là, emergeranno pian piano in Roma diverse singole diaconie indipendenti l'una dall'altra.

Benedetto XVI, nella *Deus caritas est*, n. 23, ha ricordato questa importantissima struttura di cui si era dotata la chiesa dei primi secoli e che era certamente funzionante al tempo di Gregorio:

«Verso la metà del IV secolo prende forma in Egitto la cosiddetta «diaconia»;[...] Da questi inizi si sviluppa in Egitto fino al VI secolo una corporazione con piena capacità giuridica, a cui le autorità civili affidano addirittura una parte del grano per la distribuzione pubblica. In Egitto non solo ogni monastero ma anche ogni diocesi finisce per avere la sua *diaconia* — una istituzione che si sviluppa poi sia in oriente sia in occidente. **Papa Gregorio Magno († 604) riferisce della diaconia di Napoli.** Per Roma le diaconie sono documentate a partire dal VII e VIII secolo; ma naturalmente già prima, e fin dagli inizi, l'attività assistenziale per i poveri e i sofferenti, secondo i principi della vita cristiana esposti negli *Atti degli Apostoli*, era parte essenziale della Chiesa di Roma».

Benedetto XVI ricorda che tale istituzione era talmente conosciuta da attirare l'attenzione, nel IV secolo, addirittura di Giuliano l'apostata, quando prese a perseguire la chiesa. Facciamo, con questo riferimento, un salto indietro nel tempo. Esso, però, ci permette di comprendere meglio l'istituzione della diaconia romana anche nei secoli successivi. Così scrive in merito la *Deus caritas est*, 24:

«Un accenno alla figura dell'imperatore Giuliano l'Apostata († 363) può mostrare ancora una volta quanto essenziale fosse per la Chiesa dei primi secoli la carità organizzata e praticata. Bambino di sei anni, Giuliano aveva assistito all'assassinio di suo padre, di suo fratello e di altri familiari da parte delle

guardie del palazzo imperiale; egli addebitò questa brutalità — a torto o a ragione — all'imperatore Costanzo, che si spacciava per un grande cristiano. Con ciò la fede cristiana risultò per lui screditata una volta per tutte. Divenuto imperatore, decise di restaurare il paganesimo, l'antica religione romana, ma al contempo di riformarlo, in modo che potesse diventare realmente la forza trainante dell'impero. **In questa prospettiva si ispirò ampiamente al cristianesimo. Instaurò una gerarchia di metropolitani e sacerdoti. I sacerdoti dovevano curare l'amore per Dio e per il prossimo. In una delle sue lettere aveva scritto che l'unico aspetto del cristianesimo che lo colpiva era l'attività caritativa della Chiesa.** Fu quindi un punto determinante, per il suo nuovo paganesimo, affiancare al sistema di carità della Chiesa un'attività equivalente della sua religione. I «Galilei» — così egli diceva — avevano conquistato in questo modo la loro popolarità. Li si doveva emulare ed anche superare. L'imperatore in questo modo confermava dunque che la carità era una caratteristica decisiva della comunità cristiana, della Chiesa».

II.9. La questione longobarda

Accenniamo ancora a due grandi questioni con cui Gregorio - e con lui la chiesa del suo tempo - dovette misurarsi. **Innanzitutto il confronto con il nuovo popolo invasore, quello dei longobardi.**

La chiesa del tempo e Gregorio *in primis*, mentre difendevano Roma, il suo diritto, la sua cultura, romano, **compresero che si trattava anche di innestare la cultura latina e la fede cattolica nel nuovo popolo che bussava alle porte.**

Gregorio capì che la storia stava vivendo una delle sue svolte decisive che richiedeva tutto il contributo dei cristiani. Per sintetizzare l'operato del papa in merito vi ripropongo la sintesi che ne ha fatto Benedetto XVI nella sua catechesi su Gregorio Magno:

«A differenza dell'Imperatore bizantino che partiva dal presupposto che i Longobardi fossero soltanto individui rozzi e predatori da sconfiggere o da sterminare, **san Gregorio vedeva questa gente con gli occhi del buon pastore, preoccupato di annunciare loro la parola di salvezza**, stabilendo con essi rapporti di fraternità in vista di una futura pace fondata sul rispetto reciproco e sulla serena convivenza tra italiani, imperiali e longobardi. **Si preoccupò della conversione dei giovani popoli e del nuovo assetto civile dell'Europa: i Visigoti della Spagna, i Franchi, i Sassoni, gli immigrati in Britannia ed i Longobardi, furono i destinatari privilegiati della sua missione evangelizzatrice.** [...] Per ottenere una pace effettiva a Roma e in Italia, il Papa si impegnò a fondo - era un vero pacificatore - , intraprendendo **una serrata trattativa col re longobardo Agilulfo.** Tale negoziazione portò ad un periodo di tregua che durò per circa tre anni (598 - 601), dopo i quali fu possibile stipulare nel 603 un più stabile armistizio. **Questo risultato positivo fu ottenuto anche grazie ai paralleli contatti che, nel frattempo, il Papa intratteneva con la regina Teodolinda, che era una principessa bavarese e, a differenza dei capi degli altri popoli germanici, era cattolica,** profondamente cattolica. Si conserva una serie di lettere del Papa Gregorio a questa regina, nelle quali egli rivela la sua stima e la sua amicizia per lei. Teodolinda riuscì man mano a guidare il re al cattolicesimo, preparando così la via alla pace. **Il Papa si preoccupò anche di inviarle le reliquie per la basilica di S. Giovanni Battista da lei fatta erigere a Monza,** né mancò di farle giungere espressioni di augurio e preziosi doni per la medesima cattedrale di Monza in occasione della nascita e del battesimo del figlio Adaloaldo. La vicenda di questa regina costituisce una bella testimonianza circa l'importanza delle donne nella storia della Chiesa. In fondo, gli obiettivi sui quali Gregorio puntò costantemente furono tre: contenere l'espansione dei Longobardi in Italia; sottrarre la regina Teodolinda all'influsso degli scismatici e rafforzarne la fede cattolica; mediare tra Longobardi e Bizantini in vista di un accordo che garantisse la pace nella penisola e in pari tempo consentisse di svolgere un'azione evangelizzatrice tra i Longobardi stessi. **Duplici fu quindi il suo costante orientamento nella complessa vicenda: promuovere intese**

«sul piano diplomatico-politico, diffondere l'annuncio della vera fede tra le popolazioni»²⁹.

II.10. La conversione degli Anglosassoni e la nascita della chiesa d'Inghilterra

L'altra questione cui volevo ancora accennare è la decisione di dare inizio all'evangelizzazione degli angli di cui Gregorio fu responsabile. Egli prese l'iniziativa di inviare uno dei monaci del monastero in cui ci troviamo allora noto ancora come monastero di Sant'Andrea – **il monaco si chiamava Agostino - insieme ad altri quaranta monaci per costituire un monastero a Canterbury ed annunziare Cristo**: Agostino sarà poi ricordato come Sant'Agostino di Canterbury. **Pensate alla croce della bandiera del Regno Unito che rappresenta la croce di Cristo insieme alla croce di Sant'Andrea: è la memoria araldica di quella prima missione che Gregorio ebbe nel cuore di organizzare.**

I monaci dovettero percorrere all'inverso quella che prenderà successivamente il nome di via Francigena, attraversando a piedi le Alpi al Gran San Bernardo. Giunsero infine da Etelberto, allora re del Kent, e a partire da quell'incontro pian piano il vangelo penetrò nel cuore degli angli. Gregorio scrisse poi del successo di questa missione, riflettendo sul fatto che **quelle popolazioni che l'esercito romano non era mai riuscito a domare pienamente, venivano ora ad arrendersi al vangelo di Cristo** che li convinceva fin nel profondo del cuore.

Così scrive Gregorio:

«Quando la predicazione scende come pioggia dalle nubi, quando sfolgora coi miracoli, anche le estremità del mondo si convertono all'amore di Dio [...] Infatti Dio onnipotente col lampeggiare delle nubi mistiche ha ricoperto le distese dei mari, poiché cogli splendidi miracoli dei predicatori ha portato la fede fino alle estremità del mondo. Ecco, ormai è penetrato nei cuori di quasi tutte le genti, ecco, ha congiunto in unità di fede le terre d'oriente e d'occidente; ecco, la lingua della Britannia, che non sapeva far altro che gridare suoni barbarici, già da tempo ha imparato a cantare nelle lodi divine l'alleluia ebraico. Ecco, l'Oceano, una volta tempestoso, si è sottomesso e serve ai piedi dei Santi; i suoi barbari fieri, che i principi terreni non poterono dominare colla spada, si lasciano avvincere nel timor di Dio dalle semplici parole dei sacerdoti, e chi da pagano non aveva mai temuti gli eserciti in battaglia, adesso, divenuto credente, teme la lingua di poveri uomini» (*Moralia* 21,862).

È utile sottolineare un aspetto poco noto di questa missione evangelizzatrice. **Agostino, giunto in Britannia, si misurò con la religione pagana degli angli.** Ad un certo punto si rivolse a Gregorio con una lettera esponendogli una questione che sentiva come importante. Come comportarsi dinanzi ai templi pagani? Cosa fare poiché gli angli si convertivano alla nuova fede, ma mostravano ancora un attaccamento ai luoghi venerati dai loro antenati? **Gregorio gli rispose che non era necessario distruggere quei templi, ma anzi l'annuncio della fede cristiana poteva essere presentato proprio come il compimento di quella ricerca di Dio che quei luoghi rappresentavano.** Era sufficiente, allora, eliminare gli idoli presenti in quei templi e celebrare in essi la lode del Dio vero. Invitava così Agostino ad una linea missionaria che riuscisse a mostrare come in Cristo potevano compiersi le attese religiose degli angli.

Queste le parole di risposta di Gregorio ad Agostino, in una lettera che consegnò all'abate Mellito diretto in Britannia, lettera che è citata in Beda, *Storia ecclesiastica degli angli*, I, 30:

«Quando Dio onnipotente vi avrà condotto dal nostro fratello, il reverendissimo vescovo Agostino [di

29. Benedetto XVI, Catechesi su Gregorio Magno, nell'udienza del 28 maggio 2008.

Canterbury], riferitegli che cosa ho deciso, riflettendo a lungo circa la questione degli Angli: **cioè, che tra quella gente non debbono affatto essere abbattuti i templi degli dèi, ma piuttosto gli idoli che sono dentro di quelli; si benedica l'acqua, se ne aspergano i templi, si costruiscano altari, si depongano reliquie. Poiché, se quei templi sono stati ben costruiti, bisogna che dal culto dei demoni siano trasferiti all'adorazione del vero Dio; in tal modo la gente, mentre non vede abbattuti i templi, potrà però allontanare dal cuore l'errore, e conoscendo e adorando il vero Dio, si riunirà più familiarmente nei luoghi che le sono familiari.** E poiché sono soliti uccidere molti buoi in sacrificio ai demoni, anche a questa usanza si deve sostituire una qualche solennità. Perciò nel giorno anniversario della dedica o della festa dei santi martiri, dei quali si depongono lì le reliquie, facciano tende con i rami degli alberi proprio intorno alle chiese, che prima erano templi, e celebrino la solennità con feste religiose; non immolino più animali al diavolo ma uccidano animali in lode di Dio per loro cibo e rendano grazie della loro sazietà al donatore di tutte le cose. Così mentre è riservata loro una qualche gioia esteriore, più facilmente possano godere di una gioia interiore. Non c'è dubbio infatti che è impossibile tagliar via tutto in un sol colpo da menti indurite, poiché **anche colui che si sforza d'innalzarsi in alto, sale gradatamente e a piccoli passi, non a salti: così il Signore si fece conoscere al popolo d'Israele in Egitto ma tuttavia riservò al proprio culto l'uso dei sacrifici, che il popolo soleva offrire al diavolo.** Comandò perciò a quelli d'immolare animali per offrirli a lui, perché cambiando disposizione interiore, qualcosa perdessero del sacrificio, qualcos'altro ritenessero. **In tal modo, benché fossero gli stessi gli animali che erano soliti offrire, immolandoli tuttavia a Dio e non agli idoli, i sacrifici non erano più gli stessi.** È necessario perciò che tu, mio caro, riferisca tutto ciò al nostro fratello, perché egli, stando sul posto, valuti bene come si debba comportare in ogni occasione».

Merita anche ricordare la significativa disputa fra il re Etelberto ed i monaci che avrà conseguenze nella storia politica e artistica dell'Inghilterra. Gregorio con Agostino voleva che i monaci fondassero la loro abbazia sul luogo dove sorge l'odierna Londra, perché li voleva più defilati rispetto al potere politico. **Etelberto, invece, fece sì che Agostino risiedesse proprio a Canterbury, la capitale di allora che si chiamava Durovernum Cantiacorum,** dando così inizio alla fondazione di questo luogo che divenne poi il simbolo stesso della nazione.

II.11. Ancora l'oratorio di Sant'Andrea

Iniziamo ora la nostra visita proprio a partire dall'oratorio di Sant'Andrea in cui ci troviamo. Abbiamo già detto che **fu Gregorio stesso a consacrare qui un oratorio, a dedicare a lui il monastero in cui visse** – e probabilmente a pronunciare qui l'omelia per la sua festa che è ora la *Quinta omelia sui vangeli* nei suoi scritti.

Gli scavi hanno dimostrato che l'attuale struttura insiste su precedenti costruzioni del IV-V secolo, ma più di questo non si può dire sull'esatta ubicazione dell'antico oratorio. I restauri hanno anche provato che questo luogo era un oratorio certamente già a cavallo dell'anno 1000. Infatti, al di sopra dell'attuale soffitto, sono stati scoperti resti di affreschi – l'oratorio aveva fra l'altro un orientamento inverso.

Fu Cesare Baronio, di cui parleremo fra breve, a volere la risistemazione del luogo e la creazione dei tre oratorio affiancati, invertendo così l'orientamento di questo di Sant'Andrea.

La pala d'altare è un dipinto ad olio su muro di Cristoforo Roncalli, realizzato nel 1602. L'opera raffigura la Madonna con il bambino e ai due lati San Gregorio e Sant'Andrea con la croce del suo martirio.

La tradizione latina ha subito riconosciuto la grandezza di Gregorio ed **ha preso l'abitudine di rappresentarlo insieme a tre altri grandi dottori della chiesa latina, Ambrogio, Girolamo, Agostino**. Spesso questi quattro sono dipinti o scolpiti insieme – frequentemente insieme ai quattro evangelisti – ed **ognuno ha un libro in mano a sottolineare proprio il ruolo di “dottore”, di colui che è in grado di insegnare**. Gregorio si riconosce dal particolare iconografico della colomba dello Spirito Santo che gli sussurra nell'orecchio ad indicare la provenienza “spirituale” del suo insegnamento. Qui non vediamo gli altri tre dottori latini, ma la colomba dello Spirito che gli sussurra all'orecchio.

Possiamo ammirare poi quattro monocromi, due di Guido Reni ai lati della pala d'altare con San Pietro e San Paolo e due nella controfacciata del Lanfranco con San Gregorio e Santa Silvia, sua madre.

Abbiamo già fatto riferimento ai due affreschi laterali, dipinti nel 1608, a destra del Domenichino, con la *Flagellazione di Sant'Andrea* ed a sinistra di Guido Reni con *Sant'Andrea che vede la croce del suo martirio* e si prepara ad esso, offrendosi a Dio – gli affreschi vennero realizzati quando **titolare del luogo era diventato il cardinale Scipione Borghese che era succeduto al Baronio**, dopo la morte di questi, nel 1607.

II.12. Il *Triclinium pauperum* detto anche Oratorio di Santa Barbara

Anche questo secondo oratorio poggia su costruzioni romane precedenti, ma anche qui non è possibile essere più precisi in merito. **Cesare Baronio ha collocato qui idealmente il luogo in cui Gregorio Magno, divenuto papa, serviva il cibo ai poveri. Gli storici ritengono però che il luogo dovesse essere situato più probabilmente nel complesso di San Giovanni in Laterano dove doveva esercitarsi la diaconia pontificia di cui abbiamo già parlato.**

La tradizione racconta che Gregorio desse da mangiare personalmente a dodici poveri ogni giorno e che un giorno si sia presentato come tredicesimo, in mezzo a loro, un angelo: Dio stesso, tramite il suo angelo, era intervenuto a quel pasto.

È un modo simbolico di rivivere l'annuncio evangelico: “ogni volta che avete fatto queste cose ad uno dei miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”. **Cristo è realmente presente in coloro con cui si condivide la carità. Questo *triclinium* ricorda così la valenza teologica della carità che non è solamente un evento infraumano**, ma è l'accoglienza di Cristo nella persona del bisognoso.

L'oggetto più prezioso di questo oratorio è **il tavolo che probabilmente proviene dal Laterano e potrebbe essere effettivamente stato utilizzato da Gregorio per il servizio dei poveri**. Il tavolo di pietra poggia su due sostegno con grifoni e palme.

Potete leggere l'iscrizione – che abbiamo già citato - che vi fu apposta in età rinascimentale: +BISSENO S HIC GREGORIUS PASCEBAT EGENTES ANGELUS ET DECIMUS TERTIUS ACCUBUIT+ (*qui San Gregorio nutriva dodici poveri ed un angelo sedette come tredicesimo*).

Mi tornano in mente gli affreschi del Beato Angelico nel convento di San Marco in Firenze. Proprio nella lunetta che dà accesso al luogo nel quale i domenicani accoglievano gli ospiti ed i poveri, l'Angelico ha raffigurato Cristo nei panni del pellegrino munito di bastone, a ricordare ai frati che vi accedevano che si stavano recando non ad un diversivo della loro vocazione, bensì ad accogliere Cristo stesso.



Il Baronio, nella risistemazione del *triclinium* volle innanzitutto che venisse realizzata **dal Cordier una statua raffigurante San Gregorio (1602)** - sempre con il libro e la colomba dello Spirito Santo che sussurra all'orecchio. Si sa che il marmo era stato precedentemente utilizzato da Michelangelo che forse aveva iniziato a realizzarvi una statua di S. Pietro. San Gregorio è nell'atto di benedire la mensa sulla quale apparirà l'angelo.

Gli affreschi dell'oratorio furono invece affidati ad Antonio Viviani, un discepolo del Barocci (sono tutti del 1603-1604). Ai fianchi della statua del pontefice si vedono i SS. Nereo ed Achilleo – il Baronio era responsabile anche della chiesa loro dedicata e tuttora quella chiesa è affidata alla cura dei padri dell'Oratorio –, Santa Domitilla e Santa Barbara.

Ma l'affresco che balza subito agli occhi è quello che ripete in pittura proprio la disposizione attuale del *triclinium*, con San Gregorio nella zona absidale, il tavolo al centro ed, in più, i dodici poveri ed il miracolo dell'angelo che appare.

Anche un secondo affresco, intitolato, la *Carità di San Gregorio* (controfacciata sinistra) ricorda l'opera del pontefice a beneficio dei più deboli.

A questo segue l'affresco che raffigura l'*Elezione di Probo come abate* del monastero – abbiamo detto che per umiltà Gregorio volle sottomettersi nella vita monastica ad un superiore.

Si vede poi *San Gregorio nell'atto di scrivere*, a sottolineare l'importanza del suo servizio di maestro e dottore della chiesa, che insegna con i suoi libri. L'iconografia sottolinea così l'importanza del lavoro intellettuale. Si pensi, per fare un parallelo, alla fortuna dell'iconografia di San Girolamo nell'umanesimo e nel rinascimento, che rappresenta insieme l'amore per le lettere – viene spesso rappresentato nel suo studio, con tutti i suoi libri, cfr. ad esempio il *San Girolamo* di Antonello da Messina – ed il pentimento per le lettere umane, perché le Lettere di Dio, le Sacre Scritture, sono più preziose – il santo rappresentato nell'atto di fare penitenza, cfr. ad esempio il *San Girolamo* di Leonardo da Vinci (vedi su questo L'immagine di san Girolamo nel Rinascimento, di

A.L.)



Sulla parte di destra si vedono invece innanzitutto l'Invio di Agostino e dei suoi monaci ad evangelizzare gli angli, poi i Monaci davanti al re Etelberto del Kent (parte destra) ed, infine, nella controfacciata destra, l'Apparizione della Vergine Maria a San Gregorio.

II.13. L'Oratorio di S. Silvia

Se i due oratori di Sant'Andrea e del Triclinium avevano delle fondazioni tardo-romane, quello di Santa Silvia fu voluto espressamente dal Baronio per celebrare la madre di Gregorio, poiché non vi era ancora un luogo esplicito che la ricordasse in tutto il complesso.

Egli fece così costruire questo oratorio simmetrico al *triclinium* e lo fece intitolare a Santa Silvia. Abbiamo già detto come anche la madre di Gregorio visse in successione – come era allora abituale e come già aveva proposto San Paolo alle vedove – **una duplice vocazione: prima quella laicale di sposa e madre, poi quella monastica.**

Anche qui, come per il *triclinium*, il Baronio si rivolse **al Cordier per la statua di Santa Silvia** che è sull'altare (1603-1604). L'opera ha tratti michelangioleschi, soprattutto nel volto della santa.

Alla morte del Baronio anche qui il cardinale Scipione Borghese completò l'opera del suo predecessore affidando a Guido Reni di affrescare l'abside. Si vede in alto Dio Padre che scende a benedire Santa Silvia e gli angeli che gli fanno concerto. Poiché il padre di Guido Reni era un valente musico a Bologna, il pittore era un diretto conoscitore dei diversi strumenti e così gli angeli - affermano gli studiosi – ci rappresentano anche **la reale organizzazione di un'orchestra dell'epoca.**

II.14. Dinanzi ai tre Oratori: le figure di Cesare Baronio e di Scipione Borghese

Prima di proseguire la visita, un breve cenno, dinanzi ai tre oratori alle due figure che abbiamo citato e che sono state responsabili di questo complesso che abbiamo appena ammirato.

Innanzitutto il cardinale Cesare Baronio: era il discepolo diletto di San Filippo Neri che lo volle come suo successore nel 1593. Originario di Sora, venne a Roma per studiare diritto. Ma una volta che ebbe incontrato San Filippo, avrebbe voluto lasciare gli studi per servire Dio: San Filippo non glielo permise. Alla vigilia dell'Epifania del 1558, improvvisamente, durante uno degli incontri dell'Oratorio, **San Filippo chiese al giovanissimo Baronio di spiegare a tutti il significato della festa che si sarebbe celebrata l'indomani. Gli riuscì così bene che san Filippo volle, da quel momento, che egli si dedicasse allo studio della storia della chiesa per servire in quel modo il Signore** – nella recente fiction *Preferisco il Paradiso* cesare Baronio è chiaramente il personaggio che porta il nome di Pierotto³⁰.

Il Baronio fu ordinato sacerdote nel 1564, primo fra i discepoli di San Filippo, e visse prima a San Giovanni dei Fiorentini, poi nella nuova casa dell'Oratorio a Santa Maria in Vallicella (la Chiesa Nuova).

Nel 1578 cominciò a studiare le catacombe, che venivano in quegli anni riscoperte, e l'archeologia romana. **Dal 1589, a nome dell'Oratorio, iniziò a lavorare ai famosi *Annales Ecclesiastici*, cioè ad una serie di volumi che avevano per tema la storia della chiesa.** La finalità di queste ricerche era rivolta a sostenere la fede nella riscoperta delle grandi figure di santità e di ministero, ma esse avevano anche una funzione antiprotestante. Il protestantesimo del tempo aveva lungamente insistito sulla chiesa di Roma come manifestazione dell'antiCristo: **Baronio cominciò a dimostrare che invece, nella chiesa di tutti i tempi la santità di Cristo aveva continuato a manifestarsi.** Fra i vari episodi della vita del Baronio, si racconta anche che egli si ammalò, ma, giunto in punto di morte, ricevette un miracolo operato da San Filippo. Quest'ultimo si rivolse a Dio, dicendogli: “Restituiscimelo, lo voglio!”. Così il Baronio sopravvisse a quella malattia ed a San Filippo stesso.

Nel 1593 San Filippo lo scelse come suo successore alla guida dell'Oratorio. **Nel 1594 divenne confessore del papa Clemente VIII e nel 1596 cardinale, con il titolo della chiesa dei SS. Nereo ed Achilleo. Divenne poi bibliotecario del papa e si trasferì a vivere presso i Palazzi apostolici.** Volle poi rientrare alla Chiesa Nuova per morirvi nel 1606 – lì è tuttora sepolto.

I lavori che volle qui per i tre Oratori hanno la stessa motivazione dei suoi studi di storia ecclesiastica. Come egli volle studiarla per poter raccontare nell'Oratorio – e poi fuori di esso – le opere di Dio nella chiesa, così **volle anche la sistemazione di questo luogo perché parlasse più chiaramente a tutti della fede e della bontà di San Gregorio Magno** e di sua madre Silvia.

Il cardinale Scipione Borghese (1579-1633), che ricevette la responsabilità di questi luoghi alla morte del Baronio, è una figura molto diversa, ma comunque estremamente interessante. Esercitò **un grande mecenatismo** nei confronti degli artisti del tempo, acquistando opere d'arte e commissionandone di nuove – famoso è il suo rapporto con il Caravaggio. Tuttora la Galleria Borghese – oggi esposta nell'antico Casino di Villa Borghese, proprietà appunto della famiglia Borghese - conserva la sua eredità e chi la visita entra in contatto a distanza di secoli con il lavoro

30. Su *Preferisco il Paradiso*, cfr. su questo stesso sito Il nuovo film su San Filippo Neri, programmato da Raiuno. A proposito di “Preferisco il Paradiso”, di Edoardo Aldo Cerrato e Ancora su Preferisco il Paradiso, di Edoardo Cerrato.

culturale di questo grande personaggio.

Fu lui a volere il completamento degli oratori, ma fu anche lui a volere la nuova facciata della chiesa di San Gregorio che stiamo per visitare. La facciata e la scalinata della chiesa, infatti, vennero realizzate nel 1633 da Giovanni Battista Soria, rendendo monumentale l'accesso al monastero. Tutt'oggi lo stemma Borghese è nel timpano della facciata e nella facciata stessa si legge SCIPIO EPISC. SABIN. CARD. BVRGHESIUS M. POENITENT A.D. MDCXXXIII.

II.15. La cosiddetta biblioteca di papa Agapito ed il convento delle suore di madre Teresa di Calcutta

Non abbiamo tempo di soffermarci su questo, ma oltre agli oratori **si sono qui conservati alcuni resti di una costruzione tardo-romana che riceve abitualmente il nome di “biblioteca di papa Agapito”**. Si sa che papa Agapito (535-536) – quindi una sessantina di anni prima di Gregorio Magno – eresse una biblioteca sul Clivus Scauri per conservarvi i testi della chiesa.

Notate di nuovo **come la chiesa ha sempre ritenuto importante il lavoro culturale, perché anche esso appartiene alla carità ed esprime la bellezza e la fecondità della fede**. Fra l'altro, come abbiamo visto, il crescente ruolo anche civile della chiesa di Roma, chiamata a sostenere la città in momenti così difficili come quelli delle invasioni barbariche, rendeva necessario la costituzione di biblioteche, archivi, e soprattutto di scuole di scribi per esercitare anche funzioni amministrative.

Gli studiosi individuano nella cosiddetta “biblioteca di Agapito” l'abside di una grande aula di rappresentanza della residenza degli Anicii – famiglia senatoriale imparentata con quella di Gregorio. Tale aula potrebbe essere poi stata adibita a biblioteca della chiesa dopo essere stata donata ad essa o acquistata dalla chiesa stessa, ma non ci sono per ora certezze archeologiche su questo.

Andando verso la chiesa, incontriamo invece **l'accesso al convento delle suore di Madre Teresa di Calcutta che qui vivono molto poveramente, continuando la vita di preghiera e di servizio ai poveri che caratterizzava il monastero di San Gregorio**. Madre Teresa alloggiava qui quando veniva a Roma. Nella zona loro riservata si conserva il cosiddetto “pozzo di San Gregorio”, dove il santo andava a bere. Nel complesso si trova anche un dormitorio ed una mensa per i senza fissa dimora, da loro gestito a nome della chiesa.

II.16. La facciata ed il quadriportico di San Gregorio al Celio

Della facciata abbiamo già detto parlando del cardinal Borghese. **La facciata e la scalinata del Soria sono state sovrapposte al precedente ingresso, rendendo il complesso molto bello dall'esterno**³¹.

Si ritiene abitualmente che la vita monastica qui al Clivus Scauri sia continuata senza interruzione dopo Gregorio. Non è certo se sia stato eretto qui anche un monastero femminile come sembrerebbe da antiche fonti. Sembra anche che nell'alto medioevo abbia vissuto nel monastero una comunità di monaci greci, forse fuggiti a causa della crisi iconoclasta. Certo è che il monastero divenne una commenda – fu cioè affidato ad un'autorità esterna alla comunità monastica – agli inizi del quattrocento. Come altrove la commenda si rivelò un fallimento, perché i nuovi responsabili non si curarono della vita monastica ma solo delle rendite che le abbazie potevano fruttare, **così nel 1573 Gregorio XIII chiamò qui la comunità dei monaci camaldolesi che tuttora la abitano**.

31. Per i dati sul complesso di San Gregorio, cfr. A.M. Pedrocchi, *San Gregorio al Celio*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1995, cui abbiamo attinto ad ampie mani.



Del Soria è anche il quadriportico che collega la nuova facciata con l'antica. Esso fu ornato con affreschi sulla vita di San Gregorio e di San Romualdo, fondatore dei camaldolesi. Il portico vero e proprio della chiesa venne eretto dai monaci camaldolesi fra il 1573 e il 1577: appena presero possesso dell'abbazia sostituirono il precedente che doveva essere fatiscente. Appartenenti a questo portico sono **riapparse in restauri recenti le due figure di Sant'Isacco camaldolese e San Matteo camaldolese, opere attribuite al Pomarancio.**

Quando l'interno della chiesa venne rifatto nel 1725 e furono smantellate le tombe medioevali o rinascimentali, molte delle iscrizioni di queste vennero salvate collocandole nel nuovo quadriportico del Soria.

Possiamo notare almeno il monumento funebre dei fratelli Michele ed Antonio Bonsi, opera del 1498-1500 di Luigi Capponi.

Inoltre il monumento funebre della cortigiana Imperia, amante del banchiere Agostino Chigi, che si suicidò quando fu rifiutata da Angelo Del Bufalo. Il Chigi riuscì ad ottenere per lei i funerali religiosi e la sepoltura in chiesa, ma successivamente, nel 1643, il suo sepolcro fu mutato in quello del canonico Lelio Guidiccioni. Il monumento funebre deve essere probabilmente attribuito a Gian Cristoforo Romano ed è del 1511, anche se molte sue parti risalgono ormai al 1643.

Due ulteriori sepolture, quella di Edward Carn (1561) e del cardinal Robert Pechan (1569) ci riportano alla persecuzione dei cattolici quando, con la morte di Maria la Cattolica, lo scisma anglicano si radicò definitivamente: entrambi furono costretti a fuggire dall'Inghilterra.

Infine, il monumento funebre di Virgilio Crescenzi, esecutore testamentario del cardinal Contarelli, che fu decisivo nelle vicende caravaggesche delle storie di San Matteo appunto nella Cappella Contarelli (su Virgilio Crescenzi, cfr. su questo stesso sito Caravaggio e la Cappella Contarelli. La luce e le tenebre dal Cavalier d'Arpino al Merisi, Berlingero Gessi e note di cronologia:

nuove tesi per una corretta interpretazione, di Andrea Lonardo).

II.17. Saluto di padre Innocenzo Gargano (il saluto, trascritto dalla viva voce, non è stato rivisto dall'autore) all'interno di San Gregorio al Celio

Benvenuti nella nostra comunità per questo incontro di formazione su San Gregorio Magno.

Mi piace ricordare, in questo momento di accoglienza, che Gregorio Magno con San Martino di Tours in Gallia e San Basilio il Grande in Cappadocia è stato una delle figure più significative delle origini del monachesimo. Gregorio si era convertito quando era già abbastanza affermato - verso i 35 anni era stato *praefectus urbis* qui a Roma - ed aveva trasformato il suo palazzo in monastero. La vita monastica che Gregorio Magno proponeva metteva insieme una forte tensione contemplativa unitamente all'apertura alla missione: egli chiamava questo carisma, **carisma della "perfecta caritas" o "bina caritas" o "gemina caritas"** nella scia dell'intuizione di Sant'Agostino.

Gregorio Magno pensava che per essere monaco cristiano non era sufficiente dedicarsi solo alla preghiera, ma occorreva dedicarsi anche all'azione. Anche San Benedetto aveva insegnato il binomio "Ora et labora", ma la sua regola era pensata per essere vissuta all'interno del monastero.

Invece Gregorio sottolineava particolarmente l'impegno missionario, come testimonia l'invio di Agostino di Canterbury e di altri quaranta monaci per l'evangelizzazione dell'Inghilterra a partire dal Kent. **Da questo monastero nacque una tale fioritura di vita monastica che a partire dal VII i monaci partirono dalle isole britanniche per evangelizzare l'Europa del nord e l'Europa centrale** - tra essi merita ricordare Bonifacio di Fulda che, passando per l'Olanda, giunse ad evangelizzare la Baviera.

Proprio qui nella nostra chiesa, in alto, potete vedere **un medaglione in stucco che rappresenta l'invio dei monaci di questo monastero nel 587 da Roma in Inghilterra** per evangelizzare gli angli. Per questo motivo San Gregorio al Celio è un luogo molto amato dagli anglicani che lo ritengono un po' come la casa madre della chiesa di Inghilterra. Quando l'arcivescovo di Canterbury viene a Roma si reca sempre in questa chiesa e talvolta proprio qui sono avvenuti importanti incontri ecumenici alla presenza del papa.

Per la vita monastica Gregorio è particolarmente importante anche perché è l'unico che ha scritto della vita di San Benedetto, nel secondo libro dei *Dialoghi*, anche se quel testo è piuttosto una storia teologico-spirituale della sua vita, come era abituale nei tempi antichi, piuttosto che una vera e propria biografia attenta alla cronologia dei fatti. **L'intento di quella vita era, per Gregorio, quello di proporre un modello che potesse essere imitato. Per Gregorio, Benedetto era caratterizzato dall'essere pieno dello spirito di tutti i giusti dell'Antico e del Nuovo Testamento.**

Per una storia che la provvidenza ha voluto ora sono i monaci camaldolesi a custodire questo luogo. **Nostro fondatore è, nel X secolo, un nobile ravennate che si chiamava Romualdo.** Egli concepì la possibilità di una vita monastica che esprimesse quella *perfecta caritas* che unisce appunto preghiera ed evangelizzazione.

Per Romualdo l'ambiente ideale per coloro che iniziavano il cammino monastico doveva essere quello cenobitico, cioè la vita comune: "noviter venientibus de saeculo, desiderabile coenobium". **Solo successivamente egli permetteva che qualcuno scegliesse la vita eremitica, perché la**

solitudine è d'oro "maturis vero et Deum vivum sitientibus". Quindi dal cenobio alla vita eremitica. **La terza e ultima tappa che Romualdo proponeva era l'"evangelium paganorum" ed il "martyrium"**: andare in missione per evangelizzare i pagani, ma anche in vista del martirio – nella tradizione camaldolese esistono tre livelli di martirio, il *martyrium conscientiae*, il *martyrium amoris* e il *martyrium sanguinis*, ma non abbiamo tempo ora di approfondire questo.



Originariamente tutte le comunità camaldolesi avrebbero dovuto proporre queste tre tappe, queste tre forme di vita, ma **di fatto col passare del tempo si è visto che alcune comunità si incentravano sulla vita cenobitica, altre su quella eremitica, senza che avvenisse un passaggio dall'una all'altra.**

A partire dal Concilio Vaticano II, i camaldolesi stanno ritornando alle origini, come se fossero stati rifondati, e le tre forme di vita monastica stanno tornando ad interagire fra di loro. I camaldolesi giunsero qui a San Gregorio nel 1573, al tempo di papa Gregorio XIII. **A quel tempo la vita di Roma si concentrava intorno a San Pietro e la zona del Celio era abbandonata: il Circo Massimo era una palude e la gente vi moriva per la malaria.** Al loro arrivo qui, i monaci camaldolesi iniziarono a bonificare la zona ed a restaurare questo luogo nel quale nessuno voleva abitare.

L'influenza dei camaldolesi in Roma crebbe quando nel XVIII secolo Napoleone li espulse dal monastero di San Michele di Murano nella laguna di Venezia: uno di loro divenne addirittura papa con il nome di Gregorio XVI, nel 1831.

Vale la pena ricordare anche il contributo che nel secolo scorso i camaldolesi hanno offerto, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, ai tempi in cui Giovanni Battista Montini era Sostituto alla Segreteria di Stato, **nella formazione dei giovani universitari cattolici per prepararli a divenire i nuovi dirigenti dell'Italia democratica.**

II.18. L'interno di San Gregorio al Celio

L'interno della chiesa si presenta più o meno **secondo la sistemazione che ricevette negli anni 1720-**

1725. Nel corso di questo rifacimento, come abbiamo visto, tutto ciò che era anteriore fu spostato nel quadriportico di ingresso. Purtroppo, della sistemazione precedente, solo il pavimento medioevale si è salvato, nonostante i restauri successivi. Potete vedere il caratteristico lavoro cosmatesco che ci ricorda il periodo medioevale dell'edificio.

Il soffitto è stato affrescato per primo, nella nuova sistemazione della chiesa, nel 1727 ed è opera di Placido Costanzi e aiuti. Rappresenta la *Gloria di San Romualdo, fondatore dei Camaldolesi, e di San Gregorio ed, insieme il Trionfo della fede sull'eresia.* In alto si vede la Trinità che accoglie i due santi ed, in basso, una donna che rappresenta la fede, con in mano la croce ed il calice eucaristico – la fede in Cristo e nei suoi sacramenti – che rovescia a terra un ignudo che rappresenta l'eresia.

Sull'arcata principale si vede invece un medaglione in stucco – quello di cui ci ha appena parlato p. Innocenzo Gargano - con San Gregorio in abiti pontificali sotto un baldacchino che invia Agostino ed i suoi monaci per evangelizzare gli angli.

La pala d'altare è del 1734, opera di Antonio Balestra, e rappresenta la *Madonna in trono tra Sant'Andrea e San Gregorio Magno.*

II.19. La Cappella di San Gregorio

Sulla destra troviamo invece la Cappella di San Gregorio. **Essa fu sistemata riadattando quella che la tradizione ritiene essere la cella del santo, il luogo dove egli riposava. Si vede, infatti, il cosiddetto *Lettuccio di San Gregorio*, riadattato a cella nel 1728.**

All'esterno della cella del Lettuccio si vede **una straordinaria cattedra di età romana che la tradizione venera come la sede dalla quale Gregorio insegnava e pronunciava le sue omelie.** Potrebbe essere un reperto archeologico proveniente dal palazzo di Gordiano, ma l'origine del manufatto è discussa. Probabilmente in origine era collocata nel presbiterio.

La Cappella presenta altre opere d'arte di straordinaria fattura che ci riportano allo stato dell'edificio precedente ai lavori settecenteschi. **L'altare conserva il paliotto in marmo, opera di Luigi Capponi, commissionato nel 1485 da Michele Bonsi,** di cui abbiamo visto la sepoltura spostata nel quadriportico. In effetti, la cappella era appartenuta in età rinascimentale alla famiglia fiorentina dei Bonsi.

Le tre scene del paliotto rappresentano la cosiddetta *Messa di San Gregorio.* Si vede



nel riquadro centrale **San Gregorio che celebra messa con Cristo che gli appare**; nel riquadro destro San Gregorio che celebra in suffragio delle anime del Purgatorio; nel riquadro sinistro San Gregorio in preghiera che ha la visione del monaco Giusto che è liberato dal Purgatorio per la celebrazione della messa.

Le scene fanno riferimento alla vicenda del monaco Giusto che morì, dopo aver violato il voto di povertà, senza ricevere i sacramenti. Cristo apparve a San Gregorio durante una messa di suffragio, assicurandolo che la sua celebrazione contribuiva alla liberazione del Purgatorio del defunto.

La messa di San Gregorio è legata ad **un aspetto tipico della tipica spiritualità gregoriana che è la preghiera di intercessione per i defunti (cfr. *Dialoghi*, IV, 55)**: da questo amore ai defunti e dalla fede nel valore dell'offerta dell'eucarestia per essi testimoniata da San Gregorio si è sviluppata la tradizione delle cosiddette "messe gregoriane"³².

Abbiamo già detto che l'ultima parte dei *Dialoghi* è tutta dedicata all'aldilà e **la predicazione di Gregorio insiste molto sul valore dell'offerta della celebrazione eucaristica come intercessione efficace per i nostri morti. Ci invita così al ricordo dei nostri morti attraverso l'Eucaristia**: presentando il Cristo al Padre nell'eucarestia ci poniamo, infatti, nella stessa direzione del cielo, chiedendo che il Cristo presenti i nostri morti al Padre celeste.

Merita sottolineare, proprio nel nostro tempo, come la fede genuina della chiesa è **certa nell'affermare che esiste anche ora uno scambio d'amore fra la terra ed il cielo e che le nostre preghiere sono un vero gesto d'amore vivo ed efficace per i nostri morti**, così come le loro preghiere a Dio per noi sono reali allo stesso modo, perché essi sono vivi in attesa della resurrezione dei morti.

La tradizione ha talmente riflettuto su questo episodio della vita di San Gregorio **da ritenere che egli abbia avuto il potere di far giungere alla salvezza l'imperatore Traiano già defunto**, presentandolo a Dio.

Ai lati del paliotto si vedono San Rocco e San Sebastiano venerati dai committenti della famiglia Bonsi.

Sopra l'altare è stata posta nel rifacimento una predella dipinta con al centro San Michele arcangelo, poi i dodici apostoli ed ai lati estremi Sant'Antonio abate e San Sebastiano. **Si è pensato in passato a Signorelli o Pinturicchio, ma oggi la critica attribuisce l'opera a Giovan Battista Caporali** (primi decenni del cinquecento).

La pala d'altare è un *San Gregorio benedicente*, con un'iconografia simile alla statua del Cordier nel *triclinium*, opera di Anastasio Fontebuoni (1606-1607).

II.20. La Cappella Salviati

Alla sinistra entriamo invece nella Cappella Salviati che prende il nome dal cardinale Antonio M. Salviati che divenne cardinale commendatario di San Gregorio nel 1593, venti anni dopo cioè l'arrivo dei camaldolesi a San Gregorio.

Il cardinale voleva con questa Cappella **solennizzare il luogo dove si trovava l'antica immagine**

32. Sulle "messe gregoriane", cfr. *Le Messe gregoriane per i defunti: significato e valore di una tradizione*, di Silvano Sirboni.

della Madonna che, secondo la tradizione, aveva parlato a San Gregorio.

Sul lato destro vediamo l'antica immagine del miracolo, la *Vergine con il Bambino* – anche se essa è stata pesantemente ridipinta nel XIV secolo sopra l'originale pittura della fine del VI secolo.

Nella pala d'altare vediamo una copia del *San Gregorio* di Annibale Carracci che si volge a guardare la Madonna che gli parla. Carracci dipinse l'opera negli anni 1601-1602. Il dipinto fu rubato dalle truppe napoleoniche – che devastarono San Gregorio come la maggior parte delle chiese di Roma, portando via da questa chiesa tutti gli oggetti in argento, i marmi, il pastorale in avorio utilizzato secondo la tradizione dallo stesso San Gregorio, fondendo le cancellate, bruciando tutti gli infissi, gli stalli del coro e l'organo e distruggendo parte del prezioso archivio storico. L'abate di allora cercò di rientrare in possesso dell'opera del Carracci e riuscì ad intercettarla a Genova, ottenendo solo che essa finisse in altre mani e giungesse infine a Londra dove venne distrutta nei bombardamenti della II guerra mondiale. La copia che è ora sull'altare risale quindi agli anni immediatamente successivi al furto napoleonico: i monaci di allora vollero che almeno restasse un ricordo dell'opera del Carracci e della sua iconografia.

La cupola della Cappella Salviati è stata affrescata da Giovanni Battista Ricci entro l'anno 1600, con la raffigurazione della *Gloria celeste*.

Sul lato sinistro della Cappella fu sistemato, invece, **il ciborio di Andrea Bregno e aiuti, commissionato dall'abate Gregorio Amatisco nel 1469**. La straordinaria opera presenta al centro la *Madonna con il Bambino* inseriti in una prospettiva tipica del rinascimento, circondati da angeli e dal committente. La parte superiore è decorata con il *Miracolo di Castel Sant'Angelo*, di cui abbiamo già parlato – la fine della peste ottenuta dall'intercessione di Gregorio e manifestata dall'apparizione dell'angelo che rinfodera la spada.



In legame con questo ciborio debbono essere pensate – ma è difficile dire più di questo – **le due statue di Sant'Andrea e San Gregorio che sono ora collocate nella chiesa e che dovevano appartenere in qualche modo all'intera composizione** – potrebbero essere opera di Mino del Reame o di Paolo Romano.

II.21. Le altre cappelle della chiesa

Facciamo infine un cenno a due cappelle della chiesa. La seconda cappella di sinistra della chiesa, che conserva una pala di Pompeo Batoni, commissionata nel 1730, con quattro beati della famiglia Forte Gabrielli Valletta di Gubbio: *Il beato Forte, il beato Pietro, San Rodolfo vescovo* – tutti e tre camaldolesi – *e la beata Castora francescana*.

Invece la terza cappella di destra conserva una pala di Francesco Fernandi, detto l'Imperiali, ultimata nel 1730. Rappresenta la *Morte di San Romualdo*. Si vede il santo sul letto di morte, con due confratelli che gli sono vicino e due angioletti che ne tengono le insegne episcopali, mentre Cristo dall'alto è pronto ad accoglierne l'anima.

III. Santa Cecilia

San Benedetto e il monachesimo, di Andrea Lonardo

III.1. San Benedetto e Roma: introduzione all'incontro



In questa basilica di Santa Cecilia vogliamo conoscere un po' più da vicino la figura di San Benedetto da Norcia. Siamo qui innanzitutto perché Santa Cecilia è la chiesa di un monastero di monache benedettine e la loro presenza ci fa incontrare la tradizione viva di San Benedetto. Ma siamo qui anche perché **probabilmente San Benedetto è stato qui più volte a pregare, perché quando egli venne a Roma abitò secondo la tradizione proprio a Trastevere, non lontano da questo luogo.**

In età romana Trastevere era una periferia dell'urbe perché, come dice la parola, era *trans Tiberim*, al di là del Tevere: l'urbe si sviluppava nell'ansa del Tevere a partire dal Palatino, dal Campidoglio e dai Fori. Abbiamo già visto come in età neotestamentaria è accertato che a Trastevere abitassero molti immigrati provenienti dall'Oriente (Giudea, Siria, Persia) ed è sicura a partire dai testi letterari l'esistenza in zona di antiche sinagoghe, così come è attestata dagli scavi archeologici la presenza di sepolture ebraiche nella zona di Monteverde, a monte di Trastevere. **Dal centro città si raggiungeva Trastevere attraverso diversi ponti:** in particolare erano utilizzati in età imperiale sia i ponti che collegavano - e collegano ancora - l'isola Tiberina con la città sia il ponte ora noto come Ponte Rotto, l'antico Ponte Emilio del quale sono rimasti solo alcuni ruderi. Sicuramente anche San Paolo e San Pietro hanno frequentato le vie della Trastevere di allora ed avranno attraversato spesso i ponti fra le due rive.

Man mano che la città si sviluppava Trastevere fu sempre più popolato e venne infine incluso nel recinto murario con le Mura di Aureliano (270-273). Anche San Benedetto abitò a Trastevere. Dovette perciò **anche lui attraversare più volte i ponti che vi conducevano, quando venne a Roma da Norcia, dove era nato intorno al 480/490 ca., per compiere non meglio precisati studi letterari.**

La tradizione vuole che abbia abitato proprio qui vicino, dove oggi sorge la chiesa di San Benedetto in Piscinula. In quel luogo esisteva una residenza degli Anici – probabilmente la chiesa sorge sulle terme della casa - e la tradizione afferma che San Benedetto apparteneva ad un ramo di questa famiglia (un altro grande personaggio della stessa famiglia, che abbiamo già citato, è il famoso Simmaco, il grande avversario di Ambrogio, vissuto nella II metà del IV secolo³³).

Benedetto avrebbe maturato la sua vocazione pregando davanti ad un affresco della Madonna che è ora conservato in quella chiesetta e quindi proprio qui vicino a Santa Cecilia crebbe nel discernimento della volontà del Signore.

È Gregorio Magno l'autore che ha scritto il racconto della vita di Benedetto e dobbiamo rifarci a lui per conoscerlo meglio. Egli ci racconta di lui, nel secondo libro dei *Dialoghi* (scritto intorno al 593/594). Nel riferirci di San Benedetto, Gregorio dichiara innanzitutto le sue fonti: «Certamente io non posso conoscere tutti i fatti della sua vita. **Quel poco che sto per narrare, l'ho saputo dalla relazione di quattro suoi discepoli: il reverendissimo Costantino, suo successore nel governo del monastero; Valentiniano, che fu per molti anni superiore del monastero presso il Laterano; Simplicio, che per terzo governò la sua comunità; e infine Onorato, che ancora dirige il monastero in cui egli abitò nel primo periodo di vita religiosa**» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, Introduzione, 1-2). Da questo breve passaggio sappiamo così che esistette un monastero legato a Benedetto vicino al Laterano, guidato da un diretto discepolo del santo.

Gregorio racconta, in apertura, della venuta di Benedetto a Roma: «era nato da nobile famiglia nella regione di Norcia. Pensarono di farlo studiare e lo mandarono a Roma dove era più facile attendere agli studi letterari. **Lo attendeva però una grande delusione: non vi trovò altro, purtroppo, che giovani sbandati, rovinati per le strade del vizio. Era ancora in tempo. Aveva appena posto un piede sulla soglia del mondo: lo ritrasse immediatamente indietro.** Aveva capito che anche una parte di quella scienza mondana sarebbe stata sufficiente a precipitarlo intero negli abissi» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, Introduzione, 1-2).

La delusione per l'ambiente accademico di Roma ha il suo parallelo nell'analoga sensazione che provò Agostino, giunto a Roma pieno di aspettative alla ricerca di una vita culturale brillante. Anch'egli, come abbiamo visto, quando toccò con mano la decadenza della vita dell'urbe, scelse di allontanarsene per recarsi a Milano³⁴. Benedetto, invece, abbandonò completamente l'idea di vivere negli studi.

III.2. Il riconoscimento della santità nella chiesa

Tutto il racconto di Gregorio Magno non si limita alla narrazione, ma vuole additare la santità della vita di Benedetto – abbiamo visto la scorsa volta **come egli volesse dimostrare che i santi non appartenevano solo al passato e solo all'oriente, ma anche al tempo presente ed all'occidente latino e così fossero in fondo contemporanei con i suoi ascoltatori.** Fu Gregorio, dunque, a riconoscerlo come *vir Dei*, come “uomo di Dio”, come vivente testimonianza di Dio nel mondo. Uno

33. Su Simmaco, cfr. La chiesa dopo la svolta costantiniana, di Andrea Lonardo.

34. Sulla delusione di Agostino in Roma, cfr. Sant'Agostino e Roma, di Andrea Lonardo.

dei grandi maestri spirituali del secolo scorso, A. Louf, che è stato abate del monastero di Mont des Cats in Francia, ha scritto in proposito:

«Nel volto di un santo la chiesa riconosce se stessa, o piuttosto, riconosce Gesù Cristo che continua a camminare in mezzo a lei. La chiesa si alimenta e viene edificata ogni giorno da questo reciproco riconoscimento del popolo di Dio e dei suoi santi. Essa discerne così sempre meglio la strada che oggi le è propria e lungo la quale Dio la attende. Come un faro nella notte, il santo segnala il cammino. O piuttosto, dato che la sua luce non è che un riflesso di quella divina, **nel santo è Dio stesso che indica la strada alla sua chiesa. Beata quella chiesa che, in ogni momento della propria storia, sa discernere la santità che Dio le dispensa con tanta generosità»** (A. Louf, *Benedetto, uomo di Dio per tutti i tempi*, Comunità di Bose, Magnano, 1994).

La santità – potremmo dire – appartiene all'esegesi della Parola di Dio, è essa stessa Parola che Dio rivolge agli uomini, perché possano comprendere che Dio è sempre presente nella vita degli uomini ed avere luce per discernere il cammino buono da seguire³⁵.

Pensiamo anche al nostro tempo. Ci accorgiamo che Dio ci ha amato dandoci Giovanni Paolo II – ma anche dandoci Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo I e Benedetto XVI. Dio è presente e agente in questo nostro tempo proprio in questi suoi testimoni, così come in tanti altri santi che incontriamo. **Uno dei drammi di chi separa la chiesa da Cristo è il fatto che si priva di quei segni che nella chiesa Dio ci dona perché possiamo essere certi della sua presenza e del suo amore provvidente.** Chi non riconosce il valore della santità non sa più dove trovare una testimonianza che lo assicuri della bontà di Dio.

Ecco Benedetto è stato un segno di Dio, un uomo di Dio, per il suo tempo. Questo ci fa anche capire come mai, se leggiamo per intero la vita scritta da San Gregorio, essa abbondi di fatti che hanno un tono un po' troppo miracolistico, per i gusti moderni. Con grande acutezza Benedetto XVI ha commentato questo fatto, ricollegandolo proprio alla certezza che nei santi di tutti i tempi è il Dio vivente che continua ad operare:

«San Gregorio Magno racconta, in questo libro dei *Dialoghi*, di molti miracoli compiuti dal Santo, ed anche qui non vuole semplicemente raccontare qualche cosa di strano, ma dimostrare come Dio, ammonendo, aiutando e anche punendo, intervenga nelle concrete situazioni della vita dell'uomo. Vuole mostrare che Dio non è un'ipotesi lontana posta all'origine del mondo, ma è presente nella vita dell'uomo, di ogni uomo» (Benedetto XVI, Catechesi su San Benedetto, nell'udienza del 9 aprile 2008).

III.3. Le tappe successive della vita di San Benedetto

Dunque Gregorio racconta che Benedetto, allontanandosi da Roma, **risalì la valle dell'Aniene, fermandosi in un primo tempo ad Effide (oggi Affile)** con la sua nutrice. Ma, deciso a vivere una vita eremitica di penitenza, **si inoltrò più avanti fino a Subiaco, dopo che un prete di nome Romano, che era anche monaco, gli ebbe imposto la veste monastica.** A Subiaco iniziò a dimorare in una grotta cercando di vivere in grande povertà e semplicità ed in uno spirito di preghiera – **la grotta diverrà poi nota come il Sacro Speco di Subiaco.** Per un certo tempo, fu Romano a calare nella grotta di Benedetto del cibo, perché egli potesse avere di che vivere.

35. Cfr. anche l'Esort. Ap. *Verbum Domini*, 83: [la Vita Consacrata] «nasce dall'ascolto della Parola di Dio ed accoglie il Vangelo come sua norma di vita. Vivere nella sequela di Cristo casto, povero ed obbediente è in tal modo una «esegesi» vivente della Parola di Dio. Da essa è sgorgato ogni carisma e di essa ogni regola vuole essere espressione, dando origine ad itinerari di vita cristiana segnati dalla radicalità evangelica».

Ma evidentemente, già in questi suoi primi passi di vita monastica, il Signore voleva mostrargli che non voleva da lui una vita eremitica, bensì che egli divenisse anche una luce per illuminare gli uomini del suo tempo. Gregorio racconta, infatti, un episodio molto interessante riguardante questo primo periodo di vita eremitica. **Benedetto viveva talmente appartato da non avere più una precisa nozione del tempo liturgico: giunse così la Pasqua ed egli, non sapendolo, continuava a digiunare. Allora Dio apparve ad un sacerdote di Subiaco e lo invitò ad andare ad annunciare a Benedetto che era giunto il tempo della festa** e che, quindi, bisognava rallegrarsi ed esprimere la gioia della resurrezione anche **mangiando dei buoni cibi ed, in particolare, della carne**. Così racconta Gregorio:

«Un certo sacerdote, che abitava parecchio distante, si era preparata la mensa nel giorno di Pasqua. All'improvviso ecco una visione: è il Signore che parla: "Tu ti sei preparato cibi deliziosi, e va bene: ma guarda là; vedi quei luoghi? Lì c'è un mio servo che soffre la fame". Il buon sacerdote balzò in piedi e nello stesso giorno solenne di Pasqua, raccolti gli alimenti che aveva preparato per sé, volò nella direzione indicatagli. Cercò l'uomo di Dio tra i dirupi dei monti, tra le insenature delle valli e tra gli antri delle grotte: lo trovò finalmente, nascosto nella spelonca. Tutti e due volarono prima di tutto al Signore, innalzando a Lui benedizioni e preghiere. Sedettero poi, insieme, scambiandosi dolci pensieri sulle cose del cielo. **"Ora - disse poi il sacerdote - prendiamo anche un po' di cibo, perché oggi è Pasqua"**. **"Oh, sì, - rispose Benedetto - oggi è proprio Pasqua per me, perché ho avuto la grazia di vedere te"**. Così lontano dagli uomini il servo di Dio ignorava persino che quel giorno fosse la solennità di Pasqua. **"Ma oggi è veramente il giorno della Risurrezione del Signore - riprese il sacerdote - e dunque non è bene che tu faccia digiuno**. Io sono stato inviato qui proprio per questo, per cibarci insieme, da buoni fratelli, di questi doni che l'Onnipotenza di Dio ci ha messo davanti". E così, con la lode di Dio sulle labbra, desinarono. Finita poi la refezione e scambiata qualche altra buona parola, il sacerdote fece ritorno alla sua chiesa» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, I, 6-8).

Si noti in questo testo straordinario l'umanità di Benedetto che all'inizio esclama: «Oggi è proprio Pasqua per me, perché ho avuto la grazia di vedere te» - **dove l'incontro con un fratello, la comunione di vita fraterna, è vera espressione della gioia pasquale**. E poi, quando Benedetto comprende che è giunta veramente la festa di Pasqua, la disponibilità a lasciare il digiuno per gioire anche prendendo cibo.

Si vede qui come nella fede cristiana l'astenersi dal cibo ed il saperne godere sono momenti correlati e che il centro della spiritualità non sta tanto nel rapporto con il cibo, bensì nel rapporto con il Signore risorto. **Per prepararsi alla festa si deve digiunare, per celebrare la festa si deve gustare il vino e la carne**.

Incontriamo ancora una volta **lo straordinario rapporto che ha con il cibo la fede cristiana. Il cristianesimo è l'unica religione per la quale nessun cibo è vietato, poiché non esistono cibi o bevande impuri, essendo stato tutto creato buono da Dio, a servizio dell'uomo**. Bisogna sapersene, però astenersi ed, allo stesso modo, saperne godere vivendo nella lode di Dio che tutto ci ha donato, con l'aiuto del tempo liturgico.

Gregorio racconta che a Subiaco Benedetto non solo venne aiutato dal prete Romano e dal secondo prete anonimo che si recò da lui nel giorno di Pasqua, ma, **pian piano, divenne un punto di riferimento anche per tanti che abitavano nella zona**:

«Poco tempo dopo anche alcuni pastori scoprirono Benedetto nascosto dentro lo speco. Avendolo intravisto in mezzo alla boscaglia, coperto com'era di pelli, credettero sulle prime che si trattasse di una

bestia selvatica. Ma **riconosciutolo poi come un vero servo di Dio, molti di essi, che veramente erano pari alle bestie, mutati dalla grazia, si diedero a santa vita**. In seguito a questi fatti la fama di lui si diffuse in tutti i paesi vicini. E le visite sempre più diventarono frequenti: gli portavano cibi per sostenere il suo corpo e ripartivano col cuore ripieno di sante parole, alimento di vita per l'anima loro» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, I, 6-8).

Torneremo su questo, ma è già evidente come il monaco si allontana dal mondo per cercare Dio, ma che, proprio per questo, egli è poi cercato dal mondo che ha bisogno di incontrare uomini di Dio: **il monaco diviene così una testimonianza di amore per il mondo stesso da cui si è allontanato**.

III.4. Il monaco: il celibato e la verginità

In questo “cercare Dio”, la scelta del celibato è centrale ed è un punto fermo dell'esistenza monastica. **In effetti, la parola “monaco” vuol dire esattamente “celibe”, letteralmente “solo”, dal greco “monos”**. Il monaco è una persona che giunge, chiamato da Dio, alla decisione definitiva di non sposarsi per vivere nell'amore di Dio e testimoniare al mondo.

Gregorio racconta che questa era l'intenzione profonda di Benedetto, quella di “piacere a Dio”: era la sua ansia, il suo desiderio. Quel “piacere a Dio” è un'espressione carica di amore. Nella I lettera ai Corinzi, al capitolo 7, San Paolo presenta proprio così la possibilità del matrimonio e della verginità, come decisione sulla persona a cui si desidera “piacere”.

Così scrive Gregorio:

«[Benedetto] abbandonò con disprezzo gli studi, abbandonò la casa e i beni paterni e partì, alla ricerca di un abito che lo designasse consacrato al Signore. **Gli ardeva nel cuore un'unica ansia: quella di piacere soltanto a Lui**. Si allontanò quindi così: aveva scelto consapevolmente di essere incolto, ma aveva imparato sapientemente la scienza di Dio» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, Introduzione, 1).

Gregorio racconta anche che, come in ogni vocazione cristiana, Benedetto dovette **affrontare diverse tentazioni con cui il maligno cercava di farlo recedere dalla sua scelta ed anche la tentazione di abbandonare il celibato**:

«Un giorno [...] lo invase una tentazione impura così forte, come il santo uomo non aveva provato mai. Un tempo egli aveva veduta una donna ed ora lo spirito maligno turbava con triste ricordo la sua fantasia. E fiamma sì calda il diavolo suscitò nell'animo del servo di Dio con quella appariscente bellezza, che egli non riusciva più a contenere il fuoco dell'amore impuro e **già quasi vinto stava per decidersi ad abbandonare lo speco. Fu un istante: illuminato dalla grazia del cielo, ritornò improvvisamente in se stesso**. Visti lì presso rigogliosi e densi cespugli di rovi e di ortiche, si spogliò delle vesti e si gettò, nudo, tra le spine dei rovi e le foglie brucianti delle ortiche. Si rotolò a lungo là in mezzo e quando ne uscì era lacerato per tutto il corpo; ma con gli strappi della pelle aveva scacciato dal cuore la ferita dell'anima, al piacere aveva sostituito il dolore; quel bruciore esterno imposto volutamente per pena, aveva estinto la fiamma che ardeva all'interno, e così, **mutando l'incendio, aveva vinto l'insidia del peccato**. Da quel giorno in poi, come egli stesso in seguito confidava ai discepoli, fu talmente domato l'incentivo della sensualità, da non sentirlo affatto mai più» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, II,1-3).

È interessante come la tradizione spirituale ricordi sempre che non si vincono le tentazioni solamente con la forza di volontà. Qui Benedetto esce dalla tentazione di “abbandonare lo Speco”, la grotta dove si era ritirato, “mutando l'incendio”. La ragione umana non è in grado di

controllare le passioni – e non è bene che le controlli! **Piuttosto l'anima ha bisogno di provare passioni più grandi che la tengano sveglia e la indirizzino al bene. Solo un “incendio più grande”, allontana dalle passioni cattive.** Nell'episodio raccontato è una sofferenza che Benedetto si impone, ma la perseveranza nella vocazione implica soprattutto l'essere appassionati, il desiderare con tutta la passione il bene. Ogni educatore deve sempre ricordare che non si aiuta qualcuno ad uscire dal male se non indicandogli il bene in maniera che egli ne provi attrazione: certo ad una tentazione bisogna opporsi, ma non la si vince solo contrastandola, bensì scoprendo un fuoco più forte di essa.

Merita soffermarsi qui anche su di una questione importantissima per la vita umana che il monachesimo pone in risalto. La tradizione cristiana, a partire dal vangelo di Gesù e illuminata da come i santi lo hanno vissuto, ha capito che certamente la fede è la scelta determinante: i teologi moderni hanno dato alla “scelta di credere” il nome di “opzione fondamentale”, “scelta fondamentale”. **Credere orienta tutta la vita e le conferisce indirizzo e spessore.** Ma fra questa “opzione fondamentale” e le “scelte particolari” - ad esempio, decidere cosa fare un certo giorno o il giorno dopo – **si colloca un altro tipo di scelta che potremmo chiamare “opzione vitale” o “scelta di uno stato di vita”.** Appartengono a questo tipo di scelte la decisione di sposarsi con una promessa indissolubile, la decisione di divenire prete o monaco o consacrarsi.

La tradizione cristiana ha compreso che è bene – in qualche modo ci appartiene intimamente come persone – non solo scegliere di credere e, quindi, di donare la nostra vita a Dio, ma anche il concretizzare questo dono in quel dono particolare di sé che è l'“opzione vitale”. Noi avvertiamo misteriosamente che anche questa scelta conferisce unità, orientamento, capacità di dono alla nostra vita. Può essere, talvolta, anche una scelta subita, perché vorremmo qualcosa che non si realizza: ma ad un certo punto accettiamo che ci sia un “per sempre” anche in quella condizione. In questo senso è diverso un celibe da uno scapolo, una vergine da una zitella e ciò che differenzia le due condizioni è appunto una promessa, un pensarsi come un dono definitivo in un dato modo di vivere. La mancanza di una scelta di questo tipo lascia invece nell'incertezza, perché è diverso essere conviventi o essere sposati, è diverso essere celibi o essere soli ma in cerca di compagnia.

Pochi hanno coscienza che è stato Gesù in persona a fondare sia il matrimonio indissolubile, sia la verginità scelta per amore. Prima di Gesù – ed al di fuori del cristianesimo – il divorzio è sempre stato previsto ed anche la verginità o il celibato non hanno assolutamente lo stesso valore di una pienezza di dono d'amore come è nel vangelo. Il monachesimo esplicita il valore di questo dono d'amore che si compie quando una persona si consacra definitivamente al Signore.

Vediamo così chiaramente nella vita di Benedetto dispiegarsi questo modo di vivere: egli desidera “piacere al Signore” e non vuole recedere dal dono di sé che ha compiuto.

III.5. La vita comune ed il cammino di San Benedetto fino a Montecassino

Proprio il monaco è chiamato, però, anche ad un amore verso i fratelli ed, in particolare, a quella **vita comune** che costituisce il luogo del suo cammino di fede. Benedetto ci arrivò pian piano, decidendo di lasciare la vita eremitica ed accettando di vivere con i fratelli che il Signore gli affidava.

Subito dopo l'episodio della vittoria sulla tentazione di lasciare il celibato, infatti, Gregorio ci racconta del crescere della fama di Benedetto, cosa che **indusse alcune persone a chiedergli di essere loro maestro nella vita monastica:**

«Dopo ciò, **molti abbandonando la vanità del mondo, accorrevano gioiosi sotto la sua disciplina e**

giustamente, libero ormai dall'insidia della tentazione, egli poteva farsi per gli altri maestro di sante virtù. Del resto anche Mosè aveva avuto da Dio questo comando: che i leviti dai venticinque anni in su prestino i servizi nel tempio e dopo i cinquanta diventino custodi dei vasi sacri dell'altare» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, II,1-3).

Si noti come Benedetto viene sempre paragonato agli uomini della Scrittura, qui a Mosè. Se leggete i *Dialoghi*, vi accorgete che ad ogni episodio della vita di Benedetto Gregorio collega un evento dell'Antico o del Nuovo Testamento che si “ripete” in lui, che si rinnova nella sua esistenza.

Da Subiaco, Benedetto si spostò a **Vicovaro, perché, alla morte del loro abate, alcuni monaci lo vollero come loro nuovo superiore e padre** – “abate” vuol dire esattamente “padre”. Ma, racconta Gregorio, poiché Benedetto li guidava per una vita monastica seria, senza cedimenti, alcuni di loro cominciarono a volergli male.

Per questo alcuni fratelli «la cui stortura di coscienza si scontrava con la sua grande rettitudine» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, III, I,3) decisero di farlo morire. **Tentarono di offrirgli così del vino avvelenato**, perché non accettavano più il suo stile di vita troppo severo, ma Benedetto scampò miracolosamente all'attentato poiché, non appena ebbe benedetto la mensa, il calice con il vino mortale si ruppe.

Decise allora di tornare a condurre vita monastica da solo, nuovamente a Subiaco. Ma, di nuovo, altri fratelli bussarono alla sua porta. Gregorio racconta che ben presto **Benedetto costruì ben dodici monasteri nelle vicinanze di Subiaco, tante erano le persone che chiedevano di vivere vita monastica con lui.** Anche alcuni nobili romani lasciarono le comodità della città per cercare Dio nel silenzio e nella povertà: Gregorio ricorda, fra questi, due giovani che saranno fra i discepoli più amati dal santo, Eutichio e Placido.

Fra gli episodi che riguardano il suo secondo soggiorno a Subiaco figura un fatto che richiama alla centralità del lavoro nella *Regola*, come vedremo poi. È **l'episodio del falchetto caduto di mano nel lago ad un goto** che Benedetto miracolosamente recupera: indirettamente si manifesta l'importanza del lavoro materiale nei monasteri fondati dal santo.

Compare anche un secondo tentativo di far morire Benedetto con un pane avvelenato che un corvo, che sempre veniva a ricevere il pane da Benedetto, porta via. **Qui Gregorio richiama esplicitamente il corvo del profeta Elia che gli portava il pane, segno della provvidenza divina che sostiene i monaci anche nella loro povertà** – ed Elia è ritenuto dalla tradizione il precursore del monachesimo.

Infine, per ragioni che non sono note, **Benedetto decise intorno al 529 di trasferirsi a Montecassino.** **Anche la scelta di quel luogo dovette rivelarsi provvidenziale**, proprio perché il monastero che lì sorgerà diverrà una vera e propria luce posta sul lucernario, una città collocata sul monte – secondo le immagini del vangelo di Matteo - per essere visibile a tutti, come ha sottolineato Benedetto XVI:

«Il periodo in Subiaco, un periodo di solitudine con Dio, fu per Benedetto un tempo di maturazione. Qui doveva sopportare e superare le tre tentazioni fondamentali di ogni essere umano: la tentazione dell'autoaffermazione e del desiderio di porre se stesso al centro, la tentazione della sensualità e, infine, la tentazione dell'ira e della vendetta. [...] Secondo Gregorio Magno, **l'esodo dalla remota valle dell'Anio verso il Monte Cassio** - un'altura che, dominando la vasta pianura circostante, è visibile da lontano - **riveste un carattere simbolico: la vita monastica nel nascondimento ha una sua ragion d'essere, ma un monastero ha anche una sua finalità pubblica nella vita della Chiesa e della società, deve dare visibilità alla fede come forza di vita**» (Benedetto XVI, Catechesi su San

Benedetto, nell'udienza del 9 aprile 2008).

Gregorio racconta che sul monte sorgeva un Tempio pagano dedicato ad Apollo che Benedetto fece abbattere come infestato da demoni – è noto che il paganesimo che era ormai scomparso nelle città sopravvisse per un certo tempo ancora nelle zone rurali **come dimostra la stessa etimologia della parola “campagna” che viene da “cum paganis”**.

In questa fondazione di nuovi monasteri, che non finisce di stupire, possiamo già vedere l'enorme fioritura che continuerà successivamente. **Evidentemente la provvidenza divina suggeriva ai giovani del tempo di prendere la via monastica - come avverrà nel basso medioevo con gli ordini mendicanti, francescani, domenicani, ecc. - ed essi dovevano sentire già tutto il fascino di questo abbandonare le preoccupazioni della ricchezza e del facile piacere per dedicarsi alla ricerca di Dio** ed alla vita di comunione fraterna e di carità. Pensiamo solamente alle circa 1100 abbazie benedettine che erano legate a Cluny al tempo del suo splendore nell'XI secolo o alle oltre 500 abbazie cistercensi alla fine del XII secolo, segno che un numero impressionante di persone si riconoscevano in quella forma di vita.

La vita di Gregorio ricorda vari episodi di miracoli avvenuti **durante la costruzione della prima abbazia di Montecassino (il sollevamento di un grande masso utile per la costruzione, la resurrezione di un monaco schiacciato da un crollo durante i lavori, ecc.), episodi che indirettamente ci dicono l'importanza che si annetteva agli edifici** in cui la comunità doveva vivere. In un episodio è Benedetto stesso che appare ai monaci di una nuova fondazione a Terracina ad indicare dove costruire l'oratorio, dove il refettorio, dove l'ambiente per gli ospiti ed i pellegrini, dove gli altri ambienti necessari.

In questa attenzione alle cose si deve vedere proprio la consapevolezza della loro importanza: Dio non vuole la ricchezza dei cristiani, **ma se le spese vengono fatte per il bene comune, perché tutti se ne servano per poter aiutare ogni uomo, allora sono benedette e fanno fatte con cura e insieme generosità**. Si pensi, solo per dare un esempio, del ruolo anche civile che ebbero le abbazie che sorsero lungo le vie di pellegrinaggio o addirittura ai valichi delle Alpi, per poter condurre vita monastica ed insieme per poter aiutare i viandanti ed i pellegrini: al Gran San Bernardo, al Piccolo San Bernardo, alla Novalesa, ecc.

Quando uno vede oggi alcuni monasteri o conventi, **sente spesso ripetere sciocamente e con un tono di malevola critica che i monaci ed i preti “si scelgono sempre i posti migliori”**, dimenticando che un tempo quelli erano i posti più isolati e pericolosi, e che quelle abbazie sono state edificate lì proprio perché nessun laico vi voleva abitare, ma pure era necessario che vi fosse posta una presenza umana a beneficio di tutti e solo i monaci erano disponibili a farlo.

Negli episodi dei *Dialoghi* è già evidente la strutturazione di un complesso che ha luoghi adibiti specificamente alle diverse necessità: un oratorio perché tutti possano pregare insieme la liturgia, un refettorio per i pasti comuni, uno spazio per l'accoglienza dei pellegrini e così via. Non è superfluo ricordare come queste cose sono importanti. Provate ad andare in un nuovo quartiere di una città dove non c'è ancora una chiesa, un oratorio per i bambini, le stanze delle riunioni, una grande sala per potersi incontrare tutti e così via: i nuovi abitanti di quel quartiere sanno bene che quei luoghi serviranno a loro ed ai loro figli per generazioni e che è atto di carità realizzarli con l'aiuto di tutti. Non è assolutamente contro la povertà il realizzarli, proprio perché essi sono necessari: nessuno se ne arricchisce, anzi sono a servizio di tutti. **Allo stesso modo la vita monastica comunitaria scopre immediatamente l'importanza della costruzione di abbazie per il bene di tutti: non ville private, ma case preparate a beneficio di tutti** delle quali, ancora a distanza di secoli, ci serviamo per

celebrazioni, incontri, preghiera e così via.

III.6. Il mondo in cui Benedetto visse

Sempre indirettamente si intravedono nella vita scritta da San Gregorio **alcuni elementi che ci rimandano al contesto** che abbiamo già descritto la scorsa volta parlando del VI e del VII secolo. Si dice che uno dei monaci – proprio quello che fu resuscitato durante i lavori per la costruzione di Montecassino – era un **“figlio di un funzionario della curia imperiale”**: **appare qui con evidenza il fatto che l'amministrazione imperiale romana era in piena efficienza**, alle dipendenze dell'imperatore di Costantinopoli, e che Roma, il Lazio e la Campania erano pienamente territori imperiali.

Si parla inoltre del re Totila che, dovendosi presentare a Benedetto, utilizzò uno stratagemma per saggiare le sue capacità profetiche. **Quello che è interessante per noi è che in territorio imperiali, il re dei Goti scorrazza liberamente, saccheggiando e depredando**. E Benedetto lo rimprovera: «Tu hai fatto molto male - gli disse - e molto ne vai facendo ancora; sarebbe ora che una buona volta mettesti fine alle tue malvagità» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XV,1).

Il ruolo dei monaci appare qui simile a quello dei pontefici. Come Leone Magno, come Gregorio Magno, così anche Benedetto difende la popolazione civile dalle angherie dei barbari³⁶. Non solo. Benedetto, infatti, afferma che il potere dei barbari non è in grado di far scomparire Roma, piuttosto i romani debbono temere altri pericoli: «Roma non verrà distrutta dai barbari; ma colpita dalle tempeste, uragani, fulmini e terremoti, cadrà da se stessa in rovina» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XV,3).

Il testo è misterioso ed, infatti, subito Gregorio si affretta a dire: «Il mistero di questa profezia lo vediamo chiaramente manifesto sotto i nostri occhi, perché vediamo abbattute le mura, diroccate le case, distrutte le chiese dal turbine e gli edifici già fatiscenti per lunga vecchiaia cadere a terra in sempre crescenti rovine. Questa profezia me l'ha riferita il suo discepolo Onorato: egli però attestava di non averla mai udita dalla sua bocca ma era stata riferita a lui dai fratelli che l'avevano ascoltato parlare così» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XV,3).

È come se si fosse coscienti di una situazione difficilissima, ma insieme si è certi che quella situazione non è la fine. **Se ne parla non per spaventare, bensì per invitare a ritrovare coraggio per affrontare le avversità**. Se la popolazione è già spaventata per gli eventi del tempo, per le invasioni barbariche, il richiamo ad un orizzonte cosmico è piuttosto un invito a confidare nell'opera di Dio.

In una profezia Benedetto giunge a prevedere anche la distruzione di Montecassino da parte dei longobardi – il fatto si verificò nel 577, quando il santo era già morto (cfr. Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XVII,1-2). Questo mostra, ancora una volta indirettamente, lo sgomento che dovette verificarsi quando, terminato il pericolo gotico, improvvisamente si affacciò quello longobardo. Ma anche qui è Benedetto – e con lui San Gregorio – a rassicurare: «i Longobardi [così come aveva detto Benedetto] vi entrarono, saccheggiarono tutto, ma non poterono prendere nemmeno un uomo» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XVII,2) – ovviamente **perché alto era il rispetto che anche i longobardi avevano per questi uomini votati a Dio e fedeli al pontefice**.

I *Dialoghi* raccontano che anche la sorella di Benedetto, Scolastica, si fece monaca e che fu lui a vedere profeticamente la sua morte gradita a Dio (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XXXIV).

36. In Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XXXI, appare anche la questione dell'eresia: si racconta di un goto ariano di nome Zalla che angariava un contadino anche perché cattolico, fino all'intervento risolutore di Benedetto.

Ci raccontano, infine, della sua santa morte avvenuta intorno al 560 e di come egli ricevette il corpo ed il sangue del Signore prima di raggiungere Dio. I suoi discepoli lo videro in visione camminare su di «una strada ricoperta di tappeti tutta risplendente di innumerevoli lampade che partiva dalla sua cella e, in linea retta verso l'oriente, si innalzava fino al cielo» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XXXVII, 3) – è evidente qui il riferimento a Cristo come vero “oriente”, come luce del mondo, come Paradiso dei viventi. Le sue reliquie continuarono ad operare guarigioni a Montecassino come a Subiaco.

Gregorio conclude affermando che alla sua morte Benedetto fu amato ancora di più, come aveva detto: «Se io non allontano il corpo non potrò mostrare chi sia lo Spirito che è Amore; e **se non cessate di guardarmi con l'occhio del corpo, non imparerete mai ad amarmi in modo spirituale**» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XXXVIII, 4).

III.7. Il monaco, solo con Dio per ritrovare il mondo

Giungiamo alla domanda centrale: cosa ha cercato Benedetto con la sua vita? Dove si è diretto, passando di luogo in luogo? Per rispondere possiamo leggere uno straordinario passaggio dei *Dialoghi* che così raccontano:

«E se ne tornò alla grotta solitaria che tanto amava, ed abitava lì, solo solo con se stesso, sotto gli occhi di Colui che dall'alto vede ogni cosa» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, III, 4).

Benedetto vuole trovare se stesso, vuole stare solo con se stesso, ma **non è una solitudine autoreferenziale, solipsistica**. Ed, in effetti, la questione è importante, perché subito Gregorio nel suo immaginario dialogo fa dire a colui cui si rivolge, Pietro:

«Pietro: non capisco bene l'espressione che hai detto: "abitava solo solo con se stesso"» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, III, 4).

Gregorio allora spiega quanto ha detto rifacendosi alla parabola cosiddetta del figliol prodigo, dove si dice che dopo il peccato, **il figlio minore “tornò in se stesso”. E spiega che si può essere lontani da se stessi, si può abitare “lontano dalla propria vita”, poiché ci si è “persi” nel peccato!**

Benedetto è veramente con se stesso **solo quando è sotto lo sguardo “di Colui che dall'alto vede ogni cosa”**. Benedetto vuole trovare Dio, perché capisce che solo avendo trovato Dio potrà essere pienamente con se stesso. Altrimenti la sua esistenza sarebbe come alienata, come fuori di sé, come lontana da se stesso. Scrive Gregorio:

«Mi è piaciuto parlando di questo venerabile uomo, usare l'espressione "abitò con se stesso", perché sempre vigilando sul proprio cuore, sempre vedendosi davanti agli occhi del Creatore, sempre esaminandosi circa la propria condotta, non lasciò mai divagare all'esterno il suo occhio interiore» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, III, 7).

Questa ricerca di Dio ognuno la deve compiere anche da solo e non semplicemente insieme ai fratelli: la riscoperta di questa evidenza dimenticata è un punto capitale della vita cristiana e della vita *tout court*. **Mi appare sempre più evidente come uno dei più grandi problemi che abbiamo oggi in ambito educativo è proprio il fatto che i genitori, ma talvolta anche i catechisti ed i docenti, non insegnano più ai bambini il silenzio, il raccoglimento, la lettura, la preghiera.** I bambini di oggi non sanno stare in ascolto, non sanno riflettere prima di decidere e di agire, mancano della capacità di stare in silenzio e di ascoltare, perché il mondo degli adulti non riesce più a mostrare la grandezza di

questo “stare con se stessi”. E **questo stare con se stessi – lo ripeto – non è semplicemente un riflettere, ma addirittura un cominciare a vedersi con gli occhi di Dio**, un tacere perché si comincia ad ascoltare Dio che ci parla.

Da ragazzi, il nostro vice-parroco ci fece leggere un libro straordinario del grande teologo luterano D. Bonhoeffer, un teologo che meriterebbe una conoscenza attenta, ben al di là dei *clichés* nei quali spesso lo si racchiude. Bonhoeffer è stato un cristiano estremamente serio e proponeva ai suoi di fare i cristiani sul serio. In questo libro, *la Vita comune*, **Bonhoeffer mostra che la chiesa è una realtà ben diversa dalla comunità ideale che ognuno vorrebbe a suo gusto**, perché essa è costituita da coloro che Dio ha scelto e chiamato così come essi sono e non come noi li vorremmo.

E riflette a lungo su come si possa preservare l'identità cristiana e non solo umana – *psichica*, la chiama lui – della comunità dei fratelli in Cristo. **Uno degli elementi che sottolinea è proprio la preghiera. Senza la preghiera ed il silenzio, senza l'ascolto della Parola di Dio, non si darà mai comunità cristiana.**

Così egli scrive: «**Chi non sa stare da solo, si guardi dal cercare la comunione. Non farà altro che male a se stesso e alla comunione. Eri solo davanti a Dio, quando ti ha chiamato, eri solo quando hai dovuto seguire il suo appello [...]** Ma viceversa è vero anche che chi non si trova in comunione si guardi dallo stare solo. Nella comunità sei uno dei chiamati, non il solo; tu porti la tua croce, combatti e preghi nella comunità dei chiamati»³⁷. Bonhoeffer evidenzia così un doppio rischio. E spiega poi a lungo: **chi non riesce a mettersi realmente da solo dinanzi a Dio ed alla sua chiamata, cercherà negli altri una fuga dal suo malessere, un diversivo alla sua incapacità di rispondere alla chiamata di Dio**, ma, allo stesso tempo, chi non ha il gusto del rapporto con gli altri, chi non ama la fraternità, nella solitudine si rovinerà, perché lo stare da solo sarà una fuga dal disagio di dover imparare ad amare. L'amore per l'altro e la vita nel silenzio e nella solitudine sono i due pilastri della vita cristiana che si sposano a vicenda.

Apprendo la *Regola* vedremo subito come Benedetto mostri proprio il valore della preghiera personale ed, insieme, la grandezza della vita comune. Ma già dal racconto della sua vita abbiamo visto come la sua ricerca di Dio nel silenzio ha fatto sì che il “mondo” lo andasse a cercare!

III.8. La prospettiva fondamentale nella *Regola*: vivere il vangelo

Nella *Regola* Benedetto ha concretizzato l'esperienza della sua vita e l'ha oggettivata per poterla proporre anche ad altri – come sempre avviene quando si scrive qualcosa. **Essa fu scritta probabilmente dopo il 529 – l'anno del suo arrivo a Montecassino – e prima del 550**. Gli studi moderni hanno appurato che Benedetto si servì per comporre la propria regola anche di una precedente regola, detta la *Regula magistri* (forse degli anni 500/530), di cui non si conosce precisamente l'autore.

La *Regola* si apre con una frase che è diventata proverbiale nel mondo benedettino e che troverete esposta in ogni monastero: «**Ascolta, figlio mio**» (*Regola*, Prologo, 1). Se sei figlio – la *Regola* di Benedetto è la parola di un padre ai suoi figli – accogli nell'ascolto la parola di tuo padre, sappi lasciar penetrare nel tuo cuore la voce amorevole di un padre che ti guida.

Ma il padre umano, il padre del monastero, cioè l'abate, così come il padre spirituale non si rivolge al figlio riempiendolo delle sue chiacchiere, **bensì è quel padre che schiude al figlio i tesori del Padre**

37. D. Bonhoeffer, *Vita Comune e Il libro di preghiera della Bibbia*, Queriniana, Brescia, 1997, pp. 59-60.

che sta nei cieli, annunciandogli la Parola che viene da Dio solo e che illumina il mondo.

Tutta la Regola di Benedetto è un continuo riferimento alla Parola di Dio. E, a sua volta, questa Parola non vale tanto in quanto testo scritto, bensì rimanda all'amore del Dio vivo che ci parla: amarlo e vivere in comunione con Lui è il fine, per Benedetto e per noi, di ogni vita e della vita monastica in particolare.

Così scrive la *Regola*:

«4,1/ **In primo luogo amare il Signore Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza, 2/ poi il prossimo come se stessi [...]** 21/ **non anteporre nulla all'amore di Cristo [...]** 62/ Non voler essere detto santo prima di esserlo, ma prima esserlo, perché lo si dica con verità. 63/ Mettere ogni giorno in pratica nei fatti gli insegnamenti di Dio, 64/ amare la castità, 65/ non odiare nessuno, 66/ non aver gelosia, 67/ non tener viva l'invidia, 68/ non amar la contesa, 69/ fuggire l'orgoglio. **70/ E venerare gli anziani, 71/ amare i giovani, 72/ nell'amore di Cristo pregare per i nemici, 73/ con chi è in discordia con noi tornare in pace prima del tramonto del sole. 74/ E non disperare mai della misericordia di Dio. 75/ Ecco, questi sono gli strumenti dell'arte spirituale [...]** 78/ **L'officina, poi, in cui possiamo praticare con diligenza tutte queste cose, sono i recinti del monastero e la stabilità in comunità»** (*Regola* 4,1-78).

Vedete subito come la *Regola* non si propone come una serie di osservanze particolari, bensì ha una precisa finalità che è quella stessa del vangelo: **il monaco è semplicemente un cristiano che vuole amare Dio con tutto il cuore, l'anima e le forze e che vuole amare il prossimo come se stesso**, anzi – questo testo di Benedetto è altrettanto famoso – non vuole “anteporre nulla all'amore di Cristo”.

L'amore di Cristo deve essere amato! Abbiamo già visto, in Sant'Agostino, come egli inviti ad amare Dio in ogni cosa e insieme al di sopra di tutte le cose³⁸. Così Benedetto: mentre invita a non anteporre nulla all'amore di Cristo, incoraggia ad amare i giovani, a venerare gli anziani, a pregare per i nemici, ad amare anche se stessi “non disperando mai della misericordia di Dio” - straordinaria espressione che farà scuola!

Ma poiché tutto questo non viene da sé, poiché serve un'educazione che accompagni a vivere questo amore, **ecco che il monastero si presenta proprio come un' “officina” in cui è possibile realmente che questo divenga vita vissuta.** Questa “officina” si caratterizza per essere un “recinto”, cioè un luogo definito, non aperto all'infinito, così come una famiglia si organizza in un luogo, in una casa, e non permette ad ognuno di accedervi incondizionatamente. E d'altro canto si presenta come un luogo “stabile” - è la *stabilitas loci*, la fedeltà nel permanere in un luogo, tipica della *Regola* benedettina, che sola permette questo maturare pian piano senza scappare di qua e di là che impedirebbe di crescere.

Per raggiungere questo fine, la *Regola* - come abbiamo detto e come vogliamo vedere più da vicino - si presenta come l'insegnamento di un padre che, esperto della Parola di Dio, esperto di Dio stesso, chiede obbedienza ai suoi figli per condurli dalla disobbedienza del peccato a scoprire la possibilità di vivere con Dio. Così dice il Prologo della *Regola*:

«Ascolta, figlio mio, gli insegnamenti del maestro e apri docilmente il tuo cuore; accogli volentieri i consigli ispirati dal suo amore paterno e mettili in pratica con impegno, in modo che tu possa tornare attraverso la solerzia dell'obbedienza a Colui dal quale ti sei allontanato per l'ignavia della disobbedienza. Io mi rivolgo personalmente a te, chiunque tu sia, che, avendo deciso di rinunciare alla volontà propria, **impugni le fortissime e valorose armi dell'obbedienza per**

38. Cfr. Il desiderio e il piacere in Sant'Agostino, di Andrea Lonardo.

militare sotto il vero re, Cristo Signore».

E poiché Benedetto sa che l'uomo non può nulla da solo, perché solo l'amore di Dio lo può amare e l'uomo non può darsi questo amore da solo, **invita i suoi “figli” a chiedere innanzitutto nella preghiera a Dio la grazia di poterlo seguire** e poi la grazia di essergli fedeli, ricordando che la sequela può solo essere libera - «**se a queste parole tu risponderai: "Io!"**, Dio replicherà... ».

Ma sempre ricorda loro che vale la pena seguire la chiamata che Dio rivolge:

«**Fratelli carissimi, che può esserci di più dolce per noi di questa voce del Signore che ci chiama?** Guardate come nella sua misericordiosa bontà ci indica la via della vita!» (*Regola*, Prologo, 19-20), perché «**nella fede, si corre per la via dei precetti divini col cuore dilatato dall'indicibile sovranità dell'amore**» (*Regola*, Prologo, 49).

Anche quest'ultima espressione è straordinaria: **Benedetto aveva sperimentato che si può avere un cuore dilatato**, un cuore che si fa grande a motivo dell'indicibile sovranità dell'amore!

Non si finisce mai di sottolineare la modernità di questa impostazione. **Innanzitutto l'educazione è educazione del cuore e non supina accettazione esterna. Ma il cuore non conduce spontaneamente al bene, poiché esiste una “lotta” spirituale e c'è una “inerzia” della disobbedienza.** Il cuore può non dilatarsi ed anzi rattrappirsi e chiudersi, non aprendosi all'amore di Dio e del prossimo. Per questo serve un'autorità – secondo il significato etimologico della parola, dal verbo *augeo*, “accresco” – serve un padre, un abate – da *abbà*, padre – che generi nel figlio questa dilatazione del cuore.

Se pensiamo alla moderna questione educativa ritroviamo tutto questo: solo una vera paternità dei genitori, dei docenti, dei catechisti aiuta i figli a raggiungere la vera libertà. **Autorità e libertà così non si oppongono, ma anzi si richiamano a vicenda.**

Infine, educare il cuore **vuol dire non preoccuparsi solo dei singoli atti che la persona compie, bensì attraverso di essi aiutarla piuttosto a maturare la virtù, cioè quell'atteggiamento abituale, quell'*habitus***, per cui la persona diventa buona, carica di speranza, capace di una fede matura. La *Regola* ha di mira non il “fare” dell'uomo, bensì il suo “essere” che viene trasformato.

Lascio alla vostra lettura **un testo che si riferisce alla teologia del basso medioevo**, ma che vale già per Benedetto e per tutta l'etica cristiana. È una riflessione sul pensiero di San Tommaso d'Aquino – siamo nel XIII secolo – che mostra come nelle azioni dell'uomo non sia tanto questione dei singoli atti, bensì piuttosto dell'uomo stesso che si realizza in essi. Così ha scritto uno studioso di Tommaso, J. Pieper:

«La seconda parte della *Summa theologiae* di san Tommaso, quella dedicata alla teologia morale, comincia con queste parole: “l'uomo è creato a immagine di Dio; pertanto, dopo aver parlato di Dio, dell'esemplare, ci rimane da parlare della sua immagine, cioè dell'uomo”. Questa frase è simile a quella di tante altre proposizioni di san Tommaso d'Aquino: l'ovvietà, per così dire la naturalezza con cui essa viene pronunciata, nasconde facilmente il fatto che il suo contenuto non è minimamente ovvio. **Questa prima frase della teologia morale esprime una realtà, che noi cristiani odierni abbiamo un po' perso di vista, e cioè la realtà che la teologia morale è in primo luogo e anzitutto una dottrina concernente l'uomo, che la dottrina morale deve evidenziare l'immagine dell'uomo e quindi la dottrina morale cristiana deve occuparsi della giusta immagine cristiana dell'uomo.** Per la cristianità del basso Medioevo era una realtà molto ovvia. Due generazioni dopo Tommaso

d'Aquino tale concezione basilare comincia a incrinarsi, come dimostra la formulazione polemica delle parole di Eckhart: gli uomini non dovrebbero riflettere tanto su quel che devono fare, bensì riflettere su quel che devono essere. Successivamente invece – per ragioni e cause molto difficili da valutare in modo giusto ed equilibrato – la dottrina morale e soprattutto la predicazione morale hanno in larga misura abbandonato questa visuale, al punto che anche quei manuali di teologia morale, che pretendevano espressamente di essere scritti «nello spirito di san Tommaso», finirono per distinguersi da lui proprio su questo punto centrale. Proprio qui affondano alcune delle radici per cui ben difficilmente il comune cristiano contemporaneo pensa che, nella dottrina morale o etica, possiamo conoscere qualcosa circa il vero essere dell'uomo e circa la sua immagine. Al contrario, noi associamo al concetto di dottrina morale l'idea di una dottrina del fare e prima ancora quella del non fare, del lecito e prima ancora del non lecito, del comandato e prima ancora del proibito. Questo è quindi il primo insegnamento teologico-morale del Dottor angelico: la dottrina morale cerca di dare la giusta idea dell'uomo. Naturalmente essa parla anche del fare, di doveri, di comandamenti e di peccati. Ma il suo oggetto specifico primario e fondante tutto il resto è il giusto essere dell'uomo, l'immagine dell'uomo buono»³⁹.

È per aiutare l'uomo a maturare, perché il suo cuore si dilati in Dio, perché l'uomo trovi la vera “immagine” di se stesso, che Benedetto istituisce l'“officina”, cioè il monastero: esso è così «una **scuola del servizio del Signore** nella quale ci auguriamo di non prescrivere nulla di duro o di gravoso; ma se, per la correzione dei difetti o per il mantenimento della carità, dovrà introdursi una certa austerità, suggerita da motivi di giustizia, non ti far prendere dallo scoraggiamento al punto di abbandonare la via della salvezza, che in principio è necessariamente stretta e ripida».

III.9. *L'opus Dei*: la preghiera è ascolto del Dio che parla ed è risposta nella lode alla sua voce

Dunque il monastero è l'“officina”, è la “scuola” dove si cerca insieme ai fratelli Dio. Benedetto **chiama nella sua Regola il mettersi alla ricerca di Dio, l'ascoltarLo, lo stare con Lui, con un'espressione semplicissima: *opus Dei***. Afferma esplicitamente «Nihil operi Dei praeponatur», «Nulla si anteponga all'opera di Dio» (*Regola* 43,3). Se è vero, come dicevamo, che “non si deve anteporre nulla all'amore di Cristo”, questa affermazione non è puramente teorica, ma si incarna nel conferire alla preghiera il suo posto inalienabile. È nel modo in cui il tempo viene strutturato che diviene evidente che si cerca Dio, è innanzitutto nelle ore liturgiche che il monastero diviene scuola della ricerca di Dio.

La preghiera che Benedetto propone ai suoi monaci è una continua meditazione della Parola di Dio. Innanzitutto dei Salmi. Ma facendo questo Benedetto diviene la pietra miliare nella costituzione della nostra liturgia delle ore. **Egli stabilisce che in monastero ogni settimana si dicano tutti i 150 salmi del salterio. E li suddivide a seconda delle ore del giorno e dei giorni della settimana, comprendendo, ad esempio, quali sono più adatti alla domenica o al venerdì, al sorgere del sole o al tramonto**, o al momento in cui ci si addormenta.

La nostra liturgia delle ore conserva esattamente la divisione già fatta da San Benedetto **con l'unica variante che i 150 salmi vengono letti in quattro settimane e non in una sola**. Ma i salmi del mattino o della sera, quelli della domenica o del venerdì sono ancora lì dove Benedetto li ha posti.

Basta leggere anche solo qualche riga della *Regola* in proposito per toccare con mano tutto questo:

39. J. Pieper, *La luce delle virtù*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, pp. 7-8.

«(12,1) Nei mattutini della Domenica si dica anzitutto il salmo 66 [...] (12,2) dopo di questo si dicano i salmi 117 e 62 [...] (12,4) poi il cantico delle benedizioni e le lodi (=Sal 148-150), un'unica lettura dall'Apocalisse a memoria, e il responsorio, l'inno, il versetto, il cantico dai Vangeli, le litanie; e così si è concluso. [...] (18,1) All'inizio si dica il versetto "Dio vieni in mio aiuto, affrettati a soccorrermi o Signore", il Gloria e poi l'inno della rispettiva ora. (18,2) In seguito, all'ora di prima della Domenica si dicano quattro strofe del salmo 118 (18,3) e nelle rimanenti ore, cioè a terza, sesta e nona si dicano le terne di strofe del suddetto salmo 118. [...] (18,22) Soprattutto questo raccomandiamo: che cioè, se a qualcuno questa distribuzione dei salmi non piacesse, la ordini in un modo diverso, se l'avrà giudicato migliore, (18,23) purché in ogni caso stia ben attento a che ogni settimana si salmeggi tutto il salterio nel suo numero completo di centocinquanta salmi» (dalla *Regola*; i riferimenti sono fra parentesi tonde).

Perché questa importanza dei Salmi? Perché Benedetto vuole che si cerchi Dio leggendo il salterio? Possiamo farci aiutare per rispondere a questa domanda da un testo moderno di un grande esegeta spagnolo che ha insegnato al Biblico, Luis Alonso Schökel. Ve lo lascio per leggerlo con calma. **Alonso paragona la Parola di Dio alle parole che le mamme ed i papà dicono per insegnare al figlio ad esprimersi. Se i genitori non parlassero al loro bambino, egli non imparerebbe a parlare ed a spiegarsi. Essi dicono le parole che poi il bambino farà sue**, con le quali spiegherà la sua gioia ed il suo dolore, il suo amore e la sua richiesta. Così fa Dio con l'uomo. In particolare, attraverso i Salmi, lo educa a saper comprendere cosa è la lode e cosa è la richiesta di aiuto, cosa è la confessione di fede e cosa è un canto d'amore:

«Avviene come quando un bambino incomincia a pronunciare coscientemente le prime parole; papà, mamma. Le ha pronunciate prima sua madre, sono scese nel suo intimo, fino a incontrarsi con un istinto che le stava aspettando, che quasi le riconosce, e le fa rimbalzare di nuovo fuori. In bocca alla madre erano un abbassarsi per insegnare, in bocca al figlio sono una invocazione, che distingue e unisce. Si ripete il movimento con parole nuove e con le loro coniugazioni; e con frasi che si smontano e vengono ricomposte. Ora non basta più l'istinto segreto: il bimbo deve rendersi conto della situazione, ascoltare in essa le parole del padre, dei conoscenti; così impara progressivamente la loro lingua. **Quanto è difficile capire il bambino! (infante = senza parola). Di che cosa si lamenta, dove gli fa male, che cosa chiede? Che senso ha il suo sorriso, il suo pianto?** Stare bene e stare male sono dati troppo generici e vaghi, anche per la madre. Ma quando il bambino impara il linguaggio materno può farsi capire. Può già chiedere e narrare, può domandare molto e rispondere un po', può comunicare e comunicarsi. E quando resta solo, impara a parlare con se stesso e la sua fantasia si inoltra nel linguaggio percettibile. "Come un uomo corregge il figlio, così il Signore Dio corregge te..." (*Dt* 8, 5). **Parte essenziale di questa correzione ed educazione del popolo consiste nell'insegnargli a parlare per capirsi con Dio.** Non manca all'uomo un certo istinto che risponde confusamente a Dio; con esso arriva ad emettere lamenti inarticolati da infante. **Dio stesso gli insegna il linguaggio perché possa spiegarsi con Dio: perché sappia lamentarsi in modo articolato, dire dove gli fa male e di che cosa ha bisogno, perché sappia dar ragione del suo sorriso e della sua gioia, perché possa unirsi ai suoi fratelli in un canto all'unisono**, perché sappia, a tu per tu con Dio, effondere in parole lo sfogo del suo cuore. Un giorno il figlio maggiore aiuterà gli altri figli ad imparare la lingua. "Israele è il mio figlio primogenito..." (*Es* 4,22) Israele come popolo ascoltò la parola di Dio, che parlava per bocca dei profeti, e dovette imparare a rispondere. Fu un apprendistato lento, durato tutta la sua vita: dovette passare attraverso diverse situazioni per imparare in esse, dalla mano di Dio, le parole giuste con le quali lamentarsi, chiedere o ringraziare. Dio insegnò a Israele il suo linguaggio nella concretezza della vita, non in astratto: quando Israele prega, le parole gli escono dall'intimo, non ripete a memoria una lezione. Per questo la sua risposta suona con tanta vitalità. [...] "Tutte queste cose... sono state scritte per ammonimento nostro, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi" (*1 Cor* 10,11). Benché non lo sapessero, secondo il piano di Dio, essi stavano vivendo e

scrivendo per noi. Vivendo per darci un esempio ed una lezione, scrivendo per prepararci un linguaggio. Come se tutta la loro vita e storia fosse stata una sacra rappresentazione: per essi vita, dolore e gioia nella carne viva; per noi rappresentazione, presenza e rivelazione. **Come se scrivessero il repertorio di preghiere per la posterità, provandolo in se stessi perché non fosse né suonasse come una cosa falsa»** (L. Alonso Schökel, *I salmi*, Marietti, pp. 1-2).

Ma non solo i Salmi furono posti da Benedetto al centro della vita monastica: piuttosto è tutta la Parola di Dio che egli invita a meditare e a porre a fondamento della vita. Anche se il termine non ricorre ancora in lui, **possiamo indicare in Benedetto uno dei padri della lectio divina**. Egli chiede ai suoi discepoli, prima di leggere ogni altro libro spirituale, di amare la Parola di Dio.

La *Regola* che guida la vita del monastero si presenta proprio come una esplicitazione della Parola di Dio, trasmessa nella Sacra Scrittura e nella tradizione dei Santi Padri:

«73,1/ Abbiamo steso questa regola perché osservandola nei monasteri diamo prova di avere almeno un po' di rettitudine di costumi e un inizio di vita di conversione. 2/ **Per il resto, per chi si affretta verso la perfezione della vita di conversione, ci sono le dottrine dei santi Padri, la cui osservanza condurrà l'uomo all'altezza della perfezione.** 3/ **Quale pagina, infatti, o quale parola di divina autorità dell'Antico e nel Nuovo Testamento non è rettilissima norma di vita umana?** 4/ **O quale libro dei santi Padri cattolici non risuona in modo tale che per una via diritta non perveniamo al Creatore?** [...] 73,8/ Chiunque tu sia, dunque, che ti affretti verso la patria celeste porta a compimento con l'aiuto di Cristo, **questa minima regola per principianti stesa**; 9/ e allora infine giungerai, con la protezione di Dio, a quelle più alte vette di dottrina e di virtù. Amen».

È evidente in San Benedetto l'importanza della Scrittura, ma **egli non la disgiunge mai dalla parola dei "santi padri", quasi fossero la stessa cosa**: bisogna allora rifarsi agli esempi di vita dei "santi padri" che sono i veri interpreti della Scrittura.

Possiamo dire, utilizzando una terminologia moderna, che per Benedetto **la Sacra Scrittura è paradigmatica. È, cioè, come lo sono i paradigmi per un verbo: su di un paradigma si impara tutta la declinazione nelle sue varie forme**. Meditando la sacra Scrittura si impara come deve essere declinata la vita perché sia vissuta secondo la volontà di Dio, nella fede, nella speranza e nella carità. Tutto ciò che è scritto nella Bibbia, non riguarda solo le persone i cui eventi vi sono descritti, ma riguarda ugualmente noi perché nelle loro storie è come prefigurata la nostra che si illumina e si chiarisce alla luce di quegli eventi: in quelle parole ogni uomo trova orientamento alla propria vita e luce per ogni decisione. Quel testo paradigmatico che è la Scrittura si è declinato nella vita dei "santi padri" ed attende ora di essere vissuto anche dai suoi monaci.

Ma se l'uomo si pone all'"opera di Dio", **ecco che è tutto il suo sguardo sulla vita ad essere trasformato ed egli riesce infine a vedere la grandezza e la bellezza della vita stessa**.

In un passaggio straordinario dei *Dialoghi* Gregorio spiega in proposito che, giunto a vedere la luce di Dio, Benedetto riesce finalmente a vedere il mondo intero, in tutta la sua consistenza e la sua bellezza, perché **finalmente lo vede come Dio stesso lo vede, lui che lo ha creato e redento**. In quel passo Gregorio sta raccontando che Benedetto vide in visione che l'anima del vescovo Germano di Capua veniva portata in cielo dagli angeli, al momento della morte, e così continua spiegando a Pietro suo interlocutore:

«All'anima che contempla il Creatore, ogni creatura è ben piccola cosa. Quando essa vede un bagliore del Creatore, per piccolo che sia, esigua gli diventa ogni cosa creata. Per la luce stessa che contempla

interiormente, si dilata la capacità dell'intelligenza, e tanto si espande in Dio da ritrovarsi al di sopra del mondo. **Anzi l'anima del contemplativo si eleva anche al di sopra di se stessa. Rapita nella luce di Dio, si espande interiormente sopra se stessa e quando sollevata in alto riguarda al di sotto di sé, comprende quanto piccolo sia quel che non aveva potuto contemplare dal basso.** L'uomo di Dio, dunque, che fissava il globo di fuoco e gli angeli che tornavano in cielo, **non poteva contemplare queste cose se non nella luce di Dio.** Non reca dunque meraviglia se vide raccolto innanzi a sé tutto il mondo, perché, innalzato al cielo nella luce intellettuale, era fuori del creato. **Tutto il mondo si dice raccolto davanti a lui, non perché il cielo e la terra si fossero impiccoliti, ma perché lo spirito del veggente si era dilatato,** sicché, rapito in Dio, poté senza difficoltà contemplare quel che si trova al di sotto di Dio. Perciò in quella luce che brillò ai suoi occhi corporei, era simboleggiata la luce interiore della mente, la quale nel rapimento dell'anima, gli mostrò quanto piccole fossero tutte le cose di quaggiù» (Gregorio Magno, *Dialoghi*, II, XXXV,6-7).

In questa maniera **Gregorio vuole far capire che solo nella preghiera, solo nell'ascolto della Parola di Dio, noi comprendiamo veramente il mondo.** Benedetto vede veramente cosa è grande e cosa è piccolo, cosa è bene e cosa è male, perché giunge a vedere tutto non solo con gli occhi dell'uomo, ma con lo sguardo di Dio.

Ecco dove si fonda l'“abitare con se stessi”. **Benedetto, trovando Dio, non è più lontano dalla verità della vita, ma anzi riesce a vedere la vita così come Dio la vede e, quindi, come essa è realmente.** Si può già intuire da qui come il binomio *ora et labora* – vedremo che può essere espresso anche con un trinomio – che tradizionalmente sintetizza la spiritualità benedettina non è una semplice giustapposizione di due elementi, e nemmeno la loro successione cronologica. No! È, invece, solo la preghiera, solo lo sguardo di Dio che conferisce valore al lavoro e che rivela per che cosa si debba lavorare. D'altro canto, non vi è vera preghiera, vero recupero dello sguardo di Dio sul mondo, che non spinga a lavorare nel mondo perché in ogni cosa si manifesti che è Dio a “guardare” con amore il mondo.

III.10. Amare la vita comune e non sfuggire al fratello

Proprio per questo non basta porsi in ascolto della Parola, non basta attendere all'“opera di Dio”. **Infatti, non appena si attende a questa “opera” ecco che Dio invita ad amarsi gli uni gli altri,** ecco che Dio ci porta nel cuore della chiesa e della vita, ecco che Dio ci fa vedere la bellezza e l'importanza della sua creazione dell'uomo: si deve giungere a Lui insieme ai fratelli.

Per questo Benedetto, dopo le prime esperienze di vita eremitica, comprese che la sua vocazione era piuttosto quella cenobitica, cioè la ricerca di Dio nella “vita comune” (da *koinòs bios*, “comune vita”). Anzi egli si spinge oltre. Considerando i monaci del suo tempo – già altri prima di lui avevano intrapreso quella via anche in occidente – **analizza severamente la situazione,** perché si accorge che la maggior parte di quelli che non accettano la vita comune e non si legano alla stabilità di un monastero, in realtà non stanno cercando la volontà di Dio, ma fuggendo da essa.

Così scrive, all'inizio della *Regola*, proponendo proprio l'ideale della vita cenobitica:

«È noto che ci sono quattro categorie di monaci.

La prima è quella dei cenobiti, che vivono in un monastero, militando **sotto una regola e un abate.**

La seconda è quella degli anacoreti o eremiti, ossia di coloro che non sono mossi dall'entusiastico fervore dei principianti, ma sono stati lungamente provati nel monastero, dove con l'aiuto di molti

hanno imparato a respingere le insidie del demonio; quindi, **essendosi bene addestrati tra le file dei fratelli al solitario combattimento dell'eremo**, sono ormai capaci, con l'aiuto di Dio, di affrontare senza il sostegno altrui la lotta corpo a corpo contro le concupiscenze e le passioni.

La terza categoria di monaci, veramente detestabile è formata dai sarabaiti: molli come piombo, perché non sono stati temprati come l'oro nel crogiolo dell'esperienza di una regola, costoro conservano ancora le abitudini mondane, mentendo a Dio con la loro tonsura.

A due a due, a tre a tre o anche da soli, senza la guida di un superiore, chiusi nei loro ovili e non in quello del Signore, hanno come unica legge l'appagamento delle proprie passioni, per cui **chiamano santo tutto quello che torna loro comodo, mentre respingono come illecito quello che non gradiscono.**

C'è infine una quarta categoria di monaci, che sono detti girovaghi, perché per tutta la vita passano da un paese all'altro, restando tre o quattro giorni come ospiti nei vari monasteri, **sempre vagabondi e instabili**, schiavi delle proprie voglie e dei piaceri della gola, peggiori dei sarabaiti sotto ogni aspetto. Ma riguardo alla vita sciagurata di tutti costoro è preferibile tacere piuttosto che parlare.

Lasciamoli quindi da parte e con l'aiuto del Signore **occupiamoci dell'ordinamento della prima categoria, ossia quella fortissima e valorosa dei cenobiti»** (*Regola I, Le specie dei monaci*).

Si noti come egli continua ad apprezzare gli eremiti, purché si siano prima sperimentati nella vita comune, mentre contesta profondamente quelli che chiama “sarabaiti” e “girovaghi” che, in forme diverse, rifiutano in realtà la fedeltà e l'amore cristiani.

La *Regola* non si limita ad enunziare il grande valore della vita comune, ma, **come per la preghiera, la concretizza poi nei dettagli, perché il monastero sia veramente una scuola dove i monaci imparano ad amarsi fra di loro e ad amare anche i fratelli che non fanno parte del monastero stesso**, come i pellegrini ed i poveri

La *Regola* è così una codificazione spirituale di momenti, passaggi, gesti e atteggiamenti che aiutano a vivere una vita da fratelli.

III.11. Salire la scala dell'umiltà, cioè discendere

Benedetto comprende che **il grande ostacolo nella ricerca di Dio e nell'amore del fratello è l'orgoglio**. Per questo una sezione molto ampia ed originalissima della *Regola* è dedicata all'umiltà. Egli rilegge l'episodio della scala di Giacobbe, raccontata dal libro della Genesi, affermando che bisogna salire su di una scala per giungere a Dio. Ma – ecco il paradosso – questa scala è la scala dell'umiltà, per cui è una scala che in realtà si sale scendendola. Più si discende nell'umiltà, più l'anima sale a Dio ed il cuore dell'uomo entra nel suo amore e nell'amore dei fratelli, trasformandosi.

Così scrive la *Regola* in proposito:

«7,1/ Grida a noi, fratelli, la divina Scrittura quando dice: “Chiunque si innalza sarà umiliato e chi si umilia sarà innalzato”. 2/ Quando dunque dice queste cose, ci mostra che ogni innalzamento è una forma di superbia; 3/ cosa da cui il profeta dà segno di stare in guardia quando dice: “Signore, il mio cuore non si è innalzato e i miei occhi non si sono levati in alto, e neppure sono andato dietro a cose grandi e mirabili al di sopra di me”. 4/ E allora, se non ho avuto sentimenti umili, se avrò innalzato la mia anima? Come un bambino che non viene più allattato da sua madre, così tu ricambierai alla mia

anima.

7,5/ Perciò, fratelli, se vogliamo toccare la vetta della più alta umiltà e se vogliamo giungere velocemente a quell'elevazione celeste cui si ascende mediante l'umiltà della vita presente, 6/ **dobbiamo erigere con le nostre azioni che salgano verso l'alto quella scala che sorse in sogno a Giacobbe, lungo la quale gli furono mostrati angeli che scendevano e salivano. 7/ Tali discesa e salita non possiamo senza dubbio comprenderle in altro modo se non come un discendere per essere innalzati ed un ascendere per mezzo dell'umiltà.[...] 7,67/ Saliti dunque tutti questi gradini dell'umiltà, il monaco giungerà subito a quella carità di Dio che, se perfetta, scaccia il timore. 68/ Per mezzo di essa tutte le cose che prima osservava non senza paura comincerà a custodirle senza alcuna fatica, come in modo naturale, in forza della consuetudine; 69/ **non più per timore della geenna, ma per amore di Cristo, per la stessa buona consuetudine e per il piacere delle virtù».****

Si noti anche il passaggio finale di questo testo che mostra come la perfezione consista nel "piacere delle virtù". La virtù è piena se l'uomo ha scoperto la felicità di attuarla, anche se è faticosa.

III.12. Il rapporto fra l'abate ed i fratelli

Questa umiltà non è, però, ancora una volta, semplicemente un valore da perseguire in teoria. Il monastero così come lo propone Benedetto, **si caratterizza per la presenza di un abate, di un padre, a cui si offre la propria obbedienza**, proprio perché egli aiuti tutti a camminare verso Dio ed a scambiarsi un amore fraterno.

Per Benedetto la verità del vangelo non è mai puramente astratta, ma sempre si manifesta nell'adesione alla concretezza delle situazioni.

L'abate non è un padrone assoluto, bensì è innanzitutto un padre che deve veramente amare Dio ed i fratelli per poter aiutarli nel cammino:

«64,7/ Colui che è stato ordinato abate [...] rifletta sempre su quale peso ha accolto e a chi dovrà render conto della propria amministrazione; e sappia che è bene per lui più esser di giovamento che essere a capo. **È bene che sia istruito nella legge divina, perché sappia e abbia donde porgere cose nuove e cose antiche; che sia casto, sobrio, misericordioso; e faccia prevalere sempre la misericordia sul giudizio, per ottenere anch'egli lo stesso».**

Certamente egli ha il compito anche di correggere, ma deve esercitare il suo ministero di guida come colui che veramente porta tutta la comunità nell'amore:

«64,11/ **Odi i vizi, ami i fratelli. Anche nel riprendere, poi, agisca con prudenza e senza alcun eccesso, perché non accada che mentre desidera raschiare troppo la ruggine si rompa il vaso**; sia sempre vigilante anche sulla propria fragilità e si ricordi che la canna sbattuta non va spezzata. Con questo **non diciamo che deve permettere che si alimentino i vizi, ma che li amputi con prudenza e carità**, come gli sembrerà che a ciascuno giovi, come si è già detto, e cerchi di essere più amato che temuto».

È fondamentale che l'abate sia equilibrato e saggio altrimenti recherà solo danno alla comunità:

«64,16/ **Non sia agitato e ansioso, non sia esagerato e ostinato, non sia geloso e troppo sospettoso, perché non avrebbe mai riposo. Anche nei suoi ordini sia previdente e ponderato, e sia che il lavoro che ha assegnato sia secondo Dio o secondo il secolo, agisca con discernimento e misura,**

riflettendo sulla discrezione del santo Giacobbe, che dice: “Se farò affaticare ancora le mie greggi a camminare moriranno tutte in un sol giorno”. Adottando perciò queste e altre prove di discrezione, che è la madre delle virtù, agisca con misura in tutto, in modo che anche i forti desiderino qualcosa e che i deboli non si ritirino. E, in particolare, osservi la presente regola in tutto, così che, mentre avrà svolto bene il proprio servizio, oda dal Signore ciò che udi il servo buono che a suo tempo distribuì il grano ai suoi compagni: “In verità vi dico lo costituì sopra tutti i suoi beni”».

Ancora una volta è straordinaria l’osservazione concretissima: «Non sia agitato e ansioso, non sia esagerato e ostinato, non sia geloso e troppo sospettoso, perché non avrebbe mai riposo». **La vita è veramente così: le persone agitate e ansiose non danno tregua agli altri, ma non danno mai tregua nemmeno a se stesse, perdendo la pace, incapaci di godersi il bello della vita.**

Ma l’obbedienza non riguarda solo l’abate: tutti debbono obbedirsi gli uni gli altri ed, in qualche modo, anche l’abate deve obbedire alla comunità. In realtà, come aveva ricordato San Paolo, se si è in Cristo si è veramente tutti sottomessi gli uni agli altri, perché l’amore ti porta nel posto del servizio, dove ognuno si dona al fratello.

Così scrive la *Regola* in proposito:

«71,1/ Il bene dell’obbedienza va offerto da tutti non soltanto all’abate, ma **i fratelli si obbediscano allo stesso modo anche a vicenda, 2/ sapendo che per questa via dell’obbedienza andranno a Dio**».

Per questo ogni decisione deve essere presa ascoltando attentamente il parere di tutti, per seguire la volontà di Dio. Il monastero benedettino si caratterizza così anche per una vita comune concretizzata nelle riunioni capitolari, dove i monaci discutono tutti insieme:

«3,1/ Ogni volta che in monastero c’è da trattare qualcosa di importante, l’abate convochi tutta la comunità e dica lui stesso di cosa si tratta. 2/ E mentre ascolta il parere dei fratelli rifletta dentro di sé e ciò che avrà giudicato più utile lo faccia. 3/ **Per questo abbiamo detto che a consiglio siano convocati tutti, poiché spesso è al più giovane che il Signore rivela ciò che è meglio.**

3,12/ Se poi si devono trattare cose di minore importanza per l’utilità del monastero, si serva solo del consiglio degli anziani, 13/ **come sta scritto: “Fa tutto con consiglio e dopo che l’avrai fatto non te ne pentirai”**».

Benedetto ricorda che anche il più giovane deve prendere la parola e che gli anziani lo debbono ascoltare, perché lo Spirito Santo può parlare proprio attraverso di lui ed è lo Spirito che deve essere ascoltato per giungere alla decisione.

III.13. L'ospitalità

Infine, merita soffermarsi su di un altro aspetto che caratterizza la vita comune come San Benedetto la riprende dal vangelo. I fratelli debbono certamente amarsi fra di loro, ma anche **debbono amare coloro che non appartengono alla comunità e fra questi soprattutto i poveri ed i pellegrini.**

Benedetto ricorda che questo dovere nasce dal vangelo stesso nel quale Gesù ha rivelato che si nasconde nei panni del povero. Per questo il povero e l’ospite va accolto “come Cristo stesso”:

«53,1/ **Tutti gli ospiti che arrivano siano accolti come Cristo, poiché egli stesso dirà: “Sono stato ospite e mi avete accolto”; e a tutti si renda il dovuto onore, soprattutto ai fratelli nella fede e ai pellegrini. Non appena dunque viene annunciato un ospite, il superiore e i fratelli accorrono a lui con ogni servizio di carità;** prima preghino insieme e poi si abbraccino nella pace. Questo bacio della pace non lo si offra se prima - a motivo delle illusioni diaboliche - non si è fatta una preghiera. Nello stesso saluto a tutti gli ospiti che arrivano o che partono si mostri ogni umiltà: chinato il capo e prostrato tutto il corpo a terra, si adori in essi il Cristo che viene accolto. [...] 53,8/ Una volta accolti, gli ospiti siano condotti alla preghiera e poi sieda con essi il superiore o colui al quale egli lo avrà comandato. **Si legga davanti all’ospite la legge divina, perché ne sia edificato, e poi gli si mostri ogni umanità. Il superiore infranga il digiuno a causa dell’ospite, a meno che non sia un particolare giorno di digiuno che non possa essere violato; i fratelli, invece, proseguano nei consueti digiuni.** L’abate versi dell’acqua nelle mani degli ospiti; sia l’abate che tutta la comunità lavino i piedi a tutti gli ospiti e, lavatili, dicano questo versetto: “Abbiamo accolto, o Dio, la tua misericordia in mezzo al tuo tempio”. [...] 53,15/ **Soprattutto abbia cura con sollecitudine dell’accoglienza dei poveri e dei pellegrini, poiché in essi ancora di più viene accolto Cristo; infatti la paura che incutono i ricchi esige di per se stessa l’onore».**

Si notino in questo brano le deroghe che vengono concesse anche al digiuno per poter onorare l’ospite che ha bussato al monastero.

III.14. Una sintesi del monachesimo benedettino: *Ora et labora et lege*

Questa breve rassegna che abbiamo fatto della *Regola* – in realtà è molto più ricca, ma questo è il limite dei nostri incontri – vi permette di intuire come mai il monachesimo si rivelerà decisivo nella storia dell’intera Europa. La ricerca di Dio che sarà portata avanti nei diversi monasteri diverrà luce per l’intero continente. **L’amore fraterno e l’accoglienza dei poveri e dei pellegrini renderà i monasteri luoghi di rifugio e baluardi lungo le vie di pellegrinaggio e di commercio. Il lavoro intellettuale e manuale che si svolgerà nei monasteri conserverà attraverso il medioevo il sapere antico e porterà a rendere abitabili luoghi altrimenti inospitali, tramite bonifiche e coltivazioni.**

Nel tempo un binomio si è imposto a sintetizzare la regola benedettina, il famoso “ora et labora” che abbiamo già citato. Anche se non compare esplicitamente nella *Regola*, esso è stato chiaramente ispirato da alcuni passaggi del testo stesso:

«48,1/ **L’ozio è nemico dell’anima, perciò in alcuni determinati momenti i fratelli devono essere occupati nel lavoro manuale e, ancora in altri momenti nella *lectio divina*.**

48,7 Se poi la necessità del luogo o la povertà esigessero che i monaci si occupino loro stessi di raccogliere le messi, non si rattristino, 8/ poiché allora sono veramente monaci, quando vivono della fatica delle loro mani, come anche i nostri Padri e gli apostoli.

48,22/ **Nel giorno di Domenica, ugualmente, tutti impieghino il loro tempo nella lettura, eccetto quelli che sono stati deputati ai vari uffici. Se però qualcuno fosse così negligente e pigro da non volere o da non poter meditare o leggere, gli venga assegnato un lavoro da fare, in modo che non abbia del tempo vuoto».**

Recentemente Benedetto XVI ne ha dato una presentazione più completa ed adeguata, presentando la sintesi della *Regola* con un trionomio: *ora et labora et lege*. Lo ha fatto in occasione della visita a Montecassino dove ha affermato:

«*Christo nihil omnino praeponere*» (LXII,11). [...] Cari fratelli e sorelle, sentiamo echeggiare in questa nostra celebrazione **l'appello di san Benedetto a mantenere il cuore fisso sul Cristo, a nulla anteporre a Lui. Questo non ci distrae, al contrario ci spinge ancor più ad impegnarci nel costruire una società dove la solidarietà sia espressa da segni concreti. Ma come? La spiritualità benedettina, a voi ben nota, propone un programma evangelico sintetizzato nel motto: *ora et labora et lege, la preghiera, il lavoro, la cultura*. Innanzitutto la preghiera, che è la più bella eredità lasciata da san Benedetto ai monaci, ma anche alla vostra Chiesa particolare [...] La preghiera, a cui ogni mattina la campana di san Benedetto con i suoi gravi rintocchi invita i monaci, è il sentiero silenzioso che ci conduce direttamente nel cuore di Dio; **è il respiro dell'anima che ci ridona pace nelle tempeste della vita**. Inoltre, alla scuola di san Benedetto, i monaci hanno sempre coltivato un amore speciale per la Parola di Dio nella *lectio divina*, diventata oggi patrimonio comune di molti. [...] **Altro cardine della spiritualità benedettina è il lavoro. Umanizzare il mondo lavorativo è tipico dell'anima del monachesimo** [...]**

Appartiene infine alla vostra tradizione anche l'attenzione al mondo della cultura e dell'educazione. Il celebre Archivio e la Biblioteca di Montecassino raccolgono innumerevoli testimonianze dell'impegno di uomini e donne che hanno meditato e ricercato come migliorare la vita spirituale e materiale dell'uomo. **Nella vostra Abbazia si tocca con mano il "quaerere Deum", il fatto cioè che la cultura europea è stata la ricerca di Dio e la disponibilità al suo ascolto.** E questo vale anche nel nostro tempo»⁴⁰.

Ma anche nell'enciclica *Spe salvi* ha insistito sul fatto che la vita monastica se, da un lato, separava dal mondo alcuni uomini che sceglievano di dedicarsi alla ricerca di Dio, d'altro canto proprio questa vita li restituiva ancor più al mondo, di modo che **i monaci sono sempre stati un segno che in questo mondo si deve lavorare perché il mondo si riavvicini al Paradiso:**

«Nella coscienza comune, i monasteri apparivano come i luoghi della fuga dal mondo («*contemptus mundi*») e del sottrarsi alla responsabilità per il mondo nella ricerca della salvezza privata. Bernardo di Chiaravalle, che con il suo Ordine riformato portò una moltitudine di giovani nei monasteri, aveva su questo una visione ben diversa. Secondo lui, i monaci hanno un compito per tutta la Chiesa e di conseguenza anche per il mondo. Con molte immagini egli illustra la responsabilità dei monaci per l'intero organismo della Chiesa, anzi, per l'umanità; a loro egli applica la parola dello Pseudo-Rufino: **«Il genere umano vive grazie a pochi; se non ci fossero quelli, il mondo perirebbe...».** **I contemplativi – *contemplantes* – devono diventare lavoratori agricoli – *laborantes* –, ci dice.** La nobiltà del lavoro, che il cristianesimo ha ereditato dal giudaismo, era emersa già nelle regole monastiche di Agostino e di Benedetto. Bernardo riprende nuovamente questo concetto. I giovani nobili che affluivano ai suoi monasteri dovevano piegarsi al lavoro manuale. **Per la verità, Bernardo dice esplicitamente che neppure il monastero può ripristinare il Paradiso; sostiene però che esso deve, quasi luogo di dissodamento pratico e spirituale, preparare il nuovo Paradiso. Un appezzamento selvatico di bosco vien reso fertile – proprio mentre vengono allo stesso tempo abbattuti gli alberi della superbia, estirpato ciò che di selvatico cresce nelle anime e preparato così il terreno, sul quale può prosperare pane per il corpo e per l'anima.** Non ci è dato forse di costatare nuovamente, proprio di fronte alla storia attuale, che nessuna positiva strutturazione del mondo può riuscire là dove le anime inselvaticiscono?» (*Spe salvi* 15).

Abbiamo così conosciuto un po' di più la figura di San Benedetto, ma tramite la sua vita e la sua *Regola* abbiamo potuto intuire forse un po' di più il ruolo spirituale ed anche storico del monachesimo

40. Dall'omelia del papa Benedetto XVI, nella messa del 24 maggio 2009, in occasione della visita a Cassino e Montecassino.

nella chiesa medioevale così come nella chiesa del nostro tempo.

III.15. La statua di Santa Cecilia del Maderno



Iniziamo ora la vista della basilica. **Sotto l'altare sono state collocate le reliquie di Santa Cecilia: la statua di Stefano Maderno, scolpita nel 1599, ne ricorda la sepoltura.** Siamo a cavallo del secolo, nello stesso clima culturale e spirituale che abbiamo evocato nello scorso incontro ai tre oratori del Celio. Lì avevamo parlato di **Cesare Baronio, il discepolo prediletto di San Filippo Neri, che si dedicò alla storia della chiesa perché essa tornasse a parlare ai suoi contemporanei. Sono gli anni del Caravaggio** – i primi due dipinti della Cappella Contarelli con le storie di San Matteo vengono terminati proprio per il giubileo del 1600. Anche il Caravaggio rende contemporanee – con una forza espressiva assoluta – le storie del Nuovo Testamento e dei santi che rappresenta.

Qui a Santa Cecilia fu il cardinale Paolo Emilio Sfondrato (o Sfondrati), nipote del papa Gregorio XIV, divenuto titolare della basilica, ad organizzare scavi archeologici che nel 1599 portarono al rinvenimento del corpo della santa. Come vedremo poi meglio, il corpo di Santa Cecilia era stato traslato qui nel IX secolo, ai tempi di Pasquale I.

L'opera del cardinale Sfondrato si colloca dunque in questo contesto di rinnovato amore alla chiesa di Roma ed alla sua storia. **Anch'egli aveva frequentato l'Oratorio e conosceva molto bene il Baronio: apparteneva alla nuova generazione di chierici che cercavano con una rinnovata passione il bene della chiesa.** Nelle cronache del monastero le monache di allora descrissero con una commozione straordinaria l'avvenuto ritrovamento. Il cardinale decise allora di far realizzare a Stefano Maderno, da non confondere con il più famoso Carlo che realizzerà la facciata di San Pietro, la statua che vedete.

È probabilmente l'opera più famosa e meglio riuscita del Maderno, ma è **anche la sua prima opera conosciuta – aveva solo 23 anni quando la realizzò.** La statua mostra la Santa così come venne

rinvenuta nel 1599. Sul collo si vedono i segni di tre colpi di spada, inferti dal boia senza riuscire ad ucciderla.

Non riusciamo a vederle il viso, perché la Santa fu scolpita con il capo rivolto a terra – ma, sul retro anche il volto è visibile, come dimostrano le foto – ma **sono le sue dita a parlare**. Vedete che il Maderno ha scolpito una mano nel gesto di indicare. **Cecilia continua a parlare anche nella sua agonia ed anche da morta, come martire di Cristo, vivente in lui**. La statua è minuta per mostrare la sua debolezza, ma in quella sua debolezza verginale è Cristo che parla.

L'altra mano, indicando il numero tre, indica i tre colpi ricevuti dal carnefice ed i tre giorni di agonia che precedettero secondo la tradizione la morte – la stessa postura delle dita, riunite in un gruppo di tre ed in uno di due, in oriente, indica simbolicamente la duplice natura di Cristo – divina e umana – e **le tre persone della Trinità**.

Sofferamoci un istante sulla storia di Santa Cecilia, sapendo bene che **non è possibile conoscere i dettagli della sua esistenza storica, bensì solamente, certi della sua testimonianza di martire, accogliere il racconto dell'antica *Passio* che ci parla di lei**.

Cecilia, nella *Passio* composta nel V secolo, è **una nobile romana fidanzata a Valeriano. Valeriano è pagano e, non appena celebrato il matrimonio, si sente annunziare dalla sua amata che lei desidera vivere le nozze in castità**, per amore di Dio. Cecilia invita Valeriano a recarsi sulla via Appia dove incontrerà Urbano – papa Urbano, che fu vescovo di Roma in realtà fra il 222 ed il 230 – che lo converte e lo battezza.

Tornato in casa, trova la sua amata in preghiera ed un angelo benedice la loro casta unione – **sono le loro nozze “mistiche” che Guido Reni rappresenterà**, come vedremo più avanti. Cecilia istruisce il marito sul mistero della Trinità e dell'Incarnazione e Valeriano riesce a convertire anche **il fratello Tiburzio che si fa battezzare**.

Il prefetto di Roma, che nella *passio* si chiama **Turcio Almachio, è un persecutore dei cristiani e mette a morte come martiri i due fratelli Valeriano e Tiburzio**, dopo che questi, catturati mentre seppellivano i martiri e facevano opere di carità, si rifiutano di offrire sacrifici ad un idolo rappresentante Giove.

Anche Cecilia si rifiuta di sacrificare agli idoli e viene condannata a morte. Un primo tentativo di farla morire con i fumi di un bagno – che la tradizione localizzerà poi proprio qui a Santa Cecilia -, fallisce, perché Dio protegge la santa. Cecilia viene allora decapitata, ma la spada la colpisce tre volte sul collo senza riuscire a provocarne direttamente la morte. Morirà così dopo tre giorni di agonia.

Urbano, infine, la seppellisce presso l'importantissimo cimitero dei pontefici nelle catacombe di San Callisto, dove nell'alto medioevo papa Pasquale I rinverrà il suo corpo traslandolo poi qui nella basilica.

Santa Cecilia è la patrona della musica – la vedremo sempre rappresentata con l'attributo iconografico di un organo a canne o, comunque, con altri strumenti musicali. Ciò deriva dalla *Passio* nella quale si dice che, mentre andava alle nozze, *cantantibus organis, Caecilia in corde suo soli Domino decantabat dicens: fiat cor meum immacolatum*. Questo “canto” interiore è stato poi trasfigurato dalla tradizione ad esprimere un amore per la musica offerta a Dio.

Certo è che **l'antichissimo *Canone Romano* – oggi *Preghiera eucaristica I* – la ricorda insieme alle**

altre martiri veneratissime dal popolo di Dio: «Felicita, Perpetua, Agata, Lucia, Agnese, Cecilia, Anastasia».

III.16. Gli scavi e la cripta

(N.d.R. Nel corso dell'incontro la cripta e gli scavi non sono stati visitati per ragioni di tempo).

Prima di scendere agli scavi è possibile vedere nel locale che dà accesso ad essi **due delle colonne della basilica medioevale**. Tutte le altre, come abbiamo detto, sono inglobate negli attuali pilastri e, quindi, non più visibili.

Gli scavi che sono stati realizzati al di sotto della basilica hanno portato al **rinvenimento delle murature di una *domus* romana di età repubblicana**. Essa è divenuta, in età imperiale, un *insula*, ingrandendosi, quindi, e sollevandosi in altezza.

All'interno sono stati individuati locali con funzioni specifiche fra i quali **un piccolo impianto termale, dotato di un *calidarium* e di un *tepidarium***. Tale bagno è stato messo da alcuni in relazione con il martirio di Santa Cecilia, ma senza che questo abbia un'evidenza storica.

Alcuni archeologi hanno ipotizzato che **un'aula del complesso, che sembra aver subito una ristrutturazione nel IV secolo e che è dotata di una vasca al centro e bancali ai lati**, potrebbe essere stata utilizzata già in quel periodo per scopi liturgici cristiani.

Certa è, comunque, l'esistenza di un *titulus* di Santa Cecilia, attestato anche da una lapide con il termine abbreviato in cui si fa menzione di un presbitero di nome *Iohannis* (lapide che il De Rossi aveva datato agli anni che vanno dal 379 al 464).

Altrettanto certa è la presenza di **un battistero - evidentemente annesso al *titulus* - di V secolo**. La vasca è internamente circolare, mentre è all'esterno esagonale. Un architrave che doveva essere di pertinenza del battistero stesso recita:

FONS SACER EST FIDEI QUI CULPAS ABLUIT OMNES

TINGUITUR HOC QUISQUIS INCIPIT ESSE NOVUS

Il dittico è diviso da una *hedera distinguens*. Straordinaria nella sua semplicità la fede espressa dal dittico: **quel fonte lava tutte le colpe e chiunque in esso è “tinto” inizia ad essere nuovo, cioè riceve una nuova vita**.

Il verbo “tingere” aveva allora proprio il significato di “immergere”, poiché i tessuti venivano colorati immergendoli appunto nel colore. Oggi il termine “tinto” significa piuttosto “colorato”, mentre nella nostra iscrizione il riferimento è semplicemente all'immersione battesimale.

Fra i reperti emersi negli scavi è visibile **una lastra di sarcofago romano riutilizzata con croce cosmatesca che ricorda il rinvenimento dei corpi di Santa Cecilia e dei suoi compagni al tempo di Pasquale I**, ma l'iscrizione è del XIII secolo: potrebbe però essere un'iscrizione che ne copia una precedente di epoca carolingia.

I primi scavi vennero realizzati dallo Sfondrato, mentre quelli attuali ben più ampi risalgono al secolo scorso. Comunque già al tempo dello Sfondrato venne anche **realizzata una cripta che, però, è poi**

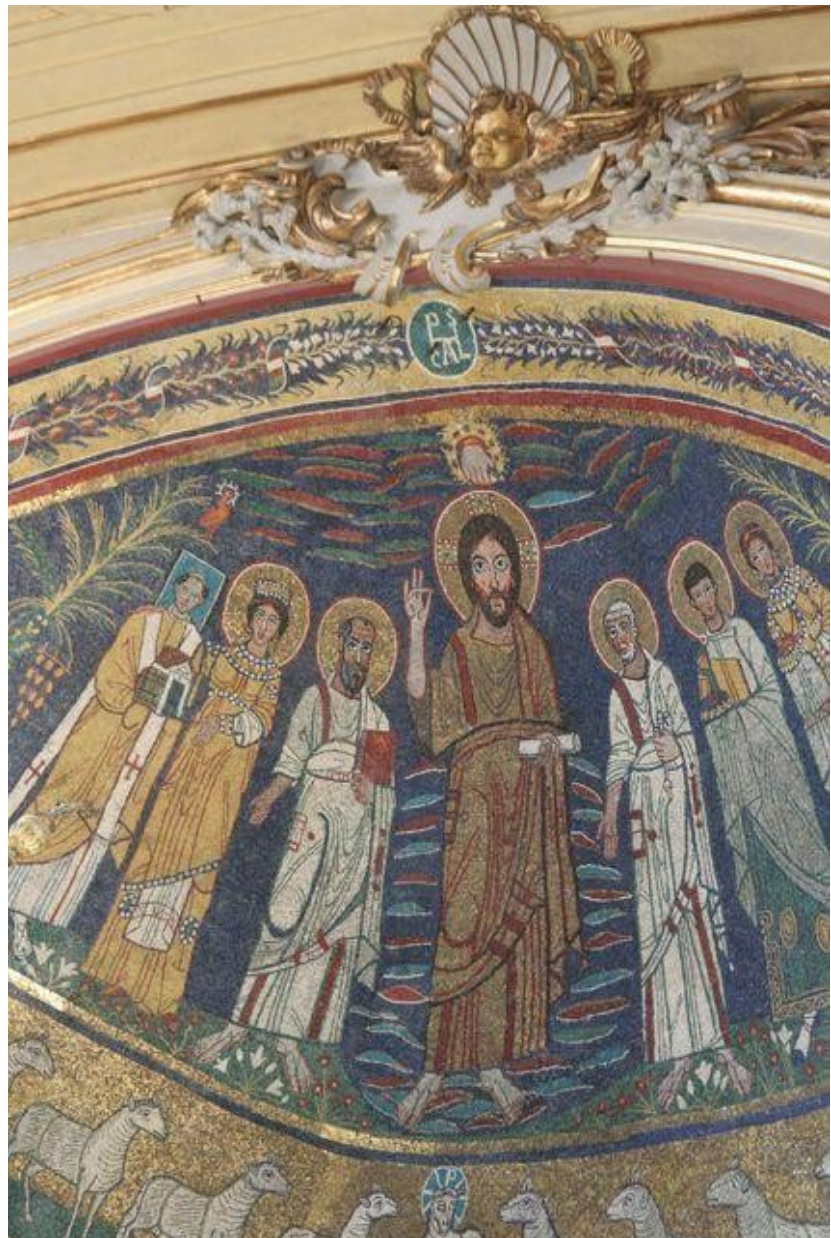
stata radicalmente ristrutturata agli inizi del novecento, per opera del cardinale Mariano Rampolla del Tindaro. Così come essa si presenta oggi non riveste particolare interesse artistico, ma custodisce **i cinque sarcofagi con i corpi di Santa Cecilia, più in alto rispetto agli altri, e di Tiburzio e Massimo, in mezzo, e Lucio e Urbano in basso.**

Abbiamo già più volte detto che esiste nelle chiese cristiane questo senso della verticalità. L'altare sul quale oggi si celebra poggia sulle reliquie dei martiri e dei santi, **ad indicare che la fede cristiana non è stata inventata dalla generazione presente, bensì ricevuta da chi ci ha preceduto nel segno della fede, di modo che l'eucarestia che noi riceviamo è la stessa che ha già donato ai santi la comunione con il Signore Gesù.** Gli stessi santi non hanno vissuto solo prima di noi come nostro fondamento, ma sono anche oggi viventi in cielo ad accompagnarci con la loro intercessione come torneremo a meditare ritrovandoli rappresentati nei mosaici dell'abside.

III.17. Il catino absidale ed i suoi mosaici

Come dicevamo, **l'architettura cristiana ci presenta nel segno della verticalità il raccordo fra il tempo e l'eternità.** I santi ed i martiri che ci hanno trasmesso la fede sono ora in cielo a pregare per noi: per questo li si rappresenta nel catino absidale insieme al Cristo. Ma alla verticalità si unisce l'idea di cammino: nella navata si entra, come dicevamo a Santa Maria Maggiore, per camminare incontro a Cristo che "orienta" l'intera chiesa, che è anzi l'"oriente" stesso, il sole che sorge incontro a noi a portarci la sua luce.

L'abside rappresenta così Dio ed il suo "cielo" che veglia su di noi e verso il quale noi camminiamo. Di questo "cielo" fa parte innanzitutto il Cristo stesso, ma poi appunto anche la "Chiesa del cielo", di modo che ogni volta che il popolo si riunisce per i sacramenti scopre di appartenere ad una chiesa più ampia che comprende anche la "chiesa del cielo" e non solo quella "della terra" – la teologia chiamerà la prima con il nome di "chiesa trionfante", la seconda, la nostra, con quello di "chiesa pellegrinante", la chiesa che è in cammino verso la Gerusalemme celeste. Insieme a queste esiste anche la chiesa "purgante"



composta dai morti che sono ancora in Purgatorio, perché la morte non li ha colti in uno stato di santità piena, santità che raggiungeranno allora attraverso una purificazione, quella dell'amore di Cristo che li inonda bruciando via il male.

I mosaici dell'abside sono ciò che rimane della decorazione – che doveva allora abbellire tutta la chiesa, ma le restanti parti sono andate perdute – **del tempo di papa Pasquale I (817-824)**: siamo nella cosiddetta età carolingia.

Come abbiamo già visto l'anno scorso **Carlo Magno venne incoronato imperatore a Roma nell'anno 800 (e morì nell'814)**. Il rapporto stretto fra Roma ed i franchi ebbe inizio proprio a causa dei longobardi. Agli inizi dell'VIII secolo i longobardi si fecero sempre più intraprendenti, mostrando di aspirare a riunire tutta l'Italia sotto il loro dominio. Giunsero infine a conquistare Ravenna che cadde nell'anno 751, rendendo evidente che l'impero non era più in grado di giocare un ruolo sulla penisola italiana. Il pontefice si recò a piedi fino a Pavia ad implorare che i longobardi lasciassero nuovamente libero l'esarcato, ma, avendo ricevuto risposta negativa, passò a piedi le Alpi, giungendo fino a Reims presso la corte franca.

I franchi accolsero la sua richiesta e si decisero a scendere in Italia per venire in aiuto di Roma contro i longobardi. Nel tempo il rapporto del papa con loro si intensificò **finché si giunse al riconoscimento di un re franco, colui che passò alla storia come Carlo Magno, come nuovo imperatore romano, evento scandaloso al tempo** perché a Costantinopoli vi era ancora un imperatore felicemente regnante.

Il rapporto con i franchi salvò Roma dal rischio di cadere sotto l'influenza longobarda ed aprì la strada ai successivi eventi medioevali. **Ne venne un periodo di rinnovato benessere per l'urbe che è dominata appunto "età carolingia"**. Leone III (795-816) incoronò Carlo Magno, a lui successe per un brevissimo tempo Stefano IV (o V, a secondo delle denominazioni) ed a Stefano infine Pasquale I (817-824).

Lo vediamo rappresentato alla sinistra del mosaico. La sua "aureola" quadrata indica che egli era ancora vivente al momento della realizzazione del mosaico. Pasquale I realizzò – facendosi ritrarre in essi – anche il mosaico absidale di Santa Prassede che abbiamo già visitato e quello di Santa Maria in Domnica alla Navicella che visiteremo quest'anno.

Al centro del mosaico si vede il Cristo: ha un rotolo in una mano, segno che egli parla, anzi che è la Parola stessa, mentre tiene l'altra mano con l'anulare ed il pollice uniti, in segno di benedizione. Su di lui appare la mano del Padre che lo incorona. Nell'arco si vede il monogramma di Pasquale I.

Alla destra ed alla sinistra del Cristo stanno Pietro e Paolo con i loro simboli iconografici: le chiavi ed il libro. Dal lato di San Paolo, si vede **Santa Cecilia che presenta a Cristo il papa Pasquale I che reca nelle mani il modellino della chiesa stessa di Santa Cecilia che offre al Signore**. Dal lato di San Pietro si vedono invece San Valeriano, lo sposo martire di Cecilia, e Sant'Agata, patrona dell'antico monastero insieme a Santa Cecilia.

Le due palme a destra ed a sinistra unitamente ai fiori ed alla vegetazione dicono lo splendore del Paradiso e la sua fecondità. Sulla palma di sinistra si vede chiaramente la fenice, simbolo di immortalità.

Nella fascia inferiore **Cristo è presente nel simbolo dell'agnello**, duplicando l'immagine superiore.

L'agnello è su di un monte paradisiaco da cui sgorgano i quattro fiumi di cui abbiamo già parlato tante volte, ripresi da Genesi e dall'Apocalisse.

Dodici pecore, simboli degli apostoli – e dell'intera chiesa fondata dagli apostoli –, si rivolgono verso l'agnello, uscendo dalle due città di Betlemme e Gerusalemme ed avvicinandosi.

Più sotto ancora **l'iscrizione dedicatoria** che recita: «Questa vasta sacra dimora, che una volta nel tempo antico era stata abbattuta, splende fabbricata con materiali variopinti. La restaurò il munifico papa Pasquale abbellendo questa casa del Signore. Queste auree dindime [dal monte Dindimo, sacro agli dèi, che è in Frigia] strutture del tempio splendono di gemme. Pieno dell'amore di Dio qui riuni i corpi, che prima riposavano le sante membra nella cripta, e splende qui la gioventù in fiore di Santa Cecilia con i suoi compagni. Roma risuona sempre festante adorna nei secoli».

III.18. Il ciborio di Arnolfo di Cambio

Sopra l'altare vi è un'altra delle opere d'arte di questa chiesa: il ciborio di Arnolfo Di Cambio. Il ciborio è una struttura architettonica posta sopra l'altare che **ha la funzione di solennizzare simbolicamente il luogo dell'evento sacrificale-eucaristico.**

L'opera è firmata dallo stesso Arnolfo e **datata all'anno 1293 come si vede parzialmente dalla base di uno delle colonne.** L'iscrizione che indica anche l'autore era stata coperta durante i lavori fatti eseguire dallo Sfondrati nel 1599: HOC OPUS FECIT ARNULFUS ANNO DOMINI MCCLXXXIII M NOVEMBER DXX,

Ai quattro angoli Arnolfo ha scolpito sul lato anteriore a sinistra Santa Cecilia, che è incoronata, ed a destra San Valeriano, suo sposo. In cima alle due colonne posteriori, invece, sono papa Urbano e Tiburzio, martirizzato insieme al fratello Valeriano. **Quella di Tiburzio è forse la figura più bella: emerge dall'angolo con il cavallo sul quale è in sella.** Tutto il ciborio, ma soprattutto quest'ultima figura manifesta la novità espressiva di Arnolfo, ormai pienamente capace di richiamarsi al classico (vedi il Marco Aurelio a cavallo) e di caratterizzare in maniera modernamente realistica le figure umane.



Sulle fronti degli archi si vedono **sul lato anteriore due profeti che stendono le loro profezie**, quasi inchinandosi al Signore che viene, sui due lati di destra e sinistra i quattro evangelisti e sul retro due figure femminili che rappresentano le vergini sagge della parabola.

Il ciborio di Santa Cecilia **segue di una diecina di anni circa il ciborio arnolfiano di San Paolo fuori le Mura** ed appare evidente l'evoluzione artistica del maestro, che diviene sempre più consapevole dei suoi mezzi espressivi.

Dinanzi agli affreschi del Cavallini torneremo a parlare del ruolo di Roma nel rinnovamento dell'arte italiana che si compie a cavallo del milletrecento: **Arnolfo è uno dei protagonisti di questo cambiamento ed è sicuramente uno dei maestri della "nuova" arte**. Proprio a Roma con lui – e con Cavallini e gli altri – si afferma un'arte cristiana ed insieme profondamente realistica ed umana. Merita confrontare quest'opera con le altre da lui realizzate: mi viene in mente, ad esempio, **il monumento funebre dell'Annibaldi che è nel chiostro di San Giovanni in Laterano nel quale Arnolfo scolpisce i ministranti che accompagnano il defunto nel funerale e si vede uno di loro con le gote gonfie perché sta soffiando sull'incensiere**: una figura umanissima ed estremamente realistica, così come le quattro figure in cima alle colonne di questo ciborio. Giotto apprenderà qui a Roma la lezione che poi esporterà ad Assisi e a Padova.

III.19. La navata centrale

Se ci volgiamo ora alla navata, ci accorgiamo subito che essa non ha più niente della sua antica struttura medioevale. **Le colonne antiche e la loro architrave sono sicuramente nascoste dagli attuali pilastri che hanno inglobato le colonne** e dalla restante struttura che ha rivestito le pietre antiche. Due colonne sono ancora visibili - ma solo nel vano che da accesso agli scavi sottostanti. In alto si vedono le grate che permettono alle monache di muoversi senza essere disturbate dai visitatori.

L'intera sistemazione è quella che la basilica ricevette nel 1724 su iniziativa del cardinale Francesco Acquaviva.

Del 1725 è il **grande affresco di Sebastiano Conca che adorna il soffitto. Si vede Santa Cecilia che riceve la corona di gloria per il suo martirio dal Signore Gesù**, mentre è illuminata dallo Spirito Santo e riceve la benedizione di Dio Padre.

Più in basso, sulla destra, si vedono Valeriano e Tiburzio. Sulla sinistra, ancora più in basso, è papa Urbano, con gli angeli che reggono la sua croce e la sua Tiara. Dinanzi al pontefice sta l'organo, simbolo iconografico – come abbiamo detto – di Santa Cecilia.

III.20. Le cappelle laterali

Mentre **sul lato sinistro non vi sono cappelle laterali, perché la chiesa si appoggia al chiostro monastico** che si apre subito dietro la parete, sul lato destro sono state costruite e trasformate nei secoli diverse cappelle.

Merita una visita innanzitutto **la Cappella di Santa Cecilia o "del Bagno"**, perché ricorda il luogo del tentato martirio della santa attraverso le esalazioni del *calidarium*, raccontato dalla *Passio*. La Cappella fu voluta nel 1599, nell'ambito delle ristrutturazioni promosse dal cardinal Sfondrati. Il corridoio d'accesso è affrescato dai paesaggi di Paul Brill con santi penitenti e contiene un bassorilievo della Madonna con Bambino attribuito all'ambito di Mino da Fiesole ed un San Sebastiano opera di Lorenzo Lotti detto il Lorenzetto (prima metà del cinquecento).

La cappella vera e propria è in relazione, tramite una grata, con gli scavi sottostanti che sarebbero appunto quelli del bagno romano del primo martirio della santa. La pala d'altare è una *Decollazione di Santa Cecilia*, opera giovanile di Guido Reni che è autore anche del tondo dipinto con *le Nozze mistiche di Cecilia e Valeriano*.

A fianco, risalendo la navata, si apre **la Cappella dei Ponziani, così chiamata perché antica proprietà della famiglia Ponziani, dalla quale nacque Santa Francesca Romana**: la famiglia Ponziani aveva la sua residenza vicino a Santa Cecilia e possiamo immaginare la giovane Francesca che più volte si recò qui in basilica. I dipinti sono di Antonio Massaro da Viterbo detto il Pastura: in particolare come pala d'altare si vede una *Madonna della Misericordia fra i Santi Stefano e Francesca Romana*.

Segue poi, risalendo ancora la navata, **la Cappella delle Reliquie, così detta perché destinata a custodire le reliquie della basilica** (uso che ha conservato fino al secolo scorso). Vi lavorò il Vanvitelli (Luigi Vanvitelli, 1700-1773) che è autore del dipinto sulla parte di destra con l'*Apparizione dell'angelo a Santa Cecilia* e dell'affresco del soffitto con *Angeli musicanti* – sono le uniche testimonianze superstiti dei dipinti del Vanvitelli, più noto come architetto.

Il Vanvitelli era fiammingo e si chiamava in realtà van Wittel. La sua firma simbolica è in alto a sinistra dell'affresco: si tratta di una piccola farfalla poiché questa è la traduzione del suo cognome. **La cappella fu realizzata negli anni 1723-1724 quando il Vanvitelli era ancora giovanissimo – aveva 23 anni.** Solo per avere un termine di paragone, pensiamo che egli lavorò alla Reggia di Caserta a 50 anni, a partire dal 1750.

Infine, all'estremità della navata, è visibile un frammento degli affreschi del XIII secolo che dovevano ornare il narcece. L'intero ciclo narrava le storie dei santi Vincenzo, Lorenzo e Stefano, oltre a quelle di Cecilia e Valeriano. In particolare, il frammento mostra l'*Apparizione di Santa Cecilia a Pasquale I* per indicargli il luogo della sepoltura ed il *Ritrovamento del corpo della santa* da parte del pontefice.

III.21. La controfacciata

Volgendoci ora alla controfacciata, la possiamo immaginare ornata dal Giudizio universale di Pietro Cavallini che fu, invece, definitivamente rovinato dai lavori settecenteschi e del quale vedremo le parti superstiti fra breve.

In basso si trovano i monumenti funebri di Niccolò Forteguerri, entrando a sinistra, e di Adam di Hartford, entrando a destra, entrambi cardinali titolari della basilica.

Niccolò Forteguerri, morto nel 1473, ebbe la sua tomba realizzata da Mino da Fiesole. Al centro si vede una *Madonna con il Bambino fra i Santi Nicola e Cecilia* – l'intero monumento è stato smembrato e poi rimontato, con alcune perdite di materiali.

Adam Easton di Hartford morì invece nel 1397: apparteneva alla famiglia reale dei Plantageneti.

III.22. La facciata

Uscendo nel cortile possiamo ammirare la facciata. A destra si innalza ancora il campanile medioevale che venne eretto probabilmente tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII (qualcuno ha ipotizzato che i primi tre ordini risalgano addirittura agli inizi del XII secolo). **È certo che proprio intorno all'anno 1200 vennero eretti la maggior parte dei campanili romanici delle chiese di Roma**, da maestranze esperte in materia.

Anche il portico è coevo e deve essere datato intorno al passaggio del secolo. Mostra **notevoli somiglianze con quello di San Lorenzo fuori le Mura**, che abbiamo già visitato, che è del tempo di papa Onorio III (1216-1227). Vedremo che anche il chiostro romanico di Santa Cecilia è dello stesso periodo e probabilmente delle stesse maestranze.

Si vede, al di sopra delle colonne, **una fascia decorata a mosaico con al centro un emblema circolare con la croce dalla quale pendono l'alfa e l'omega: simbolizza Cristo, inizio e fine di ogni cosa**. Nella stessa fascia vi sono poi i clipei con i santi titolari della basilica: Santa Cecilia ripetuta due volte (forse una delle due era precedentemente Valeriano, poi restaurato male), Sant'Agata, San Tiburzio, Sant'Urbano e San Lucio, forse papa Lucio I (253-254).

Sopra la fascia a mosaico il resto del portico è stato risistemato al tempo del cardinale Francesco Acquaviva che abbiamo già ricordato per i lavori settecenteschi di ristrutturazione dell'interno.

Sotto il portico, alla destra, è stato ricostruito il monumento funebre del cardinale Paolo Emilio Sfondrati. Sopra il busto del defunto si vede un bassorilievo con la scoperta del corpo di Santa Cecilia avvenuta nel 1599, come abbiamo già detto. Il monumento è dei primi del seicento ed ai disegni delle sculture lavorò Pietro Bernini, padre di Gian Lorenzo.

Nel portico sono stati sistemati resti degli arredi marmorei di età carolingia – quindi del tempo del mosaico di Pasquale I -, di età basso medioevale ed anche un'importante iscrizione risalente all'anno 638, cioè proprio al periodo di cui ci occupiamo quest'anno, l'alto medioevo: vi conferma quello che vi dicevo sulla permanenza dell'impero romano ben oltre la cattura di Romolo Augustolo. **Se guardate l'iscrizione latina si legge chiaramente che *Theodorus era grecus e vizanteus*, cioè greco di Bisanzio, e che fu *fidelis et carus amicus multorum rei publice iudicum*, cioè intimo di molti magistrati della repubblica, cioè di molti ufficiali dell'impero romano che a nome dell'imperatore governavano l'urbe**.

Il cortile è anch'esso settecentesco, così come la sua facciata esterna che è opera di Ferdinando Fuga che la realizzò nel 1742 (il Fuga è lo stesso che fece la facciata settecentesca di Santa Maria Maggiore). Forse al posto del cortile vi era in origine un quadriportico, ma certamente la sua sistemazione odierna assolve alle stesse funzioni.

Al centro del cortile è collocato un cantaro romano che doveva forse essere posto davanti alla basilica già in età medioevale. A sinistra del cortile si accede al monastero delle benedettine, mentre a destra vivono oggi le suore francescane cosiddette "d'Egitto".

III.23. Il Giudizio universale di Pietro Cavallini

Entriamo ora nel monastero, per ammirare ciò che resta del famosissimo *Giudizio universale* di Pietro Cavallini. L'affresco era – come è tradizione – nella controfacciata della chiesa. Come abbiamo già detto l'affresco fu definitivamente coperto e irrimediabilmente rovinato nel settecento, quando si decise la ristrutturazione della chiesa secondo i gusti dell'epoca. **Ma già nel 1527, all'arrivo delle benedettine, era stata distrutta la fascia superiore per realizzare un nuovo coro** per le monache.

Il settecento non amava il medioevo e preferiva il proprio stile, senza curarsi di tramandare il passato. La riscoperta del valore del medioevo, anche se ancora mitizzato, avviene nell'ottocento, ma solo nel novecento - e negli ultimi decenni in particolare - si è tornati nuovamente ad apprezzare la grandezza di questo periodo su cui stiamo riflettendo quest'anno e che continueremo a conoscere

l'anno prossimo.

La memoria degli affreschi del Cavallini era sempre rimasta viva nei secoli sia per ragioni letterarie – ne aveva parlato, ad esempio, Lorenzo Ghiberti nel quattrocento – sia perché era rimasta visibile l'immagine della Madonna che nessuno aveva voluto coprire. Ma è solo nell'anno 1900 che essi furono infine recuperati e successivamente restaurati, così che oggi possiamo vederli anche se solo nelle parti superstiti.



Per immaginare l'effetto che questi affreschi facevano dobbiamo renderci conto che siamo a mezza altezza della controfacciata. **La fascia che è visibile è quindi quella centrale, si potrebbe dire la più importante, quella che è la chiave dell'intera composizione che comprendeva tutta l'ampiezza della parete.**

È la fascia che presenta al centro il Cristo giudice, quel Cristo dinanzi al quale il mondo intero viene riunito alla resurrezione dei morti per il Giudizio universale. Potete immaginare l'opera completa del Cavallini alla luce, ad esempio, del *Giudizio universale* di Michelangelo: nella Sistina tutto parte dal Cristo che è disposto come il perno dell'intera composizione. Negli affreschi di Michelangelo egli è in azione con le sue braccia che danno inizio al movimento e tutto ruota intorno a lui. **Qui il gesto del Cristo è più composto, ma nondimeno egli è il principale attore: seduto, egli guarda alla sua destra dove saliranno gli eletti e con la sua mano, che reca evidente il segno delle piaghe offerte per la loro salvezza, li invita.**

Spesso si ripete che il porre il Giudizio universale sulle controfacciate delle chiese medioevali, di modo che tutti lo avessero presente all'uscita, aveva il significato di spaventare, di ricordare a tutti che il giudizio avrebbe potuto condannarli. Non è difficile accorgersi di come sia ideologico questo modo di presentare la questione.

Nella raffigurazione medioevale del Giudizio universale, in realtà, solo un quarto della composizione,

il quarto in basso a destra, rappresenta i dannati. **I tre quarti restanti – cioè la parte maggiore dell'affresco - annunziano invece la salvezza, mostrando che la fatica dell'uomo sulla terra non è inutile**, perché Dio farà giustizia al povero ed a colui che è trattato ingiustamente e premierà coloro che amano. Il Giudizio universale non solo non vuole innanzitutto spaventare, ma anzi vuole annunziare che per i peccatori c'è speranza.

Il nostro tempo ha smesso tragicamente di presentare nelle chiese le immagini del giudizio non perché ha vinto la paura, ma perché ha perso la speranza! Opere come questa del Cavallini ci ricordano che solo se Dio farà giustizia, solo se la storia non è l'ultima parola sulla vita del mondo, allora chi è trattato ingiustamente non avrà torto "a torto" in eterno!

Se non esiste una parola ulteriore, quella della resurrezione e del giudizio di Dio che punisce i cattivi e premia i buoni, allora chi è morto da sconfitto, è sconfitto in eterno e non avrà mai giustizia. Gesù, invece, ha annunziato che alla fine dei tempi "molti dei primi saranno ultimi e molti degli ultimi saranno primi!". **Possiamo allora correggere l'affermazione abituale, dicendo che il Giudizio universale sulle controfacciate medioevali è un chiaro invito alla fiducia ed alla speranza** e vuole comunicare la certezza che la vita è preziosa e che per questo Dio farà giustizia.

Nell'affresco del Cavallini Gesù è rappresentato all'interno di una mandorla, cioè come pienamente appartenente all'eternità. Si noti, però, che egli è il Cristo incarnato, che mostra le sue piaghe in maniera evidente - si vedono chiaramente anche quelle dei piedi. Egli, cioè, non è puro spirito, ma è il Figlio di Dio che si è fatto uomo e a cui il Padre ha affidato il giudizio ed il perdono.

Ha il nimbo con la croce e si vede il suo nome in abbreviazione, ancora con i caratteri greci – c'è il chi greco – che ormai sfumano verso il latino – *iota eta sigma* sta divenendo IHS, cioè *Iesus hominum salvator*.

Intorno al Cristo stanno gli straordinari angeli dalle ali variopinte: sono i "suoi" angeli, gli angeli del Cristo, come egli stesso afferma nei vangeli. Tutti lo guardano, lo adorano, lo lodano, amandolo.

Subito a destra e a sinistra si trovano – secondo un'antichissima tradizione iconografica – la Vergine a sinistra e Giovanni Battista a destra, cioè **la *deesis* (termine greco che significa "supplica", "intercessione")**.

Nel Giudizio l'uomo ha come suoi intercessori Maria ed il Battista – e tutti i santi – che pregano per lui. **È l'ininterrotta fede della chiesa che afferma che siamo salvati per grazia di Dio e per i meriti di Cristo e di tutti i santi** che, amandoci, pregano per noi.

Seguono poi i 12 apostoli, con l'iscrizione del loro nome e con i simboli iconografici del loro martirio che li rappresentano: Pietro, a differenza delle abituali chiavi, ha la croce del suo martirio, Paolo ha la spada, Giovanni il calice avvelenato che secondo la tradizione gli fu offerto e così via.

Più sotto si vedono, non complete, ulteriori raffigurazioni che ci permettono di intuire ancora meglio come doveva essere l'impianto globale. **Al centro, ai piedi del Cristo, gli strumenti della passione**, ad indicare come avvenne la salvezza dell'uomo ed a ricordare l'amore del Cristo per l'umanità.

Poi, ai due lati, **gli angeli con le loro trombe** che – secondo il racconto dell'Apocalisse – chiamano i morti alla resurrezione. Più a sinistra si vedono le avanguardie delle schiere dei salvati: prima due figure isolate, poi il gruppo dei martiri, poi quello degli ecclesiastici, poi quello delle donne.

Dall'altro lato gli angeli allontanano i dannati e, sotto di essi, doveva essere certamente rappresentato l'inferno.

Spostandosi, è possibile vedere anche i lacerti ancora più ridotti che si sono conservati degli affreschi che decoravano tutta la navata.

Sulla parete destra della chiesa erano rappresentate le storie dell'Antico Testamento, certamente quelle di Giacobbe ed Esaù. Se ne vedono solo frammenti da due scene: dopo la colonnina tortile che fa da cesura con il Giudizio universale si vede il Sogno di Giacobbe e, più oltre, *Giacobbe che carpisce la primogenitura ad Esaù* – si vedono anche parte del corpo di Rebecca e le armi di Esaù.

Sono visibili anche lacerti di un'Annunciazione che ci richiama invece ad un ciclo neotestamentario con la vita del Cristo. Infine parte del grande corpo di un San Cristoforo.

Vorrei infine accennare alla interessantissima questione storico-artistica che questi affreschi pongono alla critica. Fino ad un tempo recente – ma così continua ad essere nella *vulgata* di tanti – **la svolta che conobbe l'arte italiana a cavallo del trecento veniva ricostruita in una**

maniera che si potrebbe definire "fiorentino-centrica". Sarebbe stato Giotto, immaginato come allievo in tutto e per tutto di Cimabue, che, a partire dalle Storie di San Francesco nella basilica superiore di Assisi, avrebbe impresso una svolta artistica con l'abbandono dei canoni bizantineggianti e l'assunzione di un tratto più aderente alla realtà e più attento all'uomo.

Recentemente è stato il grande critico d'arte Antonio Paolucci⁴¹ a ricordare come, nell'immaginario collettivo, tutto si sarebbe svolto come canta Dante, affermando che Giotto avrebbe sorpassato il suo maestro Cimabue così come il grande Poeta avrebbe sopravanzato Guinizelli, operando in questo modo il passaggio **"di greco in latino"** (secondo la famosa espressione di Cennino Cennini) e **facendo entrare nell'universo della rappresentazione "le attitudini e gli affetti"** (secondo l'altrettanto famosa affermazione del Vasari).

Paolucci ricorda giustamente come questa visione debba essere considerata ormai superata, o almeno parziale, soprattutto dopo gli studi della grande Angiola Maria Romanini, proseguiti poi da



41. Giotto come Omero, mistero grandioso e insolubile. Il maestro fiorentino cuore del Trecento pittorico italiano, di Antonio Paolucci.

Alessandro Tomei, Serena Romano e altri.

In questa ricostruzione “fiorentino-centrica” si dimentica Cavallini, si dimentica Arnolfo, si dimentica il periodo romano di Giotto, si dimentica che Assisi è un cantiere commissionato dal pontefice, si dimenticano gli affreschi del Sancta Sanctorum o dell’Aracoeli, si dimentica il Maestro delle storie di Isacco in Assisi e così via.

Ora gli affreschi di Santa Cecilia sono probabilmente anteriori all’anno 1293 – la Romanini ha posto questa data come *terminus ante quem*, poiché è l’anno in cui fu realizzato il ciborio da Arnolfo ed, a suo avviso, l’affresco della controfacciata non può che esser precedente.

Ma la svolta è ancora precedente. Si pensi solo al fatto che Cavallini aveva già realizzato precedentemente i mosaici di Santa Maria in Trastevere che visiteremo l’anno prossimo. Negli affreschi di Santa Cecilia egli porta avanti la ricerca già evidente nei mosaici, con i quali si esce dalla fissità della pittura precedente, si sfumano e si naturalizzano i colori, cresce di importanza la resa della prospettiva, i volti si fanno sempre più individuati e personali.

Se voi guardate con attenzione nel Giudizio Universale i volti della Vergine e del Battista, gli apostoli - più ancora che quello del Cristo stesso - vi accorgete della novità della pittura di Pietro Cavallini. Questa evidenza è assoluta, anche se non esiste una cronologia certa delle opere al passaggio del secolo e sull’attribuzione di alcuni affreschi importantissimi non c’è un accordo consolidato della critica – si pensi soprattutto alle due scene del cosiddetto Maestro di Isacco in Assisi che sono precedenti alle Storie di San Francesco e molto più “moderne” di esse: come è noto la Romanini ne ha proposto l’attribuzione ad Arnolfo di Cambio, suggerendo che potrebbero essere le sole opere superstiti da lui realizzate in pittura.

Stando così le cose, tutto lascia ritenere che Giotto abbia conosciuto certamente Cimabue, ma abbia poi appreso il suo “rivoluzionario” modo di dipingere proprio qui a Roma, osservando maestri come Cavallini, come Arnolfo, come il Torriti, come il Rusuti e come il Maestro delle storie di Isacco.

Questa consapevolezza che è sempre più acquisita dagli studi moderni modifica sensibilmente il quadro che ci si faceva un tempo nella storia dell’arte. **Il “moderno” non nascerebbe semplicemente a Firenze, mentre nel resto d’Italia ed a Roma in particolare, gli stilemi sarebbero ancora antichi e pronti ad essere sorpassati, bensì piuttosto uno dei centri propulsivi di sviluppo sarebbe proprio l’urbe ed, in essa, la committenza papale ed ecclesiale in genere.**

Il “moderno” verrebbe allora sperimentato, sostenuto ed incoraggiato proprio dai committenti degli ambienti ecclesiastici del tempo e dal pontefice in prima persona - ricordavo un attimo fa che Assisi è evidentemente una committenza papale!

Purtroppo non abbiamo più gli affreschi completi che Cavallini dipinse qui a Santa Cecilia, così come sono scomparsi i suoi lavori per San Pietro, San Paolo e S. Giorgio al Velabro, così come gli affreschi romani di Giotto – esiste solo, ma pesantemente restaurato, il mosaico giottesco con la Barca di Pietro nel portico della basilica vaticana – per poterli confrontare ancora più precisamente.

Non abbiamo parimenti una certezza sulla datazione precisa delle Storie giottesche di San Francesco ad Assisi che erano generalmente poste, a partire da una notizia del Vasari, fra il 1296 ed il 1305, mentre alcuni propendono per una anticipazione al 1290 circa.

Tutto, però, sembra indicare che Giotto dovette a Roma e ad Assisi incontrarsi da giovane con maestri di alcuni anni precedenti a lui, come Cavallini, come Arnolfo e come il Maestro delle Storie di Isacco e maturare grazie al loro contributo il suo stile che lo avrebbe poi reso famoso. E Roma avrebbe giocato un ruolo nel passaggio alla “nuova” pittura, se non maggiore, certamente almeno pari a quello di Firenze.

La novità di questi autori appare anche da alcuni risvolti tecnici del loro lavoro. Già il Cavallini nei mosaici di Santa Maria In Trastevere aveva utilizzato una nuova tecnica nella composizione delle tessere, come ricorda Vitaliano Tiberia (*I mosaici del XII secolo e di Pietro Cavallini in Santa Maria in Trastevere*, Ediert, 1996). Egli sostiene che **Cavallini inserì un discreto numero di tessere in laterizio, «materiale “povero”, che, per il suo tono cromatico basso non dà luogo a rifrazioni ma ad assorbimento e produce effetti opachi che equilibrano la forte luminescenza delle circostanti paste vitree».**

Questo materiale è presente «nei toni di rosso, rosato e giallo nei profili e nei tetti degli edifici, nonché nei calzari dei personaggi. Grazie a questo accorgimento di disegnare nettamente i contorni, **le surreali architetture di questi mosaici appaiono ben distinte e non producono l'effetto metafisico che ci si aspetterebbe** di ricevere da solidi geometrici facenti parte di una raffigurazione sacra del XIII secolo, non di contenuto apocalittico ma pur sempre a tema sacro» (p. 167).

Negli affreschi di Santa Cecilia, invece, compare per la prima volta la tecnica delle “giornate” nella stesura dell'intonaco su cui dipingere. **Fino ad allora gli affreschi procedevano a “pontate”, scendendo cioè via via con i ponteggi e dipingendo rapidamente con la presenza di una numerosa manovalanza** che doveva intervenire con il colore prima che il materiale si seccasse.

A Santa Cecilia appaiono invece le “giornate”, cioè la preparazione di zone parietali da dipingere corrispondenti alle diverse figure da rappresentare: la nuova tecnica permette dei campi di intervento più delimitati con una resa pittorica più accurata.

III.24. Il chiostro

Il chiostro romanico, come abbiamo già detto, è stato edificato a cavallo fra il XII ed il XIII secolo.

L'abbazia benedettina è strutturata abitualmente intorno alla chiesa che ha un accesso esterno per le persone che vengono da fuori ed uno interno per i monaci che vivono all'interno del monastero. A fianco della chiesa viene costruito così un chiostro che ha un accesso diretto alla chiesa stessa e che riprende la struttura dell'atrio della casa romana. Intorno al chiostro ci sono le aule della vita comunitaria come la sala capitolare dove tutte le mattine finita la preghiera i monaci o le monache si riuniscono intorno all'abate per prendere le decisioni. Sempre intorno al chiostro si dispongono poi le celle delle monache e, più oltre ancora, i luoghi del lavoro.

Il chiostro di Santa Cecilia è molto semplice: **è composto da colonnine sulle quali poggia un capitello a stampella che a sua volta sorregge gli archetti.** Dal chiostro si accede ad una stanza nella quale sono custodite alcune reliquie tra le quali gli abiti che San Carlo Borromeo indossava quando fu oggetto di un colpo di archibugio che – si disse miracolosamente – lo ferì solo di striscio. **Gli aveva sparato uno dei monaci della Congregazione degli Umiliati che egli era stato inviato a rinnovare nell'ambito della Riforma della Chiesa da lui perseguita.** L'abbazia di Viboldone era la loro chiesa più importante, ma anche Santa Cecilia fu da loro officiata in due distinti tempi. Gli Umiliati furono poi soppressi anche in seguito all'attentato riguardante San Carlo.

I monaci e monache degli Umiliati tennero il monastero di Santa Cecilia per un primo periodo dal 1344 al 1417. Subentrarono poi prima le terziarie domenicane e poi i frati di Santa Brigida. Nel 1438 tornarono gli Umiliati **fino al 1527, quando Clemente VII vi insediò le monache benedettine.**

In Santa Cecilia si tennero i funerali di Cristina di Svezia nel 1687 e negli anni 1725-1727 vi dimorò anche la regina d'Inghilterra Maria Clementina Sobieski, moglie di Giacomo Edoardo Stuart, re in esilio perché discendente di Giacomo II, combattuto in patria perché cattolico e costretto ad abbandonare il trono.

IV. Santa Maria in Domnica alla Navicella

San Martino I, Sant'Agatone papa, la crisi monotelita ed il Concilio Costantinopolitano III, di Andrea Lonardo

IV.1. Introduzione all'incontro: Santa Maria in Domnica alla Navicella, una chiesa fra il Laterano ed il Palazzo imperiale al Palatino



Il nostro incontro sulla questione monotelita si svolge nella chiesa di Santa Maria in Domnica alla Navicella. **È proprio nel VII secolo, nel secolo che cercheremo di conoscere in questo incontro, che viene edificato un piccolo oratorio** che si trasformerà poi nella chiesa attuale.

Questa chiesa sulla sommità del colle Celio è dedicata alla Madonna. **È sorta vicino ad un importante snodo stradale della Roma antica e nei pressi di caserme militari.** Molto probabilmente si eleva sui resti di una caserma dei vigili del fuoco del tempo e certamente vicino all'acquedotto neroniano che è ancora chiaramente riconoscibile all'esterno sia nell'arco di Dolabella che è alla destra della facciata della chiesa lungo la via che conduce ai Santi Giovanni e Paolo, sia negli archi che sono ancora superstiti lungo la via di Santo Stefano Rotondo che viene da San Giovanni.

Proprio qui, vicino a dove ora ci troviamo, passò nella notte tra il 16 ed il 17 giugno 653, trascinato prigioniero dai soldati dell'imperatore, il grande papa Martino I di cui vogliamo parlare. Era una notte tra la domenica e il lunedì. L'esarca, cioè il rappresentante supremo del potere

imperiale in Italia, era giunto a Roma di sabato ed aveva preso dimora nel palazzo imperiale al Palatino che era ancora allora residenza imperiale a tutti gli effetti - in esso risiedevano stabilmente una guarnigione militare ed una civile addetta all'amministrazione di Roma, entrambe dipendenti da Costantinopoli.

L'esarca Teodoro Calliopa aveva ricevuto l'ordine imperiale di deportare il papa a Costantinopoli. Infatti, l'imperatore Costante II aveva accusato il papa di alto tradimento e intendeva punirlo poiché Martino I era suo suddito.

Il pontefice, intuendo cosa si stava preparando contro di lui, **si era fatto portare dal palazzo episcopale** – che allora era situato dove oggi sorge la Scala Santa ed il Sancta Sanctorum e non al Vaticano - **su di un lettuccio, poiché era malato, dinanzi all'altare della basilica di San Giovanni in Laterano sperando di scampare alla deportazione protetto da un luogo così sacro.** Lì aveva trascorso la domenica, circondato dalle cure dei fedeli accorsi per la festa a proteggerlo.

I soldati, invece, avevano atteso che la popolazione romana tornasse alle proprie case dopo aver circondato di affetto il pontefice nel giorno festivo e, **nella notte fra la domenica e il lunedì avevano fatto irruzione in basilica. Prelevato il papa a forza, lo condussero, passando proprio qui dinanzi, fino al palazzo imperiale al Palatino.**

Il papa rimase prigioniero nel palazzo nella giornata del lunedì. Nella notte fra il lunedì ed il martedì, sempre per evitare che la popolazione romana lo difendesse, fu fatto uscire dalle porte della città e, lungo il Tevere, condotto fino a Porto e di lì imbarcato per Miseno e poi per Costantinopoli. **La guarnigione imperiale comandava ancora le porte della città – Roma, lo ripeteremo più volte oggi, era una città ancora appartenente all'impero romano ed il papa era un cittadino dell'impero e quindi un suddito di Costante II – e le fece serrare appena passato il papa perché la gente non seguisse Martino I lungo il fiume,** rendendo più difficile la sua deportazione.

Il papa fu condotto quindi a Costantinopoli, dove venne umiliato, processato in pubblico nel grande ippodromo alla presenza di tutta la popolazione della nuova capitale dell'impero, **deposto con la vergogna delle vesti strappate dinanzi a tutti, condannato a morte, e poi, infine, graziato** ma con la condanna all'esilio sul Mar Nero, dove morì fra grandi privazioni.

Questa punizione esemplare avvenne a motivo di una importantissima questione teologica sulla quale l'imperatore pretendeva obbedienza dal pontefice: fra breve ne parleremo in dettaglio. Basti dire, per ora, che il pontefice difendeva il fatto che in Cristo esisteva una volontà umana completa a fianco di quella divina e che perciò Gesù era pienamente e completamente uomo, dotato di libertà e volontà, e non solo un corpo umano abitato da Dio come se il Figlio eterno avesse preso il posto dell'anima umana.

Gli imperatori aveva prima difeso la posizione contraria. **Avevano, infatti, affermato che in Cristo esisteva una sola volontà, quella divina** - tesi che viene indicata con il nome di monotelismo, dal greco *monos telos, una (sola) volontà*.

Accortisi che Roma era contraria - ma anche altre diocesi avevano contestato il decreto imperiale - avevano modificato la loro posizione, **imponendo in tutto l'impero il silenzio sulla questione. Martino si era rifiutato di sottomettersi a questo obbligo di tacere ed aveva pubblicamente professato il ditelismo** (le due volontà umana e divina in Cristo), accusando chiunque fosse contrario di eresia.

L'imperatore si riteneva allora arbitro anche nelle questioni teologiche e pretendeva che le sue decisioni in materia avessero anche un effetto civile. **Il pontefice, pertanto, dichiarando le due volontà in Cristo aveva, agli occhi di Costante II, disobbedito ad un decreto imperiale**: per questo l'imperatore lo aveva dichiarato reo e ne voleva la sostituzione con un pontefice a lui fedele.

Come vedremo, **nonostante il triste epilogo della morte in esilio di Martino, la posizione romana infine trionferà**: nonostante il suo "martirio" non cruento – o forse proprio a motivo di esso -, la duplice volontà di Cristo sarà infine dogma nella Chiesa. Verrà proclamato tale nel terzo Concilio di Costantinopoli.

Anche questa volta vi invito ad **utilizzare la fantasia per ricostruire il passaggio del papa prigioniero in quella notte, proprio qui davanti alla chiesa di Santa Maria in Domnica**. Non è del tutto certo che sia passato di qui - l'altra possibilità è che sia stato fatto scendere per un percorso più o meno simile all'attuale via di San Giovanni in Laterano. Ma io ritengo più probabile questo itinerario proprio perché più protetto, meno frequentato e munito di caserme imperiali lungo il percorso.

Ma, come altre volte abbiamo detto, **a noi interessa soprattutto immaginare questo passaggio proprio qui, anche se potrebbe essere avvenuto a qualche centinaio di metri da questa chiesa**. La scelta dei luoghi dei nostri incontri è ancora una volta simbolica e vuole solo aiutare a visualizzare l'evento che ci interessa, anche se esso dovesse essere avvenuto in realtà appena un po' più in là.

Immaginiamo allora che Martino I passò in quella notte proprio per l'attuale via di Santo Stefano Rotondo e poi per l'Arco di Dolabella⁴²: siamo **qui per comprendere meglio perché un papa abbia preferito l'esilio ed una morte in solitudine, lontano da tutti i suoi cari, piuttosto che rinnegare la fede della Chiesa nell'esistenza di due volontà in Cristo**.

Solo una parola di introduzione anche alla chiesa in cui ci troviamo. **L'appellativo in domnica potrebbe derivare dal nome di Ciriaca** (nome proprio la cui traduzione dal greco significa "che appartiene al Signore"; *Kurios* in greco significa *Signore* e *Dominus* ne è la traduzione latina), una matrona romana del III secolo che avrebbe messo a disposizione la propria casa come *domus ecclesiae*. **Ma tale appellativo potrebbe derivare anche dai praedia dominica, aree di pertinenza imperiale sul cui territorio sarebbe stata edificata la chiesa**, oppure ancora dal nome del giorno del Signore, il *dies dominicus*, giorno della celebrazione settimanale dell'eucarestia⁴³.

Il toponimo alla navicella deriva, invece, certamente dalla fontana fornita di una scultura a forma di nave che è dinanzi alla chiesa. L'attuale navicella fu realizzata da Andrea Sansovino su commissione di papa Leone X (1513-1521), figlio di Lorenzo il Magnifico, che era stato, prima di divenire papa, cardinale titolare della chiesa di Santa Maria in Domnica. La scultura cinquecentesca è copia, a sua volta, di un'opera romana, probabilmente un *ex voto* a Iside che proveniva dai vicini Castra Peregrina⁴⁴.

La scultura venne posta in asse con la chiesa, quasi a simbolizzare il mondo pagano che "navigava" per entrare nella chiesa di Cristo. Negli anni Trenta, invece, per ragioni urbanistiche, la *navicella* fu ruotata di 90° gradi, nella posizione attuale che è parallela alla facciata della chiesa,

42. L'Arco di Dolabella era l'antica Porta Celimontana delle Mura Serviane, Venne ricostruita nel 10 d.C. dai consoli Publio Cornelio Dolabella e Caio Giunio Silano. L'acquedotto neroniano era una ramificazione dell'acquedotto claudio e doveva servire ai ninfei di Nerone.

43. Si ricordi la famosa espressione dei martiri di Abitene (odierna Tunisia) che esclamarono *Sine dominico non possumus*, intendendo che non potevano vivere senza l'eucarestia domenicale.

44. Anche il vicino obelisco che è nella Villa Celimontana venne trasferito al suo posto attuale nel 1582.

perdendo la funzione simbolica originaria.

La chiesa che noi vediamo ora ha la struttura che le dette nel IX secolo papa Pasquale I, ma **già ai tempi della deportazione di papa Martino I doveva esistere qui, come abbiamo detto, un precedente oratorio** dedicato a Maria.

Poco distante da qui sorge la straordinaria chiesa di Santo Stefano Rotondo. Lo ricordo perché **una cappella di Santo Stefano Rotondo venne risistemata dal predecessore di Martino I, papa Teodoro (642-649), un altro dei protagonisti della vicenda che cercheremo di conoscere oggi.** Questa cappella è dedicata ai Santi Primo e Feliciano, due martiri le cui reliquie furono traslate da papa Teodoro proprio in quel luogo. Possiamo così immaginare qui, nelle vie dinanzi a Santa Maria in Domnica, anche papa Teodoro che viene in processione dal Laterano, dove risiedevano i papi fino alla “cattività avignonese”, per traslare le reliquie dei due santi nella nuova cappella a loro dedicata. **Possiamo immaginare anche lui che prega e medita sulla questione monotelita proprio in Santo Stefano Rotondo dove dovette recarsi più volte a motivo della nuova cappella⁴⁵.**

IV.2. Il contesto storico (e geografico)

Ricostruiamo allora rapidamente il contesto storico del VII secolo, alla metà del quale avvenne la deportazione di Martino I. **Ricordiamo innanzitutto che l'anno 476, l'anno nel quale Romolo Augustolo abdicò a Ravenna, non fu in realtà una data significativa nella storia dell'impero,** a differenza di quanto sostengono i nostri manuali di storia.

Già dal 330 la vera capitale imperiale era Costantinopoli e l'“imperatore” d'occidente era in realtà un “rappresentante” di quello d'oriente. Nel 476 non assistiamo pertanto alla fine dell'impero romano. I romani del tempo sapevano bene di essere ancora cittadini dell'impero e invocavano l'imperatore lontano perché venisse a porre a fine alle incursioni dei barbari.

Fino alla fine del VI secolo l'autorità del pontefice crebbe moltissimo nella città ed egli stava divenendo sempre più il primo referente della popolazione romana, **ma esisteva ancora un senato e le diverse magistrature cittadine erano tutte in attività.** Soprattutto **non vi era stata alcuna frattura nel 476 perché l'unità dell'impero era culturale: Roma, anche quando ebbe dei dominatori appartenenti alle genti barbariche, si sentiva culturalmente unita all'impero** e, quindi, a Costantinopoli ed al suo sovrano.

Nel VI secolo fu Giustiniano imperatore (527-565) a riunificare l'impero sotto un effettivo dominio. Egli ripristinò con la Pragmatica Sanctio, richiestagli da papa Vigilio (537-555), l'intero apparato amministrativo imperiale. Ma, in realtà, tale apparato non era mai venuto meno. Era stato semplicemente recepito dai sovrani goti che avevano sostituito il potere imperiale, senza che tale apparato subisse mutazioni sostanziali.

Comunque, **alla metà del VI secolo, l'amministrazione di Roma era di nuovo direttamente dipendente dall'imperatore e dai suoi emissari.** Certamente dall'anno 584 – è la prima attestazione nell'epistolario di Gregorio Magno, ma forse l'evento è di alcuni anni precedente – esisteva **l'esarcato di Ravenna.** Ravenna, cioè, essendo il porto più facilmente raggiungibile da Costantinopoli, era diventata la città principale di riferimento per l'imperatore che vi aveva nominato **un esarca, costituendolo come più alto rappresentante del potere imperiale bizantino in Italia.** Abbiamo già detto che sarà l'esarca Teodoro Calliopa a deportare come prigioniero papa Martino I.

45. Merita ricordare che la zona fu importante anche nei pontificati successivi. Nella difficilissima elezione pontificia di Conone (686-687) l'esercito si radunò presso Santo Stefano perché voleva papa un certo Teodoro.

Per rendersi conto di quanto fosse stretto il legame fra Roma e Costantinopoli, tramite Ravenna, basta ricordare come avveniva allora la consacrazione di un nuovo pontefice. **Il nuovo papa veniva eletto alla morte del suo predecessore dal clero di Roma – ma anche i laici e le autorità imperiali residenti in città partecipavano all’elezione. Ma non poteva essere ordinato vescovo e, quindi, diventare effettivamente papa, prima che giungesse da Costantinopoli o da Ravenna l’autorizzazione per la sua consacrazione.** Insomma, se l’elezione era un fatto romano, la consacrazione doveva avere il *placet* imperiale. L’imperatore, con il suo *placet*, cercava di assicurarsi che l’eletto fosse, in qualche modo, di suo gradimento. **Proprio la vicenda della questione monotelita ci rivelerà quanto i papi rifiutassero simili imposizioni**, anche se, di fatto, dovevano continuamente misurarsi con il potere politico del quale erano sudditi a tutti gli effetti.

Gli imperatori non mancavano di far pesare il loro potere su Roma. Numerosissimi dei papi del VII secolo **vennero eletti solo tre o quattro giorni dopo la morte del predecessore, ma dovettero poi aspettare mesi – e talvolta si giunse ad attese di un anno e mezzo – prima di poter essere consacrati vescovi di Roma.** Non c’era solo la questione logistica dello scambio di notizie, per cui doveva prima giungere a Costantinopoli la lettera che informava l’imperatore dell’avvenuta elezione e poi tornare a Roma la lettera di risposta imperiale con il *placet*. Risulta evidente dalle fonti come l’imperatore ritardasse la sua risposta volutamente per far pesare il suo potere e sottolineare che egli intendeva governare l’urbe anche tramite il neo eletto pontefice.

Il potere imperiale era comunque ormai indebolito, come abbiamo detto nei precedenti incontri, **perché nel 569 erano calati in Italia i longobardi, costituendo il regno a Pavia ed i due ducati di Spoleto e Benevento (*Langobardia minor*)**, ma era comunque ancora reale, come proprio la vicenda di Martino dimostra.

I vescovi del tempo erano da tempo in ogni città parte importantissima dell’amministrazione imperiale ed intervenivano come supervisori degli affari pubblici, come referenti stimati e invocati da tutti. A Roma l’autorità del vescovo si affermò più tardivamente, poiché fino alla fine del VI secolo vi fu il Senato che non c’era nelle altre città, ma si affermò poi più a lungo che altrove.

Le fonti mostrano questo crescente ruolo civile del vescovo di Roma, da svariati punti di vista. In particolare, subito prima dei fatti che ci riguardano, avvenne un fatto che è estremamente illuminante. Nel 640, sotto il pontificato di Severino che era stato eletto ma non ancora consacrato per le famose attese del *placet* imperiale, i soldati assalirono il Laterano sostenendo che la curia pontificia stesse ritardando i loro pagamenti e prese d’assalto il “tesoro” che era custodito nell’episcopio. Non volevano attendere ancora di essere pagati e si presero direttamente i loro stipendi. Che cosa ci rivela questo fatto? **Se ne deduce abbastanza agevolmente che le tasse che venivano versate allo stato venivano custodite, insieme ai beni della Chiesa, all’interno del Palazzo lateranense di allora, perché evidentemente era l’edificio più sicuro.** Questo poteva avvenire solo perché l’imperatore ed i suoi amministratori erano consenzienti, ritenendo quella soluzione la migliore per la gestione amministrativa della città. L’esarca, però, forse sobillato dall’imperatore, volendo mostrare il suo potere, aveva fatto circolare la voce tra i soldati che il ritardo dei pagamenti era dovuto ad una colpa della curia ecclesiale e **li aveva spinti ad attaccare il “tesoro” di Roma dove erano depositate anche le entrate fiscali della città.**

Si capisce allora che a quel tempo il pontefice e la sua “curia” (che si chiamava allora *scrinium*) erano i garanti delle tasse e dei pagamenti. Noi sappiamo che essi non erano solo i garanti dell’amministrazione fiscale dell’urbe. Lo erano anche dei processi, degli approvvigionamenti, degli acquedotti, ecc. ecc.

D'altro canto il Palazzo imperiale al Palatino era custodito da appositi ufficiali imperiali. L'esarca vi veniva ad abitare quando veniva a Roma da Ravenna e - per la prima e l'ultima volta dopo il 476 – lo stesso imperatore Costante II nel 663 vi tornò ad abitare per alcuni giorni, quando Martino era già morto. Quindi esisteva un altro punto di riferimento che, però, sempre più spesso si appoggiava a quello ecclesiastico.

Questo difficile, ma reale equilibrio fra i due poteri, quello imperiale e quello ecclesiale, è evidente anche dal fatto che mai i pontefici trasferirono la loro abitazione nel palatium imperiale. Esso rimase sempre di pertinenza degli ufficiali dell'imperatore, mentre i papi e la loro curia permanevano al Laterano.

IV.3. La questione monotelita

È proprio la questione monotelita a mostrarci come le due autorità coesistessero insieme. Che cos'è si intende per questione monotelita? La caratterizzeremo nel suo sviluppo storico e poi più avanti cercheremo di coglierne la rilevanza teologica e spirituale.

La questione monotelita si spiega a partire dal desiderio dei teologi e dei cristiani di allora di comprendere sempre meglio chi era Gesù Cristo. Il Concilio di Calcedonia, nel 451, aveva solennemente affermato che Gesù era una sola persona divina in due nature, quella divina e quella umana. **Gesù era una sola persona, non era un composto irrisolto, ma era pienamente uomo e pienamente Dio.**

Ora alcuni, per salvaguardare questa unità, o forse solo per comprenderla meglio, cominciarono a dire che in Gesù c'era solo un "principio di attività" – in greco una *energheia* – e questo principio era divino: non c'era in lui una *energheia* umana. Questa tesi teologica, nata in oriente, venne chiamata monoenergismo. Roma, subito, si oppose, ma anche molti vescovi e monaci in oriente la rifiutarono.

Allora nel 638 il patriarca di Costantinopoli Sergio redasse un testo che (rinunciando al *monoenergismo*) **proponeva la dottrina di una unica volontà divina, un unico *thélema* nell'unica persona divina del Cristo.** Affermare che in Cristo c'era un solo *thélema* voleva dire affermare che in lui la volontà, il volere, la libertà di decidere, di pensare, di desiderare, erano solamente divini. I teologi che sostenevano questa tesi ritenevano che l'unica via per affermare l'unità della persona di Cristo fosse quella di pensare che in lui era la sua persona divina che desiderava tutto, che voleva tutto: quindi non c'era alcuna volontà umana nella natura umana del Cristo.

Dall'affermazione di un unico *thélema* tale tesi teologica ricevette il nome di monotelismo. L'imperatore Eraclio rese ufficiale questo testo con un editto che fu chiamato *Ekthesis* (che vuol dire *dichiarazione, definizione*), intimando ad ogni cittadino dell'impero ed, *in primis*, ai patriarchi ed ai vescovi, di sottoscriverlo, in quanto emanato dalla suprema autorità imperiale.

È immediatamente evidente che l'imperatore interpretava il proprio ruolo alla stregua di quello del primo dei vescovi della Chiesa. Egli voleva dettare legge in materia religiosa e stabilì che tutti i cristiani dell'Impero dovevano sostenere che in Gesù c'era una sola volontà, quella divina. Quando si contesta storicamente il ruolo teologico del magistero papale, spesso non si è consapevoli che lo si mette in discussione per sostituirvi un'altra autorità che svolga il suo stesso compito. **L'imperatore di Costantinopoli riteneva non che non ci dovesse essere un'autorità suprema dal punto di vista teologico, ma piuttosto che tale autorità appartenesse a lui e non ai patriarchi o al vescovo di**

Roma.

Eraclio pretendeva insomma che l'impero avesse una unità teologica a partire dalla sua visione di Cristo: il Figlio si era sì incarnato, ma non aveva assunto integralmente l'umanità, si era incarnato in un uomo, mettendo la sua divinità al posto della "parte" spirituale dell'uomo.

Ad Eraclio successe Costante II il quale, accortosi che a Roma e a Gerusalemme il papa e il patriarca insieme a molti teologi e monaci rifiutavano il monotelismo, **stabilì con un secondo decreto imperiale, che venne chiamato Typos (= decreto), che tutti erano obbligati a non prendere posizione sulla questione.** Riteneva che il silenzio sul monotelismo e sul ditelismo (la tesi cioè che in Cristo ci fosse oltre al *thélema* divino anche un *thélema* umano) doveva essere la regola nell'impero e, quindi, anche a Roma.

La sua posizione è solo apparentemente più moderata di quella di Eraclio. A suo giudizio, nel segreto del cuore i vescovi potevano anche essere diteliti, ma non potevano discutere della questione, né tanto meno chiedere obbedienza su di essa. **Di fatto, ancora una volta, l'imperatore pretendeva di esser la suprema autorità della Chiesa.** Anche la città di Roma con il suo vescovo doveva obbedire alle posizioni teologiche decise a Costantinopoli.

IV.4. San Martino I papa (649-654) contro i monoteliti

I papi, invece, pur essendo sudditi dell'imperatore, **si ribellarono prima al monotelismo - così come avevano già rifiutato il monoenergismo - ma contestarono anche il Typos che pretendeva il silenzio:** su di una questione così importante come la cristologia non si poteva tacere perché era in gioco la verità della persona di Gesù.

Si deve notare che la questione divampò mentre ben altri problemi politici erano all'orizzonte. Infatti si profilava sempre più pericolosa la prima avanzata militare islamica. **Nel 636, infatti, poco dopo la morte di Maometto, gli arabi vinsero una battaglia lungo il fiume Jarmuk e conquistarono la Siria. Nel 638 attaccarono Gerusalemme ed essa cadde - il patriarca della Città Santa era un fervente ditelita, in profonda comunione con Roma.** Nel 642 e poi di nuovo nel 646 cadde Alessandria d'Egitto e, quindi, una parte considerevole del mondo cristiano di allora venne ad essere conquistato con le armi dai nuovi potenti del tempo.

Ebbene, proprio in questo contesto difficilissimo, papa Martino I, appena eletto papa nel 649, concluse un Sinodo che non solo condannava ancora una volta l'Ekthesis, ma vi univa nella condanna anche il Typos, scomunicando i patriarchi di Costantinopoli coinvolti nella questione, ma evitando formalmente di accusare la dinastia imperiale. **Il Sinodo venne celebrato nella basilica lateranense,** quindi a poche centinaia di metri da qui, e possiamo immaginare tutto il lavoro che si svolse in quei giorni sulla questione.

Ricorderete, forse, come nell'incontro su Costantino **abbiamo sottolineato che per il cristianesimo, a differenza di tutte le altre religioni precedenti, la questione della verità è decisiva** (cfr Costantino non comprese il valore della teologia nel cristianesimo, di Andrea Lonardo). Per la fede cristiana, non basta ritrovarsi insieme per il culto, non basta avere dei principi morali simili: cambia tutto se Dio è venuto ad abitare il mondo in Gesù o se non è venuto. **L'identità di Gesù è la ragione stessa della fede cristiana. Così come Costantino non aveva capito questo, così ora gli imperatori si ostinavano a non capirlo,** pretendendo semplicemente un accordo di facciata sulle loro posizioni.

Per i papi, invece, la questione della verità era così importante che andava portata avanti anche se

l'impero era sotto attacco. Ed era così importante da non poter essere messa da parte nemmeno dinanzi alla minaccia della persecuzione o peggio di una condanna a morte o all'esilio infamante.

Martino I, quindi, con il sinodo lateranense, **accusò i monoteliti di immettere "novità" contro la fede immacolata della Chiesa**. Immediata fu la reazione imperiale, che non tollerò l'opposizione papale. Agli occhi di Costante II Martino I era solo un suddito che si ribellava ad un decreto imperiale e doveva essere esemplarmente punito.

In un primo momento l'imperatore inviò a Roma l'esarca Olimpio perché uccidesse il papa. Il *Liber pontificalis*, un testo redatto nella curia pontificia di allora, racconta che **l'esarca si avvicinò a Martino I con l'intenzione di ucciderlo, mentre il papa celebrava la messa in S. Maria Maggiore**. Solo un intervento miracoloso salvò la vita del pontefice. Olimpio si risolse allora a non perseguitare il papa e progettò un'azione autonoma nei territori della penisola italiana, sganciandosi in qualche modo dall'obbedienza imperiale. Morì però nel 652 in Sicilia combattendo contro gli arabi.

L'imperatore allora inviò a Ravenna un nuovo esarca a lui fedele. Quest'ultimo, di nome Teodoro Calliopa, si presentò a Roma nel 653, accusando il pontefice di aver appoggiato la sedizione di Olimpio.

E siamo ai fatti che abbiamo descritto all'inizio. **Teodoro Calliopa si stabilì nel palatium, attendendo il maturare degli eventi**. Preferì lasciar passare il sabato e la domenica, per la grande folla che si era radunata in San Giovanni dove **Martino I, malato, si era fatto distendere su di un letto, dinanzi all'altare maggiore del Laterano**, sperando che l'esarca non avrebbe profanato la basilica, usandogli violenza e catturandolo. L'esarca, invece, inviati dei militi nel giorno di domenica a controllare che non ci fossero armi in basilica, portò a termine l'azione contro Martino nella notte.

A Costantinopoli si volle non solo una esplicita condanna del pontefice, ma molto più radicalmente una sua profonda umiliazione. Le fonti ricordano che per 47 giorni fu impedito al papa di avere acqua per lavarsi (lettera *Noscere voluit*), che per 93 giorni fu tenuto recluso in carcere in attesa del processo (*Commemoratio*). **Poi fu processato in solarium expositionis, ad hippodromium**. L'ippodromo sorgeva dove è ora ad Istanbul la piazza che è di fronte alla Moschea blu, la moschea che porta il nome di Sultan Ahmet Camii. L'ippodromo era dotato anticamente di un *kathisma*, o palco imperiale, dal quale l'imperatore assisteva alle gare che si svolgevano intorno all'obelisco di Teodosio tuttora in piedi (cfr. su questo Istanbul/Costantinopoli: l'ippodromo); da quel palco Costante II processò pubblicamente Martino I dinanzi a tutta la popolazione.

Dinanzi alla multitudo populorum ed in praesentia totius senatus fu pronunciata la condanna a morte: Ecce dereliquisti Deum et dereliquit te Deus. Al momento della condanna furono stracciati a Martino I al cospetto di tutti gli abiti pontificali che portava. La pena di morte fu infine commutata, per intercessione del patriarca Paolo che malato stava per morire, in esilio. Anche quest'ultimo fu durissimo ed il pontefice visse di stenti a Cherson nell'odierna Crimea, abbandonato da tutti, fino alla morte avvenuta nel 655.

Sorte ancora peggiore toccò al monaco Massimo il Confessore, di cui torneremo a parlare, che aveva sostenuto il papa, essendo il principale teologo levatosi insieme al papa in difesa del ditelismo. È certamente suo, ad esempio, il principale contributo teologico al Sinodo lateranense del 649.

Massimo, che in Roma risiedeva probabilmente nel monastero di San Saba all'Aventino, venne anch'egli portato prigioniero a Costantinopoli. Accusato anche in merito alla rivolta dell'esarca

Gregorio a Cartagine venne esiliato nel 655. Processato una seconda volta perché non voleva ritrattare **gli furono amputate nel 622 la lingua e la mano destra, poiché – dissero i giudici della capitale imperiale - con esse aveva difeso il ditelismo**; morì in quell'anno in esilio, vicino l'odierna Muri.

Vi accorgete che personaggi giganteschi sono San Martino I e San Massimo il Confessore, personaggi che spesso i romani non hanno nemmeno mai sentito nominare: eppure hanno difeso la fede della Chiesa con il loro martirio.

Anche per la loro testimonianza eroica, il pesantissimo intervento imperiale non piegò la chiesa di Roma e la sua fede. **Mentre era ancora vivo Martino I, l'imperatore ordinò che venisse eletto un altro papa**, poiché riteneva Martino ormai depresso per il decreto che aveva emanato.

Eugenio I, però, non appena eletto, venne sostenuto dalla popolazione romana che lo circondò con un bagno di folla nella sua prima apparizione pubblica in San Maria Maggiore facendogli promettere che avrebbe rifiutato senza esitazione qualsiasi documento proveniente da Costantinopoli che avesse preteso obbedienza sulla questione monotelita.

IV.5. Sant'Agatone papa (678-681) e la convocazione del Concilio Costantinopolitano III

Improvvisamente la vicenda ebbe una svolta. L'imperatore Costante II, forse mosso anche da ragioni politiche, decise di modificare le sue posizioni e di accettare la linea che veniva sostenuta da Roma. Dette inizio ad una spedizione militare in Italia per frenare l'avanzata longobarda. Dal sud della penisola risalì verso Roma, senza intaccare il dominio longobardo, ma, di fatto, creando una situazione di *statu quo* che si mantenne poi per alcuni decenni.

Al termine della spedizione, **nell'anno 663 giunse infine a Roma. Erano due secoli che l'occidente non vedeva più il suo imperatore. Come prevedeva il cerimoniale, il papa Vitaliano, successore di Eugenio, lo accolse a sei miglia da Roma, con tutto il corteo del clero e dei maggiorenti di Roma.** Giunto nell'urbe Costante II si stabilì nel *palatium* del Palatino, lo stesso dove dieci anni prima era stato tenuto prigioniero Martino I prima di essere condotto a Costantinopoli.

L'imperatore si fermò per 12 giorni in città, ricevuto con tutti gli onori. Il Liber pontificalis presenta il suo itinerario romano come un pellegrinaggio e quasi come un itinerario penitenziale dopo ciò che aveva fatto a Martino I: racconta che con tutto l'esercito si recò prima a Santa Maria maggiore, poi a San Pietro poi ancora al Laterano, dove “si lavò”, prima di pranzare con il papa: il riferimento al “lavarsi” ha probabilmente nella mente dei redattori l'intento di sottolineare appunto il pentimento, vero o presunto dell'imperatore. Certo è che i rapporti fra imperatore e pontefice erano ormai rasserenati.

Una notazione delle fonti è, però, molto significativa e aiuta a capire quale era ormai la situazione dei rapporti fra Roma e Costantinopoli. **L'imperatore spogliò tutti i monumenti di Roma dei loro bronzi, facendo così incetta di materiale riutilizzabile nella spedizione militare che doveva ancora concludersi.** Egli era ancora il signore della città: tutti gli edifici pubblici erano di proprietà imperiale e Costante II ne dispose per il bene delle sue truppe, prelevando il materiale che poteva servire a forgiare armi e mezzi di sostegno.

Ma l'evento – mostrano le fonti – fu avvertito dalla popolazione romana come una gravissima offesa alla città. **L'imperatore era finalmente tornato a Roma, ma ne ripartiva non come uno che l'aveva sostenuta e abbellita, bensì come uno che l'aveva spogliata.** Era sempre più evidente che da

Costantinopoli non solo non ci si poteva aspettare alcun aiuto, ma anzi quel rapporto costituiva ormai solo un onere per i romani. Il pontefice era sempre più il vero “difensore” della città e della sua popolazione.

Costante II, con i beni presi a Roma, si trasferì in Sicilia a Siracusa, da dove governò l'impero senza tornare a Costantinopoli. **Venne però ucciso in una rivolta. In quel frangente i pontefici si opposero ai ribelli ed appoggiarono la legittima discendenza imperiale, scelta che fu molto apprezzata dai successivi imperatori.**

IV.6. Il Concilio Costantinopolitano III (680-681 d.C.) ed il suo significato

Si giunse, infine, alla proclamazione dogmatica del ditelismo: in Cristo esisteva certamente una volontà divina, ma altrettanto integralmente era presente una volontà umana. Il nuovo imperatore invitò papa Agatone (678-681), con due lettere successive ad inviare delegati a Costantinopoli per un concilio sulla questione. Agatone convocò nel 680 un nuovo sinodo romano sulla questione e solo dopo questa assise inviò i suoi delegati a Costantinopoli, dove abitarono, come era prassi, nel palazzo di Placidia.

Il Concilio Costantinopolitano III (il VI ecumenico, 680-681 d.C.) si tenne nella Sala del Trullo nel Palazzo imperiale a Costantinopoli, alla presenza di Costantino IV imperatore che era nel frattempo salito al trono. I monoteliti portavano a sostegno delle loro tesi una lettera di papa Vigilio, che fu infine trovata falsa. I delegati romani, invece, citarono i padri della chiesa d'occidente e d'oriente a sostegno delle tesi ditelite ed, infine, **lessero una lettera sottoscritta da Agatone e da ben 120 vescovi d'occidente che affermava che in Cristo era pienamente presente un théléma umano.** Tutti allora accolsero quella fede e gli eretici furono radiati dall'episcopato.

Queste le parole con cui il Concilio proclamò la presenza in Cristo delle due volontà:

«Predichiamo, in Cristo, due volontà naturali e due operazioni naturali, indivisibilmente, immutabilmente, inseparabilmente, inconfusamente, secondo l'insegnamento dei santi padri. Due volontà naturali che non sono in contrasto fra loro (non sia mai detto!), come dicono gli empi eretici, ma tali che la volontà umana segua, senza opposizione o riluttanza, o meglio, sia sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente. Era necessario, infatti, che la volontà della carne fosse mossa e sottomessa al volere divino, secondo il sapientissimo Atanasio. Come, infatti, la sua carne si dice ed è carne del Verbo di Dio, così la naturale volontà della carne si dice ed è volontà propria del Verbo di Dio, secondo quanto egli stesso dice: “Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre che mi ha mandato”, intendendo per propria volontà quella della carne, poiché anche la carne divenne sua propria: come, infatti la sua santissima, immacolata e animata carne, sebbene deificata, non fu distrutta, ma rimase nel proprio stato e nel proprio modo d'essere, così la sua volontà umana, anche se deificata, non fu annullata, ma piuttosto salvata, secondo quanto Gregorio, divinamente ispirato, dice: “Quel volere, che noi riscontriamo nel Salvatore, non è contrario a Dio, ma anzi è trasformato completamente in Dio” [...]. Ammettiamo, inoltre, nello stesso signore nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, due naturali operazioni, senza divisioni di sorta, senza mutazioni, separazioni, confusioni; e cioè: un'operazione divina e un'operazione umana».

Si noti subito come il Concilio sottolinea innanzitutto la testimonianza che il Vangelo stesso ci dà di Gesù. Si citano, infatti, le parole della Scrittura: “Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre che mi ha mandato”. Sono le parole che si realizzano nella preghiera del Getsemani.

In questa maniera il Concilio afferma subito che **chi nega una volontà umana in Gesù si sta creando un Gesù che è diverso dal Gesù reale che i Vangeli ci presentano.**

Per spiegare il rapporto fra le due volontà (*thélema*) e le due operazioni in Gesù il Concilio Costantinopolitano III riprende le stesse espressioni del Concilio di Calcedonia, cioè quattro affermazioni negative: esse sono indivisibili, immutabili, inseparabili, inconfuse. La volontà divina e quella umana non si possono separare l'una dall'altra in Cristo, ma nemmeno sono confuse l'una con l'altra o giustapposte.

Possiamo avvicinarci a capire queste affermazioni innanzitutto considerando ciò che si oppone ad esse. **Prima e al di fuori del cristianesimo l'inconciliabilità della volontà divina e di quella umana è sempre affermata, perché la volontà divina e quella umana sono ritenute così diverse da non poter coesistere.** Nel buddismo, ad esempio, soprattutto nella sua forma originaria detta Hinayana, cioè "piccolo veicolo" si afferma che è meglio non desiderare, non avere una volontà propria, perché la volontà porta al dolore. L'uomo soffre perché desidera e per non soffrire occorre eliminare il desiderio. **Per essere felici, quindi, occorre smettere di volere. Perché Dio mi dia la pace io devo smettere di desiderare, di volere.**

Per portare un esempio opposto, si può prendere la dottrina marxista: per il marxismo occorre eliminare Dio perché emerga la libera volontà dell'uomo. **Essere atei è necessario per essere felici, per essere veramente uomini: è la via obbligata per affermare la volontà ed il desiderio umano.**

Il Concilio Costantinopolitano III afferma invece che in Gesù, per la prima volta nella storia, le due volontà divina ed umana sono state in perfetta armonia. Il Figlio di Dio ha conservato la sua natura divina ed ha voluto tutto con la sua volontà divina, con lo stesso desiderio di Dio. Ma, avendo egli assunto totalmente la natura umana, in lui la volontà umana ha voluto tutto ciò che voleva la volontà divina.

L'umanità di Gesù ha conservato tutto il suo gusto di essere libera e di desiderare, desiderando liberamente ciò che la volontà divina desidera. In Gesù niente è andato perso di ciò che è divino e niente è andato perso di ciò che è umano.

E come è possibile questo? Dove è il punto decisivo per capire dove è la meraviglia di queste affermazioni? Basta richiamare alla mente un'affermazione teologica importantissima: **Gesù ha assunto tutto dell'uomo, tranne il peccato. E perché ha potuto farlo? Perché in realtà il peccato non appartiene all'uomo.** Perché quando il peccato entra nell'uomo, lo rende meno uomo, non più uomo. Il peccato è esattamente non volere ciò che Dio vuole: è il pensare che ciò che Dio vuole non è umano, è il pensare che la volontà di Dio è contro l'uomo.

Così dice esplicitamente Massimo il Confessore in merito:

«Cristo Dio nasce e si fa uomo, prendendo un corpo dotato di un'anima intelligente, lui, che aveva concesso alle cose di uscire dal nulla. [...] Dio si fa perfetto uomo, non cambiando nulla di quanto è proprio della natura umana, tolto, si intende, il peccato, che del resto non le appartiene. [...] Ma il grande mistero dell'incarnazione divina rimane pur sempre un mistero. In effetti come può il Verbo, che con la sua persona è essenzialmente nella carne, essere al tempo stesso come persona ed essenzialmente tutto nel Padre? Così come può lo stesso Verbo, totalmente Dio per natura, diventare totalmente uomo per natura? E questo senza abdicare per niente né alla natura divina, per cui è Dio, né alla nostra, per cui è divenuto uomo? Soltanto la fede arriva a questi misteri, essa che è la sostanza e la

base di quelle cose che superano ogni comprensione della mente umana» (da Massimo il Confessore, *500 Capitoli*, Centuria 1, 8-13; PG 90, 1182-1186).

In Gesù noi vediamo che la volontà umana obbedisce perfettamente alla volontà divina e non se ne distacca mai, in un'armonia perfetta. **Se il peccato fosse stato tipico dell'uomo, Gesù in quanto uomo avrebbe dovuto peccare: ma questo non è avvenuto, perché il peccato non è cosa umana, bensì disumana.** La volontà divina corrisponde perfettamente e profondamente alla natura umana e non si sostituisce ad essa.

Gesù, allora, facendosi uomo ha preso tutta la volontà, tutto il desiderio, tutto l'amore, tutta la passione, tutto il gusto umani, altrimenti non sarebbe stato veramente uomo. Ma tutto questo mondo di desiderio si è inserito perfettamente nella volontà divina. **Gesù allora non è stato un uomo anaffettivo, ma anzi la sua volontà umana ha raggiunto il suo culmine conformandosi in obbedienza libera e amante al volere divino.**

Il Concilio Costantinopolitano III afferma così che nell'unico Figlio di Dio le due nature divina e umana comunicano in una maniera assolutamente straordinaria, ma d'altro canto semplice. **Nel mistero di Cristo è avvenuto che la natura umana è stata talmente amante di quella divina da averla seguita con assoluta dolcezza e fiducia,** senza discostarsene mai a motivo dell'amore.

Né Martino I, né Massimo il Confessore giunsero a vedere la vittoria delle loro posizioni. Ma la persecuzione di cui furono oggetto e la loro fedeltà incrollabile alla fede della Chiesa nonostante le sofferenze furono fra le cause che portarono alle decisioni del Costantinopolitano III. Appartiene ancora una volta al misterioso disegno di Dio che proprio tramite il dolore dei martiri si affermi la retta fede. Roma che aveva subito una così grande umiliazione con la deportazione del suo vescovo e del suo teologo principale riuscì invece, alla lunga, a far trionfare la fede ditelita.

Recentemente è stato il papa Benedetto XVI (nella sua catechesi su Massimo il Confessore del 25/06/2008) a ritornare sul ruolo di **San Massimo, detto il Confessore appunto per la sua incrollabilità anche nel martirio.** Egli fu prima monaco in Palestina, si spostò poi a Costantinopoli, poi ancora a Cartagine ed, infine a Roma. **Di fatto, è proprio Roma la città che divenne la sua dimora più importante. Qui egli appoggiò la linea di Martino,** finendo per soccombere insieme a lui.

Così Benedetto XVI parla di lui:

«Massimo non accettava alcuna riduzione dell'umanità di Cristo. Era nata la teoria secondo cui in Cristo vi sarebbe solo una volontà, quella divina. **Per difendere l'unicità della sua persona, negavano in Lui una vera e propria volontà umana.** E, a prima vista, potrebbe apparire anche una cosa buona che in Cristo ci sia una sola volontà. Ma san Massimo capì subito che ciò avrebbe distrutto il mistero della salvezza, perché una umanità senza volontà, un uomo senza volontà non è un vero uomo, è un uomo amputato. Quindi l'uomo Gesù Cristo non sarebbe stato un vero uomo, non avrebbe vissuto il dramma dell'essere umano, che consiste proprio nella difficoltà di conformare la volontà nostra con la verità dell'essere. E così san Massimo afferma con grande decisione: **la Sacra Scrittura non ci mostra un uomo amputato, senza volontà, ma un vero uomo completo:** Dio, in Gesù Cristo, ha realmente assunto la totalità dell'essere umano – ovviamente eccetto il peccato – quindi anche una volontà umana».

Benedetto XVI ha spiegato in maniera molto chiara come Massimo rispose alla critica che vedeva nella duplice volontà di Cristo i rischi di un dualismo insuperabile nella sua persona:

«La cosa, detta così, appare chiara: Cristo o è o non è uomo. Se è uomo, ha anche una volontà. **Ma nasce il problema: non si finisce così in una sorta di dualismo? Non si arriva ad affermare due personalità complete: ragione, volontà, sentimento? Come superare il dualismo**, conservare la completezza dell'essere umano e tuttavia tutelare l'unità della persona di Cristo, che non era schizofrenico. E san Massimo dimostra che l'uomo trova la sua unità, l'integrazione di se stesso, la sua totalità non in se stesso, ma superando se stesso, uscendo da se stesso. Così, anche in Cristo, uscendo da se stesso, l'uomo trova in Dio, nel Figlio di Dio, se stesso. Non si deve amputare l'uomo per spiegare l'Incarnazione; occorre solo capire il dinamismo dell'essere umano che si realizza solo uscendo da se stesso; solo in Dio troviamo noi stessi, la nostra totalità e completezza. Così si vede che non l'uomo che si chiude in sé è uomo completo, ma **l'uomo che si apre, che esce da se stesso, diventa completo e trova se stesso proprio nel Figlio di Dio, trova la sua vera umanità**».

Proprio contemplando la preghiera di abbandono al Padre di Gesù nel Getsemani, Benedetto XVI spiega che il culmine della libertà umana consiste nel dire di "sì" a Dio:

«Per san Massimo questa visione non rimane una speculazione filosofica; egli la vede realizzata nella vita concreta di Gesù, soprattutto nel dramma del Getsemani. In questo dramma dell'agonia di Gesù, dell'angoscia della morte, della opposizione tra la volontà umana di non morire e la volontà divina che si offre alla morte, in questo dramma del Getsemani si realizza tutto il dramma umano, il dramma della nostra redenzione. **San Massimo ci dice, e noi sappiamo che questo è vero: Adamo (e Adamo siamo noi stessi) pensava che il "no" fosse l'apice della libertà. Solo chi può dire "no" sarebbe realmente libero; per realizzare realmente la sua libertà, l'uomo deve dire "no" a Dio**; solo così pensa di essere finalmente se stesso, di essere arrivato al culmine della libertà. Questa tendenza la portava in se stessa anche la natura umana di Cristo, ma **l'ha superata, perché Gesù ha visto che non il "no" è il massimo della libertà. Il massimo della libertà è il "sì", la conformità con la volontà di Dio. Solo nel "sì" l'uomo diventa realmente se stesso**; solo nella grande apertura del "sì", nella unificazione della sua volontà con quella divina, l'uomo diventa immensamente aperto, diventa "divino". Essere come Dio era il desiderio di Adamo, cioè essere completamente libero. **Ma non è divino, non è completamente libero l'uomo che si chiude in sé stesso; lo è uscendo da sé, è nel "sì" che diventa libero; e questo è il dramma del Getsemani**: non la mia volontà, ma la tua. Trasferendo la volontà umana nella volontà divina, è così che nasce il vero uomo, così siamo redenti. Questo, in brevi parole, è il punto fondamentale di quanto voleva dire san Massimo, e vediamo che qui è veramente in questione tutto l'essere umano; **sta qui l'intera questione della nostra vita**».

IV.7. Il Concilio Costantinopolitano III ed i concili di Costantinopoli I e di Calcedonia

In qualche modo il Concilio Costantinopolitano III chiude un periodo della riflessione cristologica. Possiamo tornare indietro ora ai Concili precedenti per riannodare i fili della riflessione cristologica. Le avvisaglie di quanto venne discusso nel 680-681 erano già presenti nel Concilio di Calcedonia⁴⁶. E quel Concilio, a sua volta, aveva radici lontane, proprio perché la cristologia è, in fondo, profondamente unitaria.

Era stato Apollinare di Laodicea ad affermare che Gesù era sì Dio, ma che, proprio per questo, aveva preso la *sarx*, ovvero la carne dell'uomo, ma non la sua anima. Il Concilio di Costantinopoli (381) aveva già rifiutato la sua ipotesi. **Già Apollinare tentava, per difendere la divinità di Cristo, di**

46. Più in generale sui precedenti concili, vedi su questo stesso sito al link Santa Maria maggiore: i primi concili ecumenici.

dimezzarne l'umanità. Apollinare di Laodicea (non Laodicea di Frigia, ma Laodicea di Siria) aveva proposto uno schema che gli studiosi definiscono oggi come “**Logos-sarx**”, “**Logos-carne**”. Come è possibile in Gesù l'unione della divinità e dell'umanità? **Apollinare rispondeva che non c'era una umanità completa nel Cristo, ma in Lui c'era solo la carne umana, senza l'anima, senza le facoltà superiori, intellettuali, umane. Il posto che ha l'anima in ogni uomo, è stato preso nel Cristo incarnato dal Figlio di Dio.** Il Figlio di Dio avrebbe così vivificato un corpo umano, altrimenti senza vita.

I padri di Costantinopoli nel 381 risposero che questo era inaccettabile. La fede cristiana, infatti, afferma che **il Figlio di Dio ha assunto tutto l'uomo, un uomo composto non solo di corpo, ma anche di anima e di facoltà superiori.**

È da qui che nascono anche le conseguenze spirituali straordinarie che abbiamo già visto: perché **si apre la via alla possibilità che veramente Dio abiti nel cuore dell'uomo, nella sua vita, senza distruggere la sua anima, la sua intelligenza, il suo cuore, la sua stessa vita,** ma, piuttosto, riempendolo tutto ed interamente della sua presenza divina!

Così aveva esplicitamente affermato il primo concilio di Costantinopoli, su questo punto, contro Apollinare: *«Riteniamo intatta la dottrina dell'incarnazione del Signore; non accettiamo, cioè l'assunzione di una carne senz'anima, senza intelligenza, imperfetta, ben sapendo che il Verbo di Dio, perfetto prima dei secoli, è divenuto perfetto uomo negli ultimi tempi per la nostra salvezza».*

Ma il Concilio più importante in materia era stato quello di Calcedonia - l'odierna Kadiköy, oggi di fatto un quartiere di İstanbul che si trova dall'altra parte rispetto al Bosforo (lo si vede al di là dal mare dal Palazzo di Topkapı).

Questa, nel 451, la definizione di Calcedonia:

«Questo santo, grande e universale Sinodo, riunito per grazia di Dio e per volontà dei piissimi e cristianissimi imperatori nostri, gli augusti Valentiniano e Marciano, nella metropoli di Calcedonia in Bitinia, nel tempio della santa vincitrice e martire Eufemia, definisce quanto segue [...] si oppone a coloro che tentano di separare in due figli il mistero della divina economia; espelle dal sacro consesso quelli che osano dichiarare passibile la divinità dell'Unigenito; resiste a coloro che pensano ad una mescolanza o confusione delle due nature di Cristo; e scaccia quelli che affermano, da pazzi, essere stata o celeste, o di qualche altra sostanza, quella forma umana di servo che Egli assunse da noi; e scomunica, infine, coloro che favoleggiano di due nature del Signore prima dell'unione, ma ne concepiscono una sola dopo l'unione.

Seguendo, quindi, i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio: il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e del corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo signore unigenito; da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; Egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo Figlio, unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo, come prima i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo ci hanno insegnato di lui, e come ci ha trasmesso il simbolo dei padri».

Si noti la precisione dei passaggi: il Concilio di Calcedonia «**si oppone a coloro che tentano di separare in due figli il mistero della divina economia**», cioè pur essendoci due nature, quella umana e quella divina, in Gesù non ci sono due persone: egli è uno.

Calcedonia «**resiste a coloro che pensano ad una mescolanza o confusione delle due nature di Cristo; e scaccia quelli che affermano, da pazzi, essere stata o celeste, o di qualche altra sostanza, quella forma umana di servo che Egli assunse da noi**», cioè la natura umana assunta dal Verbo è pienamente umana e non si è né mescolata, né confusa. Con i termini del Costantinopolitano III, potremmo dire che la volontà umana di Cristo è rimasta pienamente tale e non è stata minimamente diminuita o alterata.

«**Il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e del corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato**, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo signore unigenito», cioè perfettamente Dio, ma anche perfettamente uomo. Perfettamente uomo al punto da avere anche l'anima razionale tipica dell'uomo (e quindi, anche la volontà).

Infine, questo Cristo Signore è «**da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi**». Vi sottolineo quattro affermazioni che sono tutte al negativo, perché grande è il mistero del Verbo incarnato. Ma esse non sono solo al negativo, sono altrettanto estremamente precise: senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili. Cioè la natura umana e la natura divina non si sono confuse, né si sono mutate: la natura umana è rimasta pienamente umana e la natura divina è rimasta pienamente divina, ma pure esse sono in Gesù ormai indivise ed inseparabili,

I Concili del primo millennio insomma non fanno che approfondire il messaggio semplicissimo del Natale: Dio si è fatto uomo, il Figlio di Dio ha assunto realmente la nostra natura umana, *Verbum caro factum est*.

Merita sottolineare come **i Concili hanno riflettuto molto più sul Natale – potremmo dire – che sulla Pasqua, perché in effetti la Pasqua senza il Natale non ha alcun significato. L'incarnazione è il cardine della salvezza**, anche se spesso lo si dimentica.

Potete vedere ora più chiaramente che il Costantinopolitano III nel 680-681 non ha fatto altro che precisare il Concilio di Costantinopoli del 381 e quello di Calcedonia del 451.

IV.8. La visione della vita cristiana che emerge dalla presenza delle due volontà in Cristo

La riflessione cristologica che si snoda dal Costantinopolitano I al Costantinopolitano III ha delle conseguenze straordinarie anche per la morale cristiana. **Nella visione del Vangelo non si fa il bene se non si è veramente felici di farlo**. Solo se si è felici di compiere il bene, si è veramente buoni. Perché la volontà divina e quella umana possono e debbono sposarsi.

Non è “buono” chi subisce la volontà divina come un'imposizione, **ma solamente colui che si abbandona in una dolcezza di assenso. Assenso che può anche essere faticoso, ma che comunque**

deve essere desiderato.

Nella Lettera agli Ebrei troviamo uno dei passaggi chiavi della cristologia e della spiritualità cristiana: “Gesù imparò l'obbedienza *dalle cose che patì*” (Eb 5,8). In ogni istante della sua vita, cioè, Gesù ha vissuto la sua umanità come obbedienza. Ha “imparato” questa obbedienza, piegando la sua volontà umana, pur avendo già assentito al Padre sin dall'inizio. **E mettendosi nelle mani del Padre proprio perché era il Padre suo al quale obbediva per amore e godendo di obbedirgli, pur nella fatica.**

Questa prospettiva – spesso ignorata – è straordinariamente importante nella visione cristiana. La ritroviamo nei grandi maestri della morale. Ad esempio San Tommaso d'Aquino scrive:

«“Siate nella gioia” (2Cor 13,11). Questo sentimento è necessario **perché voi siate giusti e virtuosi, perché nessuno è tale se non si rallegra delle opere virtuose e giuste** [...] E veramente ci si deve rallegrare continuamente perché la gioia conserva l'uomo nell'*habitus* del bene. **Nessuno, infatti, può rimanere a lungo in ciò che lo rattrista**» (Tommaso d'Aquino, *In 2Cor 1,13*, lect. 5).

Si noti in questo testo la bellezza e la verità delle singole affermazioni. Innanzitutto l'affermazione finale: «Nessuno, infatti, può rimanere a lungo in ciò che lo rattrista». Una morale del puro dovere non è vivibile per l'uomo: **egli fuggirà non appena potrà o, comunque, non reggerà all'impatto con la fatica. Solo se si è convinti che la vita cristiana sia bellezza e gioia si può affrontare anche la fatica** di sostenerla.

Ma ancora più bella è l'affermazione fondamentale: «Nessuno è buono se non si rallegra delle opere virtuose e giuste». Tommaso vuole dire che **appartiene alla bontà stessa la gioia di essere buoni**, la volontà di esserlo con convinzione. Questo avvenne in Gesù: la sua volontà umana voleva conformarsi alla sua volontà divina.

Ritroviamo la stessa visione nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*. In CCC 1763 si dice: «Il termine “passioni” appartiene al patrimonio cristiano. Per sentimenti o passioni si intendono le emozioni o moti della sensibilità, che spingono ad agire o a non agire in vista di ciò che è sentito o immaginato come buono o come cattivo». **Non esiste quindi una morale senza passioni, così come non esiste un Gesù senza un *thélema* umano**. Anzi, proprio le passioni sono i motori della vita morale:

«**Le passioni sono componenti naturali dello psichismo umano**; fanno da tramite e assicurano il legame tra la vita sensibile e la vita dello spirito. Nostro Signore indica il cuore dell'uomo come la sorgente da cui nasce il movimento delle passioni (Cf Mc 7,21)» (CCC 1764).

Solo chi segue il bene con passione vive una vita veramente buona ed evangelica: «**Le passioni sono molte. Quella fondamentale è l'amore provocato dall'attrattiva del bene**. L'amore suscita il desiderio del bene che non si ha e la speranza di conseguirlo. Questo movimento ha il suo termine nel piacere e nella gioia del bene posseduto. [...] **La perfezione morale consiste nel fatto che l'uomo non sia indotto al bene soltanto dalla volontà, ma anche dal suo appetito sensibile**, secondo queste parole del Salmo: “Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente” (Sal 84,3)» (1765 e 1770).

IV.9. Ancora sul dogma e la sua bellezza

Come abbiamo già fatto nell'incontro sui primi concili (cfr. Santa Maria Maggiore: i primi concili ecumenici), voglio concludere citando alcune folgoranti affermazioni di G.K. Chesterton, questo letterato anglicano divenuto cattolico che è **uno degli autori che più si è arrovellato a cercare di spiegare anche con ironia perché siamo cristiani e cattolici e perché i dogmi sono tanto**

importanti e non rappresentano un peso del passato da rimuovere, bensì sono la perenne novità del cristianesimo.

Voglio ricordare innanzitutto l'amore alla verità che Chesterton ci ricorda. Ogni uomo cerca la verità ed essa gli interessa veramente, anche se moralisticamente finge di dimenticarsene: infatti, non seguiamo qualcuno solo perché sembra convinto delle sue idee e coerente con esse, ma perché ci convince ciò che afferma! Scrive Chesterton:

«Vi sono molte persone di gran lunga migliori di me che si sono convertite a religioni di gran lunga peggiori!»⁴⁷.

Una peculiarità del cristianesimo – ricorda Chesterton - è quella di mettere insieme tutte le verità, senza trascurarne nessuna. Ad esempio, nel nostro caso, non si tratta solo di dire che Gesù è veramente uomo e nemmeno che è veramente Dio: **entrambe queste affermazioni prese isolatamente non sarebbero cristiane**. La bellezza del cristianesimo consiste nel fatto che Gesù è veramente uomo ed è insieme veramente Dio.

Così scrive Chesterton:

«Vi sono stati una gran quantità di movimenti, o, in altre parole, monomanie. Ma la Chiesa non è un movimento bensì un luogo d'incontro, il luogo dove tutte le verità del mondo si danno appuntamento»⁴⁸.

Ed ancora:

«L'eresia è quella verità che trascura tutte le altre verità»⁴⁹.

Alcune eresie sono tali perché affermano delle cose false, altre lo sono invece perché affermano alcune verità, a scapito di altre che sono altrettanto importanti.

L'eretico, per questo, si trincerava sempre dietro la sua verità, dimenticando la verità totale:

«L'eretico [...] non è colui che ama troppo la verità [...] ma è colui che ama la propria verità più della verità stessa»⁵⁰.

Nel volume *Ortodossia*, Chesterton prende di petto la critica che viene rivolta al cristianesimo di essersi sempre preoccupato del dogma e della sua definizione. Questa critica banale dimentica, invece, che l'eresia pur autopresentandosi come ricerca basata sull'intelligenza e la perspicacia, in realtà percorre vie dozzinali, mentre è solo il dogma a riuscire a mantenere in equilibrio le verità paradossali che emergono dal Vangelo:

C'è una cosa – afferma Chesterton a proposito - che «della storia del Cristianesimo resta inesplicabile a tutti i critici moderni; voglio dire le mostruose guerre intorno a minuscole questioni di teologia, i terremoti di emozione per un gesto o per una parola. **C'era la differenza di un pollice, ma un pollice è tutto quando si tratta di raggiungere un equilibrio**. La Chiesa non può sgarrare di un capello se

47. G.K. Chesterton, *Perché sono cattolico e altri scritti*, Gribaudi, Milano, 2002, p. 9.

48. G.K. Chesterton, *Perché sono cattolico e altri scritti*, Gribaudi, Milano, 2002, p. 17.

49. G.K. Chesterton, *Tommaso Moro*, in G.K. Chesterton, *Perché sono cattolico*, Gribaudi, 1994, p. 115.

50. G.K. Chesterton, *L'uomo comune*, San Paolo, Alba 1955, p. 34.

deve continuare il suo grande e rischioso esperimento di irregolare equilibrio. Una volta lasciato che un'idea perda di potenza, un'altra idea diventerà troppo potente. Non è un gregge di pecore che il pastore cristiano deve guidare, ma un'orda di bufali e di tigri, di ideali terribili e di dottrine divoranti, ognuna abbastanza forte per trasformarsi in una falsa religione e devastare il mondo. Non dimentichiamo che la Chiesa si affermò specificamente per le sue idee pericolose: fu una domatrice di leoni. L'idea della nascita dallo Spirito Santo, della morte di un Essere divino, del perdono dei peccati, dell'adempimento delle profezie sono tutte idee che (ognuno lo comprende) basta un tocco per trasformarle in qualche cosa di blasfemo e di feroce. [...] Una frase erroneamente formulato sulla natura del simbolismo avrebbe distrutto tutte le più belle statue d'Europa; una svista nelle definizioni poteva arrestare tutte le danze, poteva far seccare tutti gli alberi di Natale e rompere tutte le uova di Pasqua. Le dottrine devono essere definite entro limiti rigorosi, anche perché l'uomo possa godere delle generali libertà umane. La Chiesa deve avere tutte le cure se si vuole che il mondo possa essere senza cura. Questo è il sensazionale romanzo dell'ortodossia. **Taluni hanno preso la stupida abitudine di parlare dell'ortodossia come di qualche cosa di pesante, di monotono e di sicuro. Non c'è, invece, niente di così pericoloso e di così eccitante come l'ortodossia;** l'ortodossia è la saggezza, e l'esser saggi è più drammatico che l'esser pazzi; è l'equilibrio di un uomo dietro cavalli che corrono a precipizio, che pare si chini da una parte, si spenzoli da quell'altra, e pure, in ogni atteggiamento, conserva la grazia della statuaria e la precisione dell'aritmetica. La Chiesa nei primi tempi fu superba e veloce come un cavallo da guerra; ma è assolutamente antistorico dire che essa seguì puramente la facile via diritta di una idea - come un volgare fanatismo. **Essa deviò a destra e a sinistra con tanta esattezza da evitare enormi ostacoli; lasciò da un lato la grande mole dell'arianesimo, dall'altro tutte le forze del mondo che volevano rendere il Cristianesimo troppo mondano, un momento dopo troppo allontanato dal mondo.** [...] È facile esser pazzi; è facile essere eretici; è sempre facile lasciare che un'epoca si metta alla testa di qualche cosa, difficile è conservare la propria testa; è sempre facile essere modernisti, come è facile essere snob. Cadere in uno dei tanti trabocchetti dell'errore e dell'eccesso, che, da una moda all'altra, da una setta all'altra, sono stati aperti lungo il cammino storico del Cristianesimo - questo sarebbe stato semplice. **È sempre semplice cadere:** c'è un'infinità di angoli da cui si cade, ce n'è uno soltanto a cui ci si appoggia. [...] Ma averli evitati tutti è l'avventura che conturba; e nella mia visione il carro celeste vola sfolgorante attraverso i secoli, mentre le stolide eresie si contorcono prostrate, e l'augusta verità oscilla ma resta in piedi»⁵¹.

Veniamo ora alla visita della chiesa. Ci guiderà don Sergio Ghio.

IV.10. La chiesa di Santa Maria in Domnica alla navicella, di Sergio Ghio

IV.10.1. La storia della chiesa di Santa Maria in Domnica

La chiesa di Santa Maria in Domnica alla Navicella è stata fondata come piccolo oratorio nel settimo secolo. Collocata sulla sommità del colle Celio, sorge in un importante snodo stradale della Roma antica e nei pressi di numerose postazioni militari. **Molto probabilmente venne edificata sui resti di una caserma dei vigili del fuoco, dove usavano radunarsi i cristiani.**

L'aspetto della chiesa nella sua struttura fondamentale è rimasto inalterato nel corso dei secoli, **mantenendo la forma basilicale a tre navate voluta da papa Pasquale I (817-824).** Risale a questa epoca il mosaico absidale realizzato nel clima del secondo Concilio di Nicea (787) significativamente dedicato alle Sante Icone.

51. G.K. Chesterton, *Ortodossia*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 112-139.

Nel secolo XIII accanto alla chiesa sorse l'ospedale di San Tommaso in Formis, ad opera dei padri trinitari.

Modifiche significative vennero però realizzate nella chiesa nel corso del XVI secolo (portico, soffitto ligneo, affreschi dell'abside, apertura di nuove finestre), **quando il cardinale titolare Giovanni de' Medici, il futuro papa Leone X figlio di Lorenzo il Magnifico, iniziò una vasta opera di restauro** sotto la direzione di A. Cantucci, detto il Sansovino. Il cardinale titolare Ferdinando de' Medici, a sua volta, rinnovò completamente il soffitto ligneo conferendogli l'aspetto attuale (1566).

Nel secolo XVII vennero realizzati gli affreschi absidali, al di sotto del mosaico, da parte di Lazzaro Baldi (1624–1703).

Nel secolo XIX avvennero restauri (restauro del mosaico, affreschi della navata centrale) fatti eseguire da Tommaso Riario Sforza (cardinale nel 1823).

Nel XX secolo si ebbero diversi interventi di abbellimento (altari laterali, cripta, rifacimento del presbiterio).

Nel 1932 la chiesa venne eretta in parrocchia: essa è oggi affidata alla cura pastorale della Fraternità Sacerdotale dei Missionari di san Carlo Borromeo.

IV.10.2. Il mosaico absidale (secolo IX)



Papa Pasquale I (817-824) è il pontefice che ristrutturò completamente l'antica chiesa conferendogli quello che, sostanzialmente, è ancora l'aspetto attuale. L'interno della chiesa è a pianta basilicale con tre navate divise da colonnati che sostengono arcate con tre absidi.

La navata centrale è divisa da quelle laterali da due file di nove colonne che, con i pilastri sporgenti

rispettivamente dalla facciata e dal muro di fondo, portano i dieci archi delle arcate su entrambi i lati. Le absidi che coronano la navata centrale e le laterali, a pianta semicircolare, sono legate ai muri della chiesa. Le diciotto colonne della navata sono tutte di reimpiego: sedici in granito grigio e due in granito rosa provenienti da Assuan.

La chiesa è dominata dal mosaico absidale, **raffigurante la Beata Vergine Maria che, seduta in trono, è in procinto di consegnare Gesù bambino benedicente ai fedeli.**

Ai suoi piedi, con lo sguardo rivolto verso il popolo, **Pasquale I (raffigurato con il nimbo quadrato ad indicare che era vivente durante la composizione del mosaico) si prostra ai piedi della Vergine e del Signore Gesù.** Le schiere angeliche fanno da corona a questa scena.

Generalmente si sostiene che i tratti della Vergine e degli angeli siano stati eseguiti secondo il canone artistico bizantino e monastico. Potrebbe trattarsi in questo caso di una realizzazione da parte di artisti orientali accolti a Roma durante la persecuzione iconoclasta. **Ma il rapporto fra Oriente ed Occidente nell'alto medioevo è oggetto di studi che si stanno sviluppando, mostrando che molti stilemi non erano specificamente orientali, bensì erano abituali anche in occidente.**

Oltre ai personaggi raffigurati deve essere sottolineata la **“fioritura” a cui il mosaico ci fa assistere:** ci sono infatti fiori dappertutto, elementi della natura e il festone. In questa maniera il mosaicista ha voluto sottolineare come tutto fiorisca e rifiorisca con la venuta del Cristo e della sua salvezza.

Nell'arco è raffigurato **Cristo Salvatore racchiuso in una mandorla (segno della vita e della gloria eterne) e seduto su una sfera (a rappresentare la sua signoria sull'universo)** affiancato da due angeli e dai dodici Apostoli.

Si tratta della raffigurazione iconografica della **missio apostolorum, cioè dell'invio degli apostoli per la predicazione del Vangelo in tutto il mondo:** «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Ognuno di essi ha in mano un rotolo, segno della Parola di Dio a lui affidata, o un libro a rappresentare i Santi Vangeli.

In basso (a sinistra e a destra) **sono raffigurati Mosè ed Elia, per ricordare la Trasfigurazione** (durante la II domenica di Quaresima, detta della Trasfigurazione, si svolge in questa chiesa la tradizionale Stazione Quaresimale).

L'iscrizione del mosaico recita:

«Questa casa prima era stata ridotta in rovine, ora scintilla perennemente decorata con vari metalli e la sua magnificenza splende come Febo nell'universo che mette in fuga le tenebre della tetra notte. O Vergine, il probo vescovo Pasquale ha fondata per te questa aula regale che deve rimanere splendida nei secoli».

Si vede anche il monogramma di Pasquale I. I suoi mosaici appartengono al periodo della cosiddetta rinascenza carolingia: Pasquale I commissionò anche i mosaici tuttora visibili nelle basiliche di Santa Prassede e di Santa Cecilia (cfr. per approfondimenti su questi mosaici, su questo stesso sito, i testi ai link Santa Prassede e Santa Cecilia).

IV.10.3. Gli affreschi e gli interventi successivi nella navata

Tra il 1489 e il 1513 Giovanni de' Medici, figlio di Lorenzo il Magnifico, divenne il cardinale

titolare della chiesa. A lui si devono una serie di interventi che, iniziati quando era cardinale, proseguirono anche dopo la sua elezione a papa con il nome di Leone X (1513-1521).

Oltre alla facciata e al portico, lungo tutta la navata centrale, sopra le finestre, **venne dipinto un fregio di leoni (richiamo al nome che il committente assunse da pontefice)** e putti, con le insegne medicee (autore fu Perin del Vaga su disegni di Giulio Romano).

Gli affreschi dell'abside, sotto il mosaico, raffigurano tre episodi della vita di San Lorenzo e Santa Ciriaca. L'opera, realizzata da Lazzaro Baldi (1624–1703), ricorda la tradizione che vuole che lo stesso diacono Lorenzo abbia esercitato la sua carità diaconale assistito da Santa Ciriaca proprio dove oggi sorge la chiesa di Santa Maria in Domnica. **È certo che più tardi la chiesa di Santa Maria in Domnica ebbe il titolo di diaconia** e divenne, quindi, un luogo dove venivano assistiti i poveri.

I tre episodi della vita dei santi Lorenzo e Ciriaca affrescati nell'abside sono distinti da colonne dipinte che riprendono quelle autentiche poste ai lati del catino. Guardando da sinistra verso destra sono rispettivamente raffigurati: la guarigione di Santa Ciriaca (in ginocchio davanti a San Lorenzo); la lavanda dei piedi; la distribuzione dei beni ai poveri da parte di San Lorenzo secondo le direttive di papa Sisto II.

Nelle lunette laterali sono invece raffigurati San Zaccaria, con vesti sacerdotali e turibolo, ai cui piedi si vede San Giovanni Battista (nella lunetta di sinistra) – è l'episodio evangelico di Zaccaria che, mentre svolgeva il servizio al tempio, riceve l'annuncio della nascita del figlio Giovanni Battista - e l'angelo che ispira il Vangelo all'evangelista san Giovanni, riconoscibile per l'aquila posta ai suoi piedi (nella lunetta di destra).

Lungo la navata, oltre a vari interventi di tipo conservativo, nei secoli successivi sono state aperte le finestre (1700-1730), negli stessi anni in cui è stato costruito il campanile a vela (1714) nel quale è stata collocata una campana del 1288.

Nel 1876, sotto la direzione del pittore ferrarese Alessandro Mantovani, Giovanni Brunelli e Luigi Roncati eseguirono gli affreschi della navata centrale a motivo floreale, con scritte che riproducono alcune litanie alla Vergine Maria. **L'opera si accorda sia con i motivi delle litanie mariane del soffitto, sia con i putti ed i leoni del fregio di papa Medici.**

Tra il 1920 e il 1930 Giuseppe Ceracchini realizzò gli affreschi degli altari laterali e nel 1957 venne aperta la cripta sotto l'altare maggiore. Al centro del pavimento della navata centrale il Cardinale titolare Ottaviani fece riprodurre il suo stemma vescovile.

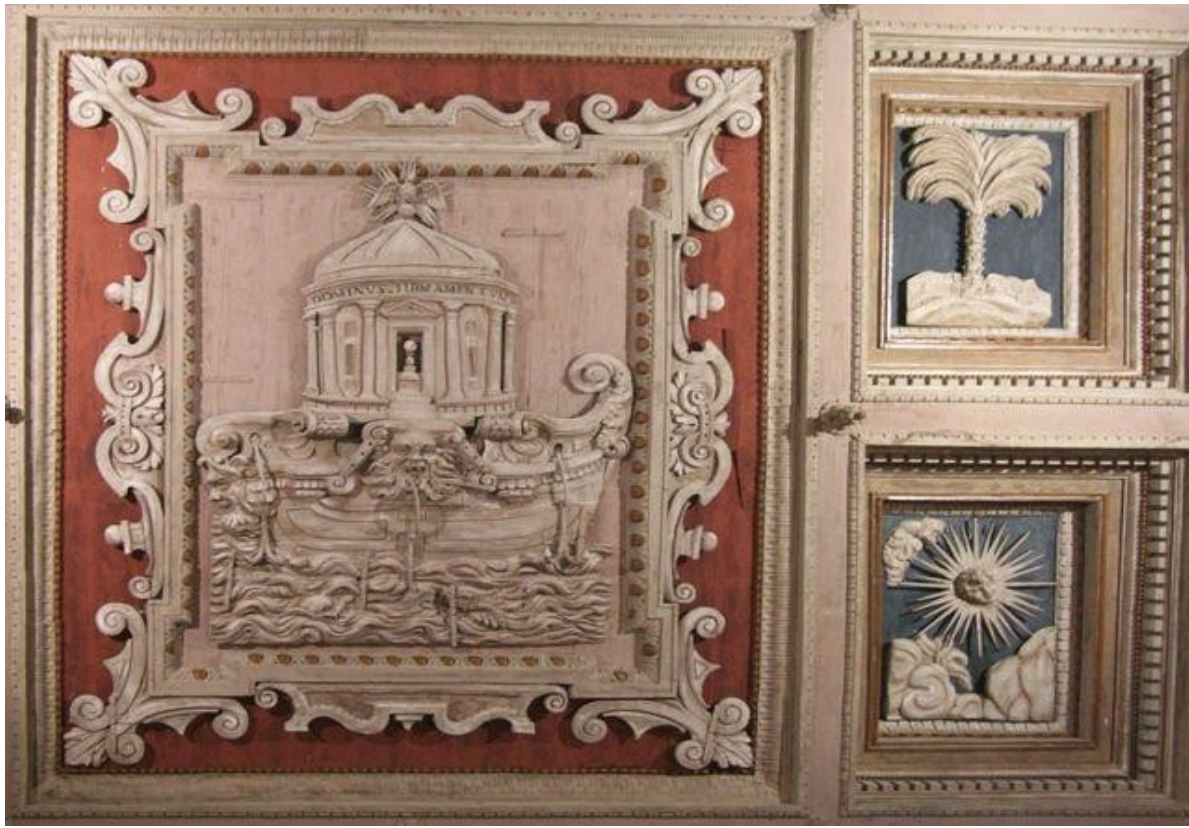
Negli anni '90 venne rifatto l'altare maggiore, dove venne anche collocato il fonte battesimale, e vennero spostati lateralmente gli ingressi alla cripta.

IV.10.4. Il soffitto ligneo

Il soffitto venne realizzato nel 1565-1566 dal cardinale Ferdinando de' Medici, che intendeva proseguire il legame creatosi tra la famiglia Medici e la chiesa di S. Maria in Domnica. Il nuovo soffitto venne a sostituire il precedente di papa Leone X, ormai fatiscente.

Costituito da cassettoni dipinti e suddiviso in lacunari, ha nel riquadro centrale la dedica a Leone X e lo stemma del giovane cardinale de' Medici. **Gli altri due cassettoni più grandi riprendono il tema della nave (o Arca) riferito sia alla Beata Vergine Maria ("Arca dell'Alleanza") che alla Chiesa, che naviga nel mare tempestoso delle vicende storiche compiendo la sua opera di salvezza**

universale. Ma il riferimento va in qualche modo anche alla Navicella della fontana che è all'esterno della chiesa.



Su entrambi i lati, ad intervalli regolari, sono poi rappresentati, con i tradizionali simboli iconografici, i quattro evangelisti (san Luca, *toro*; san Matteo, *uomo*; san Giovanni, *aquila*; san Marco, *leone*).

I cassettoni rimanenti riprendono invece i titoli della Vergine Maria così come sono cantati nelle litanie. Porta del cielo, Roseto e Giardino, Vaso e Arca, Roveto ardente e Vello nella zona centrale. Fontana zampillante, Giglio, Torre, Città, Palma, Sole, Rosa mistica, Tempio e Trono di Dio, Olivo e Stella del Mattino in quelli laterali.

Altri titoli mariani sono riportati nelle iscrizioni delle pareti della navata centrale.

IV.10.5. Il mosaico con lo stemma dei Trinitari

Per secoli Santa Maria in Domnica è stata sede di una diaconia e quindi i suoi spazi, che solo nel 1870 sono stati requisiti al momento dell'Unità d'Italia, erano stati **edificati per l'esercizio della carità.**

In modo particolare alcune pertinenze della chiesa sono divenute nel medioevo ospedale e convento dei Padri Trinitari. **Ai Trinitari sono rimaste oggi solo la piccola chiesa di S. Tommaso in Formis e la stanza dove il loro fondatore ha vissuto ed esercitato il suo ministero quando era a Roma.**

L'Ordine dei Trinitari è uno dei due che sorsero nel medioevo **per la liberazione degli schiavi ridotti in quello stato perché presi prigionieri in guerra** – l'altro ordine è quello dei Mercedari (vedi su questo stesso sito Liberare i prigionieri nel medioevo e oggi: i due ordini dei Trinitari e dei Mercedari). Si trattava per lo più dei cristiani che erano stati fatti prigionieri dai musulmani e ridotti in schiavitù. Per esempio Miguel de Cervantes, l'autore del Don Chisciotte, venne catturato durante un suo viaggio

da Napoli in Spagna e tenuto prigioniero per 5 anni, per essere infine liberato ad Algeri nel 1580 per opera dei Trinitari.

Nello stemma a mosaico che potete vedere esternamente si vede il Cristo liberatore che consegna la libertà da un lato ad un cristiano che regge la croce e dall'altra ad un moro: egli è il salvatore di entrambi. Intorno allo stemma si legge: *Signum ordinis Sanctae Trinitatis et captivorum*.

IV.10.6. La Fraternità di San Carlo e Comunione e Liberazione

Permettetemi di dire una parola anche sulla nostra comunità. È stata fondata da don Giussani, un sacerdote della diocesi di Milano che insegnava teologia nel Seminario. **Negli anni '50 si rese conto che il cristianesimo era ancora apparentemente imponente da un punto di vista pubblico, ma la mentalità non era più cristiana, l'appartenenza alla Chiesa non era più vissuta, non era più percepita come una vita. Lasciò perciò l'insegnamento teologico e andò ad insegnare religione al liceo Berchet di Milano** iniziando con l'Azione Cattolica una presenza cristiana nell'ambiente dei giovani del liceo. Il contributo che il movimento di Comunione Liberazione dà alla missione della Chiesa è la sottolineatura - sia come parola che come metodo - che **il cristianesimo è un avvenimento, qualcosa che accade nella storia. Del cristianesimo possiamo non accorgercene, ma dobbiamo prendere atto che succede**. L'altro termine peculiare è *incontro*: il cristianesimo non è un insieme di principi, norme, regole, valori poiché queste sono tutte una conseguenza. **Ciò che è originario è un incontro con una realtà umana perché questo è il modo che Dio ha scelto per comunicarsi a tutto il mondo e nella frequentazione con quella realtà si arriva all'adesione personale con Cristo**. Da questo incontro tutto nasce. L'episodio del Vangelo che don Giussani sottolineava più frequentemente era quello in cui Gesù al Giordano, ricevuto il Battesimo, viene indicato da Giovanni Battista come l'agnello di Dio e Giovanni e Andrea gli vanno dietro. Lui si gira e chiede loro: "Che cosa cercate?". Loro gli domandano: "Dove abiti?" e lui risponde loro: "Venite e vedete". In questo episodio è racchiuso tutto l'insegnamento e tutto il metodo di ciò che è la Chiesa.

V. San Giorgio al Velabro

Il potere “necessario”. L’origine del potere temporale del vescovo di Roma ed i papi dell’VIII secolo, di Andrea Lonardo

V.1. San Giorgio al Velabro: un’introduzione all’incontro

La chiesa di San Giorgio al Velabro sorge alle pendici del colle Palatino. **Proprio nel Palazzo imperiale sul Palatino venne portato prigioniero San Martino I papa, di cui abbiamo parlato lo scorso incontro, nell’anno 653 per essere poi deportato a Costantinopoli ed essere infine deposto dall’imperatore con pubblica umiliazione.** Possiamo immaginarlo mentre viene imbarcato al porto di Testaccio per discendere il Tevere e da lì essere condotto in oriente, dove morirà in esilio.

Anche Massimo il Confessore, il teologo di Martino I e grande difensore con lui del ditelismo, dovette percorrere lo stesso itinerario. Abbiamo ricordato come per lui la persecuzione fu ancora più dura. **A Costantinopoli gli furono mozzate le mani e la lingua perché con esse aveva difeso le due nature di Cristo.** Il martirio di questi due personaggi avvenne così alla metà del VII secolo.

Abbiamo visto poi, sempre nel precedente incontro, come **Costante II, l’imperatore che li aveva perseguitati, giunse nel 663 a Roma nel corso della sua campagna contro i longobardi e, accolto festosamente dal papa, si fermò per 12 giorni nell’urbe,** prima di ripartire dopo averla spogliata dei bronzi dei suoi monumenti.

Possiamo immaginare da questa chiesa alle pendici del Palatino anche questo episodio, ricostruendo con la fantasia **lo stupore e la festa della popolazione romana in quei giorni: essa rivedeva dopo due secoli l’imperatore. Ma possiamo immaginare anche la delusione che seguì, quando tutti capirono che Costante II era sì giunto a Roma per onorare il papa,** per compiere un pellegrinaggio, per opporsi ai longobardi, **ma anche per spogliarla delle sue ricchezze perché ne aveva bisogno per continuare la sua campagna militare.**

San Giorgio al Velabro ci aiuta ad immaginare **un’altra dimensione della chiesa di quegli anni** – così come della chiesa di tutti i tempi – **quella della diaconia.** Il clero di questa chiesa di San Giorgio e gli addetti laici ad essa ricevettero, insieme ad altre diaconie della città, lo specifico compito di servire i poveri di Roma. Possiamo immaginare qui l’accoglienza delle persone, il loro ascolto, il tentativo di venire incontro alle diverse esigenze, il sostegno alimentare, economico e spirituale dei tanti poveri che l’urbe che dovettero certamente aumentare in quegli anni man mano che i tempi si facevano più duri e l’impero faticava ad intervenire a sostenere l’economia cittadina.

Torneremo a parlarne più tardi, ma è bene sottolineare fin d’ora che questa chiesa dedicata espressamente al servizio dei poveri ci ricorda immediatamente che **quella della carità è sempre stata una caratteristica del cristianesimo fin dalle origini, proprio perché appartiene intrinsecamente al messaggio evangelico.** Evidentemente il ruolo di San Giorgio al Velabro come diaconia fu importante in particolare nell’VIII secolo, a motivo del crescente coinvolgimento dei papi nella gestione degli approvvigionamenti alimentari della città, ma il suo ruolo iniziò prima e proseguì successivamente.

È proprio nel corso del pontificato di papa Zaccaria (741-752), cioè alla metà dell’VIII secolo,

che vennero traslate qui le reliquie di San Giorgio che erano precedentemente nel Palazzo Lateranense. Il *Liber pontificalis*, una cronaca redatta dallo *scrinium* pontificio che è una delle fonti più importanti per questo periodo, nel raccontare della traslazione del capo di San Giorgio in questa chiesa, ne parla come di una “venerabile diaconia”, segno che essa era già da tempo in attività.

Si può dire, come vedremo, che **proprio con papa Zaccaria il processo che porta alla nascita del potere temporale della chiesa di Roma è quasi completato.** Basti ricordare fin d’ora che durante il suo pontificato i longobardi attaccarono Ravenna e quindi l’impero perse quella che era allora la più importante città della penisola, la città dove risiedeva l’esarca, cioè il rappresentante in Italia dell’imperatore.

Quando Liutprando, che era il re del regno longobardo all’epoca, conquistò Cesena e mosse contro la capitale dell’esarcato, Zaccaria a piedi raggiunse prima Ravenna per dissuaderlo dall’avanzare ancora. Poiché il re non volle riceverlo e si ritirò, il papa proseguì il cammino in territorio longobardo giungendo fino a Pavia, che era la capitale della Langobardia – da lì viene il nome Lombardia. Solo a fatica riuscì a persuaderlo a risparmiare Ravenna. Da questi eventi, che analizzeremo meglio oggi, appare già evidente il ruolo politico che ormai giocava il papa in Italia: **la sua autorità morale era l’unico argine all’avanzata longobarda. Il re desiderava, probabilmente, concedere una residua autonomia al vescovo di Roma nel Lazio, a condizione che questi lo lasciasse libero di conquistare i restanti territori imperiali nella penisola.** Zaccaria si oppose a questo progetto e per alcuni anni ancora i rappresentanti dell’imperatore governarono Ravenna e il Lazio.

Nel 751, però, poco prima che Zaccaria morisse, il nuovo re longobardo Astolfo ruppe gli indugi e conquistò Ravenna. Ma già precedentemente per ben due volte i longobardi erano giunti alle porte di Roma, lasciando chiaramente intendere che erano ormai loro gli arbitri della situazione.

Fu allora il successore di papa Zaccaria, Stefano II, a recarsi a piedi a Pavia a chiedere al re che restituisse la libertà ai ravennati e che la città adriatica tornasse ad appartenere all’impero. **Visto che il re era irremovibile, mostrò di voler tornare a Roma ed invece proseguì verso il regno dei Franchi, passando le Alpi a piedi.**

Giunse alla corte franca, alla quale già i papi precedenti avevano chiesto aiuto senza successo, ed **ottenne che i franchi scendessero a difendere Roma contro i longobardi.** È la grande svolta che segnerà il futuro della chiesa di Roma ed, in fondo, dell’intera storia europea.

Quindi questo luogo, ci permette di **immaginare Zaccaria mentre celebra in questa chiesa trasferendovi le reliquie di San Giorgio,** così come Stefano II che continuò a promuoverla.

Una parola ancora sul Santo a cui è dedicata questa chiesa, prima di entrare nel tema specifico dell’incontro di oggi. **San Giorgio è un soldato cristiano che venne martirizzato a Lydda in Palestina (l’odierna Lod in Israele) agli inizi del IV secolo, probabilmente da Diocleziano.** È quindi una persona che ha testimoniato Cristo fino alla morte. Una passione leggendaria venne poi scritta della sua vita alla fine del IV secolo o nel secolo successivo, di cui si conoscono due versioni maggiori. La sua vicenda si amplificò pian piano fino a culminare nel famoso episodio della lotta con un drago non più simbolico, ma reale.

Bargellini⁵² racconta con intelligenza che la leggenda di San Giorgio è manifestamente cristiana perché

52. P. Bargellini, *Mille santi del giorno*, Vallecchi, Fitenze, 1995, p. 227: «Soltanto a questo punto [dopo la morte del drago] la leggenda cristiana prende il sopravvento sul racconto mitologico, perché San Giorgio non uccide il dragone per amore della principessa, non libera il popolo e diventa re, sposando la fanciulla salvata dalla morte. Chiede al popolo di

il santo, **dopo aver liberato la principessa dal drago, non la sposa e non viene proclamato re, come accade nelle migliori fiabe, bensì si preoccupa che tutti coloro che egli ha liberato dal male si convertano alla fede e ricevano il battesimo.**

Sull'episodio ritorna in maniera geniale G.K. Chesterton che scrive, riferendosi alla questione se sia bene parlare ai bambini del male e della morte:

«Le favole non danno al bambino la prima idea di uno spirito cattivo. Ciò che le favole danno al bambino è la prima chiara idea della possibile sconfitta dello spirito cattivo. **Il bambino conosce dal profondo il drago, fin da quando riesce ad immaginare. Ciò che la favola gli fornisce è che esiste un San Giorgio che uccide il drago**» (da G. K. Chesterton, *The red angel*, in *Tremendous trifles*)⁵³.

Il toponimo Velabro fa riferimento al rivolo che attraversava questo luogo, che è sempre stato malsano e tendente ad impaludarsi. Coll'andar del tempo è nata poi una spiegazione a posteriori di questo nome collegandolo ad un non meglio identificato vello aureo (*velum auri*), come vedremo nell'iscrizione della facciata.

V.2. Il potere temporale della Chiesa. La sua valutazione dipende dalla questione della sua origine: perché nacque il potere temporale del vescovo di Roma?

Generalmente il potere temporale del vescovo di Roma e, più in generale, il potere temporale della Chiesa **viene etichettato come una realtà negativa**, come un fatto increscioso, come un rinnegamento dei principi evangelici, come qualcosa di cui ci si può al massimo vergognare e chiedere perdono.

Che sia un giudizio moralistico a priori appare evidente se si pongono le questioni che sole permetterebbero di giustificare affermazioni negative come quelle: quando è nato e perché è nato questo potere temporale a Roma? Come si è giunti a che il vescovo di Roma, il papa, esercitasse questo potere?

Ci si accorge subito dell'ignoranza collettiva su questo punto, anche per il fatto - già più volte rilevato nei nostri incontri - **che l'alto medioevo è il periodo meno frequentato dalla nostra scuola.** Se si chiede anche solo una datazione della nascita di questo potere, ci si accorge che la questione è molto complicata. Molti non la sapranno indicare, qualcuno risponderà sostenendo una tesi storica assolutamente superata che identificava il sorgere del potere temporale con eventi come la donazione di Sutri – ma allora il potere temporale nascerebbe da una donazione, da una vera e propria donazione, anche se non quella di Costantino⁵⁴? L'ignoranza in materia è ancora più grave qui a Roma, dove

credere in Cristo e di abbracciare il battesimo cristiano. La sua forza è dunque al servizio di Dio».

53. La frase di G. K. Chesterton è così citata in esergo da N. Gaiman, *Coraline*, 2004: «Le favole sono più che vere; non perché raccontano che esistono i draghi, ma perché ci dicono che i draghi possono essere sconfitti».

54. Lo stesso Dante Alighieri, che pure è molto critico nei confronti della svolta costantiniana, per contro mantiene sempre la “reverenza per le somme chiavi” anche quando si rivolge a papi che pone all'Inferno e, soprattutto, non fornisce una adeguata spiegazione dell'origine del potere temporale del vescovo di Roma. Cfr. su questo, ad esempio, Dante Alighieri, *Inferno* XIX, 100-117:

*E se non fosse ch'ancor lo mi vieta
la reverenza de le somme chiavi
che tu tenesti ne la vita lieta,*

io userei parole ancor più gravi;

almeno la passione per la storia locale potrebbe sopperire alla distrazione nei confronti della storia universale, spingendo ad approfondire la questione. **La mia tesi di laurea⁵⁵ riguarda proprio questo argomento** e proverò a sintetizzarne oggi il contenuto.

Un primo dato importante da sottolineare è che **l'origine del potere temporale della chiesa dipende da un processo e non da un fatto singolo**. Questo appare con evidenza dal fatto che gli storici non sono d'accordo nel fornire una data precisa di questo inizio, proprio perché questo potere si sviluppa nel tempo e non è un evento puntuale. Non c'è una guerra, una rivolta, un'ascesa improvvisa di qualcuno al comando, ma un crescendo che solo ad un certo punto apparirà retrospettivamente come un fatto compiuto.

Nella tesi l'ho chiamato **“il potere necessario”, proprio perché matura dentro una serie di eventi storici come una via obbligata che permise la continuità dell'autonomia di Roma negli sconvolgimenti del tempo**. Per cui si potrebbe dire - anticipando già ora le conclusioni - che come fu un evento inarrestabile ed, in fondo, provvidenziale, visto col senno di poi, la fine ottocentesca dello Stato della chiesa, così era stato altrettanto “necessario” ed, in fondo, altamente positivo il suo sorgere. Ma non anticipiamo troppo.

Dunque gli storici non sono d'accordo a fissare una data d'inizio del potere temporale del vescovo di Roma. Alcuni sottolineano l'importanza degli **anni 680-681**. Sono quelli del Concilio Costantinopolitano III che abbiamo visto la scorsa volta. Con quel Concilio l'imperatore accolse le tesi romane e, quasi contemporaneamente, concluse una pace con i longobardi ed istituì il “ducato” romano - anche se la sua datazione è discussa - cioè in qualche modo creò una nuova suddivisione territoriale all'interno dell'esarcato di Ravenna.

Altri hanno sottolineato l'importanza del 726 quando l'imperatore impose una maggiorazione delle tasse alla “provincia” in Italia, tasse che il pontefice e la popolazione romana si rifiutarono di pagare - e contemporaneamente dette inizio alla **crisi iconoclasta** che lo contrappose nuovamente a Roma.

Altri ancora sottolineano l'importanza del 732-733 quando l'imperatore emise un secondo decreto fiscale sull'Italia e, di fatto, staccò da Roma le province del sud, assumendosi in proprio la riscossione

*ché la vostra avarizia il mondo attrista,
calcando i buoni e sollevando i pravi.*

*Di voi pastor s'accorse il Vangelista,
quando colei che siede sopra l'acque
puttaneggiar coi regi a lui fu vista;*

*quella che con le sette teste nacque,
e da le diece corna ebbe argomento,
fin che virtute al suo marito piacque.*

*Fatto v'avete dio d'oro e d'argento;
e che altro è da voi a l'idolatre,
se non ch'elli uno, e voi ne orate cento?*

*Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre!».*

55. In corso di pubblicazione presso la casa editrice del Pontificio Ateneo Antonianum. Gli ultimi capitoli sono disponibili on-line su questo stesso al link [Il potere necessario. I vescovi di Roma e la dimensione temporale nel “Liber pontificalis” da Sabiniano a Zaccaria \(604-752\)](#), di Andrea Lonardo.

dei tributi e staccando l'autorità dei vescovi dell'Italia meridionale dall'urbe, subordinandoli a Costantinopoli.

La donazione di Sutri cade fra queste due date, e precisamente nel 727/728, quando i longobardi conquistarono la cittadina e la restituirono poi al pontefice: ma è immediatamente evidente che **quello di Sutri è un episodio assolutamente secondario, perché restituirla al papa vuol dire riconoscere l'autorità che egli ha su Roma!** Ma da che momento e perché il pontefice ha un'autorità su Roma?

Per la maggior parte degli studiosi oggi la data decisiva è quella del 752, quando il papa Stefano II si recò presso la corte franca ad implorare un intervento contro i longobardi. Questo viaggio – come abbiamo già detto – fu certamente decisivo, ma da solo, senza le premesse storiche che vedremo, non avrebbe portato alle conseguenze che di fatto ebbe.

Certo è che in questo lungo *iter*, **i due pontificati di Zaccaria – colui che ha traslato qui le reliquie di San Giorgio – e del suo successore Stefano II sono importantissimi**, ma solo dentro un processo di lungo periodo.

Ovviamente la questione del “quando” nacque il potere temporale della chiesa implica quella del “come”. Come nacque questo ruolo civile del vescovo di Roma e perché? Se non si risponde a queste questioni è impossibile poi rispondere alla grande questione che più ci interessa: fu una maledizione o invece uno sviluppo in qualche modo importante e positivo e tale da assicurare la continuità con la storia romana precedente?

V.3. La falsa Donazione di Costantino

Per sgombrare il campo da false ipotesi, ma anche da un pregiudizio ricorrente, è utile fermarsi un attimo sulla **sopravalutata questione della presunta donazione costantiniana.**

È oramai appurato che **la cosiddetta Donazione di Costantino è un documento che venne prodotto proprio alla metà dell'VIII secolo** – lo si può collegare proprio al tempo dei pontificati di Zaccaria e di Stefano II, senza poterne fornire una datazione più precisa.

Ma è altrettanto certo che tale documento non giocò alcun ruolo nella questione dell'origine del potere temporale. Non si sa bene esattamente per quale finalità tale documento sia stato prodotto, ma quello che è certo è che i papi lo utilizzarono solo a partire dalla fine del XII secolo, quando il potere temporale era un fatto oramai consolidato da secoli. La falsa *Donazione* fu, infatti, utilizzata nel basso medioevo in chiave antitedesca⁵⁶ nella difficile questione della “lotta delle investiture” e in quella

⁵⁶ La *Donazione di Costantino* non viene utilizzata in documenti ufficiali per circa tre secoli. La si trova poi già posta in discussione quanto ad autenticità nel 1001 e nel 1152. Diviene importante a partire da Innocenzo III che, nel 1198, la utilizzò contro gli imperatori tedeschi (ma senza mai mettere in dubbio la legittimità dell'imperatore stesso che è ormai imperatore dell'occidente cristiano). Questo primo utilizzo pontificio avvenne nel contesto di uno scritto in difesa di una lega di comuni dell'Italia centrale (Lucca, Firenze, San Miniato, Siena e Volterra): il pontefice si riferì allora all'Italia intera come ad un territorio nel quale l'imperatore non aveva il diritto di ergersi a signore. Ma già trent'anni prima, contro il Barbarossa, il papa aveva difeso l'indipendenza delle questioni italiane dalla politica imperiale, appoggiando la Lega lombarda, senza però ancora fare alcun riferimento alla *Donazione*. Nel 1278 Niccolò III affermò che Costantino aveva affidato entrambi i poteri, quello spirituale e quello temporale, al pontefice per garantire alla sede di Pietro piena libertà. Egli si spinse fino a sostenere che l'imperatore dipendeva per questo dal papa – sul senso di questa affermazione si veda in nota più oltre. I maestri di diritto medioevale, dal canto loro, nelle università cristiane sottolineavano sempre la differenza dei due ordini. Ad esempio, Accursio nel 1220 argomentò che né il papa si doveva ingerire negli affari temporali, né l'imperatore in quelli spirituali. Su tutto questo cfr. G.M. Vian, *La donazione di Costantino*, Il Mulino, Bologna, 2004 e, sul testo stesso della *Donazione*, T. Canella, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2006.

altrettanto complessa della definizione dei rapporti fra potere temporale e spirituale, fra impero e papato⁵⁷.

Quindi la *Donazione di Costantino*, di fatto, non svolse alcun ruolo nella genesi del potere temporale della Chiesa. **Piuttosto è un documento che attesta la consapevolezza che ormai tale potere era un dato di fatto** cui si voleva accreditare anche una motivazione provvidenziale.

Proprio la *Donazione di Costantino* aiuta a porre in maniera precisa la questione: **se Costantino non ha mai donato al pontefice il potere temporale, quando e come egli di fatto iniziò ad esercitarlo?**

Prima di esaminare in positivo come nacque il potere temporale, vale la pena soffermarsi un istante sulla questione della dimostrazione della falsità della *Donazione di Costantino*, perché è **un episodio estremamente interessante, ben al di là delle sue abituali e stantie presentazioni**.

Come è noto la dimostrazione filologica che si trattava di un falso avvenne **per opera di Lorenzo Valla, un umanista nato a Roma**. Egli nel 1440 scrisse presso la corte del re di Aragona (a Gaeta o a Capua) una *declamatio De falso credita et ementita Constantini donatione*, cioè un discorso sulla donazione di Costantino falsamente creduta e adulterata.

Egli fece notare che il latino del testo non era quello degli inizi del IV secolo, bensì un latino che già risentiva degli influssi barbarici. Inoltre nel testo si parlava di Costantinopoli come di una città non solo ormai pienamente edificata e se ne parlava come della sede del patriarca ecumenico, riferimenti che rimandavano ad un'epoca chiaramente successiva.

Valla dimostrò inoltre come nelle più antiche raccolte giuridiche non vi era accenno alla Donazione, segno che il testo era successivo ad esse. Valla ricordò anche come non fosse plausibile all'epoca di Costantino una donazione della parte occidentale dell'impero al vescovo di Roma, tanto più che l'imperatore continuò poi tranquillamente a governare per secoli l'impero nella sua totalità dopo la presunta donazione, come abbiamo visto anche nei nostri incontri.

Ma è interessante ricordare due cose che vengono abitualmente dimenticate in merito all'operato dell'umanista romano autore della confutazione. **In primo luogo che Lorenzo Valla, pur essendo un polemista nato, non riteneva assolutamente la sede romana un avversario da combattere. Infatti, egli desiderava tornare a lavorare nell'urbe come umanista a servizio della curia pontificia. Cosa che, in effetti, gli riuscì otto anni dopo il suo scritto**, nel 1448, quando si trasferì a Roma - ma già nel 1444 e nel 1446 era venuto in visita nell'urbe per omaggiare il pontefice. Finalmente ottenne gli

57. Ai fini di una corretta interpretazione del rapporto esistente nella *mens* medioevale tra chiesa ed impero, si deve rilevare che anche quando il pontefice sostiene di aver ricevuto un potere cui l'imperatore è tenuto a sottostare che ciò non vuol dire che del potere imperiale si possa fare a meno. Non è mai esistita storicamente una intenzione pontificia di sostituire il potere imperiale - e quindi l'idea di una teocrazia - proprio perché era chiara la consapevolezza che il potere civile proveniva da un'esigenza posta da Dio nel creato e, quindi, era in qualche modo riconducibile a lui stesso ed era quindi inalienabile dallo stato. La coesistenza in terra di due poteri, quello di Cesare e Dio non viene mai messa in discussione nel medioevo. Il problema teologico e politico è piuttosto quello del loro nesso e del loro reciproco rapporto a servizio della storia. Quando il pontefice afferma nel medioevo che il potere temporale deve sottostare a quello spirituale non intende dettare legge tout court nelle cose temporali, bensì ricordare che l'imperatore non è l'origine e la fonte della legge, ma che egli stesso deve obbedire a Dio ed alla legge naturale e rivelata. Sarà solo successivamente nel seicento, con il sorgere dell'idea di monarchia assoluta, che il sovrano diverrà lui stesso legge ("la legge sono io"): il suo pensiero e la giurisdizione da lui approvata è direttamente volontà divina per il popolo. Per l'uomo medioevale questa affermazione non è possibile: il re è sottoposto alla legge, perché la legge proviene da Dio. E se il pontefice ricorda al re la legge divina egli è tenuto a conformarsi, perché è la legge divina. Interessante è, inoltre, la progressiva chiarificazione medioevale del concetto di "legge naturale" e di "diritto naturale" come differente dal concetto di "legge rivelata" e di "diritto rivelato". Il non battezzato non è tenuto ad obbedire alla "legge rivelata", ma è tenuto comunque ad obbedire alla "legge naturale".

ordini minori e divenne canonico lateranense, con gli annessi benefici tipici dell'epoca, fino alla morte avvenuta nel 1457. Venne sepolto così nella basilica di San Giovanni e tuttora la sua tomba è visibile nella prima cappella appena dopo l'ingresso laterale dal transetto⁵⁸.

Questo fatto ci mostra **quanto poco il suo scritto fosse all'epoca rivoluzionario** e come egli fosse infine riuscito ad appartenere, come desiderava, all'*entourage* del papa di allora.

Un secondo elemento deve essere ricordato e precisamente il fatto che se la donazione fu definitivamente dimostrata falsa dal Valla dal punto di vista filologico, **moltissimi letterati e uomini di curia la ritenevano falsa ben prima del suo scritto**.

Il famoso giurista Baldo degli Ubaldi, ad esempio, alla metà del trecento ne negava la validità: argomentava molto semplicemente che il potere temporale del papa si fondava sulla ragione naturale e sul diritto delle genti, senza che si dovesse ricorrere ad un testo dubbio.

Ma soprattutto era stato prima del Valla il cardinale Niccolò da Cusa (detto il Cusano; 1401-1464) a negarne espressamente l'autenticità nel 1433. Al Concilio di Basilea aveva prodotto uno scritto intitolato *De concordantia catholica*, nel quale affermava che della donazione non c'era traccia, nei "testi autorevoli e nelle storie affidabili" (*in authenticis libris et historiis approbatis*) antichi⁵⁹.

Sarà solamente con la riforma protestante e poi, soprattutto, con l'ottocento al momento del sorgere della questione romana, che il testo di Valla sarà utilizzato non più semplicemente come una tipica espressione della filologia umanistica, bensì per screditare la sede papale come se essa ancora alla metà del quattrocento si appoggiasse a quel documento come elemento determinante per giustificare l'esistenza dello Stato della Chiesa. In realtà l'influsso storico dell'opera del Valla fu decisamente modesto.

Dunque, la falsa *Donazione di Costantino* è un documento della metà dell'VIII secolo che attesta che a quel tempo ormai il pontefice possedeva un potere temporale. **È quindi un documento post eventum che non fonda l'accaduto, bensì lo presuppone**. Ma allora – torniamo alla nostra questione – da dove ha origine storicamente il potere temporale del vescovo di Roma?

V.4. Il contesto storico in cui maturò il potere temporale della Chiesa

Per rispondere, ricostruiamo allora il contesto storico che determinò lo sviluppo di tale potere.

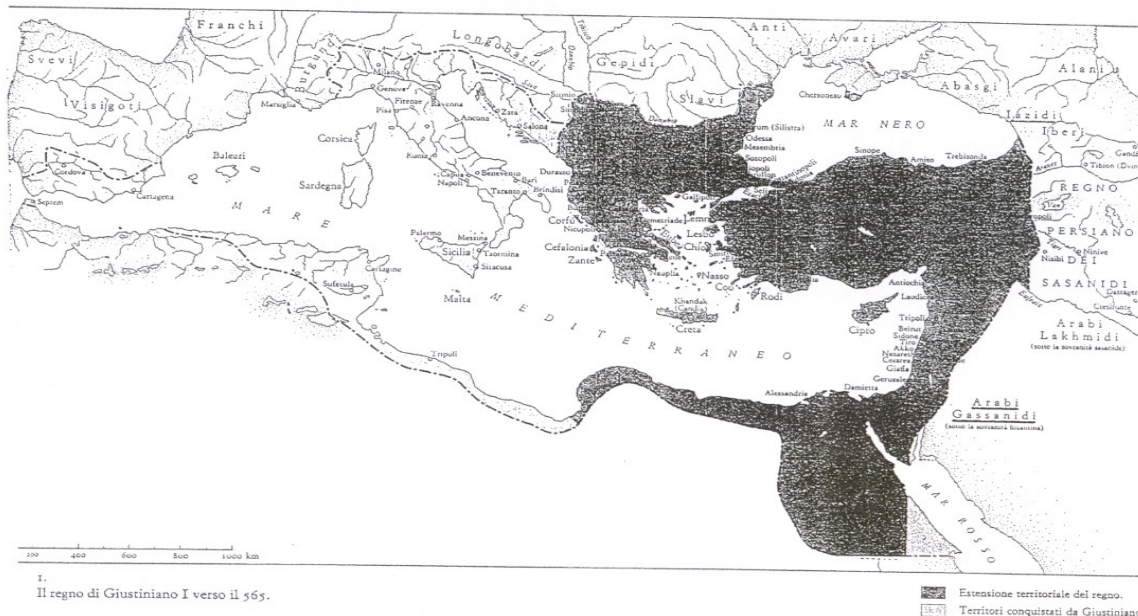
Non avremo modo di soffermarci in particolare su un solo pontificato in particolare, come abbiamo fatto la scorsa volta con Martino I, ma per dirvi subito la grandezza dei papi di cui parleremo pensate che **fra di essi sono fra i santi Leone II, Benedetto II, Sergio I, Gregorio II, Gregorio III e Zaccaria**. E pensate, fin d'ora, al coraggio che ebbero se per difendere Roma o Ravenna giunsero, come vedremo, fino a Costantinopoli (papa Costantino), fino a Pavia (papa Zaccaria e Stefano II), addirittura fino a Reims, (ancora papa Stefano II), con i mezzi dell'epoca.

58. Cfr. su questo l'articolo Lorenzo Valla e la dimostrazione della falsità della Donazione di Costantino: brevi note storiche in forma di recensione ad un volume di Giovanni Maria Vian, di Andrea Lonardo.

59. Per approfondimenti sulla questione, cfr. su questo stesso sito Lorenzo Valla e la dimostrazione della falsità della Donazione di Costantino: brevi note storiche in forma di recensione ad un volume di Giovanni Maria Vian, di Andrea Lonardo.

V.4.1. L'impero bizantino impegnato sulle frontiere orientali e meridionali a motivo dell'invasione araba

Innanzitutto si deve rilevare che **nell'VIII secolo aumentò la pressione araba contro l'impero bizantino**, obbligando l'imperatore a concentrarsi nella difesa dei propri territori e della stessa capitale.



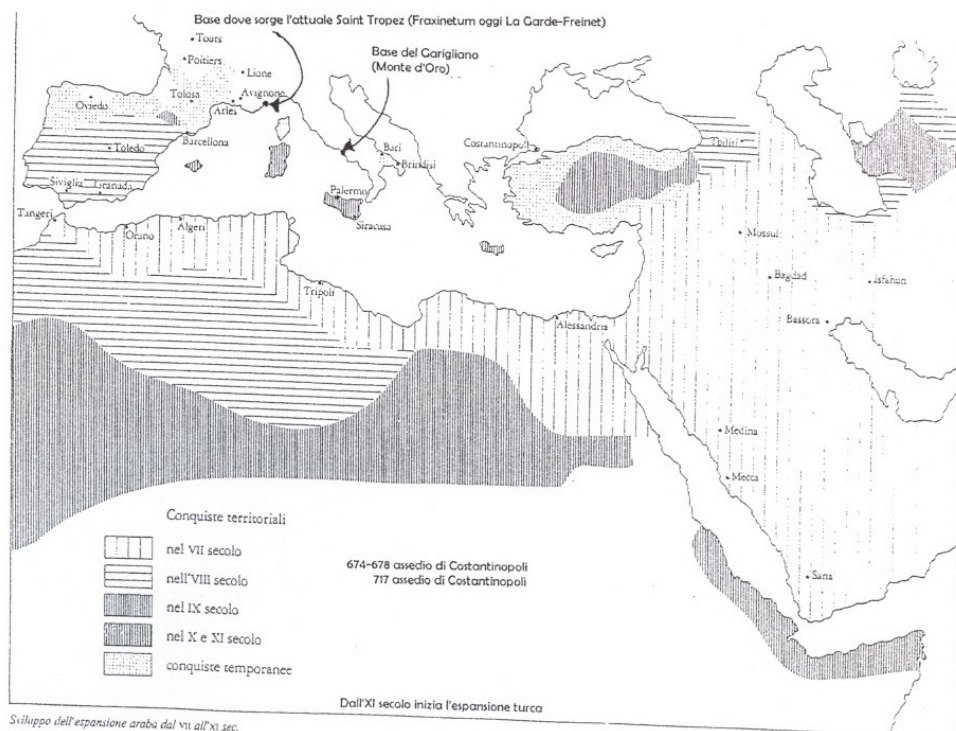
Gli arabi, infatti, che già avevano conquistato in pochi decenni tutta la Siria, la Palestina e l'Egitto, erano dilagati in tutti i possedimenti imperiali dell'Africa del nord **giungendo a passare nel 711 lo stretto di Gibilterra. In quell'avanzata, era caduta anche Cartagine e la Sicilia era diventata in occidente l'avamposto bizantino contro gli arabi** – abbiamo già visto come l'esarca Olimpio ai tempi di Martino I era morto combattendo in Italia contro gli arabi e come Costante II aveva fatto di Siracusa la città chiave della difesa contro l'avanzata islamica.

Ma soprattutto era l'Anatolia stessa ad essere sotto attacco, fino alle porte della stessa Costantinopoli. **La capitale venne assediata per quattro lunghi anni consecutivamente, dal 674 al 678 e, successivamente, nel 717.** Lì si arrestò l'ondata araba che sembrava fino a quel momento invincibile. Costantinopoli resistette e, fino al pericolo turco che si profilerà dopo il 1000, la sua incolumità venne assicurata. Ma certamente l'impero doveva ormai concentrarsi sui confini orientali, perché il mondo arabo era in costante ebollizione.

Anche in occidente la situazione internazionale era in evoluzione. Innanzitutto **ancora una volta a motivo degli arabi. Essi, con due successive campagne belliche, dopo essere sbarcati nella penisola iberica, attaccarono i territori al di là dei Pirenei nel 721 e nel 737-739**, giungendo la seconda volta a lambire il fiume Rodano.

Si pensi, per ricordare il pericolo che allora corse l'Europa – pericolo che raramente appare nei volumi di storia delle nostre scuole - **che alla metà del IX secolo per circa 50 anni gli arabi ebbero delle basi piratesche avanzate sia alla foce del Garigliano, cioè dove cade l'odierno confine tra Lazio e Campania, sia a nord dove sorge oggi Saint-Tropez.** Dalle loro basi per ben due volte giunsero ad attaccare Roma, riuscendo a saccheggiare San Pietro e San Paolo fuori le mura nell'846 e venendo

invece sconfitti ad Ostia nell'849⁶⁰.



Dunque un primo elemento da considerare è il crescente indebolimento dell'impero. La pressione del nemico distolse molte delle risorse e delle energie precedentemente dedicate a mantenere l'unità dell'impero ed, in particolare, a sostenerne la parte occidentale.

V.4.2. Il conflitto teologico e politico fra l'impero e la chiesa di Roma

Contemporaneamente bisogna però ricordare che **l'impero, pur indebolito, lottò a lungo per mantenere il controllo su Roma e sull'Italia, cioè sui territori che gli appartenevano.** All'inizio dell'incontro abbiamo ricordato come alla metà del VII secolo, Martino I fu deportato a Costantinopoli e poi deposto.

Sappiamo con certezza che, **fino alla consacrazione di papa Zaccaria, i papi dovevano attendere il permesso dell'imperatore per diventare vescovi di Roma.** San Zaccaria fu il primo ad essere ordinato vescovo subito dopo l'elezione, senza attendere un pronunciamento imperiale e, da allora, solo dopo l'effettivo inizio del pontificato si cominciò ad informare l'imperatore.

Nei decenni che stiamo considerando **l'imperatore poteva far attendere mesi e mesi prima di concedere l'autorizzazione. Questo avveniva non solo perché le comunicazioni fra Roma e Costantinopoli erano difficili, ma anche perché l'imperatore faceva così intendere di essere lui il vero signore dell'urbe.** Si pensi, ad esempio, a Leone II, il successore di papa Agatone, che dovette aspettare un anno e mezzo prima di essere consacrato vescovo, oppure a Benedetto II che dovette aspettare un anno. La chiesa di Roma, fino all'elezione di Zaccaria, aveva così dei periodi di sede vacante lunghissimi.

60. Cfr. su questo, su questo stesso sito Gli arabi nel Lazio nei secoli IX e X, di Giuseppe Cossuto e Daniele Mascitelli.

Ma ci furono anche alcune scelte imperiali determinate che generano momenti di tensione altissima e che portarono Roma a sentirsi sempre meno compresa da Costantinopoli. Innanzitutto alla fine del VII secolo, e precisamente **negli anni 691-692**, l'imperatore **Giustiniano II convocò un sinodo che fu poi detto Quinisesto, perché emanava decreti che completavano il quinto ed il sesto Concilio ecumenico. In particolare prescrisse che fosse riconosciuto al patriarca di Costantinopoli lo stesso ruolo di Roma.** Quando papa Sergio si oppose, l'imperatore cercò di farlo deportare, come era avvenuto a Martino I, senza successo. Fu addirittura il papa a proteggere sotto il suo letto l'ufficiale bizantino mandato a catturarlo, perché il popolo romano non linciassero l'esecutore dell'ordine imperiale.

Al tempo di papa Costantino, l'imperatore ingiunse poi al pontefice di recarsi a Costantinopoli per omaggiarlo e per obbligarlo a firmare i decreti imperiali. Il viaggio avvenne nel 710-711 e fu, di fatto, l'ultima violenza che Costantinopoli riuscì ad imporre al papa. Una volta che Costantino uscì dalla città e raggiunse Napoli, i soldati imperiali misero a morte tutti gli ecclesiastici reggenti della chiesa che il papa aveva lasciato a guidare Roma in suo nome. Era evidente come l'imperatore voleva controllare Roma con la forza e che, una volta che il papa aveva abbandonato la città, non c'era chi potesse difendere l'urbe. Per questo, quando il papa finalmente tornò dal lunghissimo viaggio fu accolto con enorme gioia dai romani. **I due viaggi di Martino I, come deportato, e di Costantino, come ospite convocato d'obbligo, a cinquant'anni di distanza, mostrano la mano pesante dell'oriente su Roma.** Ma, dal ritorno a Roma di papa Costantino, cessò l'efficacia delle successive azioni anti-romane ordite dall'impero.

Nel lungo pontificato di Gregorio II (715-731) addirittura per ben sei volte i messi imperiali cercarono di rapire il papa, ma la popolazione era ormai schierata tutta con il pontefice e nessuna di queste azioni andò in porto. Questa volta due grandi questioni motivarono l'azione anti-romana. **Innanzitutto l'imperatore cercò di imporre un fisco più oneroso a tutti i possedimenti imperiali d'Italia.** Il papa, insieme a tutta la popolazione, si oppose - questo primo decreto fiscale viene datato fra il 722 e il 725. Una volta che l'imperatore si rese conto della disobbedienza dell'Italia emanò **un secondo decreto, negli anni 732-733, con il quale imponeva la nuova tassazione al sud della penisola e distaccava le diocesi dell'Italia meridionale da Roma** sottoponendole alla giurisdizione di Costantinopoli. Fu un provvedimento decisivo nella storia altomedioevale della penisola che ebbe come conseguenza da un lato la fine degli approvvigionamenti alimentari dalla Sicilia alla volta di



860-865: l'apogeo del controllo arabo sulla penisola italiana

Roma, dall'altra il passaggio delle diocesi del sud al mondo bizantino, mentre precedentemente esse appartenevano ancora all'ambito latino.

L'altra grande questione che oppose l'imperatore a Roma fu quella delle immagini che conosceremo meglio nel prossimo incontro. Per ora basti dire che **nel 726 ebbe inizio in oriente l'iconoclastia**, cioè la distruzione delle immagini, con la rimozione di un'icona di Cristo che era all'ingresso del Palazzo imperiale. Nel 730 si passò da episodi isolati ad un vero e proprio editto con il quale l'imperatore ordinò la rimozione delle immagini, accusando chi le utilizzava di idolatria.

Roma immediatamente si oppose affermando che, poiché il Figlio di Dio si era fatto uomo, le immagini, anche se non dovevano essere divinizzate, dovevano essere venerate a motivo dell'incarnazione per la quale Dio si era reso visibile.

L'opposizione di Roma alla politica fiscale ed alla teologia iconoclasta ebbero come reazione l'attacco imperiale a Gregorio II con i sei tentativi di deportazione che abbiamo ricordato. Ma Roma era ormai cambiata, rispetto ai tempi di Martino I ed anche di papa Costantino, quando la resistenza della popolazione non aveva potuto salvare i due papi dagli ordini imperiali. Questa volta i messi imperiali dovettero tornarsene indietro senza esito. **Roma era ormai in grado di resistere alle pressioni imperiali.**

D'altro canto, Roma continuò a professare fedeltà all'impero. Ci furono tentativi di ufficiali locali di guidare una sedizione di Costantinopoli, ma il papa si oppose. **L'urbe apparteneva all'impero, ma chiedeva a Costantinopoli una politica fiscale meno esosa e la rinuncia all'iconoclastia.**

La crisi iconoclasta si acuì sotto papa Gregorio III (731-741). Proprio nel suo primo anno di pontificato, nel 731, il papa convocò un sinodo anti-iconoclasta con cui condannò come eretiche le posizioni costantinopolitane.

Dalle cronache della vita di Gregorio III emerge chiaramente che, a motivo della crisi in atto, **i messi del pontefice non avevano più libero accesso in Sicilia, ormai distaccata da Roma.** Il papa, infatti, inviò numerosi ambasciatori con lettere che invitavano a cessare la distruzione delle icone e la persecuzione dei cristiani che le utilizzavano. Ma furono tutti bloccati nel sud Italia ed imprigionati o rispediti indietro. La frattura fra Costantinopoli e Roma si andava accentuando.

Con Zaccaria (741-752), succeduto a Gregorio III, l'impero si fece definitivamente lontanissimo. La sua debolezza gli impediva di preoccuparsi di Roma e, d'altro canto, le tensioni dovute alla crisi iconoclasta facevano sì che Roma avesse grande diffidenza verso Costantinopoli.

Così avvenne che, **quando i longobardi attaccarono Ravenna e la presero, nessun esercito bizantino si mosse in difesa del porto adriatico. Solo il pontefice si incamminò verso il regno longobardo ad implorare che la libertà fosse restituita a Ravenna.** L'impero non aveva più i mezzi per intervenire nell'Italia centrale: aveva ormai concentrato la sua azione solo sulla costa veneta e nell'Italia meridionale.

V.4.3. I longobardi divengono i veri signori d'Italia e premono su Roma

Ma il sorgere del potere temporale del vescovo di Roma non si spiegherebbe senza **un ulteriore elemento decisivo: l'emergere progressivo della potenza longobarda.** Mentre la forza dell'impero andava scemando e Roma era sempre il punto di riferimento decisivo negli equilibri dell'Italia centrale, i longobardi accentuarono le loro azioni di conquista, mostrando chiaramente di volersi sostituire ai bizantini nel comando dell'Italia.

Sono note una serie di azioni successive prima contro Sora e Arpino (da parte del duca di Benevento, ai tempi di papa Giovanni VI), poi contro Cuma (da parte del duca di Benevento), contro Narni (da parte del duca di Spoleto), contro Classe, il porto di Ravenna (da parte del re) - le 3 azioni sono degli anni 717 e 718, gli stessi anni del II assedio arabo di Costantinopoli. I longobardi catturarono poi molte città dell'Emilia, attaccarono la Pentapoli, poi ancora Osimo. **In tutte queste circostanze fu il papa che si mosse per chiedere indietro le diverse città.** Per Cuma e per Classe intervennero anche l'esarca e il duca bizantino di Napoli, ma di concerto con il pontefice che era evidentemente sempre più decisivo.

Nel 727-728 avvenne la famosa presa di Sutri. Dal contesto delineato si vede come è un episodio assolutamente uguale a tanti altri e che viene

sopravvalutato dalla critica storica. Anche questa volta il papa si mosse ed ottenne la restituzione della cittadina da parte dei longobardi.

La cosa che appare evidente è che non è questione della singola restituzione - o donazione che dir si voglia - di una particolare cittadina alla chiesa di Roma: **ciò che è emerge invece è che è il papa ad essere ormai l'unica autorità che viene ascoltata dai longobardi.** Certo essi hanno tutto l'interesse ad averlo dalla loro parte, ma, di fatto, la sua autorità è enorme. Il pontefice si muove con la sua autorità morale e spirituale e anche se non sempre riesce ad ottenere il ritorno alla libertà di tutti i luoghi occupati, egli è di fatto l'unica voce che si leva a difesa dei territori del vecchio impero. La sua autorità si impone non con la forza delle armi, ma certamente è già un'autorità temporale e civile che interviene nelle questioni di "politica estera" e "interna", potremmo dire.

I longobardi non solo conquistarono più volte numerosi centri appartenenti all'impero, ma **si presentarono anche in quegli anni per ben due volte alle porte di Roma, non osando però attaccarne le mura.** Una prima volta il re scese insieme all'esarca che ancora cercava di catturare il pontefice Gregorio II e portarlo a Costantinopoli

Una seconda volta il re si presentò fuori le mura al tempo di Gregorio III, dopo aver conquistato Amelia, Orte, Bomarzo e Blera. Le fonti dicono che, in quell'occasione, fece tagliare nelle campagne romane i capelli alla longobarda ed obbligò i nobili dei territori occupati a vestirsi alla maniera

L'ITALIA ALLA FINE DEL VII SECOLO



longobarda. L'azione di forza nasceva dall'intenzione del re longobardo Liutprando di riunire sotto di sé i due ducati di Spoleto e Benevento, che erano allora autonomi, chiedendo evidentemente a Roma di accettare l'evoluzione politica che si andava profilando.

Questa volta fu papa Zaccaria a recarsi dal re longobardo a Terni. Con il suo viaggio ottenne che fossero liberate le quattro cittadine occupate ed, inoltre, anche il ritorno alla libertà di Osimo, Ancona, Numana e dei prigionieri di Ravenna che erano stati catturati.

Ma il re riprese subito l'azione contro i territori imperiali e nel 742 attaccò Ravenna, dopo aver conquistato Cesena. Zaccaria intraprese allora un secondo viaggio per incontrarlo. All'arrivo del papa, il re si ritirò nei territori longobardi per evitare di dover parlamentare con lui. Allora il papa proseguì il suo viaggio a piedi fino a Pavia per scongiurare il re a non invadere il territorio di Ravenna.

In questa occasione erano stati l'esarca e l'arcivescovo di Ravenna ad inviare messaggeri a Roma per implorare il papa ad intervenire in loro difesa. Si vede da questi fatti come la situazione si era rovesciata rispetto ad alcuni decenni prima. Precedentemente era l'esarca che comandava ed aveva autorità sul papa, giungendo addirittura ad eseguirne la deportazione a Costantinopoli. Ora era il pontefice l'unico a cui Ravenna si poteva rivolgere per chiedere aiuto, al fine di non cadere in mano longobarda. Costantinopoli non interveniva più e Zaccaria era l'unico appoggio rimasto a Ravenna.

Nel raccontare questi episodi si dice, nel *Liber pontificalis*, che **il papa partì per incontrare il re “non come un mercenario, ma come un vero pastore che lasciò le sue pecore per andare a soccorrere quelle che erano in pericolo di vita”, cioè quelle di Ravenna.** Affermando questo la curia romana era ben cosciente del ruolo “temporale”, civile, che ormai il papa giocava in Italia.

Ed era un ruolo storicamente “necessario”, come dicevamo all'inizio. Non era un abuso di potere. **Piuttosto, nel vuoto di potere che si era creato, il papa utilizzava la sua autorità in difesa dell'impero, ma, al contempo era egli stesso a divenire la vera autorità,** poiché i bizantini non avevano più una capacità operativa nel centro Italia.

Le cose si complicarono nuovamente quando il nuovo re longobardo Ratchis attaccò Perugia, venendo così ad interrompere l'unica via di collegamento con Ravenna. Per la terza volta il papa uscì da Roma e si recò a Perugia, scongiurando il nuovo re di cessare dalla sua offensiva. Anche questa volta l'azione diplomatica pontificia ebbe successo.

Ma, alla morte di Ratchis, gli succedette Astolfo che, nel 751, consolidò il potere su Benevento e Spoleto e prese Ravenna. **Con la caduta di Ravenna il potere imperiale era definitivamente finito nel centro Italia. Solo Roma e il Lazio non erano ancora in mano longobarda** e, nell'urbe, la vera autorità era ormai il pontefice

V.4.4. L'appello ai franchi e l'alleanza che darà pian piano vita al nuovo impero

In questo contesto si inserisce un ulteriore evento capitale: **la decisione romana di chiedere aiuto ai franchi.** Nel tempo, il rapporto con il nord Europa si era fatto sempre più stretto, soprattutto a motivo dei pellegrinaggi frequenti che i dignitari, insieme a tanti pellegrini, compivano alla tomba di Pietro.

I pontefici si erano anche preoccupati dell'evangelizzazione dei popoli del nord, inviando monaci e poi vescovi in quelle terre. Abbiamo già parlato, nell'incontro su San Gregorio Magno, ad esempio, dell'invio di Sant'Agostino di Canterbury con 40 monaci presso gli angli.

Ora, **dinanzi all'avanzata longobarda che stava per imporre il suo potere sulla stessa Roma o, comunque, di porla sotto rigido controllo, i pontefici decisero di fare appello ai franchi.** Una prima ambasciata con richieste di aiuto venne inviata ai tempi di Gregorio III, quando Liutprando era sceso ad assediare Roma. Ma a quel tempo i franchi erano ancora alleati dei longobardi e Carlo Martello non offrì alcun aiuto.

Fu, invece, il successore di Zaccaria, ossia Stefano II (752-757), a stringere alleanza con i franchi. Ravenna era caduta durante il pontificato di Zaccaria ed Astolfo aveva preso a dimorare nella antica capitale dell'esarcato ormai scomparso. Il re longobardo, dopo aver promesso la pace, era invece sceso fino a Ceccano nei pressi di Roma per poi tornare a Pavia.

Nell'anno 753 Stefano II si mise in viaggio alla volta di Pavia per chiedere al re di desistere dai suoi propositi. Visto che non otteneva

nulla, invece che tornare nell'urbe decise di varcare le Alpi e di raggiungere la corte franca. Partì da Pavia il 15 novembre e il 6 gennaio 754 arrivò a Ponthion, poco prima di Reims, fermandosi a dimorare presso il monastero di St-Denis vicino Parigi per riprendersi dal faticosissimo viaggio.

Nel 754 Pipino, a Quierzy-sur-Oise (una località a nord di Reims) strinse un'alleanza con il pontefice, impegnandosi a difendere dai longobardi i territori di fatto ormai governati dal vescovo di Roma. L'accordo è passato alla storia come la donazione di Quierzy. Poi a St-Denis Stefano II unse re Pipino ed i suoi due figli, dando di fatto inizio a quello che sarebbe diventato poi il Sacro Romano Impero.

L'aiuto dei franchi fu decisivo contro i longobardi. I franchi sconfissero una prima volta alle Chiuse di Susa i longobardi di Astolfo. Quando nel 756 Astolfo assediò di nuovo Roma, Pipino scese una seconda volta in Italia a Susa e lo sconfisse nuovamente. Nel 757, anno della morte di Astolfo e di Stefano II, ormai il potere temporale della chiesa era un fatto compiuto. L'impero bizantino non avrebbe più cercato di riprendere Roma, né i longobardi erano più in grado di fare altrettanto. Roma si sarebbe ormai misurata nella storia a venire con i regni del nord, ben più distanti dei longobardi.

La nuova entità statale che nacque permise nei secoli alla sede di Roma di non dipendere direttamente da nessuno dei sovrani dell'epoca, **bensì di mantenere una, per quanto piccola, sovranità territoriale. Si noti che nell'VIII secolo l'indipendenza ottenuta di fatto non ebbe alcun nome**



peculiare. Non si chiamava ancora Stato della Chiesa, proprio perché formalmente non avvenne mai la proclamazione della nascita di un nuovo stato formalmente riconosciuto.

Come non è possibile stabilire precisamente la data di nascita del potere temporale della chiesa, così **non esiste alcun nome che allora lo contraddistinse**. Anche questo è indizio che ci troviamo di fronte ad un processo, più che dinanzi ad un fatto puntuale.

Il rapporto con i franchi divenne nel tempo via via più stretto. Durante il pontificato di papa Adriano I (772-795) Carlo Magno venne a Roma per ben tre volte, nel 774, 781 e nel 787. Il potere temporale della chiesa non era ancora una sovranità piena ed assoluta, perché il re franco aveva preso il posto dell'esarca ed era divenuto *patricius Romanorum*. Fu con Leone III (795-816), anch'egli santo, che Carlo Magno scese per la quarta volta a Roma, dopo che il papa si era recato a Paderborn. **Questa volta il papa lo accolse a Mentana al XII miglio da Roma (come si faceva precedentemente per l'imperatore bizantino)**. In quel tempo a Costantinopoli regnava Irene che aveva fatto uccidere il figlio: per questo la si riteneva imperatrice illegittima. **Divenne così più facile la scelta di consacrare, nella notte del Natale dell'anno 800, Carlo Magno imperatore romano nella basilica di San Pietro.**

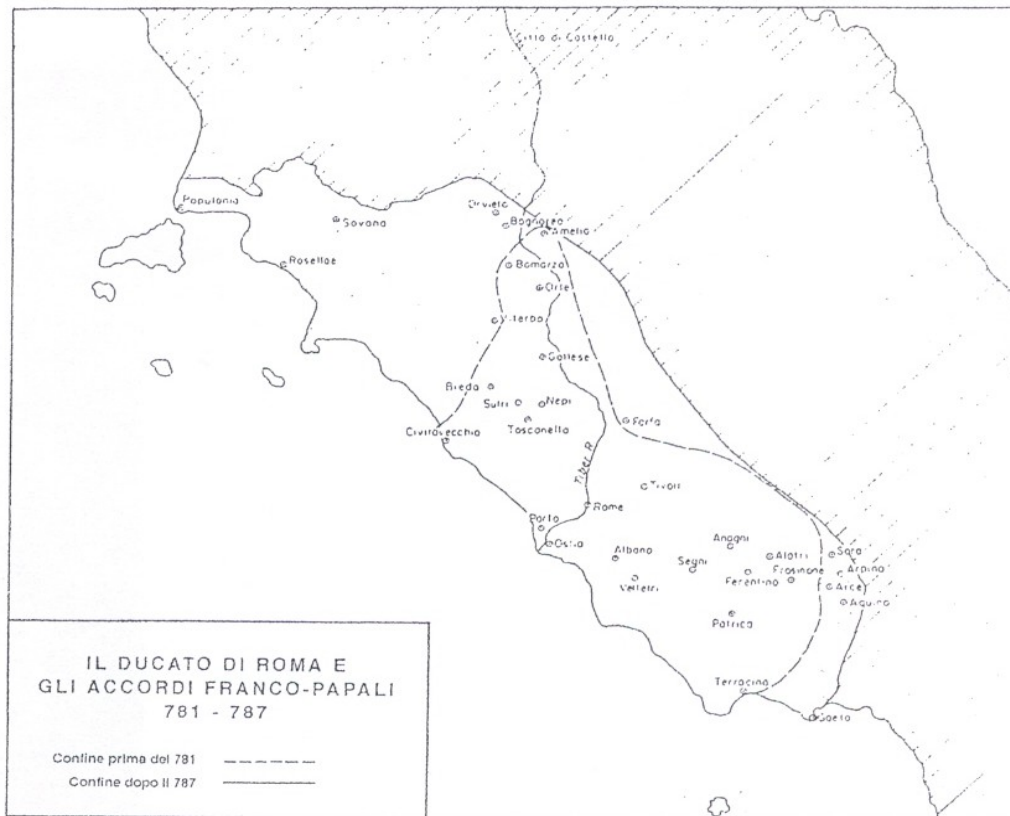
V.4.5. La “realtà” del potere temporale della chiesa di Roma

Un elemento ancora, però, non può essere trascurato per comprendere appieno l'origine del potere temporale della chiesa. **Bisogna, infatti, fare riferimento non solo alla politica “estera” del tempo, ma anche a ciò che avvenne all'interno di Roma**. Abbiamo detto che al di fuori di Roma il pontefice è l'unica figura che viene prima rispettata dai bizantini e dai longobardi e poi protetta dai franchi, quando i longobardi vorrebbero ormai unificare l'Italia sotto il loro potere. Non sarebbe possibile però il sorgere del potere temporale senza un effettivo controllo amministrativo e gestionale della città stessa di Roma e del Lazio da parte del pontefice.

Anche qui bisogna superare un pregiudizio tanto diffuso, quanto stantio. **Si ritiene sciocamente che il potere sia di per sé male, ma questa è una visione manichea** che si oppone alla bellezza ed alla serietà della storia. Nella storia l'esercizio del potere è necessario: senza autorità non si dà la *res publica*, non si vive in società, poiché niente funziona.

Gli studi moderni hanno dimostrato che anche nel corso delle invasioni barbariche l'amministrazione romana continuò a funzionare senza interruzione, altrimenti la società sarebbe collassata. Si può fare a questo proposito il nome del più famoso studioso della questione, **Jean Durliat, dell'École Française di Roma. Durliat, studiando la continuità nella riscossione delle tasse e nell'elargizione degli stipendi degli impiegati dello stato, nell'emissione e nella circolazione delle monete, nel funzionamento degli archivi e dei catasti, ecc. , ha provato che, nonostante le invasioni barbariche, tutte queste attività non conobbero mai un'interruzione**. Non si visse mai solo di saccheggi e di semplice coltivazione di prodotti della terra: la pubblica amministrazione sempre continuò a provvedere alla riscossione delle imposte ed al pagamento degli stipendi pubblici, alla cura delle strade e degli acquedotti così come ebbe cura che giungessero in città beni alimentari e che fossero conseguentemente tassati, e così via.

Certo ci fu un impoverimento, ci fu un decremento della popolazione, ma mai il ritorno ad una fase pre-statale. Ciò che cambiò, invece, fu che sempre più il garante effettivo di tutta la gestione amministrativa dello stato ed, in particolare, di Roma e del Lazio, divenne il pontefice con la sua curia. Certo quando furono gli ostrogoti a dominare Roma, fu il re ostrogoto ad essere il più importante punto di riferimento dell'amministrazione, quando furono i bizantini a governare, fu l'esarca a nome dell'imperatore ad esserlo. Ma pian piano l'autorità del pontefice all'interno di Roma cresceva.



Si può dire che nell'età tardo imperiale sempre più i vescovi del tempo divennero dei garanti *super partes* di tutto ciò che avveniva nel loro territorio. Se si doveva, ad esempio, imporre una nuova tassazione – fossero al comando i bizantini o un re barbaro - la popolazione si rivolgeva ai vescovi perché implorassero le autorità a mitigare le imposte. Se c'erano dei processi particolarmente difficili, si chiedeva l'arbitrato del vescovo perché il giudizio fosse imparziale. Abbiamo già visto che dalla vita dei papi degli inizi del VII secolo risulta chiaramente che a Roma addirittura la custodia del denaro ricavato dalle imposte e destinato al pagamento dei soldati veniva custodito nell'episcopio lateranense, ritenuto evidentemente più sicuro.

Insomma, la difficoltà dei tempi e la grande stima che si portava verso la chiesa fece sì che essa fosse sempre più presente nell'ambito temporale. A differenza di ciò che si pensa normalmente, ciò avvenne a Roma più tardi che altrove, perché nell'urbe c'era il Senato. Ma quando questo scomparve, con la fuga di tutti i senatori in oriente, la figura del vescovo di Roma crebbe ancor più di importanza. E, mentre nelle altre città si ebbe un decrescere dell'autorità civile del vescovo, a Roma essa invece crebbe ancora fino a che il pontefice, di fatto, divenne il principale referente dell'intero apparato amministrativo.

Un grande studioso del medioevo, Ottorino Bertolini, così annotava nel 1973, cercando di descrivere l'operato dei vescovi altomedioevali: *«Per avere anche solo un'idea di quanto fosse vasta l'area temporale cui il legislatore chiamava i vescovi a collaborare con lo Stato, basterà qui una sommaria, e forzatamente incompiuta, enumerazione schematica. Nomine di tutori e di curatori di minori. Tutela delle vedove, degli orfani, dei poveri, dei carcerati e deportati, dei forestieri e stranieri bisognosi, dei prigionieri in mano di barbari. Danze e spettacolo con donne come danzatrici ed attrici. Giochi d'azzardo con dadi. Controversie tra padroni e fittavoli in materia di diritto di proprietà e di pagamento di canoni. Ripartizione fra i contribuenti degli oneri tributari dovuti all'amministrazione civile e per i bisogni dell'esercito. Rispondenza alle norme legali dei campioni ufficiali dei pesi e delle*

misure in uso nel commercio per i contratti, per il pagamento delle imposte, delle tasse, dei dazi. Conformità con le leggi dei procedimenti giudiziari e delle sentenze. Elezione ed attività delle commissioni di cittadini investite dei compiti di controllo sulla gestione dei funzionari municipali e dei governatori provinciali. Controllo sulla gestione dei fondi pubblici destinati alla manutenzione, al restauro, alla costruzione di mura, torri, castra, acquedotti, ponti, opere portuali. Rifornimenti di grano. Ricorsi all'imperatore contro i funzionari disonesti. Si aggiungano le occasioni ed i motivi offerti dalla ricezione nella legislazione imperiale dell'episcopalis audientia, e cioè dell'intervento dei vescovi nelle controversie civili quando il convenuto era un ecclesiastico od un religioso, e quando, anche se il convenuto era un laico, vi fosse una richiesta di parte di adire il tribunale vescovile... Le leggi dell'Impero avevano attribuito ai vescovi un posto che, praticamente, li metteva al di sopra dei dignitari, dei magistrati, dei funzionari di ogni grado, classe e rango, in quanto ne erano non soltanto collaboratori, ma anche vigili sorveglianti, denunciatori al sovrano delle loro colpe, riparatori solleciti delle loro deficienze, che rispondevano del proprio operato non alle autorità secolari delle gerarchie statali e municipali, ma direttamente al sovrano»⁶¹.

Per quel che riguarda Roma si possono sottolineare alcuni elementi che emergono chiaramente dalle fonti. Innanzitutto **il pontefice interveniva nel restauro delle mura urbane**. Dai documenti risulta che ben tre papi, Sisinnio, Gregorio II e Gregorio III, posero mano al restauro della cinta muraria. Un lavoro così importante e costoso richiedeva evidentemente una supervisione di cui si riteneva capace evidentemente in quel momento solo una personalità come quella del vescovo. Fu Gregorio III, in particolare, a completare il restauro delle mura di Roma ed a restaurare anche quelle di Civitavecchia, che era importante come porto laziale.

Anche la cura degli acquedotti, che veniva ovviamente portato avanti da personale specializzato, era comunque supervisionato dal papa.

Si pensi ancora alla riscossione delle tasse ed al pagamento degli stipendi pubblici, tutti processi che avvenivano ormai con il controllo del papa e della sua curia. **Anche gli approvvigionamenti alimentari dal sud d'Italia avvenivano con la supervisione del personale ecclesiastico**, finché i bizantini non interruppero i rapporti con il centro della penisola. Si sa che, contestualmente a questa chiusura, la stessa chiesa di Roma aumentò il suo impegno nella costituzione di fattorie, chiamate *domus cultae*, nei territori della campagna laziale, perché evidentemente era necessario un maggiore apporto locale di beni di prima necessità.

Inoltre, man mano che il potere imperiale si indeboliva, fu lo stesso imperatore a decidere la costituzione di un ducato romano, anche se questo dipendeva sempre dall'esarca di Ravenna. **Nelle vite dei papi del tempo emerge la nuova figura di un dux che governava la città**. Egli cercava talvolta di controllare il papa su ordine dell'imperatore, ma comunque, aveva spesso bisogno dell'appoggio del papa per non essere rovesciato quando la situazione diveniva pericolosa.

In alcune elezioni papali si vede il dux intervenire nelle elezioni pontificie, cercando di pilotarle. Questi suoi interventi mostrano quanto il ruolo del papa fosse ormai decisivo per le sorti della città. Abbiamo già ricordato che proprio qui vicino, nella chiesa di Santo Stefano, l'esercito si riunì per presentare come candidato a papa un suo delegato, al tempo dell'elezione di papa Sergio.

Si può già intuire da questi tentativi di condizionare l'elezione papale come poterono poi nascere nei secoli a venire episodi tristi per la chiesa di Roma. Proprio perché il pontefice era di fatto divenuto il supremo responsabile della città, **soprattutto nel IX secolo - quello che sarà chiamato il "secolo di**

61. O. Bertolini, *Le origini del potere temporale e del dominio temporale dei papi*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo XX), Spoleto, 1973, I, pp. 233-235.

ferro” e che è uno dei periodi più bui della storia romana - le famiglie romane giunsero a contendersi il soglio pontificio talvolta con la violenza, pretendendo che venissero eletti a papi i propri figli per governare tramite loro la città. Di fatto alcune elezioni furono pilotate al di fuori degli ambienti più propriamente ecclesiastici – è famoso a questo riguardo il caso di Teofilatto, di sua moglie Teodora e di sua figlia Marozia che condizionarono alcune elezioni pontificie⁶².

Ma è bene porre in proposito una domanda corretta: **questi periodi oscuri della storia dei papi dipendevano essenzialmente dall’inadeguatezza del clero o piuttosto dalle ingerenze dei laici nella vita della Chiesa?** È evidente che non si può rispondere sbrigativamente a questa domanda, ma certamente nel IX secolo il malessere non era solo all’interno degli ambienti ecclesiastici, bensì propriamente nel tessuto sociale della città.

Merita ricordare ancora come proprio **l’esistenza del *Liber pontificalis*, cioè di una cronaca ad uso diplomatico delle vite dei papi, sia significativa in proposito**. Infatti, la chiesa di Roma curò nell’alto medioevo l’accrescimento del suo archivio e la trasmissione del sapere in forma scritta, insegnando ad ogni passaggio di generazione la conservazione della memoria. Uno studioso di paleografia, Paolo Radiciotti, ha sostenuto a ragione che proprio **gli scribi del Laterano seppero conservare e trasmettere ai posteri l’esperienza scrittoria che era maturata nella romanità**: Radiciotti dimostra infatti che la curiale romana – la forma di scrittura più antica della cancelleria pontificia - deriva direttamente dalla corsiva nuova – la forma di scrittura dell’amministrazione imperiale romana.

Tutto questo permette di capire perché lentamente la curia romana cominciò a chiamare la popolazione dell’urbe come il *populus peculiaris* del pontefice. Il papa si prendeva cura anche delle chiese lontane ma **Roma e il Lazio erano sempre più il suo “popolo peculiare”** di cui aveva cura non solo dal punto di vista spirituale.

V.4.6. Le diaconie

Di questa cura della città e della vita concreta della gente fa parte ovviamente anche il discorso del servizio ai poveri. Abbiamo già detto che proprio in questo luogo Zaccaria traslò le reliquie di San Giorgio e che lo sostenne perché la cura dei disagiati fosse esercitata al meglio.

In effetti, abbiamo numerosi riferimenti nelle fonti che ricordano che proprio nel VII e nell’VIII secolo, nonostante la penuria dei tempi, non si interruppe, ma anzi si accrebbe l’esercizio della diaconia. **Per quattro volte si ripete nel *Liber pontificalis* che il pontefice dette una quarta parte del bilancio della chiesa per il servizio della carità** - i quattro quarti appaiono divisi tra il clero, i monasteri, la diaconia ed i laici addetti alle diverse mansioni.

Durliat ha sfatato un luogo comune che si era creato nel passato, quasi che esistessero alla fine del VII secolo dei *monasteria diaconiae*, cioè dei monasteri addetti al servizio dei poveri, di cui non si è mai trovata alcuna traccia. Durliat, correttamente, ha invece spiegato che si tratta di due dativi: come il papa dispone denaro per il clero e per i laici, così lo dispone per i monasteri (*monasteribus*) e per la diaconia (*diaconiae*), con una virgola fra i due termini. **Questa diaconia è quella che viene chiamata anche “diaconia episcopale”, cioè l’assistenza ai poveri gestita dal vescovo di Roma** – così come dai vescovi delle diverse diocesi – attraverso i diretti incaricati. Abbiamo già visto nell’incontro su San Gregorio Magno come egli stesso si intrattenesse con i poveri,

62. Ma già alla morte di Paolo I (757-767), anche lui santo, il papa che succedette a Stefano II, si ebbe una decisa intrusione dei laici nell’elezione pontificia, con la scelta dell’antipapa Costantino nel 767, contro la volontà di gran parte del clero. A partire dal 769, quando venne eletto poi Stefano III (768-772) si decise di estromettere il laicato dall’elezione, anche se, ovviamente, le pressioni in merito da dirette divennero indirette.

ma doveva evidentemente essere aiutato in questo dai diaconi e da altre persone addette.

In un passo molto bello della *Deus caritas est* Benedetto XVI ha sottolineato l'importanza della diaconia per la chiesa primitiva e la sua riflessione è illuminante anche per l'oggi:

«Verso la metà del IV secolo prende forma in Egitto la cosiddetta “diaconia”; essa è nei singoli monasteri l'istituzione responsabile per il complesso delle attività assistenziali, per il servizio della carità appunto. Da questi inizi si sviluppa in Egitto fino al VI secolo una corporazione con piena capacità giuridica, a cui le autorità civili affidano addirittura una parte del grano per la distribuzione pubblica. **In Egitto non solo ogni monastero ma anche ogni diocesi finisce per avere la sua diaconia - una istituzione che si sviluppa poi sia in oriente sia in occidente. Papa Gregorio Magno († 604) riferisce della diaconia di Napoli. Per Roma le diaconie sono documentate a partire dal VII e VIII secolo; ma naturalmente già prima, e fin dagli inizi, l'attività assistenziale per i poveri e i sofferenti, secondo i principi della vita cristiana esposti negli Atti degli Apostoli, era parte essenziale della Chiesa di Roma.** Questo compito trova una sua vivace espressione nella figura del diacono Lorenzo († 258). La descrizione drammatica del suo martirio era nota già a sant'Ambrogio († 397) e ci mostra, nel suo nucleo, sicuramente l'autentica figura del Santo. A lui, quale responsabile della cura dei poveri di Roma, era stato concesso qualche tempo, dopo la cattura dei suoi confratelli e del Papa, per raccogliere i tesori della Chiesa e consegnarli alle autorità civili. Lorenzo distribuì il denaro disponibile ai poveri e li presentò poi alle autorità come il vero tesoro della Chiesa. Comunque si valuti l'attendibilità storica di tali particolari, Lorenzo è rimasto presente nella memoria della Chiesa come grande esponente della carità ecclesiale.

Un accenno alla figura dell'imperatore Giuliano l'Apostata († 363) può mostrare ancora una volta quanto essenziale fosse per la Chiesa dei primi secoli la carità organizzata e praticata. Bambino di sei anni, Giuliano aveva assistito all'assassinio di suo padre, di suo fratello e di altri familiari da parte delle guardie del palazzo imperiale; egli addebitò questa brutalità - a torto o a ragione - all'imperatore Costanzo, che si spacciava per un grande cristiano. Con ciò la fede cristiana risultò per lui screditata una volta per tutte. Divenuto imperatore, decise di restaurare il paganesimo, l'antica religione romana, ma al contempo di riformarlo, in modo che potesse diventare realmente la forza trainante dell'impero. In questa prospettiva si ispirò ampiamente al cristianesimo. Instaurò una gerarchia di metropoli e sacerdoti. I sacerdoti dovevano curare l'amore per Dio e per il prossimo. In una delle sue lettere aveva scritto che l'unico aspetto del cristianesimo che lo colpiva era l'attività caritativa della Chiesa. Fu quindi un punto determinante, per il suo nuovo paganesimo, affiancare al sistema di carità della Chiesa un'attività equivalente della sua religione. **I “Galilei” - così egli diceva - avevano conquistato in questo modo la loro popolarità. Li si doveva emulare ed anche superare. L'imperatore in questo modo confermava dunque che la carità era una caratteristica decisiva della comunità cristiana, della Chiesa»** (*Deus caritas est*, 23-24).

La seconda parte dell'enciclica *Deus caritas est* illumina ulteriormente la questione ricordando come, lungo il corso della storia della chiesa e quindi anche nel tempo presente, le due esigenze della carità e della giustizia non siano mai state sostituibili l'una con l'altra, bensì come ognuna necessitasse sempre dell'altra. :

«Non bisognerebbe tendere a un ordine della giustizia in cui non vi sono più i bisognosi e per questo la carità diventa superflua? Ecco la risposta: indubbiamente il fine della politica è creare un giusto ordinamento della società, in cui a ciascuno viene riconosciuto il suo e nessuno soffre di miseria. In questo senso, la giustizia è il vero scopo della politica, così come lo è la pace che non può esistere senza giustizia. [...] Spesso, però, la ragione è accecata da interessi e dalla volontà di potere. La fede serve a purificare la ragione, perché possa vedere e decidere correttamente. È

compito allora della Chiesa di guarire la ragione e di rafforzare la volontà di bene. In questo senso – senza fare essa stessa politica – la Chiesa partecipa appassionatamente alla battaglia per la giustizia. Ai cristiani impegnati nelle professioni pubbliche spetta nell'agire politico di aprire sempre nuove strade alla giustizia. **Questa, però, è solo la prima metà della risposta alla nostra domanda. La seconda metà, che a me sta particolarmente a cuore nell'enciclica, dice: la giustizia non può mai rendere superfluo l'amore. Al di là della giustizia, l'uomo avrà sempre bisogno di amore, che solo dà un'anima alla giustizia. In un mondo talmente ferito come lo sperimentiamo ai nostri giorni, non c'è davvero bisogno di dimostrare quanto detto.** Il mondo si aspetta la testimonianza dell'amore cristiano che ci viene ispirato dalla fede. Nel nostro mondo, spesso così buio, con questo amore brilla la luce di Dio» (dalla Lettera di Benedetto XVI ai lettori di Famiglia cristiana, numero 6/2006 del 1 febbraio 2006, per presentare l'enciclica *Deus Caritas est*).

A partire da queste riflessioni appare ancora più evidente come la carità sia un compito costitutivo della chiesa ed **i cristiani del VII e dell'VIII secolo l'hanno esercitata in luoghi come questo**, vivendo il loro servizio verso i poveri.

Ma – ormai dovrebbe essere chiaro – **tale carità e la cura della dimensione temporale che maturò in quegli anni non sono due realtà contrapposte, bensì due facce della stessa realtà**: sorgevano entrambe in quei secoli dal desiderio della chiesa di essere presenti nella storia del tempo con lo spirito del vangelo.

Può essere utile ricordare che anche l'esercizio della diaconia conobbe uno sviluppo organizzativo in quegli anni: infatti, mentre fino al VII secolo nelle fonti la diaconia appare sempre al singolare, **a partire dall'VIII secolo se ne parla al plurale, perché evidentemente era cresciuta l'importanza di singoli luoghi deputati al servizio dei poveri.** Di questa molteplicità di diaconie si parla nella vita di Gregorio III, in quella di Zaccaria e poi nelle successive. Al tempo di papa Adriano I (772-795) se ne conteranno 18 e, fra di esse ancora San Giorgio al Velabro. Ma già al tempo di Zaccaria San Giorgio era chiamata “venerabile diaconia”, segno che esisteva da tempo. Le fonti ricordano anche le numerose donazioni di privati a sostegno delle diaconie. Ma esse, anche se non vi si fa esplicito riferimento, avevano sicuramente anche un appoggio finanziario da parte dello stato.

V.4.7. Costantino e la svolta epocale di fondare Costantinopoli abbandonando Roma: alle origini del potere temporale

Il crescere dell'autorità locale ed “internazionale” – per utilizzare un termine moderno – nell'alto medioevo non sarebbe stato però possibile senza un ulteriore elemento che ha radici molto lontane nella figura dell'imperatore Costantino. Se è vero che egli non donò mai al pontefice né Roma, né tantomeno l'occidente, bisogna però ricordare che **la sua decisione di spostare la capitale dell'impero da Roma a Costantinopoli fu una scelta gravida di conseguenze storiche.**

Già la tetrarchia voluta da Diocleziano prevedeva due città imperiali, una per l'Augusto d'occidente – Roma - ed una per l'Augusto d'oriente, che alternava la sua residenza fra Nicomedia e Nicea (le odierne İzmit ed İznik in Turchia) o anche Tessalonica ed Antiochia. Costantino prese però una decisione completamente nuova, quella di edificare una nuova Roma – la seconda Roma - cui dette il proprio nome: Costantinopoli. **L'inaugurazione della nuova città avvenne l'11 maggio 330. Costantinopoli ebbe un nuovo palazzo imperiale ed un nuovo Senato. Inoltre la città ebbe gli stessi privilegi della prima Roma, in particolare la distribuzione gratuita del grano ai suoi cittadini.**

Da allora l'imperatore cessò di risiedere a Roma per abitare sul Bosforo. I secoli successivi dettero ragione alla scelta di Costantino: egli aveva intuito che il futuro dell'impero si giocava in

oriente e che i popoli barbari avrebbero prima o poi fatto irruzione all'interno dei confini dello stato, soprattutto in occidente.

Lo spostamento della residenza imperiale fu così, senza che lui lo volesse esplicitamente, la causa principale della nascita del potere temporale della chiesa. Se l'imperatore avesse continuato ad abitare a Roma, il pontefice non avrebbe mai potuto sviluppare un'autonomo governo civile. E sicuramente sarebbe stato molto meno libero anche dal punto di vista teologico, perché, come si è visto, l'imperatore cercò sempre di determinare la linea teologica del patriarca di Costantinopoli così come quella del vescovo di Roma. Ma il primo gli era vicino, il secondo lontano.

Se, quindi, non ci fu mai una vera donazione, si può affermare però che dietro la leggenda della donazione si nasconde un dato storico reale: la partenza definitiva dell'imperatore da Roma determinò di fatto, certamente insieme ad altri fattori, il crescere della libertà e dell'autonomia pontificia fino al punto che il papa si trovò a gestire una vera e propria responsabilità temporale nella guida di Roma ed il Lazio – e successivamente di ulteriori territori.

Non sarebbe pensabile la libertà di Martino I – che dovette poi pagarla a caro prezzo - e di Agatone nella questione monotelita così come di Gregorio II, di Gregorio III, di Zaccaria e dei loro successori nella questione iconoclasta, se l'imperatore non fosse andato ad abitare lontano. **Certo i diversi imperatori, come abbiamo visto, agirono con estrema violenza contro Roma ed i pontefici, ma la “provvidenziale” distanza e la fermezza della chiesa romana fece sì che, nonostante tutto, la chiesa universale si mantenne ditelita e favorevole alle immagini.** Se in quei secoli ci fosse stato solo il patriarca di Costantinopoli e non pure il vescovo di Roma non sarebbe stata possibile una vittoria della teologia “cattolica”.

Qualcosa di analogo avvenne per il potere temporale. Certo Roma, il Lazio e l'intero esarcato erano territori pienamente imperiali, ma senza la presenza del vescovo di Roma sarebbero diventati territori longobardi *tout court*. Non è esagerato allora affermare che se considera “provvidenziale” la fine del potere temporale della chiesa con il Risorgimento, altrettanto si può considerare “provvidenziale” il suo sorgere.

Quel potere permise alla chiesa di Roma ed, in fondo, alla chiesa nella sua totalità, di sfuggire alle spire del “cesaropapismo”. Per “cesaropapismo” si intende quella forma di rapporto fra stato e chiesa dove il “cesare” si propone anche come “papa”, come principio ultimo di governo anche della chiesa.

Proprio la crisi monotelita e quella iconoclasta rivelano appieno questa tendenza. L'imperatore si riteneva in quelle questioni il legislatore e pretendeva di imporre la sua autorità non solo in campo civile ma anche in quello religioso e voleva imporre in tutto l'impero sia la tesi in Cristo non ci fosse una volontà umana sia l'abolizione delle icone sacre. Il “cesaropapismo” affliggerà anche nei secoli successivi il mondo ortodosso, poiché i diversi sovrani degli stati nazionali che nasceranno alla caduta dell'impero bizantino pretenderanno talvolta piena obbedienza da parte della chiesa.

Le circostanze storiche permisero alla chiesa di Roma un'evoluzione diversa. Da un lato, si continuò a ritenere conforme al vangelo il rifiuto dell'anarchia politica. Essa, infatti, è giustamente ritenuta dalla chiesa profondamente erronea e causa di innumerevoli mali. Poiché l'autorità non solo non è un male, ma è addirittura necessaria al benessere della società. Ed è tanto più necessaria a motivo dell'esistenza del peccato nel cuore degli uomini. **In fondo l'anarchia ha una visione irrealista, non storica, ideologica della vita. La visione cristiana è realistica e per questo seria e vivibile.**

Conosce il bisogno dell'uomo che, essendo un essere sociale, necessita di una vita comune. E conosce anche il limite dell'uomo, la tentazione che lo spinge a peccare, per cui l'esistenza della legge lo aiuta ad essere migliore, perché una giusta legislazione ridesta nell'uomo la voce della coscienza.

Il Nuovo testamento afferma chiaramente questa importanza dell'autorità che non viene stigmatizzata in maniera manichea. Si pensi a Cristo che insegna che bisogna dare a Cesare quello che è di Cesare. Si pensi a San Paolo, suo discepolo che, nella Lettera ai Romani 13,1, afferma che l'autorità viene da Dio: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio».

Questo non vuol dire che l'autorità è sacralizzata e che tutto ciò che essa emana è buono. Esiste, infatti, la legge morale alla quale la stessa autorità è chiamata a sottoporsi: le legittime autorità non sono l'origine del bene, ma esse per prime debbono obbedire al bene che esiste prima di loro. Ed, in campo spirituale, esiste la verità rivelata da Dio che non può essere mutata a piacimento per disposizione dell'autorità civile. Per questo la libera voce della chiesa se ne fa garante, difendendola anche a rischio del martirio, come nel caso di Martino I.

La monarchia assoluta del seicento cercherà di tornare alla visione pre-cristiana nella quale il sovrano è la legge, il sovrano è lo stato stesso, e ciò che il sovrano afferma è automaticamente vero. Non si dimentichi che anche la sovranità popolare può essere distorta in questo senso: alcuni sostengono che ciò che afferma la maggioranza democratica è vero. Questo, invece, è semplicistico e fuorviante - si pensi solo al nazismo o ad altri regimi, nei quali la maggioranza delle persone avrebbero appoggiato le derive totalitarie di tali ideologie. **Con grande precisione, invece, la nostra Costituzione repubblicana afferma che i diritti dell'uomo sono "riconosciuti" e "garantiti" dallo Stato, ma non fondati da esso, perché preesistono ad esso!**

In una relazione molto significativa l'allora cardinale J. Ratzinger spiegò in maniera straordinaria **perché la visione cristiana della storia e della politica abbia rifiutato sia l'idea del fissismo politico** di un mondo che non si può evolvere storicamente, **sia il suo opposto, l'idea cioè che la società possa raggiungere il suo compimento storico con una rivoluzione politica.** Lascio alla vostra lettura questo testo, anche se è lungo, per la sua densità:

«[L'impero romano] incarnava uno spazio di pace e di diritto, nel quale gli uomini potevano vivere in sicurezza e dignità. **Di fatto i cristiani** – già anche la generazione apostolica – **hanno saputo apprezzare questa garanzia di diritto e di pace che l'impero romano offriva. Ai padri della Chiesa davanti al caos minacciante, che si annunciava con le invasioni di altri popoli, interessava certamente il mantenimento dell'impero,** delle sue garanzie giuridiche, del suo ordinamento di pace. Nondimeno i cristiani non potevano semplicemente volere che tutto rimanesse come era; l'Apocalisse, che certamente con la sua visione dell'impero si colloca al margine del Nuovo Testamento, dimostrava chiaramente per tutti che vi era anche qualcosa che non poteva essere conservato, ma doveva essere cambiato. **Che Cristo non potesse essere designato come *Conservator*, ma come *Salvator*, non aveva certamente alcun significato politico-rivoluzionario, ma indicava nondimeno i limiti della pura conservazione e rinviava a una dimensione dell'esistenza umana, che va al di là delle funzioni di pace e di ordine proprie della politica.** [...] Dietro la contrapposizione] fra il titolo di *Conservator* e di *Salvator*, si evidenziano in realtà due diverse visioni di ciò che l'agire politico ed etico deve e può realizzare, in cui non solo politica e morale, ma anche politica, religione e morale appaiono reciprocamente intrecciate in diverse modalità.

Da una parte vi è la visione statica, orientata alla conservazione, che forse si manifesta nel modo più evidente nell'universalismo cinese: l'ordine del cielo, eternamente eguale, offre il suo criterio

anche all'agire terreno. È il *Tao*, la legge dell'essere e della realtà, che gli uomini devono riconoscere e riprendere nell'agire. Il *Tao* è legge sia cosmica che morale. Garantisce l'armonia di cielo e terra e così anche l'armonia della vita politica e sociale. Disordine, turbamento della pace, caos insorgono quando l'uomo si rivolge contro il *Tao*, vive ignorandolo o contro di esso.

Allora contro tali turbamenti e devastazioni della vita comune deve essere restaurato il *Tao* e così il mondo reso nuovamente vivibile. Tutto dipende dalla conservazione dell'ordine durevole o dal ritorno a esso, qualora fosse stato abbandonato. **Qualcosa di analogo è espresso nel concetto indiano del *Dharma*, che significa l'ordine tanto cosmico che etico e sociale, al quale l'uomo deve adeguarsi, perché la vita si sviluppi armonicamente.**

Il buddismo ha relativizzato questa visione insieme cosmica, politica e religiosa, in quanto ha spiegato tutto quanto il mondo come un ciclo di sofferenze; la salvezza non va cercata nel cosmo, ma nell'uscire da esso. Ma non ha creato nessuna nuova visione politica, in quanto la ricerca della salvezza è concepita in modo non mondano – come orientamento al Nirvana; **per il mondo in quanto tale non vengono proposti nuovi modelli.** [...]

Mentre nelle concezioni del *Tao* e del *Dharma* gli ordinamenti eterni del cosmo hanno un ruolo, l'idea di «storia» quindi non appare affatto, **qui ora [con il cristianesimo] la «storia» è concepita come una realtà specifica, non riconducibile al cosmo**, e con questa realtà antropologica e dinamica precedentemente non avvertita si inaugura una visione totalmente diversa. [...]

Dobbiamo forse esaminare ancora un poco più da vicino la fisionomia del nuovo messianismo secolare, come esso si è manifestato nel marxismo, perché esso si aggira ancora come uno spettro in forme diverse nelle anime di molti. **Il fondamento di questa nuova concezione della storia è costituito da una parte dalla teoria dell'evoluzione trasferita sulla storia, dall'altra – non senza un legame con la precedente – dalla fede nel progresso nella versione che Hegel le aveva dato.** Il collegamento con la teoria dell'evoluzione significa che la storia è vista in modo biologistico, anzi, materialistico e deterministico: essa ha le sue leggi e il suo corso, contro il quale si può lottare, ma che alla fine non può essere arrestato. **L'evoluzione è subentrata al posto di Dio. «Dio» significa ora: sviluppo, progresso.** [...] **Il corrispondente politico del salto dialettico è la rivoluzione. Esso è l'opposto della riforma, che si deve respingere, poiché essa in realtà suscita l'impressione che alla belva sia dato un cuore d'uomo e non sia più necessario combatterla. Le riforme distruggono lo slancio rivoluzionario;** pertanto si collocano contro la logica interna della storia, sono un' involuzione invece di un'evoluzione, quindi alla fine nemiche del progresso.

Rivoluzione e utopia – la nostalgia di un mondo perfetto – sono collegate: sono la forma concreta di questo nuovo messianismo, politico e secolarizzato. L'idolo del futuro divora il presente; **l'idolo della rivoluzione** è l'avversario dell'agire politico razionale in vista di un concreto miglioramento del mondo. [...]

È noto che i testi delle lettere degli apostoli – in consonanza con la visione tratteggiata nei Vangeli – non sono affatto toccate dal *pathos* della rivoluzione, anzi, vi si oppongono chiaramente. I due testi fondamentali di Rom 13,1-6 e di 1 Pt 2,13-17 sono molto chiari e da sempre una spina nell'occhio per tutti i rivoluzionari. **Romani 13 chiede che «ciascuno» (letteralmente: ogni anima) stia sottomesso alle autorità costituite**, perché non c'è alcuna autorità se non da Dio. Un'opposizione all'autorità sarebbe pertanto un'opposizione contro l'ordine stabilito da Dio. Ci si deve sottomettere quindi non solo per costrizione, ma per ragioni di coscienza.

In modo del tutto analogo **la prima Lettera di Pietro richiede sottomissione alle autorità legittime**

«**per amore del Signore**»: «Perché questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all'ignoranza degli stolti. Comportatevi come uomini liberi, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la malizia...». **Né Paolo né Pietro esprimono qui un'esaltazione acritica dello Stato romano. Sebbene essi affermino l'origine divina degli ordinamenti giuridici statali, sono ben lontani da una divinizzazione dello Stato.**

Proprio perché essi vedono i limiti dello Stato, che non è Dio e non si può presentare come Dio, riconoscono la funzione dei suoi ordinamenti e il suo valore morale. Si collocano così in una buona tradizione biblica – pensiamo a Geremia, che esorta gli israeliti esiliati alla lealtà nei confronti dello Stato oppressore di Babilonia, nella misura in cui questo Stato garantisce il diritto e la pace e così anche il relativo benessere di Israele, che è la condizione della sua restaurazione come popolo.

Pensiamo al Deutero-Isaia, che non ha paura di designare Ciro come l'unto di Dio: il re dei persiani, che non conosce il Dio d'Israele e fa ritornare il popolo in patria per considerazioni puramente pragmatico-politiche, agisce nondimeno, dal momento che si impegna per il ristabilimento del diritto, come strumento di Dio. In questa linea si muove la risposta di Gesù ai farisei e agli erodiani in merito alla questione delle tasse: ciò che è di Cesare, deve essere dato a Cesare (Mc 13,12–17).

Nella misura in cui l'imperatore romano è garante del diritto, egli può esigere obbedienza; naturalmente l'ambito del dovere di obbedienza viene allo stesso tempo ridotto: esiste ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio. Laddove Cesare si innalza a Dio, ha superato i suoi limiti e l'obbedienza sarebbe allora rinnegamento di Dio. **Sostanzialmente è in questa linea anche la risposta di Gesù a Pilato**, nella quale il Signore proprio di fronte al giudice ingiusto riconosce tuttavia che il potere per l'esercizio del ruolo di giudice, del servizio al diritto, può essere dato solo dall'alto (Gv 19,11).

Se si considerano queste correlazioni, appare una concezione dello Stato molto sobria: non è determinante la credibilità personale o le buone intenzioni soggettive degli organi dello Stato. Nella misura in cui garantiscono la pace e il diritto, corrispondono a una disposizione divina; con una terminologia di oggi diremmo: rappresentano un ordinamento creaturale.

Lo Stato è da rispettare proprio nella sua profanità; è necessario a partire dall'essenza dell'uomo come *animal sociale et politicum*, si fonda su questa natura umana e così è corrispondente alla creazione. In tutto questo è allo stesso tempo contenuta una delimitazione dello Stato: **esso ha il suo ambito, che non può superare; deve rispettare il più alto diritto di Dio. Il rifiuto dell'adorazione dell'imperatore e in genere il rifiuto del culto dello Stato è in fondo semplicemente il rifiuto dello Stato totalitario**»⁶³.

V.4.8. A mo' di conclusione aperta: la nascita dell'Europa e l'origine del potere temporale della chiesa

A mo' di conclusione, è possibile ora tornare alla domanda iniziale. **L'origine del potere temporale del vescovo di Roma fu una catastrofe? Possiamo rispondere tranquillamente di no. Perché, innanzitutto, fu un evento storicamente "necessario".** Nella libertà della storia furono i pontefici, insieme alla città di Roma ed ai suoi maggiorenti, a percorrere l'unica via che esisteva per preservare la propria libertà e perché l'Italia non divenisse interamente longobarda. Certo la storia avrebbe potuto svilupparsi in direzioni diverse, ma la storia non si fa con i "se" e con i "ma".

63. *Libertà e religione nell'identità dell'Europa*, discorso del card. J. Ratzinger, nel ricevere il premio "Liberal" in occasione delle Giornate internazionali del pensiero filosofico sul tema: "Le due libertà: Parigi o Filadelfia?", 20 settembre del 2002. Per approfondimenti sulla visione cristiana della politica che si modella non su «**valori di per sé confessionali**», bensì su **esigenze etiche radicate nell'essere umano, vedi su questo stesso sito** i testi del IV incontro sul pensiero di papa Benedetto XVI (anche a partire da testi dell'allora cardinal J. Ratzinger): il cristiano e la politica, laicità e valori.

La “necessità” di questo potere non nasceva dalla rivelazione divina, ma neanche le si opponeva: era molto più semplicemente frutto di una serie di contingenze storiche che i protagonisti del tempo seppero affrontare con grande coraggio e lungimiranza.

È veramente quel pregiudizio ideologico che porta a cercare il positivo in ogni evento storico, talvolta anche assurdo, e a denigrare scioccamente i fatti della nostra storia europea legata al cristianesimo, che sono invece splendidi, pur nei loro limiti.

Come ebbe a dire l'allora cardinale Ratzinger in un meraviglioso testo:

«C'è un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole ad aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua propria storia vede oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno di una nuova – certamente critica e umile – accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere»⁶⁴.

La questione dell'origine del potere temporale è esemplare in questo senso. Molti disprezzano questo evento senza nemmeno conoscerne i motivi. In questa maniera si rendono incapaci di comprendere l'intero sviluppo storico dell'Europa.

Merita ricordare che la sede di Roma, che pure era politicamente antilombarda, non disprezzò né il popolo, né la cultura lombarda. Infatti, i lombardi divennero cattolici in quegli anni grazie al lavoro di vescovi, preti e laici. Le fonti dell'epoca lasciano intuire come fu lo stesso vescovo di Roma ad interessarsi di loro, che pure erano i suoi “nemici”. Si sa, ad esempio, che il vescovo di Pavia, cioè la massima autorità ecclesiale del regno lombardo di cui Pavia era la capitale, ottenne allora di dipendere direttamente da Roma.

Ma gli eventi che abbiamo descritto si accompagnarono anche all'evangelizzazione dell'intera Europa del nord. **In quegli stessi anni il monaco e poi vescovo Bonifacio, in stretto contatto con Roma, evangelizzò i popoli nordici. Il legame che si strinse fra Roma ed i franchi portò ad uno sviluppo del cristianesimo presso di loro,** al punto che, alcuni decenni dopo, Carlo Magno si fece promotore di una riforma della chiesa franca, promuovendo la cosiddetta riforma carolingia che ebbe influssi notevoli in campo morale, liturgico e disciplinare, favorendo altresì l'espansione dell'ordine benedettino che giocò poi un ruolo decisivo nei secoli successivi.

Si potrebbe dire che l'Europa nacque contestualmente al potere temporale della chiesa di Roma. **Il rivolgersi di Roma al nord Europa e non più a Costantinopoli, fece sì che i popoli europei ancora distanti dalla fede cristiana la scoprissero e la accogliessero,** entrando pienamente in quell'humus da cui germinò la cultura europea.

64. Tratto da Joseph Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004. Il testo continua accennando alla questione della multiculturalità: «La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie. Ma la multiculturalità non può sussistere senza il rispetto di ciò che è sacro. Essa comporta l'andare incontro con rispetto agli elementi sacri dell'altro, ma questo lo possiamo fare solamente se il sacro, Dio, non è estraneo a noi stessi».

V.5. La visita della chiesa e della zona del Velabro

V.5.1. L'Arco degli Argentari

L'Arco degli Argentari venne eretto nel 204, sotto Settimio Severo. Originariamente era una porta che immetteva sul Foro Boario. Dobbiamo immaginare una strada che attraverso di esso introduceva nel mercato degli animali (il termine "boario" deriva ovviamente dai "buoi", il bestiame che qui si vendeva).

L'iscrizione ricorda la dedicazione a Settimio Severo, imperatore appartenente alla dinastia dei Severi e padre di Caracalla, da parte degli argentari ovvero i banchieri che dovevano prestare il denaro ai negozianti di bestiame. L'Arco doveva essere probabilmente molto più grande, comprendendo altre strutture e certamente anche statue. La sua conservazione è dovuta al fatto che venne inglobato nel portico della chiesa, evento che ne ha permesso la preservazione.

Sul fronte, in alto, da una parte c'è Ercole e dall'altra un genio, probabilmente quello del popolo romano. **Nel pilastro sinistro si vede sul fronte una figura isolata che è probabilmente Caracalla e sul lato due soldati con un barbaro prigioniero.**

Molto interessanti sono i pannelli più grandi interni: **quello a destra rappresenta Settimio Severo con la moglie Giulia Domna che offre un sacrificio su di un altare portatile.** A destra è evidente un "vuoto" iconografico e si pensa che lì vi fosse effigiato l'altro figlio di Settimio Severo, Geta, la cui immagine venne rimossa da Caracalla quando ne decretò la *damnatio memoriae* dopo averlo fatto uccidere – così dicono gli storici – nella lotta per il trono imperiale.

Nell'altro lato appare Caracalla che offre un sacrificio e anche lì si registra un vuoto: si pensa che potessero essere rappresentati in quel luogo la moglie di Caracalla Plautilla e il suocero Plauziano, prefetto del pretorio. Anch'essi furono uccisi perché egli riteneva che gli tramassero contro ed anche di essi fu decretata la *damnatio memoriae*. Nei pannelli interni più piccoli si vedono scene di sacrificio. Anche l'iscrizione conserva la cancellazione di nomi (dovevano essere evidentemente ancora quelli di Geta, Plauziano e Plautilla).

Il procedimento di rimozione della memoria era tragicamente abituale nell'antichità - ed esiste ancora oggi. Si pensi al caso famosissimo della Domus Aurea a Colle Oppio che venne cancellata per eliminare le vestigia della memoria di Nerone. **La politica antica era estremamente violenta. Si pensi che, nel VII e VIII secolo che abbiamo considerato, l'imperatore bizantino, per eliminare i fratelli rivali al trono faceva talvolta loro tagliare il naso** perché questa infamia decretava l'impossibilità di accedere alle cariche pubbliche. Quando però avvenne che un imperatore – proprio Giustiniano II, detto Rinotmeta, cioè "dal naso tagliato", l'imperatore che pretendeva l'accoglienza dei decreti del sinodo Quinisesto - riprese il potere pur avendo subito il taglio del naso, si iniziò la barbara pratica di accecare i rivali.

L'Arco degli Argentari è ricco di motivi vegetali, oltre che di figure, ma è evidente che **gli artisti che lo realizzarono non erano di una bottega rinomata, come appare soprattutto dalle iscrizioni:** le lettere non sono tutte della stessa altezza e della stessa dimensione e alla fine della riga si riduce lo spazio tra le lettere evidentemente perché non era stato calcolato bene l'a capo.

V.5.2. L'Arco quadrifronte di Giano

L'arco di Giano, di epoca successiva, è invece dedicato a Costantino. È una struttura mutila

perché i Frangipane lo modificarono per farne una torre di famiglia. Nell'ottocento venne riportata allo stato originario, togliendone le tamponature, la sopraelevazione della torre e l'attico sul quale era l'iscrizione nella quale si enunciava la dedicazione dell'arco. Infine il tutto venne chiuso con una copertura a piramide.

Dell'iscrizione si sono conservate solo alcuni frammenti che attualmente si trovano all'interno del portico di San Giorgio al Velabro. Gli studiosi sono riusciti a decifrarne alcune espressioni nelle quali si parla di un tiranno vinto da un imperatore.

La struttura dell'arco è un po' tozza data la funzione della struttura: **non era, infatti, semplicemente un arco onorifico bensì era utilizzato anche dai commercianti del mercato come riparo** dalle intemperie per la contrattazione delle merci.

L'arco ha dodici nicchie per facciata per un totale di quarantotto: nella parte superiore sono a conchiglia. Ai lati c'erano delle mensole con colonnine sulle quali probabilmente erano collocate delle statue. **Ne sono rimaste quattro, due sedute e due in piedi, sugli archi di volta: quelle sedute potrebbero essere di Giunone e Roma mentre quelle in piedi di Minerva e Cerere.** La copertura a crociera è realizzata con anfore vuote per non appesantire la struttura, così come avvenne anche per il Pantheon.

Sotto di noi passava la Cloaca Massima che, partendo dal Campidoglio, si immetteva poi nel Tevere. Le sue origini risalgono probabilmente al passato etrusco di Roma ed essa venne realizzata per far defluire le acque ed i rifiuti cittadini. Con il passare del tempo vennero aggiunte ulteriori strutture ramificate che si agganciavano ad essa. **La tradizione vuole che nella Cloaca Massima sia stato gettato anche San Sebastiano dopo il suo martirio** ed, in effetti, la Chiesa di San Giorgio era dedicata in antico anche a San Sebastiano.

V.5.3. Il Tempio rotondo di Ercole e quello rettangolare di Portuno

Se guardiamo più lontano vediamo i due templi di Ercole e di Portuno poi trasformati in chiese, quello di Ercole nella chiesa di Santa Maria del Sole, quello di Portuno nella chiesa di Santa Maria Egiziaca. Siamo vicini al porto di Testaccio, dove è la collina artificiale che sorse sui cocci delle anfore con le quali venivano sbarcati tutti gli approvvigionamenti di Roma.

Per un'erronea attribuzione il tempio rotondo di Ercole viene chiamato talvolta a torto tempio di Vesta e quello rettangolare di Portuno viene indicato talvolta, sempre a torto, tempio della Fortuna Virile).

Anche in questo caso i due templi si sono conservati perché sono diventati chiese. Merita anche ricordare che questa era, nel periodo tardo imperiale e nell'epoca che stiamo studiando, **una zona frequentata dalla colonia greca, come ricorda ancora la chiesa di Santa Maria in Cosmedin detta in Schola Graeca – schola** era l'associazione o confraternita cui apparteneva un determinato gruppo di persone, in questo caso appunto i greci. Si dice che qui vicino abbia studiato anche Sant'Agostino per perfezionare i suoi studi di retorica. Certamente egli giunse a Roma lungo la via Portuense e da lì ripartì verso Ostia e Porto, al ritorno da Milano, dopo aver ricevuto lì il battesimo.

V.5.4. Il portico della chiesa di San Giorgio al Velabro ed il campanile

Il portico medievale di San Giorgio al Velabro è stato restaurato **dopo l'attentato del 28 luglio del 1993, dovuto molto probabilmente alla mafia** che voleva intimidire la chiesa dopo che Giovanni Paolo II aveva duramente contestato il sistema mafioso in Sicilia in quell'anno.

Ad Agrigento, il 9 maggio 1993, il papa aveva detto: «Che sia concordia! Dio ha detto una volta: non uccidere! Non può l'uomo, qualsiasi uomo, qualsiasi umana agglomerazione... mafia, non può cambiare e calpestare questo diritto santissimo di Dio! [...] Questo popolo, popolo siciliano, talmente attaccato alla vita, popolo che ama la vita, che dà la vita, non può vivere sempre sotto la pressione di una civiltà contraria, civiltà della morte! [...] **Nel nome di questo Cristo crocifisso e risorto, di questo Cristo che è vita, via, verità e vita. Lo dico ai responsabili: convertitevi! Una volta, un giorno, verrà il giudizio di Dio!**».

Il portico crollò totalmente per l'esplosione: i pezzi superstiti vennero raccolti, messi in più di 1.000 cassette e catalogati per poter essere riutilizzati nella ricostruzione. Dei diversi reperti presenti nel portico si sono salvate alcune lastre. **È stata anche ricostituita l'iscrizione che nomina un certo Stefano della Stella, priore di quel tempo**, che si era occupato della ristrutturazione del portico.

Così recita l'iscrizione:

*Stephanus ex Stella, cupiens captare superna
Eloquio rarus virtutum lumine clarus
Expendens aurum studuit renovare pronaulum.
Sumptibus ex propriis tibi fecit, sancte Georgi.
Clericus hic cuius prior ecclesiae fuit huius:
Hic locus ad velum prenomine dicitur auri.*

Questa la traduzione:

*Stefano della Stella, desideroso di conseguire il supremo perdono,
uomo di rara eloquenza
cercò di rinnovare il pronao con suo denaro,
e a sue spese per te, o San Giorgio, fece questo lavoro.
Egli fu chierico priore di questa chiesa,
che dal luogo ove sorge fu detta del vello d'oro.*

La cancellata è ancora quella del 1600 mentre la facciata è quella che venne risistemata da Pio IX. **Il campanile è medievale (precedente al 1259) ed è appoggiato sulla navata laterale di sinistra**: ha quattro piani, i primi due con archetti ciechi e gli altri due a vista. Il campanile verso la metà del 1800 venne colpito da un fulmine, come ricorda una lapide all'interno, e venne quindi fatto restaurare da papa Gregorio XVI ai tempi di Gioacchino Belli, nel 1837.

Il portico era originariamente a sei arcate, ma venne poi ridotto a cinque per l'esigenza di realizzare dei locali a lato di esso. **Nel portico sono sistemate alcune lastre relative all'arco di Giano. La porta principale della chiesa riutilizza architravi romane.** Molto interessante è l'antico pavimento che si trova nell'angolo verso l'Arco degli Argentari. Si può notare anche un'iscrizione che ricorda l'alluvione del 1870 con l'indicazione del punto che raggiunse la piena delle acque.

V.5.5. La chiesa di San Giorgio al Velabro

Si nota immediatamente che il portico è più basso della strada di 75 centimetri e che la chiesa è ancora più in basso. **Segno che il livello della città si è innalzato e noi dobbiamo discendere per raggiungere il livello originario della chiesa che è ancora quello che calpestò papa Zaccaria nell'VIII secolo.**

Osservando il soffitto della chiesa si nota inoltre che tutta la chiesa è fuori squadra. Siamo nell'alto medioevo e la situazione della città non è florida. Non è più possibile costruire con materiale nuovo, ma si è costretti a riutilizzare il materiale precedente. Lo si vede immediatamente dalle colonne che sono tutte di spoglio, provenendo da monumenti ed edifici romani precedenti. Ma qui si utilizzarono addirittura murature precedenti e ci si adeguò alle vie già esistenti che non dovevano essere ad angolo retto. È per questo che guardando in alto il soffitto verso l'abside ci accorgiamo della sua strana foggia. **Il clima in cui si sviluppa il potere temporale della chiesa appare proprio dall'architettura di questa chiesa:** è un clima di emergenza che conosce l'esigenza di correre ai ripari in una situazione non certo facile, come abbiamo visto. L'attuale soffitto ligneo è del 1704, realizzato da Francesco Civalli, un alunno del Baciccìa.

Nel corso del tempo il pavimento della chiesa era stato innalzato, ma, negli anni 1923-1925 Antonio Muñoz volle restituire alla chiesa il più possibile i lineamenti originari e lo riportò al livello iniziale. Risalgono a quegli anni anche le finestre che furono realizzate a partire dai frammenti di quelle antiche, con l'utilizzo della "pietra di luna", la selinite.

Gli studi delle murature della navata di destra hanno evidenziato le numerose fasi costruttive, con interventi che vanno dall'età romana a quella moderna. **Non c'è un accordo totale degli studiosi, ma sembra certo che la chiesa ebbe le sue forme attuali con papa Gregorio IV (827-844) che quasi certamente realizzò l'attuale abside.** La chiesa doveva essere più piccola al tempo di Zaccaria e prima ancora al tempo di Leone II (682-683).

La prima notizia della chiesa risale appunto al pontificato di Leone II che la dedicò a San Sebastiano ed a San Giorgio. Probabilmente è proprio la chiesa che si trova sotto i nostri piedi ed aveva una piccola abside: tale chiesa doveva già l'oratorio della diaconia. **Quando papa Zaccaria, durante alcuni lavori di ristrutturazione del Laterano, ritrovò la reliquia del capo di San Giorgio la fece portare qui con una solenne processione e quella data divenne la ricorrenza della festa del santo.** Successivamente nel IX secolo Gregorio IV ingrandì la chiesa che prese le dimensioni attuali, aggiungendo le due navate laterali, inserendovi un'abside molto più grande, realizzando la sagrestia ed affrescando le navate minori.

Siamo nei decenni in cui si sviluppò il potere temporale della chiesa di Roma. Con certezza fu papa Zaccaria (741-752), come abbiamo già detto, che **fece traslare qui le reliquie di San Giorgio. Le vediamo ora nella "confessio" sotto l'altare, messe in evidenza dietro una grata.** L'altare risale alla fine del XII secolo, ma molte delle parti originali sono state asportate successivamente.

Purtroppo agli inizi dell'ottocento la cattedra episcopale in pietra che ornava l'abside è stata rubata, così come pure le colonne del ciborio che ora sono state sostituite da colonne moderne. Solo i capitelli sono originali e lo è anche **il fantasioso e slanciato baldacchino che richiama quello di San Lorenzo fuori le Mura.** L'altare è di scuola cosmatesca come anche la confessione dove è conservata la reliquia di San Giorgio. La posizione dell'altare ci ricorda che nel medioevo era normale celebrare anche rivolti verso il popolo, diversamente da quanto spesso si pensa.

V.5.6. L'abside con gli affreschi attribuiti al Cavallini

Uno dei cardinali titolari di questa chiesa fu nel basso medioevo **lo Stefaneschi – fu cardinale diacono dal 1295 al 1343 – ed a lui si deve la commissione al Cavallini dell'affresco absidale.**

L'affresco rappresenta Gesù benedicente, con la Madonna alla sua destra e San Pietro alla sua sinistra. Si vedono poi San Sebastiano con le frecce che lo uccisero e San Giorgio con il cavallo e lo stendardo. L'affresco, come quelli della chiesa di S. Cecilia, è attribuito al Cavallini o comunque alla scuola

romana da lui ispirata. **La figura di San Giorgio a cavallo può essere paragonata con quella scultorea del ciborio che si trova a Santa Cecilia e che è opera di Arnolfo di Cambio:** un'altra ipotesi, quanto alla paternità dell'affresco, potrebbe quindi ricondurre alla scuola di Arnolfo di Cambio. L'affresco è molto ritoccato.

Il cardinale Stefaneschi fece anche realizzare un Codice miniato con la storia di San Giorgio. In esso vi è una rappresentazione della chiesa non ancora dotata di portico. Nel periodo delle crociate si diffuse l'iconografia di San Giorgio a cavallo con il vessillo crociato, con croce rossa su sfondo bianco. Il cardinale Stefaneschi fece anche realizzare uno stendardo di San Giorgio che Paolo VI nel 1966, in visita al Campidoglio, regalò alla città di Roma: può essere ammirato all'interno dei Musei Capitolini.

San Giorgio è anche il patrono degli scout ed una lapide degli anni sessanta ricorda il legame dello scoutismo con questa chiesa. Anche in tempi difficili, come in quello fascista, gli scout si sono ritrovati in questa chiesa per la riflessione e la preghiera. San Giorgio è molto venerato nel mondo ed è il patrono, ad esempio, dell'Inghilterra, del Portogallo e della Georgia.

V.5.7. L'iscrizione del cardinale John Henry Newman

Nella navata destra un'iscrizione ci ricorda che fu cardinale titolare della chiesa di San Giorgio al Velabro John Henry Newman.

L'iscrizione recita:

JOANNES HENRICVS S.R.E. CARDINALIS NEWMAN
THEOLOGVS – OECVMENISMI FAVOR – SODALIS
GRATORII S. PHILIPPI NERII SED ANTE OMNIA CHRISTIANVS
HVIC DIACONALI ECCLESIAE VT ATTRIBVTAE SIBI SEDI
HONORIS PRAEFVIT AN. MDCCCLXXIX – AN. MDCCCLXXX
CONSOCIATO AMICORVM CARDINALIS NEWMAN
SAECVLO EXACTO
EX QVO IS IN PVRPVROS PATRES EST COOPTATVS
HVNC TITVLVM POSVIT

Il che significa:

Eminenza Giovanni Enrico Cardinale Newman, Teologo, difensore dell'ecumenismo, membro degli Oratoriani di San Filippo Neri, ma anzitutto Cristiano, presiedette questa Diaconia come a sua sede d'onore, 1879 – 1890. Un gruppo di amici ebbe cura di questo monumento nel centesimo anniversario della sua creazione a Cardinale.

John Henry Newman (1801-1890) è una grandissima figura cristiana dell'ottocento. Il papa lo ha recentemente beatificato nel'ultimo suo viaggio in Inghilterra.

Newman cercò Dio, approdando infine alla fede nel corso di un viaggio in Italia. È testimone di questa sua ricerca una straordinaria preghiera che egli scrisse, dopo essersi ammalato, nella nave che lo riportava dalla Sicilia in patria, *Luce gentile*:

*Guidami Tu, Luce gentile,
attraverso il buio che mi circonda,
sii Tu a condurmi!
La notte è oscura e sono lontano da casa,*

*sii Tu a condurmi!
 Sostieni i miei piedi vacillanti:
 io non chiedo di vedere
 ciò che mi attende all'orizzonte,
 un passo solo mi sarà sufficiente.
 Non mi sono mai sentito come mi sento ora,
 né ho pregato che fossi Tu a condurmi.
 Amavo scegliere e scrutare il mio cammino;
 ma ora sii Tu a condurmi!
 Amavo il giorno abbagliante, e malgrado la paura,
 il mio cuore era schiavo dell'orgoglio;
 non ricordare gli anni ormai passati.
 Così a lungo la tua forza mi ha benedetto,
 e certo mi condurrà ancora,
 landa dopo landa, palude dopo palude,
 oltre rupi e torrenti, finché la notte scemerà;
 e con l'apparire del mattino
 rivedrò il sorriso di quei volti angelici
 che da tanto tempo amo
 e per poco avevo perduto.*

In mare, 16 giugno 1833

In questa preghiera egli si rivolge alla “luce gentile” che è Dio stesso chiedendo non di vedere il termine del cammino, ma almeno il primo passo da compiere, nella fiducia che ogni passo successivo sarà poi rivelato al momento che la provvidenza avrà determinato.

Newman, dopo aver riscoperto la fede, si mise da anglicano allo studio dei padri della chiesa e della fede dei primi secoli, cercando come rinnovare la chiesa cui apparteneva, **Ma studiando i primi secoli del cristianesimo si convinse che era la chiesa cattolica ad essere rimasta fedele al deposito della fede**. Scrisse ne *Gli ariani del IV secolo*: «**Lo zelo aveva la priorità sulla benevolenza nella scala delle grazie cristiane**», cioè la fede per i padri non era solo un volersi bene, ma doveva essere radicata nella verità di Cristo e della chiesa, nella verità del dogma e della salvezza. Ed ancora scriveva che «**nessuno può avere un'opinione peggiore della mia sullo stato attuale dei cattolici romani [...] eppure lì c'è la verità!**»!

In un suo viaggio a Roma, ancora anti-cattolico, **si ricordò della parabola del grano e della zizzania**, domandandosi cosa significava questa parola del Signore in rapporto alla chiesa cattolica: **se Cristo invitava a pazientare dinanzi ad ogni realtà cosa, non doveva il suo invito essere vero anche dinanzi alla chiesa cattolico-romana?**

«Eppure mentre guardavo e vedevo eseguire tutti gli atti cristiani, esporre il Santissimo Sacramento, e donare la benedizione, ricordandomi di essere in chiesa, potevo solo pronunciare con molta perplessità le mie stesse parole, **‘Come devo chiamarti, luce dell'immenso occidente, o detestabile sede dell'errore?’**, - e sentire la potenza della parabola della zizzania - **chi può separare la luce dalle tenebre se non la Parola creatrice che profetizzò la loro unione?** E così sono costretto a lasciare la questione, non riuscendo a vedere come uscirne. - Come devo chiamarti?»

Indagò così l'importanza del ruolo della “coscienza” nella vita dell'uomo, comprendendo che **la coscienza ha un significato solo se esiste la verità e se la coscienza stessa è in grado di coglierla –**

altrimenti la coscienza resterebbe solo una mera parola, senza alcun significato.

Nella famosissima *Lettera al Duca di Norfolk* scrisse che «**la libertà di coscienza non si identifica col diritto di dispensarsi dalla coscienza**», perché anzi la coscienza obbliga a cercare la verità e a seguire il bene, allontanandosi dall'errore e dal peccato.

Rifletté anche che la fedeltà al vangelo non è semplicemente la fedeltà alla “lettera” primitiva, perché anzi «**qui sulla terra vivere è cambiare. E la perfezione è il risultato di molte trasformazioni**» (*Lo sviluppo della dottrina cristiana*).

Si fece così cattolico nel 1845. Studiò poi a Roma, divenne sacerdote nell'Oratorio di San Filippo Neri e fu infine fatto cardinale il 12 maggio 1879. In quel giorno, ricevendo la nomina in Palazzo della Pigna a Roma, pronunciò un famosissimo discorso nel quale criticò a fondo l'idea del liberalismo del tempo secondo il quale non esisteva, in fondo, alcuna verità:

«**Fin dall'inizio mi sono opposto ad una grande sciagura. Per trenta, quaranta, cinquant'anni ho cercato di contrastare con tutte le mie forze lo spirito del liberalismo nella religione.** Mai la santa Chiesa ha avuto maggiore necessità di qualcuno che vi si opponesse più di oggi, quando, ahimé! si tratta ormai di un errore che si estende come trappola mortale su tutta la terra; e nella presente occasione, così grande per me, quando è naturale che io estenda lo sguardo a tutto il mondo, alla santa Chiesa e al suo futuro, non sarà spero ritenuto inopportuno che io rinnovi quella condanna che già così spesso ho pronunciato.

Il liberalismo in campo religioso è la dottrina secondo cui non c'è alcuna verità positiva nella religione, ma un credo vale quanto un altro, e questa è una convinzione che ogni giorno acquista più credito e forza. **È contro qualunque riconoscimento di una religione come vera. Insegna che tutte devono essere tollerate, perché per tutte si tratta di una questione di opinioni.** La religione rivelata non è una verità, ma un sentimento e una preferenza personale; non un fatto oggettivo o miracoloso; ed è un diritto di ciascun individuo farle dire tutto ciò che più colpisce la sua fantasia. [...] **Poiché dunque la religione è una caratteristica così personale e una proprietà così privata, si deve assolutamente ignorarla nei rapporti tra le persone**».

Nello stesso discorso invitò, però, ad una grande fiducia per il futuro, a motivo della provvidenza divina: «Troppe volte ormai il cristianesimo si è trovato in quello che sembrava essere un pericolo mortale; perché ora dobbiamo spaventarci di fronte a questa nuova prova. Questo è assolutamente certo; ciò che invece è incerto, e in queste grandi sfide solitamente lo è, e rappresenta solitamente una grande sorpresa per tutti, è il modo in cui di volta in volta la Provvidenza protegge e salva i suoi eletti. A volte il nemico si trasforma in amico, a volte viene spogliato della sua virulenza e aggressività, a volte cade a pezzi da solo, a volte infierisce quanto basta, a nostro vantaggio, poi scompare. **Normalmente la Chiesa non deve far altro che continuare a fare ciò che deve fare, nella fiducia e nella pace, stare tranquilla e attendere la salvezza di Dio.** “*Gli umili erediteranno la terra e godranno di una grande pace*” (*Ps 37,11*)».

Voglio ancora leggervi una sua riflessione sulla importanza e la bellezza della nostra vita e della missione che Dio ha riservato a ciascuno di noi (da John Henry Newman, *Meditazione e preghiera*, Jaca, Milano, 2002, pp. 38-39):

«**Dio mi ha creato perché gli rendessi un particolare servizio; mi ha affidato un lavoro che non ha affidato ad altri.** Ho la mia missione, che non saprò mai in questo mondo, ma mi sarà detta nell'altro. **Non so come, ma sono necessario ai suoi fini, necessario nel mio posto come un Arcangelo nel**

suo; [...] ho una parte in questa grande opera; sono un anello della catena, un legame di parentela tra le persone. **Non mi ha creato per nulla**. Io farò il suo lavoro; sarò un angelo di pace, un predicatore di verità stando al mio posto, senza averne l'intenzione, se soltanto ne osservo i comandamenti e lo servo nella mia vocazione.

Avrò, perciò, fiducia in lui. Qualsiasi cosa e dovunque io sia, non posso mai essere buttato via. Se sono ammalato, la mia malattia può servire a lui; se sono nel dolore, il mio dolore può servire a lui. La mia malattia, o perplessità, o dolore possono essere cause necessarie di qualche grande disegno il quale è completamente al di sopra di noi. **Egli non fa nulla inutilmente; può prolungare la mia vita, può abbreviarla; sa quello che fa. Può togliermi gli amici, può gettarmi tra estranei, può farmi sentire desolato, può far sì che il mio spirito si abbatta, può tenermi celato il futuro, e tuttavia egli sa quello che fa**. [...] Non ti chiedo di vedere, non ti chiedo di sapere, ti chiedo semplicemente di essere messo all'opera.

7 marzo 1848».

La sua figura così vivace e importante, suscitata da Dio in quell'ottocento così difficile e combattuto, ci ricorda, come disse sempre Newman, che «**i movimenti vivi non nascono mai dai comitati**».

V.5.8. I bassorilievi murati sulle pareti del campanile

Nella navata sono murate parti marmoree appartenenti probabilmente alla Schola Cantorum, forse del tempo di Gregorio IV, comunque altomedioevali. In particolare, sulla parete interna del campanile, all'inizio della navata sinistra, **si vede una piccola Annunciazione: c'è un angelo che reca il suo annuncio ad un personaggio che ha la barba, quindi non a Maria, ma forse a Gioacchino il padre della Madonna, che potrebbe essere la figura femminile alle sue spalle**, oppure a Giuseppe, sempre seguito dalla Vergine.

La costruzione del campanile portò alla chiusura dell'ultima campata della navata di sinistra, salvaguardando però casualmente resti degli affreschi del tempo di Gregorio IV che dovevano ricoprire integralmente le navate laterali. **Attraverso uno spiraglio aperto nel corso dei restauri novecenteschi sono così riemerse alcune figure che rappresentano probabilmente il martirio di San Sebastiano** che viene gettato nella Cloaca Massima, insieme ad una teoria di santi. L'affresco sembra così avvalorare la tesi che sostiene l'originaria dedicazione della chiesa da parte di Leone II non solo a San Giorgio ma anche a San Sebastiano.

VI. San Saba

La crisi iconoclasta e la “visibilità” di Dio. Il “vedere” nell’esperienza cristiana, di Andrea Lonardo

VI.1. Roma, San Saba e la crisi iconoclasta



Ci troviamo nella Chiesa di San Saba che era in origine un monastero greco. **Proprio da questo monastero fu inviato a Costantinopoli, come legato del papa, l’abate Pietro che partecipò al Concilio II di Nicea**, il Concilio che cercheremo di conoscere oggi.

Come vedremo, **fu proprio Roma a difendere l’importanza per la fede cristiana delle immagini sacre, quando l’imperatore ed il patriarca di Costantinopoli ne pretendevano la distruzione**, venendo meno alla fede ortodossa ereditata dalla tradizione. I due delegati romani al Concilio furono l’arciprete della Chiesa romana e questo monaco proveniente da San Saba che a quei tempi veniva chiamato anche Cellae Novae. La delegazione romana fu invitata a Nicea – l’odierna İznik in Turchia – a rappresentare il papa proprio perché era allora evidente che non si poteva proclamare un dogma senza l’assenso di Roma.

Possiamo immaginare allora proprio qui dove ci troviamo i preparativi per la partenza dell’abate, dopo che per decenni tutta la comunità si era impegnata a fianco del pontefice nella difesa delle icone, con la preghiera, con la riflessione, con gli scritti, con l’accoglienza dei monaci venuti dall’oriente perché perseguitati in quanto fedeli alle icone e costretti a scappare da Costantinopoli.

I monaci di San Saba prepararono probabilmente anche il dossier patristico in difesa delle icone che venne utilizzato dal papa Gregorio II nel 731 per la redazione di una dichiarazione anti- iconoclasta. Questa raccolta di testi dei padri sulle icone è di poco anteriore alle tre lettere contro l'iconoclastia che San Giovanni Damasceno, come vedremo, scrisse in Giudea sullo stesso tema: un contatto fra queste lettere ed il dossier romano è molto probabile e proprio i monaci di San Saba sarebbero responsabili di questo.

Da San Saba erano già partiti precedentemente altri due monaci alla volta di Costantinopoli al tempo del Concilio Costantinopolitano III, quando una delegazione romana era andata a suggellare il dogma delle due volontà, umana e divina, di Cristo, come abbiamo visto nell'incontro sulla questione monotelita. In quella circostanza erano stati richiesti dall'imperatore, oltre a diverse personalità della chiesa di Roma, anche quattro monaci dei monasteri greci dell'urbe nella delegazione che avrebbe partecipato al Concilio.

Si sa che due di questi venivano da un monastero non identificato con sicurezza che le fonti indicano come *domus Arsicia posita in antiqua Roma*. **Ora gli storici pensano che il termine derivi da un errore e che si debba in realtà leggere *domus Anicia* e che tale monastero corrisponda appunto a San Saba – la gens Anicia è quella di San Gregorio Magno.** Questo concorda con la vita di Gregorio Magno scritta da Giovanni Diacono nel IX secolo nella quale è attestato che Cellae Novae sarebbe stato eretto su di una proprietà di Santa Silvia, madre del pontefice. Pertanto un monastero esisterebbe nella zona di San Saba già in età gregoriana. Probabilmente fu proprio Silvia ad abitarvi in origine con altre donne fattesi monache.

Ma qui a San Saba abitò un personaggio ancora più importante che abbiamo già incontrato: San Massimo il Confessore. Egli, al tempo della crisi monotelita, si trasferì da Cartagine a Roma, dove fu probabilmente il principale estensore dei documenti del Sinodo lateranense promosso da Martino I nell'anno 649 in difesa del ditelismo e prese dimora in questo monastero

Ne parla esplicitamente la biografia siriana di Massimo⁶⁵, scritta poco dopo il 662 da Giorgio di Resh'aina, un monotelita, che narra che il Confessore giunse a Roma con alcuni discepoli provenienti da Nisibi dal monastero di Hippo Diarrhytus (oggi Biserta, Tunisia), scappati all'invasione araba e che tutti alloggiarono appunto a Roma in un luogo chiamato Qlwnbws, cioè Cella Nova. A questi primi monaci venuti con Massimo si aggiunsero probabilmente anche dei monaci provenienti direttamente dal deserto di Giuda, dal monastero di Mar Saba e, fra di essi, forse l'igumeno Giovanni che è citato negli Atti del Sinodo lateranense antimonetelita.

Gli atti di quel Sinodo, che furono redatti originariamente in greco, uscirono proprio dalla penna di San Massimo il Confessore. Ed è per questo che egli venne perseguitato insieme al papa Martino I, quando l'imperatore riuscì a deportarli a Costantinopoli. **Massimo fu punito con il taglio della lingua e della mano destra perché con esse aveva difeso le due volontà presenti in Cristo.** Abbiamo già visto come poi la posizione teologica sua e di papa Martino I trionfò al Costantinopolitano III e divenne dogma. Ebbene proprio qui a San Saba Massimo il Confessore dimorò, pregò e studiò in quegli anni terribili.

Visiteremo poi meglio la chiesa, ma fin da ora possiamo accennare al fatto che la struttura, così come ora la vediamo, risale a pochi anni prima del 1000. **Gli scavi hanno però riportato in luce un oratorio più piccolo con la sua abside che è del VII secolo, del tempo quindi di Massimo il Confessore e degli inviati al III Concilio di Costantinopoli.** Di questo oratorio è stato individuato anche l'ingresso munito di due colonne e di polifore.

65. Cfr. su questo G. Bordi, *Gli affreschi di San Saba sul piccolo Aventino. Dove e come erano*, Jaca, Milano, 2008, p. 57.

Alla fine del VII secolo o comunque nell’VIII il pavimento di questo oratorio venne rialzato di 65 centimetri. È questa la chiesa del tempo del Concilio II di Nicea, del periodo cioè che considereremo oggi. Per le pareti di questa chiesa vennero dipinti numerosi affreschi: alcuni resti di essi si sono salvati e sono stati ora trasferiti nei locali che sono a destra della chiesa – li vedremo al termine di questo nostro incontro. Le iscrizioni di questi affreschi sono in greco e questo fatto ci conferma nella certezza che qui abitava allora una comunità monastica di lingua greca.

Ecco perché questo luogo ci può aiutare a visualizzare i fatti che racconteremo oggi, così come gli eventi relativi alla crisi monoteista di cui abbiamo parlato precedentemente. **Qui vissero e discussero i contemporanei degli avvenimenti che descriveremo nel nostro incontro.**

VI.2. Una provocazione moderna: cosa pensare di chi afferma che Dio “non si può disegnare”?

Prima di sintetizzare gli eventi storici della crisi iconoclasta voglio iniziare con una provocazione moderna per farvi intuire da subito la posta in gioco. Un recente testo di G. Peirce è stato intitolato *Il Signore è grande e non si può disegnare perché nel foglio non ci sta*⁶⁶. Il volume presenta un'esperienza solo apparentemente “politicamente corretta” di educazione inter-religiosa: omette, infatti, di ricordare che nella prospettiva cristiana “Dio nel foglio ci sta”, non perché ovviamente Egli possa essere racchiuso dal pensiero umano o dal tratto di un artista, ma ben più radicalmente perché Egli, incarnandosi, si è reso visibile e quindi rappresentabile. **Un titolo più aderente ad un vero dialogo inter-religioso avrebbe potuto essere piuttosto: “Per la maggior parte delle religioni Dio non si può disegnare, ma per il cristianesimo sì!”.**

Come vedremo, infatti, se **alcune religioni ritengono una gravissima offesa a Dio il fatto di rappresentarlo, poiché ogni raffigurazione negherebbe la sua infinità**, si deve però riconoscere che il cristianesimo proprio qui si differenzia: per la fede cristiana, infatti, la rappresentazione di Dio è non solo possibile, ma anzi necessaria, a motivo dell'incarnazione, al punto che la chiesa antica, al termine della crisi iconoclasta, riconobbe che il rifiuto delle immagini doveva essere considerata come vera e propria eresia.

VI.3. Storia della crisi iconoclasta

Prima, però, di approfondire il significato della questione, vediamo a grandi linee lo sviluppo storico. **La crisi iconoclasta si colloca all'interno del terzo periodo della storia dell'impero bizantino che il grande storico Georg Ostrogorsky pone fra il 711 e l'843**⁶⁷. Ostrogorsky individua un primo periodo storico nello sviluppo dell'impero d'oriente che va dal 324 al 610 nel quale Costantinopoli ha effettiva autorità politica, anche se con momenti di interruzione, sia sull'Oriente che sull'Occidente - Roma resterà formalmente sotto il dominio bizantino, come abbiamo visto nell'incontro sull'origine del potere temporale della chiesa di Roma, almeno fino al 754. Segue un secondo periodo che va dal 610 al 711 nel quale l'impero diviene propriamente un impero greco, con l'eliminazione fra l'altro del bilinguismo greco-latino e l'utilizzo del solo greco. Il terzo periodo si caratterizza appunto per la crisi iconoclasta.

Gli anni che vanno dal 711 all'843, si possono a loro volta suddividere in due periodi, che segnano le

66. G. Peirce, *Il Signore è grande e non si può disegnare perché nel foglio non ci sta*, Einaudi, Torino, 2008.

67. Cfr. Georg Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino, 1993 (edizione originale del 1963). Per una breve presentazione della periodizzazione dell'impero bizantino secondo Ostrogorsky, vedi su questo stesso sito Appunti di storia dell'Impero bizantino.

due fasi della crisi. **Al centro di essi si colloca il Concilio Niceno II (787) che stabilisce dal punto di vista dogmatico l'obbligo di dipingere le immagini sacre e di venerarle.** Il primo periodo della crisi si situa sotto la dinastia degli Isaurici e va dal 726 al 787, l'anno del Concilio. Il secondo va dall'815 all'843 e si situa sotto la dinastia Amoriana.

VI.3.1. Il I periodo della crisi iconoclasta (726-787), ed il II concilio di Nicea (787)

La crisi iconoclasta si aprì nel 727, quando l'imperatore **Leone III Isaurico ordinò di distruggere una raffigurazione di Cristo** che era collocata al di sopra della porta bronzea che dava accesso al palazzo imperiale a Costantinopoli. L'immagine venne sostituita con una croce, sotto la quale **l'imperatore fece collocare questa iscrizione: «Poiché, Dio non sopporta che di Cristo venga dato un ritratto privo di parola e di vita, e fatto di quella materia corruttibile che la Scrittura disprezza, Leone con il figlio, il nuovo Costantino, ha inciso sulle porte del palazzo il segno della croce, gloria dei fedeli».**

Ma è noto che **già precedentemente il patriarca Germano di Costantinopoli aveva richiamato all'ordine due vescovi dell'Asia Minore** che avevano vietato le icone, segno evidente che la crisi covava già da tempo.

Nel 730 la crisi si aggravò quando Leone III pretese che fosse firmata una dichiarazione che rifiutava le immagini. **La reazione di Roma fu immediata: il papa dette subito appoggio agli orientali che si dissociavano dalla politica imperiale iconoclasta.** Così Piero Marini descrive la situazione che si creò⁶⁸:

«Papa Gregorio III, nel 731, reagì scomunicando gli avversari delle icone e del loro culto. In Oriente la difesa della venerazione delle icone fu opera soprattutto di Germano, Patriarca di Costantinopoli, di Giorgio di Cipro e di Giovanni Damasceno. Germano afferma che rigettare le icone significa rigettare l'incarnazione; nell'icona “noi disegniamo l'immagine del suo aspetto umano secondo la carne, e non quella della sua divinità incomprendibile e invisibile, perché **ci sentiamo spinti a rappresentare quella che è la nostra fede per mostrare che Dio non si è unito alla nostra natura in apparenza, come un'ombra, ma che è divenuto veramente uomo**” (*Lettera a Giovanni di Sinade*). Giovanni Damasceno combatte gli iconoclasti a diversi livelli. Confuta l'accusa di adorare nelle icone un pezzo di legno dicendo: “Io non venero la materia, ma il Creatore della materia, diventato materia a causa mia” (*Discorsi I*, 16), e afferma che **le icone sono “i libri degli illetterati”** (*Discorsi II*, 10). **Ma l'argomentazione più importante è quella teologica; il fondamento dogmatico del culto delle icone è l'Incarnazione. Il Verbo si è fatto carne, Gesù è il volto umano di Dio e noi, dunque, lo possiamo rappresentare** (*Discorsi I*, 22). L'Antico Testamento vietava l'immagine; Dio, nell'antica economia, si rivela solo attraverso la parola. Nel Nuovo Testamento la Parola si fa immagine. **Nella difesa delle icone si citerà sovente il Salmo 47, 9: “Quello che abbiamo udito, l'abbiamo visto”.** Giovanni distingue accuratamente il prototipo dall'icona che lo rappresenta. L'immagine è oggetto di venerazione, non di adorazione; quest'ultima è riservata soltanto a Dio».

Molti dei monaci favorevoli alle icone cercarono rifugio sul **monte Athos, quando la persecuzione dell'imperatore Leone III si aggravò.** Lì nacquero le prime laure cenobitiche che daranno vita alla famosa esperienza monastica dell'Athos (cfr. Appunti sul monte Athos e sulla sua rilevanza nello sviluppo della Chiesa ortodossa). Molti altri monaci si allontanarono comunque da Costantinopoli ed alcuni raggiunsero in cerca di rifugio anche l'Italia e sicuramente anche questa chiesa di San Saba.

68. Da Piero Marini, *Iconografia e Liturgia*, Città del Vaticano, 20 gennaio 2005, Presentazione della pubblicazione degli “Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo”.

Come dicevamo la scorsa volta, **la crisi ebbe dei contraccolpi fortissimi nei rapporti con Roma, al punto che l'imperatore distaccò le diocesi del sud d'Italia (in particolare quelle della Sicilia e della Calabria) da Roma.** Questo segnò il futuro del sud della penisola che da quel momento divenne bizantino e, d'altro canto, rese più indipendente Roma che si trovò ad essere ancora più lontana da Costantinopoli, senza poter più ricevere gli aiuti alimentari che provenivano dal meridione.

Abbiamo visto come il distacco crescente del papato dall'impero - e **la conseguente crescita dell'autonomia temporale** - va collocata proprio in quegli anni. Infatti è del 754 la **Dieta di Quierzy-sur-Oise** con la quale papa Stefano II ottenne dai franchi un'alleanza contro i longobardi. Se si dovesse fissare una data simbolica della nascita di uno stato della chiesa, nessuna data migliore di questa potrebbe essere trovata.

È proprio in quell'anno, il 754, che il figlio di Leone III, l'imperatore Costantino V Copronimo, salito nel frattempo al trono, convocò il Concilio di Ieria che vietò in maniera solenne la fabbricazione e la venerazione di icone.

Così ancora Piero Marini sintetizza gli eventi legati all'assise di Ieria⁶⁹:

«Nel 754, per iniziativa dell'Imperatore Costantino V, venne convocato a Ieria, sul Bosforo, un sinodo che diede carattere normativo alle decisioni degli iconoclasti. **Vi parteciparono 388 Vescovi, ma nessuno proveniva dalle sedi di Roma, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme. Il sinodo dichiara che gli imperatori sono uguali agli Apostoli, pieni di sapienza per opera dello Spirito Santo, incaricati di ricondurre sulla buona via i fedeli e di istruirli, e condanna la creazione di icone e il loro culto. Insiste sulla distanza tra l'icona, un oggetto materiale, e ciò che essa pretende di far vedere. Considera come unica vera immagine l'eucaristia.** In tal modo, l'iconoclasmo, finora sostenuto soltanto da un editto imperiale, diventava dogma di tutta la Chiesa».

Quel dogma non era in realtà tale, proprio perché mancava l'assenso di Roma e di tutti i patriarcati antichi, ad eccezione di Costantinopoli che dipendeva direttamente dall'imperatore. Ma quest'ultimo, come abbiamo visto nei precedenti incontri, intendeva veramente proclamare un dogma che, a suo giudizio, avrebbe dovuto essere accettato da tutti i suoi sudditi compresa la sede di Roma, poiché egli si riteneva l'arbitro anche nelle questioni spirituali ed ecclesiali. Per due decenni gli iconodoli vennero duramente perseguitati. Merita ricordare Stefano il Giovane, un monaco che si oppone all'iconoclastia e nel 764/65 viene martirizzato.

Ma nel 787 salì al trono l'imperatrice Irene come reggente al posto del piccolo Costantino VI. Fu lei, questa volta con il consenso di papa Adriano I, a convocare **il concilio di Nicea II del 787 che, come vedremo in dettaglio fra breve, sconfessò il Concilio di Ieria ed affermò solennemente la necessità di rappresentare la Trinità ed i santi** come dogma della Chiesa indivisa.

VI.3.2. Il II periodo della crisi iconoclasta (815-843) e la “festa dell'ortodossia” (843)

Al II Concilio di Nicea seguì un periodo di calma che fu, però, ben presto rotta quando l'imperatrice, dopo aver fatto accecare il figlio Costantino VI per ottenerne il trono, riaccese la campagna contro le immagini sacre. **Questa politica contraria alle immagini durò fino all'imperatore Teofilo.**

69. Da Piero Marini, *Iconografia e Liturgia*, Città del Vaticano, 20 gennaio 2005, Presentazione della pubblicazione degli “Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo”.

Fu in particolare l'imperatore Leone V (813-820) che nell'anno 815 riaffermò solennemente l'Iconoclastia. Nuovamente la persecuzione divampò dovunque l'imperatore estendesse il suo dominio. Il patriarca Niceforo con diversi vescovi ed igumeni (fra i quali Teodoro Studita), che si opponevano alle sue decisioni, vennero dichiarati deposti ed allontanati.

A Leone V seguì l'imperatore Michele II, che fu sempre iconoclasta, anche se più moderato. A lui successe l'imperatore Teofilo, che tornò ad essere un iconoclasta intransigente, riaccendendo la persecuzione. **Teofilo scelse come patriarca Giovanni il Grammatico, perché la sua linea divenisse la linea ufficiale della Chiesa.**

Fra coloro che subirono la dura persecuzione sono da annoverare Michele Sincello ed i suoi discepoli, Teofane e Teodoro, detti "hoi Graptoi". Essi **appartenevano alla comunità di San Saba nel deserto di Giuda. L'imperatore li fece punire per la loro fedeltà alle immagini facendoli marchiare a fuoco sulla fronte con dodici trimetri ingiuriosi, composti di suo pugno:** la loro colpa era quella di aver sbugiardato l'imperatore in una disputa dottrinale sulle icone. **Per questo Teofane e Teodoro vennero detti "hoi Graptoi", cioè "gli scritti", a motivo del tipo di martirio subito.** Vennero sepolti nella chiesa di San Salvatore in Chora, la famosa chiesa di Costantinopoli ancora oggi nota per i suoi mosaici ed affreschi meravigliosi⁷⁰.

Teofilo, però, morì nell'842. Sua moglie Teodora ripristinò l'uso delle icone alla morte del marito, dopo aver ottenuto l'assoluzione per lui. La crisi iconoclasta giunse così al termine nell'anno 843.

L'11 marzo dell'843 venne celebrata la solenne liturgia di restaurazione delle icone in Santa Sofia e quel giorno divenne da allora la ricorrenza detta Domenica dell'Ortodossia, che cade sempre la prima domenica di Quaresima dell'anno liturgico ortodosso. Fu il nuovo patriarca di Costantinopoli, che si chiamava Metodio, a celebrarla per la prima volta. Anche oggi è una festa importantissima nella liturgia bizantina, perché segna appunto la vittoria della fede ortodossa contro i nemici delle sante icone. Si può dire che l'843 - e la Domenica dell'Ortodossia - segnano anche **la fine delle controversie teologiche e cristologiche del primo millennio cristiano.**

VI.4. Il dibattito sull'iconoclastia attraverso i suoi protagonisti

Per conoscere in maniera più approfondita i motivi del dibattito che si svolse non c'è via migliore che rifarsi ai suoi protagonisti.

VI.4.1. Il pensiero di San Giovanni Damasceno (650 ca.-749/750)

La prima figura che si impone a questo proposito è quella di **San Giovanni Damasceno. Egli nacque in una ricca famiglia cristiana. Visse i primissimi anni dell'invasione islamica** – gli arabi conquistarono Gerusalemme, invadendo la Siria-Palestina, nel 637 - ed, ancora giovane, assunse la carica, rivestita forse già dal padre, di responsabile economico del califfato. Abbandonò poi la vita civile e nel 700 ca. si fece monaco a San Saba, nel deserto di Giuda.

Allo scoppiare della crisi iconoclasta scrisse tre Discorsi contro gli iconoclasti nell'anno 741. Nel primo di essi egli difende l'utilizzo della materia nella lode di Dio, proprio perché Dio è il creatore e, quindi niente deve essere disprezzato, poiché è uscito dalle sue mani. Ma più ancora il valore della materia dipende dalla redenzione: il Figlio di Dio ha assunto carne e sangue e, per questo, nessuno

⁷⁰. Su San Salvatore in Chora ed i suoi mosaici, vedi su questo stesso sito l'Introduzione a San Salvatore in Chora di Andrea Lonardo.

deve più dire che la materia non può avere a che fare con Dio:

«In altri tempi Dio non era mai stato rappresentato in immagine, essendo incorporeo e senza volto. Ma poiché ora Dio è stato visto nella carne ed è vissuto tra gli uomini, io rappresento ciò che è visibile in Dio. Io non venero la materia, ma il creatore della materia, che si è fatto materia per me e si è degnato abitare nella materia e operare la mia salvezza attraverso la materia. Io non cesserò perciò di venerare la materia attraverso la quale mi è giunta la salvezza. Ma non la venero assolutamente come Dio! Come potrebbe essere Dio ciò che ha ricevuto l'esistenza a partire dal non essere?...Ma io venero e rispetto anche tutto il resto della materia che mi ha procurato la salvezza, in quanto piena di energie e di grazie sante. Non è forse materia il legno della croce tre volte beata?... E l'inchiostro e il libro santissimo dei Vangeli non sono materia? L'altare salvifico che ci dispensa il pane di vita non è materia?... E, prima di ogni altra cosa, non sono materia la carne e il sangue del mio Signore? O devi sopprimere il carattere sacro di tutto questo, o devi concedere alla tradizione della Chiesa la venerazione delle immagini di Dio e quella degli amici di Dio che sono santificati dal nome che portano, e che per questa ragione sono abitati dalla grazia dello Spirito Santo. Non offendere dunque la materia: essa non è spregevole, perché niente di ciò che Dio ha fatto è spregevole» (*Contra imaginum calumniatores*, I, 16, ed. Kotter, pp. 89-90).

Come ha spiegato Benedetto XVI, commentando questo brano, siamo di fronte ad una vera novità nel rapporto con la materia, rispetto ad ogni altra visione religiosa precedente. Per il cristianesimo, il rapporto con Dio non è mai meramente spirituale, ma anzi passa attraverso la materia e, in particolare, è il sacramento il luogo in cui la grazia diviene efficace attraverso la mediazione dell'uomo e della creazione. Ed anche le immagini partecipano in qualche modo della stessa dinamica sacramentale⁷¹:

«Vediamo che, a causa dell'incarnazione, la materia appare come divinizzata, è vista come abitazione di Dio. Si tratta di una nuova visione del mondo e delle realtà materiali. Dio si è fatto carne e la carne è diventata realmente abitazione di Dio, la cui gloria rifulge nel volto umano di Cristo. Pertanto, le sollecitazioni del Dottore orientale sono ancora oggi di estrema attualità, considerata la grandissima dignità che la materia ha ricevuto nell'Incarnazione, potendo divenire, nella fede, segno e sacramento efficace dell'incontro dell'uomo con Dio. Giovanni Damasceno resta, quindi, un testimone privilegiato del culto delle icone, che giungerà ad essere uno degli aspetti più distintivi della teologia e della spiritualità orientale fino ad oggi. È tuttavia una forma di culto che appartiene semplicemente alla fede cristiana, alla fede in quel Dio che si è fatto carne e si è reso visibile. L'insegnamento di san Giovanni Damasceno si inserisce così nella tradizione della Chiesa universale, la cui dottrina sacramentale prevede che elementi materiali presi dalla natura possano diventare tramite di grazia in virtù dell'invocazione (*epiclesis*) dello Spirito Santo, accompagnata dalla confessione della vera fede».

L'opera di Dio è talmente capace di rinnovare la materia, di impadronirsi dell'umanità, che, secondo Giovanni Damasceno, **sono i santi nella loro carne a divenire trasparenza del divino**. Così commenta ancora Benedetto XVI, rileggendo alcuni passi del Damasceno⁷²:

«In collegamento con queste idee di fondo Giovanni Damasceno pone anche la venerazione delle reliquie dei santi, sulla base della convinzione che i santi cristiani, essendo stati resi partecipi della resurrezione di Cristo, non possono essere considerati semplicemente dei 'morti'. Enumerando, per esempio, coloro le cui reliquie o immagini sono degne di venerazione, Giovanni

71. Dalla catechesi di Benedetto XVI su San Giovanni Damasceno del 6 maggio 2009.

72. Dalla catechesi di Benedetto XVI su San Giovanni Damasceno del 6 maggio 2009.

precisa nel suo terzo discorso in difesa delle immagini: **“Anzitutto (veneriamo) coloro fra i quali Dio si è riposato, egli solo santo che si riposa fra i santi (cfr Is 57,15), come la santa Madre di Dio e tutti i santi. Questi sono coloro che, per quanto è possibile, si sono resi simili a Dio con la loro volontà e per l’inabitazione e l’aiuto di Dio, sono detti realmente dèi (cfr Sal 82,6), non per natura, ma per contingenza, così come il ferro arroventato è detto fuoco, non per natura ma per contingenza e per partecipazione del fuoco.** Dice infatti: Sarete santi, perché io sono santo (Lv 19,2)” (III, 33, col. 1352 A). Dopo una serie di riferimenti di questo tipo, il Damasceno poteva perciò serenamente dedurre: “Dio, che è buono e superiore ad ogni bontà, non si accontentò della contemplazione di se stesso, ma volle che vi fossero esseri da lui beneficati che potessero divenire **partecipi della sua bontà**: perciò creò dal nulla tutte le cose, visibili e invisibili, compreso l’uomo, realtà visibile e invisibile. E lo creò pensando e realizzandolo come un essere capace di pensiero (*ennoema ergon*) arricchito dalla parola (*logo[i] sympleroumenon*) e orientato verso lo spirito (*pneumati teleiomenon*)” (II, 2, PG 94, col. 865A). E per chiarire ulteriormente il pensiero, aggiunge: **“Bisogna lasciarsi riempire di stupore (*thaumazein*) da tutte le opere della provvidenza (*tes pronoias erga*), tutte lodarle e tutte accettarle, superando la tentazione di individuare in esse aspetti che a molti sembrano ingiusti o iniqui (*adika*), e ammettendo invece che il progetto di Dio (*pronoia*) va al di là della capacità conoscitiva e comprensiva (*agnoston kai akatalepton*) dell’uomo**, mentre al contrario soltanto Lui conosce i nostri pensieri, le nostre azioni, e perfino il nostro futuro” (II, 29, PG 94, col. 964C). Già Platone, del resto, diceva che tutta la filosofia comincia con lo stupore: anche la nostra fede comincia con lo stupore della creazione, della bellezza di Dio che si fa visibile».

Ma, alla radice di tutto questo, sta l’incarnazione. Non è l’umano di per sé ad essere pienamente segno del divino, anche perché è intervenuto il peccato a corromperlo, a renderlo meno trasparente. Ciò che, in fondo, giustifica ed anzi obbliga a ritenere che la materia – e conseguentemente le icone – possano essere segno di Dio è solo l’evento dell’incarnazione. Non è innanzitutto la materia che viene innalzata a Dio, bensì è Dio che discende in essa. **Dio, facendosi uomo, compie ciò che era inimmaginabile: il finito che non aveva alcuna possibilità di contenere Dio, ora, per sua grazia, lo contiene.** Così ancora Benedetto XVI⁷³:

«L’ottimismo della contemplazione naturale (*physikè theoria*), di questo vedere nella creazione visibile il buono, il bello, il vero, questo ottimismo cristiano non è un ottimismo ingenuo: tiene conto della ferita inferta alla natura umana da una libertà di scelta voluta da Dio e utilizzata impropriamente dall’uomo, con tutte le conseguenze di disarmonia diffusa che ne sono derivate. Da qui **l’esigenza, percepita chiaramente dal teologo di Damasco, che la natura nella quale si riflette la bontà e la bellezza di Dio, ferite dalla nostra colpa, “fosse rinforzata e rinnovata” dalla discesa del Figlio di Dio nella carne, dopo che in molti modi e in diverse occasioni Dio stesso aveva cercato di dimostrare che aveva creato l’uomo perché fosse non solo nell’“essere”, ma nel “bene-essere”** (cfr *La fede ortodossa*, II, 1, PG 94, col. 981°). Con trasporto appassionato Giovanni spiega: **“Era necessario che la natura fosse rinforzata e rinnovata e, fosse indicata e insegnata concretamente la strada della virtù (*didachthenai aretes hodon*), che allontana dalla corruzione e conduce alla vita eterna... Apparve così all’orizzonte della storia il grande mare dell’amore di Dio per l’uomo (*philanthropias pelagos*)...”** È una bella espressione. Vediamo, da una parte, la bellezza della creazione e, dall’altra, la distruzione fatta dalla colpa umana. Ma vediamo nel Figlio di Dio, che discende per rinnovare la natura, il mare dell’amore di Dio per l’uomo. Continua Giovanni Damasceno: **“Egli stesso, il Creatore e il Signore, lottò per la sua creatura trasmettendole con l’esempio il suo insegnamento... E così il Figlio di Dio, pur sussistendo nella forma di Dio, abbassò i cieli e discese... presso i suoi servi... compiendo la cosa più nuova di tutte, l’unica cosa davvero nuova sotto il sole, attraverso cui si manifestò di fatto l’infinita potenza di Dio”** (III, 1. PG 94,

73. Dalla catechesi di Benedetto XVI su San Giovanni Damasceno del 6 maggio 2009.

coll. 981C-984B)».

Per Giovanni Damasceno così le icone sono una conseguenza dell'incarnazione. Dio si è fatto uomo, Dio è entrato nella carne, Dio si è reso visibile: **rifiutarsi di rappresentarlo vuol dire, in radice, non credere all'evento del suo farsi carne in Gesù**, accettare, invece, di raffigurarlo vuol dire che si è creduto alla sua incarnazione.

VI.4.2. Il pensiero del patriarca di Costantinopoli San Germano (nato 631-649 ca. -morto 733 ca., patriarca dal 715 al 730)

Nella difesa delle icone fu poi soprattutto il patriarca di Costantinopoli Germano a distinguersi. Egli aveva già lottato contro il monotelismo. Ma il suo nome è legato espressamente alla crisi iconoclasta. Quando nel 727 Leone III Isaurico iniziò la sua politica avversa alle sacre immagini, Germano gli si oppose. Sostenuto dal papa, contestò vivacemente l'imperatore e, per questo, **fu costretto a dimettersi nel 730. Visse da allora nella proprietà paterna di Platanion, impedito ad esercitare il suo ministero episcopale.** Alla sua morte venne seppellito a San Salvatore in Chora, in Costantinopoli, dove già aveva abitato San Saba (439-532), fondatore di Mar Saba nel deserto di Giuda, e dove vennero sepolti anche Teofane e Teodoro, i martiri detti "hoi Graptoi" di cui abbiamo già parlato. Evidentemente il monastero di Chora era divenuto uno dei punti di riferimento dei sostenitori delle icone – gran parte del monachesimo si schierò in difesa delle immagini e, conseguentemente, del patriarca Germano.

Il pensiero di Germano di Costantinopoli segue la stessa linea di quello di Giovanni Damasceno. Le sue quattro *Lettere in difesa del culto delle immagini* hanno come retroterra la fede nell'incarnazione di Cristo e, conseguentemente, nell'opera della Chiesa che la prosegue sacramentalmente. A proposito della chiesa Germano scrive nelle sue omelie:

«La Chiesa è tempio di Dio, spazio sacro, casa di preghiera, convocazione di popolo, corpo di Cristo... **È il cielo sulla terra, dove Dio trascendente abita come a casa sua e vi passeggia, ma è anche impronta realizzata (*antitypos*) della crocifissione, della tomba e della risurrezione... La Chiesa è la casa di Dio in cui si celebra il sacrificio mistico vivificante, nello stesso tempo parte più intima del santuario e grotta santa.** Dentro di essa si trovano infatti il sepolcro e la mensa, nutrimenti per l'anima e garanzie di vita. In essa infine si trovano quelle vere e proprie perle preziose che sono i dogmi divini dell'insegnamento offerto direttamente dal Signore ai suoi discepoli» (*Omellie In SS. Deiparae dormitionem*, PG 98, coll. 384B-385A).

Possiamo ancora una volta leggere Benedetto XVI a commento di questo bellissimo passaggio di Germano. **Ratzinger sottolinea come la visibilità di Dio abbia il suo apice in Cristo, ma questo culmine non è isolato in modo da essere poi successivamente irraggiungibile**, poiché la liturgia della Chiesa e, più radicalmente, l'esistenza della Chiesa stessa, permettono di porsi sempre in comunicazione con quella pienezza donata una volta per tutte⁷⁴:

«Che cosa ha da dirci oggi questo Santo [Germano], cronologicamente e anche culturalmente abbastanza distante da noi. Penso sostanzialmente tre cose. **La prima: c'è una certa visibilità di Dio nel mondo, nella Chiesa, che dobbiamo imparare a percepire. Dio ha creato l'uomo a sua immagine, ma questa immagine è stata coperta dalla tanta sporcizia del peccato, in conseguenza della quale quasi Dio non traspariva più. Così il Figlio di Dio si è fatto vero uomo, perfetta immagine di Dio: in Cristo possiamo così contemplare anche il volto di Dio e imparare ad essere noi stessi veri uomini, vere immagini di Dio.** Cristo ci invita ad imitarLo, a divenire simili a Lui, così

74. Dalla catechesi di Benedetto XVI su Germano di Costantinopoli, del 29 aprile 2009.

che in ogni uomo traspaia di nuovo il volto di Dio, l'immagine di Dio. Per la verità, Dio aveva vietato nel Decalogo di fare delle immagini di Dio, ma questo era a motivo delle tentazioni di idolatria a cui il credente poteva essere esposto in un contesto di paganesimo. Quando però Dio si è fatto visibile in Cristo mediante l'incarnazione, è diventato legittimo riprodurre il volto di Cristo. Le sante immagini ci insegnano a vedere Dio nella raffigurazione del volto di Cristo. Dopo l'incarnazione del Figlio di Dio, è diventato quindi possibile vedere Dio nelle immagini di Cristo ed anche nel volto dei Santi, nel volto di tutti gli uomini in cui risplende la santità di Dio.

La seconda cosa è la bellezza e la dignità della liturgia. Celebrare la liturgia nella consapevolezza della presenza di Dio, con quella dignità e bellezza che ne faccia vedere un poco lo splendore, è l'impegno di ogni cristiano formato nella sua fede.

La terza cosa è amare la Chiesa. Proprio a proposito della Chiesa, noi uomini siamo portati a vedere soprattutto i peccati, il negativo; ma con l'aiuto della fede, che ci rende capaci di vedere in modo autentico, possiamo anche, oggi e sempre, riscoprire in essa la bellezza divina. È nella Chiesa che Dio si fa presente, si offre a noi nella Santa Eucaristia e rimane presente per l'adorazione. Nella Chiesa Dio parla con noi, nella Chiesa "Dio passeggia con noi", come dice San Germano. Nella Chiesa riceviamo il perdono di Dio e impariamo a perdonare».

Ancora una volta la difesa delle immagini è un anello indispensabile all'interno di una catena ben più ampia, quella della "visibilità" di Dio, dovuta essenzialmente all'incarnazione ed alla sacramentalità della chiesa.

VI.4.3. La definizione dogmatica del II Concilio di Nicea (787)

Ma, ovviamente, il testo di riferimento più importante per comprendere la crisi iconoclasta è quello del Concilio stesso che sancì l'affermazione dogmatica che le icone debbono essere venerate.

Per conoscere meglio il Concilio II, prima di leggerne direttamente le dichiarazioni, ci lasceremo guidare dalla Lettera *Duodecimum saeculum* scritta da Giovanni Paolo II per celebrarne l'anniversario⁷⁵.

Giovanni Paolo II ricorda innanzitutto come si volle affermare che **Cristo stesso era colui che guidava il Concilio** e come si sottolineò che l'assise si svolgeva in comunione con il vescovo di Roma e con gli altri patriarchi orientali:

«2. Il Patriarca di Costantinopoli san Tarasio, moderatore del Niceno II, nel rendere conto a Papa Adriano I dello svolgimento del Concilio, gli scrive: "Dopo che tutti avemmo preso posto, costituimmo il Cristo come (nostro) capo. Difatti, il santo Vangelo fu posto su di un trono, come invito a tutti i presenti a giudicare secondo giustizia" (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, 460C–D). L'aver posto Cristo come presidente dell'assemblea conciliare, che si riuniva nel suo nome e sotto la sua autorità, fu un gesto eloquente per affermare che l'unità della Chiesa non può realizzarsi che nell'obbedienza al suo unico Signore.

3. Gli imperatori Irene e Costantino VI, che convocarono il Concilio, avevano invitato il mio predecessore Adriano I in quanto "vero primo pontefice, che presiede al posto e sulla sede del santo e venerabilissimo apostolo Pietro" (*Ivi*, 985C). **Egli si fece rappresentare dall'arciprete della Chiesa romana e dall'Igumeno del monastero greco di san Saba a Roma.** Per assicurare la

⁷⁵. Lettera apostolica *Duodecimum saeculum* scritta da Giovanni Paolo II il 4 dicembre 1987 in occasione del XII centenario del II Concilio di Nicea.

rappresentatività universale della Chiesa, era anche richiesta la presenza dei Patriarchi orientali (cf. *Ivi*, 1008, 1085, e *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae V*, pp. 29.30–33). Dato che i loro territori erano sotto la dominazione musulmana, i Patriarchi di Alessandria e di Antiochia mandarono insieme una lettera a Tarasio, mentre quello di Gerusalemme inviò una lettera sinodale; ambedue furono lette al Concilio (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, 1128–1136 e 1136–1145).

Era allora comunemente ammesso che le decisioni di un Concilio ecumenico fossero valide solo se il Vescovo di Roma vi aveva collaborato e se i Patriarchi orientali avevano manifestato il loro accordo (*Ivi*, XII, 989A e XIII, 3A). In questo procedimento, il ruolo della Chiesa di Roma era riconosciuto come insostituibile (*Ivi*, XII, 1133). Così il Niceno II approvò la spiegazione del diacono Giovanni, secondo la quale l'assemblea iconoclasta di Hieria del 754 non era legittima, perché **“il Papa di Roma o i Vescovi che sono attorno a lui non vi avevano collaborato, né mediante legati, né mediante una lettera enciclica, secondo la legge dei Sinodi”, e “i patriarchi d’Oriente... e i Vescovi che sono con loro non avevano acconsentito”** (*Ivi*, XIII, 207E–210A). I Padri del Niceno II dichiararono d'altronde che essi “seguivano, ricevevano e accettavano” la lettera inviata da Adriano agli imperatori (*Ivi*, XII, 1085C) così come quella destinata al Patriarca. Esse furono lette in latino e nella loro traduzione greca, e tutti furono invitati individualmente a dare la loro approvazione (*Ivi*, XII, 1085–1112).

4. Il Concilio salutò nei legati pontifici “la Chiesa del santo apostolo Pietro” (*Ivi*, XII, 993A. 1041D. 1113B; XIII, 158B. 203B. 366A) e della “sede apostolica” (*Ivi*, XII, 1085C), secondo la formula romana (*Monumenta Germaniae Historica, Epistulae III*, p. 587,5); e il Patriarca Tarasio, scrivendo al mio predecessore a nome del Concilio, **riconosceva in lui colui che “ha ereditato la cattedra del divino apostolo Pietro”, e che, “rivestito del supremo sacerdozio, presiede legittimamente, per volontà di Dio, alla gerarchia religiosa”** (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 464B–C).

Uno dei momenti decisivi, in cui il Concilio si pronunciò a favore del ristabilimento del culto delle immagini, sembra esser stato, d'altronde, quello nel quale accolse unanimemente la proposta dei legati romani di far venire in mezzo all'assemblea una venerabile icona, affinché i Padri potessero manifestarle il loro omaggio (cf. *Ivi*, 199).

L'ultimo Concilio ecumenico riconosciuto dalla Chiesa cattolica e da quella ortodossa è un esempio notevole di “sinergia” tra la sede di Roma ed un'assemblea conciliare. Si iscrive nella prospettiva dell'ecclesiologia patristica di comunione, fondata sulla tradizione, come il Concilio Ecumenico Vaticano II ha giustamente rimesso in luce» (*Duodecimum saeculum*, 2-4).

Si noti in questo testo il ruolo che viene riconosciuto alla sede romana. **Il mondo orientale, che è sempre stato così geloso della propria libertà, ha sempre saputo, d'altro canto, che nelle grandi questioni teologiche del I millennio è stato proprio il vescovo di Roma ad essere il punto di riferimento cardine per l'ortodossia.** Se pensiamo solamente alla crisi monotelita – che abbiamo già analizzato in un precedente incontro – ed a quella iconoclasta, appare subito evidente che fu proprio a Roma a mantenere la retta fede, mentre l'imperatore ed il patriarca professavano dottrine che vennero poi riconosciute come eretiche. Senza l'apporto romano non sarebbe stato possibile, in entrambe le situazioni, mantenersi fedeli alla tradizione antica.

Ma, **d'altro canto, Giovanni Paolo II fa capire che il primato di Roma non esclude le legittime autorità degli altri patriarcati** – poiché il papato ed il collegio episcopale non sono alternativi l'uno all'altro, bensì nascono entrambi dal Vangelo e sono entrambi a servizio dell'unica chiesa. Per questo il

Il Concilio di Nicea volle che fossero presenti, almeno simbolicamente, i delegati dei diversi patriarcati, sebbene essi fossero ormai sotto occupazione araba e perciò non più pienamente liberi nei loro movimenti.

I due rappresentanti di Roma erano l'arciprete della Chiesa romana e l'igumeno del monastero greco di San Saba a Roma, cioè colui che presiedeva la comunità della chiesa nella quale ci troviamo. **Il concilio di Ieria fu ritenuto giustamente invalido dal II Concilio di Nicea proprio perché nessun rappresentante del papa vi aveva partecipato.**

Giovanni Paolo II ricorda come nella riflessione che portò alla formulazione dogmatica di Nicea II fu decisiva ancora una volta la consapevolezza che **bisognava attenersi alla viva tradizione della chiesa**, poiché essa trasmetteva la volontà di Dio, conformemente al pensiero degli apostoli:

«5. Il Niceno II ha solennemente affermato l'esistenza della “tradizione ecclesiastica scritta e non scritta” (cf. *Ivi*, 399C), come riferimento normativo per la fede e la disciplina della Chiesa. I Padri affermano il loro desiderio di “conservare intatte tutte le tradizioni della Chiesa, che sono state (loro) affidate, siano esse scritte o non scritte. Una di esse consiste precisamente nella pittura delle icone, conformemente alla lettera della predicazione apostolica” (*Ivi*, 378 B–C). Contro la corrente iconoclasta, che pure aveva fatto appello alla Scrittura ed alla Tradizione dei Padri specialmente allo pseudo-sinodo di Hieria del 754, il secondo Concilio di Nicea sanziona la legittimità della venerazione delle immagini, confermando “l'insegnamento divinamente ispirato dei santi Padri e della tradizione della Chiesa cattolica” (*Ivi*, 378). I Padri del Niceno II intendevano la “tradizione ecclesiastica” come tradizione dei sei precedenti Concili ecumenici e dei Padri ortodossi, il cui insegnamento era comunemente accolto nella Chiesa. **Il Concilio ha così definito come dogma della fede quella verità essenziale, secondo cui il messaggio cristiano è tradizione “paradosis”.** Nella misura in cui la Chiesa si è sviluppata nel tempo e nello spazio, la sua intelligenza della tradizione, della quale è portatrice, ha conosciuto anch'essa le tappe di uno sviluppo, la cui investigazione costituisce, per il dialogo ecumenico e per ogni autentica riflessione teologica, un percorso obbligatorio.

6. Già san Paolo c'insegna che, per la prima generazione cristiana, la “paradosis” consiste nella proclamazione dell'evento del Cristo e del suo significato per il presente, nel quale opera la salvezza tramite l'azione dello Spirito Santo (cf. *1 Cor* 15, 3-8; 11,2). La tradizione delle parole e degli atti del Signore è stata raccolta nei quattro Vangeli, ma senza esaurirsi in essi (cf. *Lc* 1, 1; *Gv* 20, 30; 21, 25). Questa tradizione originaria è tradizione “apostolica” (cf. *2 Ts* 2,14-15; *Gd* 1, 17; *2 Pt* 3, 2). Essa non riguarda soltanto il “deposito” della “sana dottrina” (cf. *2 Tm* 1,6.12; *Tt* 1,9), ma anche le norme di condotta e le regole della vita comunitaria (cf. *1 Ts* 4,1-7; *1 Cor* 4, 17; 7, 17; 11, 16; 14, 33). La Chiesa legge la Scrittura alla luce della “regola della fede” (S. Ireneo, *Adversus haereses* I, 10, 1), cioè della sua fede vivente rimasta coerente con l'insegnamento degli apostoli. Ciò che la Chiesa ha sempre creduto e praticato, essa lo considera a giusto titolo come “tradizione apostolica”. Sant'Agostino dirà: **“Un'osservanza mantenuta da tutta la Chiesa e sempre conservata senza esser stata istituita dai Concili si presenta a pieno diritto nient'altro che come tradizione derivante dall'autorità degli apostoli”** (S. Augustini, *De Baptismo* IV, 24, 31). Difatti, le prese di posizione dei Padri nei grandi dibattiti teologici del IV e V secolo, l'importanza crescente dell'istituto sinodale a livello regionale ed universale, hanno gradualmente fatto della tradizione la “tradizione dei Padri” o “tradizione ecclesiastica”, intesa come sviluppo omogeneo della tradizione apostolica. E così che san Basilio Magno fa appello alle “tradizioni non scritte”, che sono le “tradizioni dei Padri” (S. Basilio Magno, *De Spiritu Sancto* VII, 16, 21.32; IX 22, 3; XXIX 71,6; XXX 79, 15), per fondare la sua teologia trinitaria, e sottolinea la doppia provenienza della dottrina della Chiesa “dall'insegnamento scritto come pure dalla tradizione apostolica” (S. Ioannis Damasceni, *Sermo de imaginibus*, III, 3, in *PG* 94, 1320-1321;

et B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. III (*Contra imaginum calumniatores orationes tres*), in «Patristische Texte und Studien» 17, Berlin-New York 1975, III, 3, pp. 72-73), XXVII 66, 1-3). Lo stesso Concilio Niceno II, che cita opportunamente san Basilio a proposito della teologia delle immagini (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 378E), ha invocato anche l'autorità dei grandi dottori ortodossi, come san Giovanni Crisostomo, san Gregorio di Nissa, san Cirillo d'Alessandria, san Gregorio Nazianzeno. San Giovanni Damasceno aveva parimenti rilevato l'importanza per la fede delle "tradizioni non scritte", cioè non contenute nella Scrittura, allorché dichiara: **“Se qualcuno presentasse un Vangelo diverso da quello che la Chiesa cattolica ha ricevuto dai santi apostoli, dai Padri e dai Concili, e che essa ha conservato fino a noi, non l'ascoltate”** (*Sermo de imaginibus*, III, 3)» (*Duodecimum saeculum*, 5-6)⁷⁶.

Questo brano ci richiama al fatto che **ogni affermazione dogmatica** – anche quella sulla venerazione delle icone del II Concilio di Nicea – **non è un novum assoluto, bensì si radica nella viva tradizione della chiesa**. La Parola di Dio, infatti, prima di venire concretizzata nella Sacra Scrittura, ci parla nella viva voce della Chiesa che ci trasmette integralmente il Cristo Parola di Dio⁷⁷. Ad esempio, nella celebrazione dell'eucarestia noi riceviamo integralmente Cristo nella comunione, cioè entriamo in relazione con la pienezza della sua persona più profondamente ancora di quando meditiamo la Bibbia. **Ma non è solo il sacramento, bensì è tutta la vita della chiesa che ci pone in contatto con Gesù**. Ci pongono in contatto con lui la catechesi, la carità, i gesti liturgici, la vita dei santi e così via. **Anche le icone appartengono a questa tradizione: il II Concilio di Nicea ricorda che fin dall'inizio la chiesa ha rappresentato la fede con immagini** – basti ricordare, ad esempio, gli affreschi delle catacombe e le raffigurazioni dei sarcofagi cristiani - **e quindi è volontà della chiesa da sempre che il Vangelo sia trasmesso anche tramite le raffigurazioni**. Se poi la chiesa ha voluto questo fin dagli inizi allora è il Cristo che, nello Spirito Santo, ha guidato la chiesa perché si conformasse alla sua volontà. Nicea II afferma dunque che è volontà di Cristo, testimoniata dalla santa tradizione apostolica, che esistano raffigurazioni di Dio e della sua opera nella storia della salvezza e nella vita della chiesa.

È a partire dalla tradizione della chiesa dunque che il Concilio II di Nicea affermò che le immagini dovevano essere dipinte e venerate.

Certamente con le dichiarazioni di Nicea II la chiesa voleva riaffermare l'utilità didattica e pedagogica delle immagini, come ha ricordato ancora Giovanni Paolo II:

«La terribile “controversia sulle immagini”, che ha dilacerato l'impero bizantino sotto gli imperatori isaurici Leone III e Costantino V tra il 730 e il 780 e di nuovo sotto Leone V, dall'814 all'843, si spiega principalmente con la questione teologica, che ne fu all'inizio il fulcro. **Senza ignorare il pericolo di un risorgere sempre possibile delle pratiche idolatriche pagane**, la Chiesa ammetteva che il Signore, la beata Vergine Maria, i martiri e i santi fossero rappresentati in forme pittoriche o plastiche per sostenere la preghiera e la devozione dei fedeli. Era chiaro a tutti, secondo la formula di

76. La Lettera *Duodecimum saeculum* ricorda poi come il Concilio Vaticano II abbia messo in rilievo in egual modo il valore della tradizione ecclesiale che trasmette la Parola di Dio: «Più vicino a noi, il Concilio Vaticano II ha rimesso in piena luce l'importanza della “tradizione che proviene dagli apostoli”. Infatti, “la Sacra Scrittura è parola di Dio, in quanto scritta per ispirazione dello Spirito di Dio; la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla Sacra Tradizione ai loro successori” (*Dei Verbum*, 9). “Ciò che fu trasmesso dagli apostoli comprende tutto ciò che contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede” (*Ivi*, 8). Insieme con la Sacra Scrittura, la Sacra Tradizione costituisce un “unico deposito sacro della parola di Dio, affidato alla Chiesa”. L'interpretazione autentica “della Parola di Dio scritta o trasmessa è affidata al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo” (*Ivi*, 10). È attraverso una eguale fedeltà al tesoro comune della tradizione risalente agli apostoli che le Chiese oggi si sforzano di chiarire i motivi delle loro divergenze e le ragioni per superarle» (*Duodecimum saeculum*, 5-7).

77. Cfr. su questo Una introduzione alla *Dei Verbum*. “In religioso ascolto della Parola di Dio” di Andrea Lonardo.

san Basilio, ricordata dal Niceno II, che “l’onore reso all'icona è diretto al prototipo” (S. Basilio Magni, *De Spiritu Sancto* XVIII, 45, 19). In Occidente, il Papa san Gregorio Magno aveva insistito sul carattere didattico delle pitture nelle Chiese, **utili perché gli illetterati “guardandole possano almeno leggere sui muri, quello che non sono capaci di leggere nei libri”**, e sottolineava che questa contemplazione doveva condurre all’adorazione dell’“unica e onnipotente Santa Trinità” (S. Gregorio Magni, *Epistulae ad episcopum Serenum Massiliensem*, in *MGH: Gregorii I Papae Registrum Epistularum*, II, 1, lib. IX, 208, p. 195 et II, 2, lib. XI, 10, pp. 270-271, et in *CChL* 140A, lib. IX, 209, p. 768 et lib. XI, 10, pp. 874-875). È in questo contesto che si è sviluppato, in particolare a Roma nel secolo VIII, il culto delle immagini dei santi, dando luogo ad una mirabile produzione artistica» (*Duodecimum saeculum*, 8).

È giusto – afferma il Concilio - correre il rischio di un cattivo utilizzo delle immagini stesse, perché **ben maggiore è per il popolo di Dio l'utilità**. Ma l’affermazione del Concilio non si basò innanzitutto su di una valutazione di opportunità educativa. **Ben più radicalmente riconobbe che era in gioco l'essenza stessa della fede cristiana**. Per questo lanciò la scomunica contro chi avversava le immagini come dicono le dichiarazioni stesse del Concilio:

«**Se qualcuno rifiuta che i racconti evangelici siano rappresentati con disegni, sia anatema**. Se qualcuno non saluta queste (immagini), (fatte) nel nome del Signore e dei suoi santi, sia anatema. **Se qualcuno rigetta ogni tradizione ecclesiastica, sia scritta che non scritta, sia anatema**».

E questo anatema lanciato contro chi si oppone alle immagini ha alla radice un motivo cristologico chiarissimo:

«**Se qualcuno non ammette che Cristo, nostro Dio, possa essere limitato, secondo l'umanità, sia anatema**».

Ecco la motivazione profonda e discriminante! Dio si è “limitato”, facendosi uomo. Dio è apparso visibilmente incarnandosi. **Negare che un'immagine limitata possa rappresentare Dio è, in fondo, negare che Dio possa essersi fatto uomo in Cristo**. Per questo, nella questione delle immagini è in gioco la fede stessa della chiesa nell’incarnazione, è in gioco il cristianesimo stesso.

Il Concilio si scaglia allora contro coloro che equiparano gli idoli vietati dall’Antico Testamento alle immagini permesse dal Nuovo, dopo che Dio si è incarnato:

«**Uomini scellerati, e trascinati dalle loro passioni**, hanno accusato la Santa Chiesa, sposata a Cristo Dio, e non distinguendo il sacro dal profano, **hanno messo sullo stesso piano le immagini di Dio e dei suoi santi e le statue degli idoli diabolici**».

Per questo le immagini non solo debbono essere permesse, ma **sono addirittura obbligatorie per i cristiani**. **Chi le rifiuta è tout court eretico**, perché nega il fondamento stesso della fede, Dice il Concilio:

«Seguendo in tutto e per tutto l'ispirato insegnamento dei nostri santi padri e l'insegnamento della chiesa cattolica – riconosciamo, infatti, che lo Spirito Santo abita in essa – noi definiamo con ogni accuratezza e diligenza che, a somiglianza della preziosa e vivificante Croce, le venerande e sante immagini sia dipinte sia in mosaico, di qualsiasi altra materia adatta, **debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio**, nelle sacre suppellettili e nelle vesti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e sulle vie; siano esse l'immagine del Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, o quella della immacolata Signora nostra, la Santa Madre di Dio, degli angeli degni di onore, di tutti i santi e pii uomini. Infatti,

quanto più continuamente essi vengono visti nelle immagini, tanto più quelli che le vedono sono portati al ricordo e al desiderio di quelli che esse rappresentano e a tributare ad essi rispetto e venerazione. Non si tratta, certo, secondo la nostra fede, di un vero culto di latria, che è riservato solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della preziosa e vivificante croce, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi, com'era uso presso gli antichi. **L'onore reso all'immagine, infatti, passa a colui che essa rappresenta; e chi adora l'immagine, adora la sostanza di chi in essa è riprodotto».**

Si capisce allora che anche il Concilio II di Nicea è, in fondo, un concilio cristologico. Solo apparentemente sembra preoccuparsi di una questione disciplinare: in realtà, a partire dalla venerazione delle immagini, afferma ancora una volta il fatto che il Cristo visibile è vero uomo, ma al contempo vero Dio.

Così ancora Giovanni Paolo II metteva in rilievo il valore cristologico delle affermazioni del Niceno II:

«Il movimento iconoclastico, rompendo con la tradizione autentica della Chiesa, considerava la venerazione delle immagini come un ritorno all'idolatria. Non senza contraddizione e ambiguità, esso proibiva la rappresentazione del Cristo e le immagini religiose in genere, ma continuava ad ammettere le immagini profane, in particolare quelle dell'imperatore con i segni di riverenza che vi erano connessi. [...]

9. Il dilemma, posto dagli iconoclasti, andava ben al di là della questione sulla possibilità di un'arte cristiana; esso metteva in causa tutta la visione cristiana della realtà dell'Incarnazione, e quindi dei rapporti tra Dio e il mondo, tra la grazia e la natura, in breve la specificità della “nuova alleanza”, che Dio ha concluso con gli uomini in Gesù Cristo. I difensori delle immagini l'hanno ben avvertito: **secondo una espressione del Patriarca di Costantinopoli san Germano, illustre vittima dell'eresia iconoclastica, era tutta “l'economia divina secondo la carne”** (cf. Theophane, *Chronographia ad annum*, 6221) **che veniva rimessa in questione.** Infatti, vedere rappresentato il volto umano del Figlio di Dio, “icona del Dio invisibile” (*Col* 1, 15), è vedere il Verbo fatto carne (cf. *Gv* 1, 14), l'Agnello di Dio che toglie il peccato dal mondo (cf. *Gv* 1, 29). L'arte può dunque rappresentare la forma, l'effigie del volto umano di Dio e condurre colui che lo contempla all'ineffabile mistero di questo Dio fatto uomo per la nostra salvezza. Così il Papa Adriano scriveva: **“Per il tramite di un volto visibile, il nostro spirito sarà trasportato per attrazione spirituale verso la maestà invisibile della divinità attraverso la contemplazione dell'immagine, in cui è rappresentata la carne che il Figlio di Dio si è degnato di prendere per la nostra salvezza,** così adoriamo e insieme lodiamo, glorificandolo in spirito, questo medesimo Redentore, poiché, come è scritto, “Dio è spirito”, ed è per questo che adoriamo spiritualmente la sua divinità” (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, 1061 C–D)» (*Duodecimum saeculum*, 8-9).

Il Concilio spiegava così che l'amore che la chiesa ha sempre portato per le immagini non significava che essa fabbricava idoli, poiché solo Dio doveva sempre essere “adorato”: **piuttosto le immagini che ce lo rappresentano debbono essere invece “venerate”, poiché ci aiutano ad entrare in comunione con Lui,** ricordandoci e rappresentandoci la realtà più grande che esista al mondo, l'incarnazione:

«Il Niceno II ha pertanto riaffermato solennemente la distinzione tradizionale tra “la vera adorazione latrèia” che “secondo la nostra fede conviene alla sola natura divina” e “la prosternazione d'onore timetikè proskynesis” che viene attribuita alle icone, perché colui che si prosterna davanti all'icona, si prosterna davanti alla persona “l'ipostasi” di colui che è in essa raffigurato”(J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 378E).

L'iconografia del Cristo impegna pertanto tutta la fede nella realtà dell'Incarnazione e nel suo significato inesauribile per la Chiesa e per il mondo. Se la Chiesa usa praticarla, lo fa perché è convinta che il Dio rivelato in Gesù Cristo ha realmente riscattato e santificato la carne e tutto il mondo sensibile, cioè l'uomo con i suoi cinque sensi, al fine di permettergli "di rinnovarsi costantemente secondo l'immagine del suo Creatore" (*Col 3, 10*)» (*Duodecimum saeculum*, 9).

Con il Niceno II è così sancita per sempre la bellezza della raffigurazione che è non solo autorizzata, ma anzi **richiesta in maniera obbligatoria**:

«Il Concilio Niceno II ha pertanto sancito la tradizione secondo cui "sono da esporre immagini venerabili e sante, a colori, in mosaico e in altra materia adatta, nelle sante Chiese di Dio, sui vasi e i paramenti sacri, sui muri e sulle tavole, nelle case e nelle vie; e cioè sia l'icona del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, sia quella della nostra Signora Immacolata, la santa "*Theotokos*", sia quella dei venerabili angeli e di tutti gli uomini santi e pii"(J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 378D). La dottrina di questo Concilio ha alimentato l'arte della Chiesa tanto in Oriente quanto in Occidente, ispirandole opere di una bellezza e di una profondità sublimi.

In particolare, la Chiesa greca e quelle slave, fondandosi sulle opere dei grandi teologi "iconoduli" che furono san Niceforo di Costantinopoli e san Teodoro Studita, hanno considerato la venerazione dell'icona come parte integrante della liturgia, a somiglianza della celebrazione della Parola. **Come la lettura dei libri materiali permette di far comprendere la parola vivente del Signore, così l'ostensione di una icona dipinta permette, a quelli che la contemplano, di accostarsi ai misteri della salvezza mediante la vista. "Ciò che da una parte è espresso dall'inchiostro e dalla carta, dall'altra, nell'icona, è espresso dai diversi colori e da altri materiali"** (*Antirrheticus*, 1,10: PG 99, 339D)» (*Duodecimum saeculum*, 10).

I concili successivi non hanno fatto che riprendere continuamente su questo punto il Niceno II:

«In Occidente, la Chiesa di Roma si è distinta, senza mai venir meno, per la sua azione in favore delle immagini (Adriano I, *Epistola ad Carolum Magnum*), soprattutto **in un momento critico in cui, tra l'825 e l'843, gli imperi bizantino e franco erano ambedue ostili al Niceno II**. Al Concilio di Trento, la Chiesa cattolica ha riaffermato la dottrina tradizionale contro una nuova forma di iconoclastia che allora si manifestava. Più recentemente, il Vaticano II ha richiamato con sobrietà l'atteggiamento permanente della Chiesa riguardo alle immagini (*Sacrosanctum Concilium*, 11,1. 125. 128; *Lumen Gentium*, 51. 67; *Gaudium et Spes*, 62,4-5; *CIC*, cann. 1255 e 1276) e all'arte sacra in generale (*Sacrosanctum Concilium*, 122-124)» (*Duodecimum saeculum*, 10).

VI.5. Per un ulteriore approfondimento della questione: la novità del cristianesimo espressa dalla novità dell'arte cristiana

VI.5.1. Le immagini ed il "vedere" nell'Antico Testamento

Se ora cerchiamo di approfondire il significato del pronunciamento del II Concilio di Nicea, ci accorgiamo che con esso si afferma **il totale superamento di quanto prescriveva l'Antico Testamento. Lì un comandamento si ergeva addirittura contro la realizzazione di immagini di Dio**: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai» (Es 20,4-5).

La norma del decalogo valeva certamente **contro gli idoli dei cananei, cioè contro le false raffigurazioni di Dio**. Serviva a dichiarare che solo il Dio unico era il vero Dio e che le diverse divinità politeiste dei popoli pagani, con i loro riti di sangue e con le diverse aberrazioni, non corrispondevano alla rivelazione del vero Dio – **già l'Antico Testamento sapeva bene che le religioni non sono tutte uguali e che si danno false rappresentazioni di Dio**, contrarie a quella del vero Dio.

Ma il comandamento si spingeva più oltre. **Anche del “vero” ed “unico” Dio di Israele, del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, del Dio di Mosè e del decalogo non si dovevano fare raffigurazioni**. Perché egli era trascendente e qualsiasi raffigurazione lo avrebbe in fondo sfigurato, ridotto a misura umana, rimpicciolito.

Per questo nel Tempio di Gerusalemme, evento unico nella storia antica, non si dava raffigurazione di Dio. Quando Pompeo entrò nella città santa, da romano conquistatore, fu stupito di non trovare alcuna statua nel Tempio. Come racconta Tacito nelle *Historiae*, V, 9:

«Gneo Pompeo fu il primo dei romani che domò i giudei ed entrò nel Tempio, col diritto del vincitore. Allora **si divulgò la fama che nell'interno non c'era nessuna effigie divina e che il sacrario era vuoto, ed inesistente il mistero**».

Oggi sappiamo che l'ebraismo non fu sempre fedele al comandamento di non rappresentare Dio – come dimostrano le raffigurazioni ebraiche delle sinagoghe dei primi secoli d.C. come a

Dura Europos in Siria o in Israele a Tiberiade, Beit Alpha, Sefforis e in tanti altri luoghi – ma certo tali raffigurazioni non erano di per sé la regola.

Più volte l'Antico Testamento afferma che vedere Dio significherebbe morire, perché troppo luminosa e bruciante è la sua presenza. Bisogna velarsi il viso al suo passaggio ed, al limite, per utilizzare una metafora biblica, si possono vedere le sue spalle, ma non il suo volto.

Il Dio del popolo ebraico è un Dio che parla, che comunica con gli uomini, ma che non si può vedere, perché troppo grande è il suo mistero al cospetto della piccolezza degli uomini. Come ha scritto mons. Fisichella, in un testo molto denso che propongo per intero alla vostra lettura⁷⁸:

«L'Antico Testamento, legge l'evento della rivelazione **alla luce di un intervento libero, sovrano e potente di Dio**. L'espressione privilegiata per esprimerlo è «parola di Jahvè».

Per l'uomo biblico, infatti, nonostante si dia il «vedere» e «guardare» Jahvè, **si fa tuttavia maggior affidamento all'«ascoltare» la sua voce**. Anche un semplice sguardo all'uso terminologico mostra con evidente chiarezza questa posizione privilegiata: il verbo: *akouo* nei LXX è usato circa 1080 volte contro le 520 circa di *orao*.

È peculiare di Israele l'entrare in rapporto con Jahvè attraverso la categoria della parola; a differenza del mondo greco dove, invece, domina la componente visiva. Se i Greci, quindi, sono stati il popolo dell'occhio per la loro insistenza alla contemplazione, gli Ebrei sono stati, invece, il popolo dell'ascolto; «vedere Jahvè» avrà sempre per loro una componente metaforica.

Una concezione visiva di Dio è per il popolo ebraico una realtà tanto inusuale quanto inaudita. In quei rarissimi casi in cui se ne parla, viene comunque mantenuto il riserbo totale. Anche nel caso di Mosé, in cui vi era tutto l'interesse apologetico per evidenziare il suo rapporto confidenziale con

78. Da R. Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, pp. 67-69.

Jahvè, a tal punto da giungere ad affermare che questi parlava con Jahvè «faccia a faccia», come un amico parla con un amico; l'autore sacro, tuttavia, sente il dovere di correggere questa impostazione avvertendo che **Jahvè gli passò davanti mostrando solo le sue spalle**, «perché non si può vedere Dio e restare in vita» (Es 33,20; Is 6,5).

Tanto è eccezionale il vedere Dio, quanto è invece comune l'«ascoltare la sua voce». Anche nei casi espliciti di teofanie, quali 1 Sam 3,1-21 e Is 6,1-7, l'accentuazione è data, poi, all'ascolto. La religione veterotestamentaria è la religione della «parola», ma come per ogni linguaggio, **la prima reazione al «dire» non è un altro dire, ma il silenzio e l'ascolto**.

«*Shema Israel*» resterà sempre nella storia del popolo come l'emblema costitutivo nel suo rapportarsi al Signore. Questo fa comprendere ugualmente che l'ascolto non è conseguenza di una passività; è, piuttosto, **segno di una libera scelta di chi si pone nella dimensione coerente con la rivelazione del mistero**.

La «parola» rivelata ispira, dirige e determina la storia di un popolo attraverso le vicende tipiche del suo formarsi come popolo e dell'organizzarsi come tale. Dai Patriarchi ai Giudici, dalla monarchia al profetismo, l'azione rivelativa di Dio è onnipresente e onnicomprensiva: **nulla nella storia di questo popolo può essere posto fuori dall'orizzonte di questa azione, pena l'incomprensibilità della storia stessa e l'inesistenza del popolo** come tale. La Torah stessa, è pensata e interpretata come «parole» che vengono dall'Alleanza; anzi tutta la legge sarà denominata con «la parola» (cfr. Dt 28,69; 30,14; 32,47). Attraverso la «parola di Jahvè», Israele conosce chi è Dio perché per il mondo semitico **la parola quasi in nulla si distingue da colui che la pronuncia**. Il valore noetico che essa possiede permette così di conoscere la realtà stessa; i pensieri e gli affetti, le intenzioni e i propositi... tutto ciò che costituisce la persona è facilmente confluibile nella sua parola. Essa, nel momento in cui viene posta in atto, attualizza ciò che pronuncia (Gn 1,3); il Dio veritiero è il Dio che parla in modo fedele e che tiene fede alla parola promessa».

È ben per questo che Israele ha evitato la rappresentazione di Dio. **Marc Chagall è, in fondo, un'eccezione nella storia del popolo ebraico**. Egli ha violato il comandamento, accettando di rappresentare Dio ed i suoi interventi salvifici nella storia dell'uomo. È interessante ricordare che egli trovò ostacoli nella sua famiglia quando da piccolo decise di dedicarsi alla pittura, proprio per l'originaria tradizione aniconica del popolo ebraico⁷⁹.

VI.5.2. Le immagini ed il “vedere” nella storia della cultura e delle religioni

Ancora più forte è il divieto della raffigurazione di Dio – ed anche della stessa raffigurazione umana – nell'islam. **È notissimo l'aniconismo islamico**. In esso è fatto divieto assoluto della raffigurazione di Dio, ma anche di Maometto ed, in generale, della figura umana.

Anche qui si danno numerosissime eccezioni nella storia – si pensi solo alle raffigurazioni umane nei castelli del deserto della Giordania (in particolare a Qasr' Amra del periodo omayyade), ma anche al soffitto di una delle stanze della corte di Granada che aveva delle immagini removibili a seconda degli ospiti presenti, ma soprattutto alle miniature persiane dove lo stesso Maometto viene raffigurato.

Il divieto della raffigurazione è, però, di per sé assoluto, proprio perché per l'islam la rivelazione possibile di Dio consiste nella sua parola, nel suo comando, nella sua legge, cioè nel Corano. Dio rivela ciò che l'uomo è chiamato a fare per obbedirgli, ma non rivela il proprio volto, non rivela

79. Su Marc Chagall e la sua vicenda, vedi su questo stesso sito Marc Chagall in *À la Russie, aux ânes et aux autres*, di François Lévy-Kuentz. Appunti di Andrea Lonardo.

pienamente se stesso.

Se Dio si rivelasse pienamente, in fondo, perderebbe la propria trascendenza e si metterebbe al livello dell'uomo, evento che è impensabile nella spiritualità islamica. Dio è Dio e si rivela solo tramite i suoi profeti che lo annunciano, che ne parlano, che lo testimoniano.

Nelle religioni differenti dall'ebraismo e dall'islam, invece, si danno raffigurazioni divine, ma esse, in fondo, non ci mettono in contatto profondo con la persona stessa di Dio. Esse sono sì utili, ma Egli, in fondo, ha un volto che è di per sé inaccessibile e **le sue tante raffigurazioni ci ricordano la sua inaccessibilità**: tanti volti come tante sono le divinità del pantheon politeista, proprio perché Egli è tutti quei volti insieme e nessuno di essi in particolare.

VI.5.3. Le immagini ed il “vedere” nel Nuovo Testamento

Tutto cambia, invece, con l'incarnazione. **Il cristianesimo afferma da un lato – fin qui insieme all'ebraismo ed all'islam – che «Dio nessuno lo ha mai visto»** (Gv 1,18). Nessun uomo è in grado di vedere il volto di Dio, nessun uomo può svelare il “mistero” stesso di Dio. Egli trascende ogni idea ed ogni pensiero che l'uomo possa farsi di Lui.

Però il cristianesimo non si ferma qui. **Aggiunge una affermazione ancora più importante: ma Dio stesso ha voluto mostrarsi e farsi conoscere.** Ciò che era impossibile alle forze dell'uomo è divenuto possibile perché Dio lo ha voluto. **Per la fede cristiana Dio è talmente trascendente ed onnipotente da essere non solo irraggiungibile da parte dell'uomo, ma infine anche raggiungibile se Egli stesso decide di discendere verso l'uomo e di rivelarsi in persona.** Dio è talmente onnipotente da potersi fare piccolo e raggiungerci con l'incarnazione. È ben per questo che l'evangelista Giovanni all'affermazione appena ricordata «Dio nessuno lo ha mai visto» subito aggiunge: «il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). Ecco il fondamento di tutta l'iconografia cristiana. Ecco il fondamento ultimo del II Concilio di Nicea.

Anche nella Lettera ai Colossesi si afferma la stessa verità San Paolo dice: «Cristo è l'immagine del Dio invisibile» (Col 1,15). Non è l'uomo a farsi un'immagine di Dio, come vietava di fare l'Antico Testamento, bensì questa immagine è stata offerta da Dio stesso ed è perciò un'esigenza stessa della fede accoglierla e riproporla.

Ed ancora, **in Col 2,9, si dice, contro ogni gnosi ed ogni sincretismo: «È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità».** Ecco l'enorme novità della fede cristiana: tutta la pienezza di Dio è presente in Cristo.

Per questo **tutto il Nuovo Testamento insiste non solo sull'ascoltare Dio che parla, ma ancor più sul poterlo vedere nel volto di Cristo.** Possiamo farci aiutare a comprendere ancor più questo da padre Ignace de la Potterie, un grande studioso del vangelo di Giovanni, che è stato anni fa professore al Biblico. Egli scriveva in proposito⁸⁰:

«(Dice) una frase suggestiva di Hans Urs von Balthasar: **“Vedere non è tanto il contemplare di Platone, quanto lo stare di fronte all'evidenza dei fatti”**. Il cristianesimo non è quindi un idealismo di tipo platonico, non è un deismo di marchio razionalista come quello in voga due secoli fa, ma è fondamentalmente il fatto dell'incarnazione che rimane presente: la venuta del Figlio di Dio tra noi. Il cristianesimo è quindi una storia reale con eventi accaduti».

80. Dall'articolo “Vedere” in Giovanni, secondo Ignace de la Potterie, su questo stesso sito in Per leggere ed amare l'evangelista Giovanni. Appunti tratti dagli studi di p. Ignace de la Potterie (di Andrea Lonado).

E spiegava che Giovanni utilizza quattro diversi verbi che esprimono il “vedere”, in una progressione che porta fino a quell’“aver visto e creduto” che è la pienezza della fede:

«C’è... in Giovanni, e questo ci porta nel cuore del nostro discorso, un vero e proprio cammino del vedere...

1/ Il verbo più neutro è **scorgere**, βλέπειν. Lo troviamo per la scena iniziale del battesimo al Giordano. Giovanni Battista **scorge** Gesù che viene a lui e dice: “Ecco l’agnello di Dio” (Gv 1,29). Ma si nota già in questo episodio un passaggio da **scorgere** (Gv 1,29) a **contemplare** (Gv 1,32) e poi a **ho visto** (Gv 1,34 come in Gv 14,9).

2/ Un verbo usato più spesso nel quarto Vangelo è θεωρεῖν (dove deriva teoria). Questo verbo descrive lo sguardo scrutatore di colui che **osserva attentamente**. Viene usato quando si tratta di cose straordinarie, come i segni che Gesù faceva (Gv 2,23; Gv 6,29); anche qui questo **guardare attento** è giustapposto due volte al **credere** in Gesù (Gv 6,40; Gv 12,45): questo **osservare attento** è già uno sguardo di fede. Lo stesso verbo viene usato nell’ultima cena per i discepoli che **guardavano attentamente** Gesù che stava per lasciarli (Gv 16,10. 16.17.19).

3/ Terzo verbo è Θεασθαι (da cui deriva teatro). Con questo verbo facciamo un passo più avanti: possiamo tradurlo con **contemplare**. Che, come nota von Balthasar, non è il contemplare platonico, ma lo stare di fronte all’evidenza dei fatti. E’ infatti uno **sguardo che riconosce stupito la bellezza dell’oggetto** e quindi cerca di penetrarne il mistero. Quando viene applicato a Gesù, viene chiaramente indicato che nella realtà che i discepoli vedevano con gli occhi del corpo riconoscevano stupiti “la gloria dell’unigenito venuto dal Padre” (“Abbiamo **contemplato** la sua gloria, la gloria dell’unigenito, venuto da presso il Padre”, Gv 1,14). Lo sguardo attento e stupito – contemplativo – dei discepoli su Gesù scopre in lui la sua venuta da presso il Padre.

4/ Arriviamo così alla forma verbale più completa, quella che troviamo anche in Gv 14, 9: il verbo comune «vedere», ma usato al perfetto εώρακα. Applicato a Gesù, descrive ciò che lo sguardo attento e stupito ha scoperto in lui, e di cui si conserva nella memoria la scoperta. Possiamo osservare che ogni volta che Giovanni usa questo verbo **ho visto (e ne conservo la memoria)** Gesù viene riconosciuto come **il luogo santo** dove Dio si manifesta, **il tempio** della presenza divina, **la casa** ovvero **la dimora** in cui Dio stesso abita. In un tale contesto diventa chiaro il senso del nostro versetto 14, 9: “Chi ha visto me ha visto il Padre”. Aver visto Gesù e conservarne la visione interiore nella memoria vuol dire riconoscere Gesù come il luogo di inabitazione del Padre, presente nel suo Figlio come in **una dimora**. Qui si constata tutta l’importanza in san Giovanni del **dimorare**: il tema corre come un filo rosso attraverso tutto il quarto Vangelo, arricchendosi progressivamente. Proviamo a tirare le fila del nostro discorso: lo stesso evangelista in 1, 14 ci invita a comprendere che nell’uomo Gesù — il Verbo fatto carne «pieno della grazia della verità» in cui i testimoni hanno “contemplato la gloria dell’unigenito” — c’era un mistero, «insondabilmente nascosto» ma che ci viene manifestato «simbolicamente» (san Massimo il Confessore). È il mistero dell’«unigenito venuto da presso il Padre», che «è venuto a mettere la sua tenda in mezzo a noi». Così egli diventa **la dimora** del Padre (Gv 14, 10), il nuovo **tempio** della presenza di Dio (Gv 2,21; cfr. Cv 4,20-24). Un bellissimo brano di san Massimo il Confessore, seppur difficile, dice l’essenziale: «Il Signore [...] è diventato precursore di se stesso; è diventato tipo e simbolo di se stesso. Simbolicamente fa conoscere se stesso attraverso se stesso. Cioè conduce tutta la creazione, partendo da se stesso in quanto si manifesta, ma per condurla a se stesso in quanto è insondabilmente nascosto».

Si potrebbe dire anche, con de la Potterie, che **il cristianesimo condivide con il mondo greco la**

convinzione che la verità esiste e che è in fondo rintracciabile, ma vede questa verità realizzarsi pienamente nell'evento storico e concreto dell'incarnazione del Figlio di Dio⁸¹.

VI.5.4. Le immagini ed il “vedere” nella chiesa e nella catechesi: non l'immediato, ma il mediato

Questa importanza che il cristianesimo attribuisce alle immagini ha, allora, come fondamento certo l'incarnazione del Figlio di Dio, il fatto che **Dio si è reso visibile agli uomini, ma proprio per questo è in grado di venire in soccorso all'uomo così come egli è.**

Le immagini ci ricordano che siamo noi uomini ad avere bisogno di vedere, di ascoltare, di toccare, di partecipare alla vita divina proprio tramite la nostra corporeità. **R. Guardini ha detto una volta che il cristianesimo è la religione più materialista che esiste:** Dio, creando ed ancor più incarnandosi, ha mostrato l'enorme valore che ha la nostra vita e la materia tutta.

Per questo l'esperienza cristiana ha sempre compreso che **una fede che non passasse per i sensi sarebbe in realtà una fede non pienamente umana**, non pienamente capace di toccare i cuori ed anche non pienamente evangelica.

Un grande teologo calvinista del secolo scorso, K. Barth, ha sottolineato che la religione, intesa proprio come concretizzazione di segni, gesti, riti, ecc. dell'uomo, ha sempre bisogno di essere purificata dalla fede, perché il vangelo annunzia che è solo la fede in Cristo che ci salva. **Un'exasperazione, però, della distinzione barthiana fra fede e religione porta a dimenticare che la fede ha bisogno di esprimersi in maniera religiosa**, proprio per essere fedele all'uomo ed alla stessa rivelazione divina. Lo ha ricordato in maniera vera e, come sempre essenziale, l'allora cardinale Ratzinger scrivendo⁸²:

«Karl Barth ha operato una distinzione nel cristianesimo tra religione e fede. Ha avuto torto a voler separare del tutto queste due realtà, considerando positivamente la fede e negativamente la religione. **La fede senza la religione è irrealista, essa implica la religione, e la fede cristiana deve, per sua natura, vivere come religione. Ma ha avuto ragione ad affermare che anche fra i cristiani la religione può corrompersi e trasformarsi in superstizione**, ad affermare, cioè, che la religione concreta, in cui la fede viene vissuta, deve essere continuamente purificata a partire dalla verità che si manifesta nella fede e che, d'altra parte, nel dialogo fa nuovamente riconoscere il proprio mistero e la propria infinitezza».

Per questo la chiesa ha sempre utilizzato la liturgia, il canto, le immagini, gli oggetti, i tempi e così via, per toccare attraverso i sensi i cuori. Anche la catechesi deve vincere il rischio di rifugiarsi nei puri concetti astratti per essere fedele al dinamismo dell'incarnazione. Una rivalutazione degli aspetti sensibili della trasmissione della fede è oggi attuale più che mai, dopo che la cultura post-sessantottina ha preteso di decostruire tutto ciò che è concreto e sensibile, puntando sulla purezza dell'intenzione interiore. Ma non esiste un cuore ed una mente che matura senza la corporeità e la materialità del contatto.

81. Recentemente Silvia Ronchey, in *Lo stato Bizantino*, Einaudi, Torino, 2002, p. 16, ha così scritto in proposito: «La sconfitta dell'iconoclasmo rappresenta la sconfitta, anche se non certo la scomparsa, del platonismo nelle sue implicazioni e applicazioni orientali, giudaiche prima ancora che islamiche, e l'affermarsi dell'aristotelismo come filosofia ufficiale del cristianesimo medievale, nella sistemazione fornita alla cultura bizantina, con largo anticipo rispetto a quella occidentale, prima da Giovanni Damasceno, il grande campione dell'iconodulia, e poi molto più tardi dai commenti di Eustazio di Nicea e Michele di Efeso».

82. J. Ratzinger, *Il dialogo delle religioni ed il rapporto tra ebrei e cristiani*, in *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, pp. 72-73.

Recentemente Benedetto XVI ha detto, riferendosi a questa concretezza di cui ha bisogno la maturazione della nostra vita⁸³:

«**La fede, a modo suo, ha bisogno del vedere e del toccare.** L'incontro con la croce, che viene toccata e portata [nelle Giornate mondiali della gioventù], diventa un incontro interiore con Colui che sulla croce è morto per noi».

Con questa riflessione semplicissima il papa ricordava che i giovani crescono vedendo la croce, toccandola, caricandosela sulle spalle, proprio quella croce di legno che passa di continente in continente, di città in città nelle diverse Giornate mondiali della Gioventù. E questo è vero proprio perché noi siamo proprio fatti così, di carne, nella nostra umanità.

Mi ha sempre colpito una straordinaria espressione del grande pittore Henri Matisse che disse una volta⁸⁴:

«**Io sono fatto di tutto ciò che ho visto**».

È proprio vero: noi portiamo nel nostro cuore e nella nostra mente, portiamo nella nostra memoria ciò che abbiamo visto, **i colori delle cose, le persone belle, i peccati che sono stati fatti sotto i nostri occhi: noi veniamo plasmati da ciò che abbiamo visto.** E Matisse ricordava poi che la sua arte scaturiva da ciò che aveva visto: egli dipingeva sulle sue tele ciò che aveva visto, perché tutto rifluiva poi fuori.

Quando ho incontrato queste parole di Matisse le ho collegate mentalmente con un testo di Giovanni Paolo II che può essergli messo in parallelo, un testo sempre riferito al mondo giovanile:

«Noi li conosciamo questi giovani empirici, sono tanti e sono molto preziosi, perché **questo voler toccare, voler vedere, tutto questo dice la serietà con cui si tratta la realtà, la conoscenza della realtà.** E questi sono pronti, se un giorno Gesù viene e si presenta loro, se mostra le sue ferite, le sue mani, il suo costato, allora sono pronti a dire: “Mio Signore e mio Dio!”».

Ecco perché nell'educazione alla fede noi dobbiamo usare le immagini. Le immagini che ci parlano di Dio e le immagini che ci parlano dei santi. I santi sono ulteriori immagini viventi che Dio ci dona per comprendere come vivere il vangelo. Nelle generazioni precedenti le storie dei santi erano molto utilizzate per insegnare la fede. Le persone conoscevano molti episodi della loro vita. Questo patrimonio lo abbiamo perso e dobbiamo recuperarlo.

Oggi sembra quasi che l'unico santo di cui si possa parlare è San Francesco: egli è certamente un santo straordinario, ma la ricchezza della vita di tutti gli altri santi non è meno significativa. **Una catechesi che perde il gusto di raccontare le storie dei santi diventa più astratta, più lontana dalla vita.** Perde una delle armi più belle che ha. Si pensi solo all'oratorio di San Filippo Neri, nel quale egli istruiva la Roma del suo tempo attraverso il racconto delle vite dei santi.

Questa capacità di Dio di porre la sua immagine nell'uomo, che, per grazia, torna ad essere pienamente

83. Dal discorso di papa Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, il 22/12/2008.

84. Cfr. su questo Henri Matisse dinanzi all'oggettività del cristianesimo: la Cappella delle domenicane di Vence, di Andrea Lonardo.

immagine di Dio è centrale nella fede cristiana⁸⁵:

«Difendendo l'immagine del Dio fatto uomo, il Concilio di Nicea ha voluto difendere anche l'immagine divina presente nell'uomo. Accanto all'icona di Cristo, vi sono le icone dei santi, di coloro che, secondo la spiritualità orientale, hanno ritrovato in se stessi l'immagine di Dio e, in sinergia con lo Spirito Santo, sono pervenuti alla somiglianza con Cristo. I santi sono i "somialtissimi", icone viventi, trasparenza della presenza del Regno su questa terra. "È sintomatico - scrive Pavel Evdokimov - che l'iconoclasmo, al momento della sua massima violenza, colpisce al tempo stesso le icone, la vita monastica, il culto dei santi e la divina maternità della Teotokos" (La teologia della bellezza, tr. di G. Vetralla, Roma 1971, p. 196). "Non è contro le icone che tu lotti, ma contro i santi", scrive Giovanni Damasceno all'Imperatore Leone III (Discorsi sulle immagini II, 10). E il Niceno II dichiara: "Sia attraverso la contemplazione della Scrittura, sia attraverso la rappresentazione delle icone ... noi ci ricordiamo di tutti i prototipi e siamo introdotti presso di loro". Contemplare un'icona non è un fatto estetico, ma un evento spirituale. L'icona rappresenta un appello alla conversione, un invito ad acconsentire a quell'opera di trasfigurazione di cui parla Paolo nella seconda lettera ai Corinti 3, 18: "Tutti noi, che a viso scoperto riflettiamo come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati a sua stessa immagine, di gloria in gloria, per azione dello Spirito".

La controversia iconoclasta si concluse con una dottrina ecclesiastica ufficiale delle immagini. **L'icona trovò posto nelle abitazioni dei fedeli; ancor oggi, l'immagine sacra, dinanzi alla quale arde un piccolo cero, veglia dall'alto su quelli che abitano la casa. L'uso liturgico delle immagini venne regolamentato; nessuna icona di santo poteva essere messa allo stesso rango dell'icona di Cristo e della Vergine; solo il santo cui era dedicata la chiesa aveva un posto particolare. L'antico cancello che separava il Santo dall'assemblea, dopo il Concilio niceno II si riempie di icone e si trasforma progressivamente nell'attuale iconostasi.** Si introdusse l'uso, tuttora in vigore, di collocare l'icona della festa del giorno su di un pulpito ed esporla così alla venerazione dei fedeli. A partire dal VII secolo, è testimoniato il bacio alle icone; dopo la crisi iconoclasta si cominciò a baciare le icone anche durante la liturgia».

È per questo che il vangelo chiama **gli atti di carità non solo "opere buone", ma addirittura "opere belle", proprio perché visibilizzano la bellezza e la bontà di Dio e le rendono incontrabili oggi.** Lo diceva in maniera splendida un grande teologo ortodosso Pavel Florenskij⁸⁶, commentando Mt 5,16 - "Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli":

«I vostri atti buoni' non vuole affatto dire 'atti buoni' in senso filantropico e moralistico: ymón tà kalà érga vuol personalità dire 'atti belli', rivelazioni luminose e armoniose della spirituale - soprattutto un volto luminoso, bello, d'una bellezza per cui si espande all'esterno 'l'interna luce' dell'uomo, e allora, vinti dall'irresistibilità di questa luce, 'gli uomini' lodano il Padre celeste, la cui immagine sulla terra così sfolgora».

Voglio condividere con voi un ultimo testo che associa alla questione delle icone solo per consonanza poetica, ma che forse può insegnarci qualcosa – e che è comunque bellissimo. È un testo di C. S. Lewis. Egli lo scrisse dopo la morte della moglie che aveva sposato in età avanzata. In un'opera meravigliosa – *Diario di un dolore*, uno dei testi più belli e commoventi che trattano della perdita di

85. Da Piero Marini, *Iconografia e Liturgia*, Città del Vaticano, 20 gennaio 2005, Presentazione della pubblicazione degli "Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo".

86. Pavel Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1997, p. 50.

una persona cara – egli descrive come l'amore non sia un rapporto con un'"idea" dell'altro, bensì il contatto reale, concreto, devastante con la personalità viva dell'altro⁸⁷:

«Io ho bisogno di Cristo, e non di qualcosa che Gli somigli. Voglio H., e non qualcosa che sia simile a lei. Una fotografia veramente bella potrebbe alla fine diventare una trappola, un orrore, e un ostacolo.

Le immagini, devo supporre, hanno una loro utilità, o non sarebbero così diffuse (non fa differenza che siano dentro o fuori la mente, ritratti e statue oppure costrutti dell'immaginazione). Ma per me è più evidente il loro pericolo. Le immagini del Sacro diventano facilmente immagini sacre, sacrosante. **La mia idea di Dio non è un'idea divina. Deve essere continuamente mandata in frantumi. Ed è Lui stesso a farlo. Lui, il grande iconoclasta. Non potremmo quasi dire che questa frantumazione è uno dei segni della Sua presenza? L'esempio supremo è l'Incarnazione, che lascia distrutte dietro di sé tutte le precedenti idee del Messia. I più sono "offesi" dall'iconoclastia; e beati quelli che non lo sono. Ma la stessa cosa accade nelle nostre preghiere private. Tutta la realtà è iconoclastica. L'amata terrena, già in questa vita, trionfa incessantemente sulla semplice idea che abbiamo di lei. E noi vogliamo che sia così: la vogliamo con tutte le sue resistenze, i suoi difetti, la sua imprevedibilità.** Ossia, nella sua realtà solida e indipendente. Ed è questo, e non un'immagine, o un ricordo, che dobbiamo continuare ad amare, dopo che è morta.

«Questo», però, non è immaginabile ora. H. e tutti i morti sono, in questo senso, simili a Dio. In questo senso amarla è diventato, nella sua misura, come amare Lui. [...] Non la mia idea di Dio, ma Dio. Non la mia idea di H., ma H. Sì, e anche non la mia idea del mio prossimo, ma il mio prossimo. Forse che non facciamo spesso questo errore con chi è ancora vivo, con chi è accanto a noi nella stessa stanza? Rivolgendo le nostre parole e le nostre azioni non all'uomo vero ma al ritratto, al riassunto, quasi, che ne abbiamo fatto nella nostra mente? E bisogna che lui se ne discosti in modo radicale perché noi arriviamo ad accorgercene. Nella vita reale (è una delle differenze tra la vita e i romanzi) le sue parole e le sue azioni, a osservarle bene, non sono quasi mai "in carattere", ossia, non rientrano in ciò che chiamiamo il suo personaggio. Nella sua mano c'è sempre una carta di cui non sapevamo nulla. Ciò che mi fa supporre di comportarmi in questo modo con gli altri è il vedere quante volte gli altri si comportano palesemente in questo modo con me. Ci illudiamo tutti di conoscerci l'un l'altro a menadito».

Questo testo in cui Lewis si confessa, dichiarando che nessun ricordo di sua moglie ne sostituisce la viva presenza, ci ricorda anche il limite delle immagini, pur necessarie.

VI.6. Conclusione sintetica: la bellezza è la verità che si manifesta

Possiamo ora concludere. **L'arte nella chiesa non nasce da una volontà di potere e non può essere etichettata come uno sperpero di denaro.** Certo può essere anche queste cose, ma è importante chiarire che non lo è essenzialmente. Piuttosto, come abbiamo già detto, è manifestazione che la fede è una realtà viva. **Solo ciò che è vivo, che si ama e che si ritiene interessante viene comunicato.** La morte dell'arte cristiana significherebbe semplicemente che la fede si è spenta e che coloro che si ritengono credenti non hanno in realtà più niente da dire al mondo. Se invece i credenti hanno qualcosa da dire al mondo non cesseranno mai di parlare di costruire, di dipingere, di comporre musica e così via.

87. Da C. S. Lewis, *Diario di un dolore* (cfr. Diario di un dolore: Lo scrittore C.S.Lewis e la comprensione dei giorni che seguirono la morte della moglie, a cura di Andrea Lonardo).

Ricordo una battuta del teologo F. Boespflug che così affermava⁸⁸:

«**Credo a ciò che definirei il dinamismo espressivo delle forti intuizioni. Una religione vissuta in modo intenso da una civiltà deve essere espressa.** E dopo le parole, il cristianesimo ha conquistato in modo logico altri registri espressivi, dalle arti plastiche al teatro, dalla musica alla letteratura. Hanno poi influito fattori più specifici, come la riflessione su certi passaggi evangelici, in particolare di Giovanni, in cui Gesù impiega il verbo "vedere"».

Su questa linea, il magistero pontificio sta insistendo a ragione sulla "via della bellezza", sulla "via pulchritudinis", come espressione della fede. **Certo la fede è vera, certo la fede è buona, ma questa verità e bontà si manifestano proprio nella bellezza che le rende evidenti**, che ce le fa incontrare. In fondo non esiste alcuna bellezza che non sia anche vera e nessuna verità che non sia anche bella:

«Voi sapete bene [...] che l'esperienza del bello, del bello autentico, non effimero né superficiale, non è qualcosa di accessorio o di secondario nella ricerca del senso e della felicità, perché tale esperienza non allontana dalla realtà, ma, al contrario, porta ad un confronto serrato con il vissuto quotidiano, per liberarlo dall'oscurità e trasfigurarla, per renderlo luminoso, bello.

Una funzione essenziale della vera bellezza, infatti, già evidenziata da Platone, consiste nel comunicare all'uomo una salutare "scossa", che lo fa uscire da se stesso, lo strappa alla rassegnazione, all'accomodamento del quotidiano, lo fa anche soffrire, come un dardo che lo ferisce, ma proprio in questo modo lo "risveglia" aprendogli nuovamente gli occhi del cuore e della mente, mettendogli le ali, sospingendolo verso l'alto. [...] Si parla, in proposito, di una *via pulchritudinis*, una via della bellezza che costituisce al tempo stesso un percorso artistico, estetico, e un itinerario di fede, di ricerca teologica. **Il teologo Hans Urs von Balthasar apre la sua grande opera intitolata *Gloria. Un'estetica teologica* con queste suggestive espressioni: "La nostra parola iniziale si chiama bellezza.** La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare di pronunciare, perché **essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto**". Osserva poi: "Essa è la bellezza disinteressata senza la quale il vecchio mondo era incapace di intendersi, ma che ha preso congedo in punta di piedi dal moderno mondo degli interessi, per abbandonarlo alla sua cupidità e alla sua tristezza. Essa è la bellezza che non è più amata e custodita nemmeno dalla religione". E conclude: **"Chi, al suo nome, increspa al sorriso le labbra, giudicandola come il ninnolo esotico di un passato borghese, di costui si può essere sicuri che – segretamente o apertamente – non è più capace di pregare e, presto, nemmeno di amare"**. La via della bellezza ci conduce, dunque, a cogliere il Tutto nel frammento, l'Infinito nel finito, Dio nella storia dell'umanità»⁸⁹.

VI.7. Seconda conclusione: una brevissima sintesi dei sette concili del primo millennio

In rapidissima sintesi mi piace, al termine di questo anno, ricordarvi infine come in un riassunto tutti concili del I millennio, di cui abbiamo parlato nei diversi incontri. Per un ulteriore approfondimento, è utile leggerne la presentazione che troviamo nel CCC e nel Catechismo degli adulti al link [Le eresie del primo millennio e i dogmi cristologici nei primi sette concili ecumenici](#) (dal Catechismo della Chiesa Cattolica e dal Catechismo degli adulti della CEI).

Tutti i sette concili del primo millennio si sono svolti nei territori che oggi appartengono alla Turchia,

88. Da *Avvenire* del 4 dicembre 2008, Globalizzazione della croce. Intervista al teologo F. Boespflug, di Daniele Zappalà.

89. Dal discorso di Benedetto XVI nell'incontro con gli artisti, tenutosi nella Cappella Sistina il 21 novembre 2009.

cioè in città dell'antico impero romano e poi bizantino. **Le città dove si svolsero sono: Nicea-İznik (due concili), Costantinopoli- İstanbul (tre concili), Calcedonia-Kadiköy (un concilio) ed Efeso (un concilio).**

Queste sono le definizioni dei primi sette concili:

Nel I Concilio, il concilio I di Nicea (325), fu definito che Gesù è della stessa natura del Padre.

Nel II Concilio, il Concilio I di Costantinopoli (381), fu definito che anche lo Spirito Santo è Dio ed è per questo adorato e conglorificato con il Padre e il Figlio. Il I Concilio di Costantinopoli spiegò anche che in Dio vi è una sola sostanza e tre persone.

Nel III Concilio, quello di Efeso (431), Maria venne definita *Theotokos*, cioè Madre di Dio.

Nel IV Concilio, quello di Calcedonia (451), si definì che Gesù è una sola persona divina in due nature, quella divina e quella umana.

Nel V Concilio, il II di Costantinopoli (553), si è insistito sull'unica persona divina di Cristo, poiché alcuni sembravano affermare in lui due distinte persone.

Nel VI Concilio, il III di Costantinopoli (680-681), furono affermate le due volontà di Cristo, umana e divina.

Nel VII Concilio, il II di Nicea II (787), si condannò l'iconoclastia e si definì l'obbligo di venerare le immagini.

VI.8. San Saba: visita della chiesa

VI.8.1. I frammenti degli affreschi altomedioevali che si sono conservati

Iniziamo la visita di San Saba dagli affreschi che sono stati trasferiti nel corridoio che dalla chiesa conduce ai locali parrocchiali. La datazione di questi affreschi è discussa anche perché appartengono sicuramente a diverse fasi decorative della chiesa stessa. **Vennero scoperti e salvati, anche se in maniera frammentaria, agli inizi del 1900**, nel corso degli scavi. Le murature della chiesa precedente erano state riutilizzate ed innalzate nell'erezione della chiesa attuale e pertanto, in alcune zone, è stato poi possibile recuperare resti degli affreschi.

Il frammento più grande e più famoso **raffigura la scena della guarigione del paralitico che viene calato nella casa dinanzi a Gesù**, dopo che è stato scoperchiato il tetto.

Gli ultimi studi di Giulia Bordi⁹⁰ **lo datano proprio agli inizi della crisi iconoclasta e precisamente negli anni del pontificato di papa Gregorio III (731-741), poco dopo che l'imperatore Leone III aveva emanato il suo editto iconoclasta**. La guarigione del paralitico faceva certamente parte di un intero ciclo cristologico che, sulle due pareti, illustrava la vita del Signore con diverse scene.

L'iscrizione greca recita: "Qui il Signore guarì il paralitico", "evtha o K(urio)s iasato ton [para]lut[ikon]". Come già dicevamo, l'utilizzo del greco ci conferma nella convinzione che qui viveva a quel tempo una comunità di monaci greci. Sono quasi sicuramente proprio quelli che contribuirono a

90. G. Bordi, *Gli affreschi di San Saba sul piccolo Aventino. Dove e come erano*, Jaca, Milano, 2008.

stendere per il papa Gregorio III, a partire dai testi che avevano portato dall'oriente, il dossier anti-
iconoclasta che egli utilizzò per rispondere all'editto dell'imperatore.



Nell'affresco è rappresentato il paralitico con il lettuccio che viene fatto scendere davanti a Gesù che si riconosce dall'aureola nimbata, cioè con la croce. La raffigurazione riprende il brano di Marco 2,1-12, nel quale Gesù annuncia di portare il perdono di Dio stesso. La gente, all'annuncio che Gesù perdona il paralitico, esclama: «Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?» (Mc 2,7). **Accusano così Gesù di bestemmiare, cioè di mettersi al posto di Dio.** Noi abbiamo perduto sciocamente il senso della gravità del peccato e **alle nostre orecchie suona strano che esso possa essere rimesso unicamente da Dio: ma in realtà è veramente così**, poiché una volta che il male è stato fatto, esso continua la sua corsa, fino a che Dio, rinnovando il mondo con la resurrezione del Figlio e con il suo perdono, non lo annienta. Gesù, per provare che il perdono di Dio si manifesta in Lui proprio perché Egli è la presenza stessa di Dio nella storia degli uomini, dopo aver donato il perdono chiede al paralitico di cominciare a camminare e così avviene.

A sinistra dell'affresco del paralitico, si vede un piccolo frammento di un altro riquadro del quale è rimasta **parte dell'iscrizione con i nomi degli apostoli Giovanni e Giacomo**. Siamo in presenza degli affreschi della navata destra che comprendevano un intero ciclo cristologico.

Il fatto che ci siano scritte in greco evidenzia che nell'antichità il mondo greco e quello latino non erano così divisi come talvolta si pensa - saranno gli eventi successivi ad accrescere la separazione. Abbiamo già ricordato tante volte che l'imperatore venne per l'ultima volta a Roma nel 663 e che il papa si recò per l'ultima volta a Costantinopoli nel 710, ma **il trionfo sull'iconoclastia vide alleati latini e greci, intorno al papa ed alle sue posizioni. A Roma c'erano quindi persone che parlavano sia il greco che il latino**, ma il numero dei grecofoni diminuì via via col tempo. Vale la pena ricordare che a Ravenna ed a Venezia le iscrizioni dei mosaici spesso detti "bizantini" sono tutte in latino, ad indicare che quel modo di raffigurare non era allora tipico dell'oriente, bensì era avvertito anche come "latino", come tipico dell'unico impero.

Abbiamo anche ricordato che Massimo il Confessore, al tempo del Sinodo Lateranense di Martino I, redasse gli atti in greco ed essi furono poi tradotti in latino. Ma certamente la nascita nell'800 del Sacro Romano Impero segna un'ulteriore tappa dell'allontanamento del mondo greco da quello latino e lo sviluppo del potere temporale della Chiesa di Roma lo attesta con evidenza.

Sotto il ciclo cristologico (che doveva esser affiancato anche da un ciclo con le storie della Vergine), c'era sicuramente **una teoria di santi: si può vedere la testa di uno di loro nella parete del corridoio che è di fronte all'affresco del paralitico.**

Sulla stessa parete sono conservati altri frammenti, fra cui uno molto bello con **un gruppo di sette teste di monaci.** Questo affresco è certamente successivo a quello del paralitico che, come abbiamo detto, è della prima metà dell'VIII secolo. **Giulia Bordi data il frammento di affresco con le teste dei monaci alla metà del IX secolo, nel corso del pontificato di papa Leone IV:** esso appartenerrebbe ad un ciclo che doveva descrivere la vita di San Saba.

Sembra, comunque, che nel tardo X secolo il monastero sia divenuto latino e che vi siano state affrescate anche le storie di San Benedetto. Gli studiosi attribuiscono alcuni frammenti degli affreschi esposti ad un ambito già latino.



VI.8.2. La chiesa di San Saba

Abbiamo già detto che sotto di noi è **stato rinvenuto il primo oratorio che risale al VII secolo, al tempo della crisi monotelita.** Venne poi rialzato fra il VII e l'VIII secolo, mentre il piano precedente e, quindi, sottostante, venne trasformato in area di sepoltura – le numerose tombe sono state riportate alla luce dagli scavi. Le pareti vennero dipinte poi con gli affreschi di cui abbiamo visto alcuni lacerti.

La chiesa attuale è successiva. La sua datazione è discussa. C'è chi la pone al tempo di Innocenzo III – e precisamente al 1205 – a motivo dell'iscrizione che è sull'architrave della porta attuale.

Pasquale Testini, a motivo di due iscrizioni frammentarie, una delle quali tuttora parzialmente leggibile all'entrata della confessione, propone invece il tardo X secolo. Altri ancora ne ritardano la datazione al basso medioevo (il pannello di presentazione all'esterno della basilica propone, ad esempio, il pontificato di Lucio II, 1144-1145). Certo è che, come si può ben vedere, **la chiesa venne riedificata utilizzando materiale di spoglio.**

L'abside è oggi affrescata con dipinti del 1575, risalenti al pontificato di Gregorio XIII, il papa che riformò il calendario dando vita a quello che ancora oggi noi utilizziamo.

Al centro si vede il Cristo ed ai suoi fianchi ci sono Sant'Andrea apostolo, che è patrono della Chiesa di Costantinopoli, e San Saba, il monaco che fondò il monastero di Mar Saba nel deserto di Giuda – nei secoli quasi 20 monaci di Mar Saba furono canonizzati e divennero santi nel calendario della chiesa. Nella parte sottostante vi è l'agnello con l'aureola crocesignata ed i dodici apostoli sotto forma di pecorelle che vanno verso di lui.

Poi di nuovo, più in basso, **si ripetono i dodici apostoli, questa volta nella loro figura umana, con al centro la Madonna con il Bambino.** Più sotto ancora alcuni santi particolarmente venerati in San Saba: San Michele arcangelo, Sant'Andrea, San Giovanni Battista, Sant'Agostino e Santa Silvia o Santa Barbara. L'unico affresco più antico - del XIV secolo - è quello centrale proprio sopra la cattedra che rappresenta la crocifissione con Giovanni Evangelista e Maria.

Il ciborio è ricostruito, poiché l'originale era andato distrutto e molti dei suoi pezzi erano stati asportati. Le due colonne anteriori, di straordinaria fattura, sono state realizzate dai famosi Cosmati.

La cattedra episcopale si inserisce, invece, nell'abside e si staglia nella sua lavorazione in pietra.

Particolare in San Saba è **la quarta navata sinistra (che non ha un corrispettivo a destra).** Si pensa fosse un prolungamento della chiesa verso il chiostro del convento greco. La parete di questa navata conserva un affresco in cui viene raffigurata la storia di San Nicola che fu vescovo di Mira e partecipò al concilio di Nicea del 325.

La tradizione vuole che San Nicola abbia scoperto un giorno che un padre molto povero che aveva intenzione di far prostituire le tre figlie per avere di che vivere. **Decise allora di donare a quelle ragazze, senza farsi scoprire, dell'oro in maniera che la loro vita non venisse rovinata. Da quel dono fatto a tre giovanette nacque la tradizione dei doni fatti ai bambini il 6 di dicembre,** festa di San Nicola, tradizione che si spostò poi al 25 dicembre quando il vescovo fu trasformato in Babbo Natale – passando per Santa Klaus (su questo vedi Breve nota sulle figure di Babbo Natale da San Nicola, a Santa Claus, a Babbo Natale, passando per la Coca Cola).

Nell'affresco è rappresentato proprio il gesto di San Nicola che dall'alto getta un sacco con le tre palle d'oro destinate alle tre ragazze che dormono nella casa a fianco del loro padre.

In un altro affresco della IV navata è raffigurato un papa, che potrebbe essere Gregorio Magno, che ha ai fianchi due figure di santi che lo accompagnano.

Vi è poi l'affresco più bello che rappresenta la Madonna con il Bambino realizzato da un discepolo del Torriti, autore della Madonna del Popolo che si trova nella chiesa di Santa Maria del Popolo. Il Bambino indica con il gesto della mano che egli parla. **Al suo fianco San Saba con il libro della regola monastica e il bastone pastorale e di nuovo Sant'Andrea.**



Nella navata di destra sono state poste le antiche transenne della Schola Cantorum realizzate dai marmorari cosmateschi.

VI.8.3. Il portico

Nel portico possiamo vedere **due antichi frammenti in bassorilievo un tempo appartenuti alla chiesa del VII-VIII secolo**. Sono, quindi, entrambi altomedievali. Uno rappresenta un cacciatore con il falcone e l'altro un pastore che con il bastone cerca di prendere dei frutti dai rami.

Nel portico è conservato anche un bellissimo sarcofago romano con la *dextrarum iunctio* (la destra che prende la destra) che è il segno con cui si celebrava il matrimonio nell'antica Roma: probabilmente il sarcofago era stato realizzato per la sepoltura comune di un uomo e di sua moglie e conserva pertanto memoria del momento delle nozze.

Il portale è lavorato in pietra e reca scritta in alto, sopra lo stipite, un'iscrizione che ricorda che ne fu autore Giacomo, padre di Cosma. Il portale è del 1205 opera dei maestri cosmati.

Uscendo fuori dal cortile si può vedere l'ingresso monumentale con il protiro dove vi è **un'immagine della Madonna sempre con Sant'Andrea apostolo e San Saba**.

Da qui si può ammirare una visione d'insieme del portico della chiesa che è del 1470, cioè del tempo in cui fu cardinale di San Saba Francesco Piccolomini, un nipote di papa Pio II. Fu lui a monumentalizzare l'antica facciata in mattoni rendendola più bella con il portico.

VI.8.4. Gli scavi sottostanti alla chiesa

Scendendo negli scavi è possibile rendersi conto della primitiva cappella, che venne poi, a partire dall'VIII secolo, trasformata in cimitero dai monaci i quali, quindi, pregavano stando ad un piano superiore delle sepolture delle generazioni precedenti che simbolicamente li sostenevano. Fu poi nel X secolo che si rialzò ancora l'edificio fino al livello attuale.

San Saba venne eretta in parrocchia solo recentemente da papa Pio XI nel 1931. Tutto il quartiere è del 1910-1920 ed è quindi successivo a quello di Testaccio. La cura pastorale fu affidata ai Gesuiti, perché sin dal 1500 la proprietà di questa chiesa era loro, per il tramite del Collegio Germanico Ungarico, diretto appunto dai gesuiti. Qui, fra l'altro, veniva a trascorrere qualche momento di riposo Ignazio di Loyola. Nella vecchia villa della Compagnia di Gesù, la Villa Antoniana qui vicino, ora proprietà dei Padri Francescani Conventuali, vi è una bella cappella affrescata dal Pozzo. Fu in quel luogo che Ignazio visse parte della sua ultima malattia.