

# IL SANGUE DELLA REDENZIONE

Dio ha scelto il segno del sangue.  
Il calice

R. Ferri  
I. Sanna  
L. Santopaolo  
F. Pieri  
G. Cipollone  
A. Pitta  
L. M. Epicoco  
K. Sannikova  
F. Bartoloni



**CENTRO  
STUDI**

Unione Sanguis Christi

 tau editrice

Rivista dei Missionari  
del Preziosissimo Sangue  
Anno XVIII – 2020 – n. 34





# IL SANGUE DELLA REDENZIONE

Rivista dei Missionari del Preziosissimo Sangue



**CENTRO  
STUDI**

Unione Sanguis Christi

 tau editrice

*Con approvazione della Congregazione del Preziosissimo Sangue  
e dell'Autorità Ecclesiastica*

CONGREGAZIONE MISSIONARI DEL PREZIOSISSIMO SANGUE  
Via Narni, 29 - 00181 Roma  
Tel. 06 92110936

*Direttore Unione Sanguis Christi e Direttore Responsabile: D. Giacomo Manzo, cpps*  
Autorizzazione del Tribunale di Roma 342-2003 del 18 luglio 2003

© TAU EDITRICE 2021  
Via Umbria, 148/7 - 06059 Todi (PG)  
Tel. 075 8980433 - Fax 075 8987110  
[www.taueditrice.com](http://www.taueditrice.com)

ISBN 978-88-6244-982-3

Proprietà letteraria riservata. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.

L'editore è a disposizione degli eventuali detentori di diritti che non sia stato possibile rintracciare.

# SOMMARIO

Editoriale .....	7
Introduzione .....	11
Il “calice di comunione” nel suo fondamento trinitario. A partire dall'icona della Trinità di Rublëv <i>Riccardo Ferri</i> .....	13
Dio ha scelto il segno del sangue. Il calice <i>Ignazio Sanna</i> .....	21
«Il mio calice trabocca» ( <i>Sal 23,5</i> ). L'uso metaforico del “calice” nella letteratura vicinorientale e nella Bibbia ebraica <i>Luigi Santopaolo</i> .....	35
Il calice della volontà del Padre: il pellegrinaggio dell'uomo Gesù nella dialettica trasfigurativa del mistero della prova <i>Fabrizio Pieri - Giammaria Cipollone</i> .....	45
Paolo e la nuova alleanza con il sangue di Cristo <i>Antonio Pitta</i> .....	57
La spiritualità del sangue di Cristo nel segno del “calice” <i>Luigi Maria Epicoco</i> .....	71
La simbologia del calice del sangue di Cristo e la vita cristiana <i>Kaspra Sannikova</i> .....	81
La spiritualità del sangue e la comunione di un carisma nello sviluppo della missione in Tanzania <i>Francesco Bartoloni</i> .....	103



# EDITORIALE

«Dio ha scelto il segno del sangue. Il calice». Questo è stato il titolo del Convegno teologico sulla Spiritualità del Sangue dei Cristo, che si è tenuto in modalità online lo scorso 16 novembre 2020. Questa rivista raccoglie questi interventi che sono stati ampliati ed integrati a seguito dello stesso convegno, proprio sulla tematica della simbologia teologica, biblica, spirituale e missionaria del calice del Sangue di Cristo.

Quest'anno abbiamo deciso di soffermarci su quest'aspetto, perché stiamo continuando ad approfondire quel *Discorso* che Papa Francesco ha rivolto a tutta la nostra Famiglia del Preziosissimo Sangue, nell'incontro del 30 giugno 2018.

In quell'occasione il Papa disse proprio all'inizio del suo discorso: «Fin dagli inizi del Cristianesimo, il mistero d'amore del Sangue di Cristo ha affascinato tante persone. Anche i vostri Santi Fondatori e Fondatrici hanno coltivato questa devozione, ponendola alla base delle vostre Costituzioni, perché hanno compreso nella luce della fede che il Sangue di Cristo è fonte di salvezza per il mondo. Dio ha scelto il segno del sangue, perché nessun altro segno è così eloquente per esprimere l'amore supremo della vita donata agli altri. Questa donazione si ripete in ogni celebrazione eucaristica, nella quale si rende presente, insieme col Corpo di Cristo, il suo Sangue prezioso, il Sangue della nuova ed eterna Alleanza, versato per tutti in remissione dei peccati (cfr. *Mt 26,27*).».

In questo piccolo paragrafo Papa Francesco da subito ci ha sottolineato alcuni dati importanti. Anzitutto che il Sangue di Cristo è un mistero di amore ed è tale da aver affascinato tante persone nella storia della Chiesa, soprattutto quei Santi che hanno compreso che, appunto, il Sangue di Cristo è fonte di salvezza per il mondo. Così alla dimensione salvifica del Sangue di Cristo abbiamo dedicato il Convegno dello scorso anno con vari studi e relazioni che ci hanno aiutato ad approfondire questa realtà.

Ma già nel vivace dibattito dello scorso anno emerse l'aspetto successivo che Papa Francesco ha sottolineato nel suo *Discorso* con un'espressione così efficace, pregnante e suggestiva, che è diventata anche il motto, quasi come uno slogan, di tutta l'attività e l'azione dell'Unione Sanguis Christi (USC). Ecco l'espressione: «Dio ha scelto il segno del sangue, perché nessun altro segno è così eloquente per esprimere l'amore supremo della vita donata agli altri.».



L'espressione è secca: non c'è altro segno più eloquente del Sangue di Cristo. Per questo stupisce, perché pone di fronte a noi una sorta di assoluto, che subito dopo viene spiegato. Questo segno fa riferimento alla donazione della vita e questa donazione è quella che si rende presente in modo particolare nella celebrazione eucaristica con il Calice del Sangue della nuova ed eterna alleanza, versato per tutti in remissione dei peccati.

Eccoci, dunque, al tema di questo convegno. Il segno del Sangue, così importante per esprimere l'amore supremo di Dio, lo ritroviamo, appunto, nel Calice eucaristico.

La parola "calice" è presente in 21 capitoli della Bibbia. Si ripete in 33 versetti, 38 volte, per la precisione, di cui 16 nell'Antico Testamento e 22 nel Nuovo Testamento. Alla parola "calice" si aggiunge, poi, la parola «coppa» presente in 53 versetti, 58 volte, per la precisione, di cui 47 volte nell'Antico Testamento e 11 volte nel Nuovo Testamento.

La simbologia del Calice risulta così fondamentale per approfondire la spiritualità del Sangue di Cristo e coglierne aspetti sempre nuovi. Nella tradizione dei Missionari del Preziosissimo Sangue e degli studi precedentemente effettuati su questo tema si colgono almeno quattro direzioni cui rimanda la simbologia del Calice.

Anzitutto, la spiritualità della comunione. Il «calice» nella tradizione biblico-giudaica dei riti conviviali, in cui tutti bevono, significa la comunità dei commensali. «L'usanza orientale di far circolare durante i pasti un calice a cui tutti bevono, ne fa un simbolo di comunione.» (*Dufour*, 80). Non è un caso che nelle parole dell'istituzione dell'eucaristia, solo quando si parla del Calice si fa riferimento all'alleanza. La chiesa stessa, insomma, è una «unione del Sangue di Cristo»!

Ancora, il calice rimanda alla spiritualità del dono di sé, cioè della propria missione, del seguire la volontà di Dio nella propria vita. Nel linguaggio biblico il calice indica la sorte riservata a qualcuno. Gesù usa questo senso quando dice ai figli di Zebedeo: «Potete bere il calice che io bevo ... ?» (*Mc* 10,38) e quando nel Getsemani prega: «Abbà ... allontana da me questo calice!» (*Mc* 14,36). Si ribalta, dunque, nel calice eucaristico la visione del calice della collera di Dio, che – come vedremo – si ricava da alcuni testi antico-testamentari.

Poi la simbologia del Calice ci richiama anche il mistero escatologico del banchetto celeste, dell'eredità che ci attende. Già il Salmo 16 ci fa pregare: «Il Signore è mia parte di eredità e mio calice: nelle tue mani è la mia vita.» (*Sal* 16,5). Cristo stesso ne parlò agli apostoli nell'ultima cena: «E, ricevuto un calice, rese grazie e disse: "Prendetelo e fatelo passare tra voi, perché io vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non verrà il regno

di Dio».» (Lc 22,17-18). Anche san Paolo ricorda ai Corinzi: «Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga.» (1Cor 11,26). Bere al calice eucaristico esprime più compiutamente la partecipazione al banchetto che profetizza il convito nel regno definitivo del Padre e conferisce un aspetto più festoso a tutta la celebrazione che vuol essere un anticipo della gioiosa ed eterna adunanza degli eletti.

Infine, abbiamo ancora in alcuni studi sulla spiritualità del Sangue di Cristo un ultimo significato del Calice, che è stato approfondito per esempio da don Giulio Martelli nelle sue ricerche sulle preghiere eucaristiche antiche. Si tratta della simbologia del Calice che rimanda all'ebbrezza dello Spirito. San Paolo nella sua lettera ai Corinzi scrive che: «tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito» (1Cor 12,13), associando lo Spirito alla bevanda eucaristica. Nella liturgia di san Basilio troviamo la preghiera: «Tutti noi che partecipiamo di un unico calice, unisci l'un l'altro nella comunione dell'unico Spirito Santo». Nella liturgia di san Giovanni Crisostomo vi è il rito dello «zéon»: nel calice di vino, dove precedentemente è stato introdotto un frammento di pane consacrato, si versa acqua bollente, simbolo del calore dello Spirito nel Sangue. Nei testi della Tradizione siriana troviamo proprio l'espressione: «Bevi anche lo Spirito nel vino».

Dunque, la comunione, la carità e la gioia dello Spirito sono solo alcuni rimandi che questa spiritualità del Calice del Sangue di Cristo ci mette davanti.

In questa rivista abbiamo l'occasione di approfondire ancora questo tema per appassionarci sempre di più alla bellezza che si svela dentro questo mistero.

Così all'inizio ci sono due relazioni più teologiche, la prima del prof. Ferri che parte dall'analisi della bellissima icona della *Trinità* di Andrej Rublev, per farci vedere il legame tra il Calice e l'amore trinitario.

La seconda relazione è di mons. Ignazio Sanna, presidente della Pontificia Accademia di Teologia, che ci inquadra il tema del Calice del Sangue di Cristo nella teologia della redenzione e negli studi soteriologici.

Quindi, passeremo alle fonti bibliche, con il prof. Luigi Santopaolo che ci aiuterà a vedere la simbologia del Calice nell'Antico Testamento, attraverso un'analisi approfondita dell'utilizzo del calice in alcune metafore tipiche della letteratura vicinorientale.

Nella relazione dei professori Fabrizio Pieri e Giammaria Cipollone si affronta il particolare significato del "calice" nella dinamica dei vangeli, dove rimanda alla volontà del Padre e al mistero della prova.

Con la relazione del prof. Antonio Pitta, viene invece approfondita la tematica del calice e del sangue di Cristo nelle lettere paoline e, quindi, la relazione che san Paolo pone tra l'antica e la nuova alleanza.

Le successive relazioni riguardano più direttamente la spiritualità del Sangue di Cristo. La prima è quella del prof. Luigi Maria Epicoco, grazie alla cui collaborazione anche quest'anno abbiamo potuto organizzare questo convegno. La seconda è quella della dott.ssa Kaspra Sannikova che si concentra ancor più sulla simbologia del Calice nella nostra vita spirituale.

Infine, l'ultima relazione è quella del Missionario del Preziosissimo Sangue don Francesco Bartoloni, che è stato anche Moderatore Generale della Congregazione, quindicesimo successore di san Gaspare, ma soprattutto è stato per molti anni missionario in Tanzania ed ha contribuito molto allo sviluppo della missione in quel paese. Con lui vedremo come questa spiritualità della comunione, della missione e della gioia ha reso possibile lo sviluppo di un carisma missionario che ha coinvolto sacerdoti, suore e laici volontari ed anche tanta gente del posto. Insomma un vero miracolo proprio di comunione, di carità e di gioia.

Abbiamo tanto da approfondire e meditare con queste relazioni. Il Sangue di Cristo ci offre sempre una chiave ulteriore per contemplare l'amore supremo e sovrabbondante di Dio. Buona lettura.

*Giacomo Manzo, CPPS*

# INTRODUZIONE

Il secondo Convegno USC c'è stato: è una buona notizia, per due motivi.

Non era scontato, infatti, che in un contesto completamente mutato a causa della pandemia si riuscisse ad avere la disponibilità dei relatori e, allo stesso tempo, la possibilità di ascoltarli. I mezzi tecnologici che da quest'anno un po' tutti abbiamo avuto modo di conoscere e utilizzare meglio ce lo hanno permesso.

Inoltre, si è dato continuità a un'iniziativa ripresa lo scorso anno per consentire un approfondimento scientifico della Spiritualità del Sangue di Cristo ma, al tempo stesso, comprensibile a chiunque.

Ciascuno, scorrendo le pagine di questo libro, non solo avrà modo di accrescere la propria conoscenza, ma soprattutto potrà trarne giovamento dal punto di vista spirituale. Per raggiungere questi obiettivi mi permetto di suggerire una chiave di lettura, prendendo spunto dai contributi dei relatori.

1. La Spiritualità del Sangue di Cristo ha un “fondamento battesimale”. In altre parole, è nel nostro DNA di cristiani: ci riguarda tutti, ci permette di alimentare e vivere la nostra fede, centrandola e rientrandola sul dono totale che Gesù fa della sua vita.

2. Il termine “alleanza”, molto presente sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento è spesso collegato al sangue. Dio, da sempre, ha interesse a fare un patto con l'uomo, un patto che riprende ogni volta che viene disatteso. A non rispettarlo, ovviamente, è sempre l'uomo. La nuova ed eterna alleanza, sigillata con il Sangue di Cristo, è una proposta per ciascuno di noi, per me. Dio, che non viene mai meno alla sua Parola, è disponibile a fare con me un patto che, da parte Sua, non revocherà mai. Di per sé Lui avrebbe tutto da perdere; appunto, il Suo è un amore incondizionato.

3. Accogliere la Sua alleanza ci porta a sperimentare l'essere in “comunione”. La comunione in Dio è l'orizzonte verso cui, pur con le nostre fragilità, non possiamo non tendere. Il Sangue di Cristo è versato perché, mediante la riconciliazione, io possa essere liberato dal peccato e vivere nella comunione. Mi chiedo: sono un operatore di comunione, nel mio quotidiano? In un tempo così ricco di conflitti, di contrasti aspri, ma anche di isolamento e di smarri-

mento, che questa pandemia sta alimentando, la risposta di chi approfondisce la spiritualità del Sangue di Cristo è testimonianza e proposta di comunione.

4. L'essere in comunione non è un traguardo raggiunto una volta per tutte, ma una conquista quotidiana. Gesù non solo ci libera dal peccato, ma promuove la nostra umanità. La “disponibilità all’opera della grazia” può rendermi, giorno dopo giorno, quel capolavoro che Dio ha pensato. Come mi lascio modellare, plasmare dal Suo amore, dalla Sua Parola?

5. Accogliere il calice del sangue di Cristo, nutrirmi al banchetto eucaristico, mi permette di far abitare Gesù nel calice del mio cuore, di essere un calice vivente, mi fa vivere la mia “regalità”. Dio mi chiama a collaborare con Lui all’edificazione del Suo Regno, a regnare con Lui. È un regno particolare, perché non ancora realizzato in pienezza, ma è un regno che non ha confini e ha come caratteristica peculiare il servizio. Nel calice non ci sarebbe nulla, il calice sarebbe vuoto, se il donarsi di Gesù, per amore, non lo riempisse del suo Sangue. La forza, la potenza che riceviamo dall’acostarci al calice non è sugli altri, ma sulla nostra volontà di fare della nostra vita un dono.

6. Gesù mette in circolo il Suo sangue nella storia dell’umanità: pur con le mie fragilità questa sorgente di grazia raggiunge me e, attraverso me, altri. La “gioia” dell’essere discepoli è testimonianza della bellezza di una vita vissuta nel dono di sé a Dio e al prossimo, per amore. Accostare il Sangue di Cristo all’immagine del grembo materno, di una vita che inizia, si forma e viene alla luce, invita a contemplare con stupore le meraviglie che Dio opera in noi e intorno a noi.

7. Un Dio vicino, presente, in ogni situazione, pronto a tutto per l’umanità, fa aprire i nostri cuori alla “speranza”. Tutto è possibile! Le situazioni più difficili, tragiche dell’esistenza, quelle di sofferenza e di dolore – anche in questo tempo particolare, che sta mettendo a dura prova certezze che sembravano consolidate – possono essere affrontate con speranza.

Il Sangue di Cristo inonda di speranza la nostra vita: è certezza della presenza di un Dio che non ci lascia mai soli. La vita nuova di Dio può nascere in me, la vita nuova può nascere intorno a me, ogni deserto può fiorire.

Sia benedetto il Sangue di Cristo.

*Terenzio Pastore, CPPS*

# IL “CALICE DI COMUNIONE” NEL SUO FONDAMENTO TRINITARIO. A PARTIRE DALL’ICONA DELLA TRINITÀ DI RUBLÈV

*Riccardo Ferri*

Quale immagine sacra può aiutarci a riflettere sulla profondità teologica del segno del calice, il calice del Sangue di Cristo, Agnello immolato per la salvezza dell’umanità? Quale immagine inoltre può spingerci a non limitare il valore del Sangue versato a una mera visione espiatorio-sacrificale, ma può invitarci da una parte a cogliere l’origine, il fondamento di quell’evento accaduto duemila anni fa sul Golgota nel cuore stesso della vita divina e, dall’altra, a presentarci in prospettiva il fine, la meta a cui siamo chiamati, cioè la nostra partecipazione a quella medesima vita?

Abbiamo scelto di lasciarci guidare da una nota icona della Trinità, che si colloca all’interno di una più ampia tipologia di raffigurazione trinitaria: la tipologia dei tre visitatori di Abramo (o *philoxenia* - ospitalità) nella celeberrima versione di A. Rublëv (dipinta all’inizio del XV secolo). Versioni di questo tipo di rappresentazione appaiono già a Roma nel IV-V secolo (come nel mosaico di Santa Maria Maggiore o nelle catacombe di via Latina) e continuano a presentarsi nel mondo bizantino e medievale (si veda il libro di preghiere di Ildegarda di Bingen), ma divengono classiche nell’iconografia russa. Il testo biblico di riferimento, come noto, è quello di *Gn* 18,1ss., in cui viene narrata la visita ad Abramo di tre misteriosi personaggi. L’alternarsi nella stessa pericope di espressioni riferentesi a una persona o a tre persone («Il Signore apparve alle Querce di Mamre» [*Gn* 18,1]; «Egli [Abramo] alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui» [*Gn* 18,2]; Abramo si prostrò dicendo: «Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre [...] lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l’albero» [*Gn* 18,3-4]) è stata interpretata dagli autori cristiani, dai Padri della Chiesa fino a Lutero, come un’allusione alla vita trinitaria. L’ico-

na di Rublëv fissa proprio il momento in cui i tre personaggi, raffigurati come angeli, siedono a mensa, accogliendo l'offerta di ospitalità di Abramo.

In questa sede non ci interessa ripercorrere le vicende della composizione dell'opera, né la lunga e complessa storia delle sue molteplici e spesso contrastanti interpretazioni<sup>1</sup>. Ci limitiamo ad accogliere un'ipotesi interpretativa, sostenuta anche da un autorevole teologo tedesco<sup>2</sup>, e da quella ci lasciamo sollecitare per delineare alcune prospettive teologiche.

## 1. Per un'interpretazione dell'icona di Rublëv

Il primo aspetto che colpisce l'attenzione di chi contempla l'icona è il vincolo di comunione che unisce in mutua relazione le tre distinte persone: al di là del fatto che abbiano i medesimi volti e i medesimi segni di potere (trono e scettro), l'unità dei tre, inclusi all'interno di un cerchio ideale, è rappresentata dal dinamismo pericoretico che reciprocamente li pone in dialogo. Accettando l'ipotesi che la figura al centro raffiguri lo Spirito Santo, quella a sinistra dell'osservatore il Padre e quella a destra il Figlio<sup>3</sup>, si è immediatamente colpiti dal movimento che si stabilisce tra i tre personaggi: il capo reclinato della figura al centro e i suoi occhi rivolti a sinistra spingono a guardare verso il Padre; questi a sua volta, col capo meno inclinato, si volge a guardare verso lo Spirito e ancora più a destra verso il Figlio, il quale di nuovo ha testa e occhi indirizzati verso il Padre. Dunque, «da qualunque figura si cominci ad osservare, si viene comunque spinti ad un movimento circolare che non finisce mai e che rimanda alle altre due figure. In tal modo l'icona porta ad espressione la vitalità pericoretica del Dio comunione»<sup>4</sup>.

Il dinamismo del movimento circolare implica però un ulteriore elemento: esso infatti, si svolge intorno a un punto, a un centro, che nel nostro caso è la mensa. Tutto ruota attorno alla mensa, che è insieme altare, come risulta dalla

---

<sup>1</sup> Cf. R. M. MAINKA, *Andrej Rublevs Dreifaltigkeitsikone*, Ettal 1986<sup>2</sup>; M.L. MÜLLER, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljëw*, München 1990; K. CHR. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, Brescia 1999; D. ANGE, *L'abbraccio di fuoco. L'icona della Trinità di Rublëv*, Milano 2014.

<sup>2</sup> G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.B. 1997; tr. it., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 625-629.

<sup>3</sup> Come già indicato si tratta dell'opzione scelta da Greshake (rifacendosi a L. KÜPPERS, *Göttliche Ikone. Vom Kultbild der Ostkirche*, Düsseldorf 1949); Müller ritiene che al centro ci sia il Padre, a sinistra lo Spirito e a destra il Figlio; Felmy, al contrario, che al centro ci sia il Figlio, a sinistra il Padre e a destra lo Spirito Santo.

<sup>4</sup> G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 627.

cavità per le reliquie posta sul fronte<sup>5</sup>, una mensa/altare su cui è posto il calice: il gesto della mano del Padre indica il calice entro il quale si trova l'agnello immolato, che ha offerto la propria vita; lo Spirito vi impone sopra la mano in gesto epicletico-consacratorio; il Figlio, invece, appoggia la mano sull'altare in modo rassegnato, gesto che, insieme all'inclinazione del capo, indica l'adesione incondizionata al disegno del Padre, la sua assoluta dedizione, la sua disponibilità alla spoliazione, all'abbassamento, a quella *kenosi* rappresentata dallo scettro inclinato, non impugnato con forza, ma posato sulla spalla e che forma con la linea della stola una croce o un  $\chi$  (la lettera greca iniziale del nome Cristo).

Secondo qualche interprete, la scena può essere intesa anche secondo il modello della riunione del "consiglio" regale o del "consiglio" divino<sup>6</sup>, in cui si ambienta un dialogo riguardo alla missione redentrice del Figlio nel mondo. È come se il Padre rivolgesse al Figlio la domanda che il Signore rivolge al profeta Isaia: «Chi manderò e chi andrà per noi?» e il Figlio, con le parole del profeta e con atteggiamento umile e obbediente, risponde: «Eccomi, manda me!» (*Is* 6,8). Lo Spirito, invece, si colloca al di sopra della conversazione tra il Padre e il Figlio, al di sopra di quel colloquio il cui contenuto è visivamente materializzato nel calice posto al centro tra i due, e proprio su quel calice pone la sua mano benedicente, nello stesso gesto consacratario che viene attualizzato in ogni celebrazione eucaristica.

Dunque, ricapitolando, la vita trinitaria, nel suo perenne attuarsi in quel movimento circolare e dunque eterno (perché il cerchio non ha né inizio, né fine) della reciproca comunione tra le persone divine, del loro essere l'una per l'altra, l'una nell'altra e l'una con l'altra (al punto che ciascuna non può essere quello che è senza le altre) converge verso un centro: il calice dell'offerta della vita. E il trono della Trinità diventa l'altare su cui nell'eucaristia si fa presente il sacrificio della salvezza. Il dinamismo dell'eterna dedizione di una persona divina verso le altre trova la sua (libera e gratuita) comunicazione nell'evento salvifico e rivelativo rappresentato dal calice, in cui l'umanità riconciliata e divinizzata (quell'umanità che è rappresentata dall'osservatore, dal fedele verso il quale converge l'immagine dell'icona) trova la propria meta. Il credente è in qualche modo inserito, grazie alla partecipazione al calice, al banchetto del-

---

<sup>5</sup> Quadrangolo che potrebbe però essere interpretato anche come simbolo del cosmo, assunto nel dinamismo della vita trinitaria.

<sup>6</sup> Cf. M. L. MÜLLER, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubl'jov*, 62.



la vita eterna, alla comunione della vita trinitaria, nella quale trova il proprio compimento il genere umano e l'intera creazione<sup>7</sup>.

## 2. Prospettive teologiche

A partire dalle suggestioni venute dall'analisi dell'icona di Rublëv, è possibile fare alcune considerazioni teologiche.

L'icona esprime visibilmente lo stretto nesso tra la rivelazione di Dio nella storia della salvezza (il calice al centro) e l'intimità della vita divina (i tre angeli in dialogo). Parafrasando il noto assioma di uno dei più importanti teologi del Novecento, la Trinità che si comunica a noi nel tempo e nella storia è la Trinità in se stessa<sup>8</sup>: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si sono infatti rivelati nell'evento di Gesù Cristo per quello che sono in se stessi. E che cosa è possibile dire riguardo a quello che la Trinità è in se stessa?

### 2.1. Dio Trinità, *communio personarum* e la fontalità del Padre

Dio si è rivelato come *agape* (1Gv 4,8), come il Padre che dona il suo proprio Figlio nello Spirito Santo: in tale avvenimento si manifesta così non solo l'amore di Dio per noi, ma anche che Dio "è" *agape*. Ora, se Dio è in se stesso amore, significa che è comunione di persone, perché l'*agape* non è l'amore per se stessi, un amore autocentrato, autoreferenziale, ma è amore per l'altro, quindi implica un'alterità, una pluralità di soggetti in relazione, una circolarità di rapporti reciproci<sup>9</sup>.

Nella tradizione teologica tutto questo è stato indicato col termine *perichōresis* (e con gli equivalenti latini *circuminsessio* e *circumincessio*)<sup>10</sup>. Pericoresi indica, infatti, la reciproca immanenza delle persone divine, quella loro perfetta compenetrazione che ne segna la massima distinzione e, nello stesso tempo,

<sup>7</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 628.

<sup>8</sup> Si tratta del *Grundaxiom* di Karl Rahner: «La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa». Cf. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in J. FEINER – M. LÖHRER (hrsg.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. II. Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln 1967, 317-401; tr. it., *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, II/1, Brescia 1969, 401-507. Sulla spinosa questione del "viceversa", cf. L. F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, 13-86.

<sup>9</sup> Cf. P. CODA, *L'agape come grazie e libertà*, Roma 1994.

<sup>10</sup> GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*, Roma-Bologna 2013, 290-291 (PG 94,860B). Cf. R. PALTRINIERI, *La reciproca «pericoresi». Uno studio sullo sviluppo del termine*, in *PATH* 16 (2017) 341-362.

la massima unità; d'altro canto, essa – a partire dall'etimologia della parola – esprime anche il movimento di una persona verso l'altra, quel moto circolare unico e identico che dice insieme – in forma dinamica – unità nell'alterità e alterità nell'unità.

Tutto questo è richiamato anche dall'idea di *communio*, che però, rispetto a *perichōresis*, presenta delle connotazioni ulteriori, poiché sottolinea maggiormente l'aspetto della comunicazione e della mediazione. Per sua natura la comunione è evento comunicativo, è realtà dinamica che spinge a pensare l'essere divino come *actus purus*, la cui unità non è quella statica di un monolite, ma quella della vita e dell'*agape* che si attua in un avvenimento di reciproca donazione: l'unità divina rimanda perciò immediatamente alla distinzione personale, nella quale trova realizzazione il movimento inesauribile della vita di Dio. A sua volta le persone vengono pensate non come costituite a priori, ma nella loro reciproca comunione: ciascuna di esse è mediata dalle altre, esiste nelle altre, insieme alle altre e nella loro comunione si attua l'unità di Dio.

Ciò non significa, però, che non ci sia un ordine nella vita trinitaria. L'icona di Rublëv lo rappresenta plasticamente: gli occhi dei due angeli (che secondo l'interpretazione da noi accolta raffigurano lo Spirito e il Figlio) sono rivolti verso il Padre; le loro teste sono inclinate verso di lui. Un esame attento ed equilibrato del Nuovo Testamento conduce infatti ad articolare insieme la testimonianza della reciproca glorificazione di Padre, Figlio e Spirito Santo (nonché degli altri avvenimenti salvifici, su cui si fonda la prospettiva comunione fin qui indagata) con l'attestazione delle missioni del Figlio e dello Spirito dal Padre, nonché dell'origine del Figlio e dello Spirito dal Padre (su cui si fonda la prospettiva delle relazioni d'origine)<sup>11</sup>.

L'evento pasquale, culmine della rivelazione, comprende entrambe le prospettive: infatti, manifestando il Dio che è *agape* e dunque dedizione gratuita e incondizionata di ciascuna persona divina alle altre, mostra altresì l'assoluta singolarità con cui ciascuna persona dona se stessa alle altre in un rapporto unico e inconfondibile nei confronti delle altre. Nella perfetta *perichōresis* della *communio personarum*, ciascuna persona è se stessa ed è distinta dalle altre solo in quanto relazionata (reciprocamente) alle altre, ma in una reciprocità "asimmetrica" rispetto alle altre<sup>12</sup>. Il Padre è Padre in relazione – nello Spirito/Amore

---

<sup>11</sup> Si vedano i temi della glorificazione e della missione nel Vangelo di Giovanni: cf. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, 310-312.

<sup>12</sup> Cf. K. YAMAMOTO, *Réciprocité et asymétrie. Une nouvelle typologie de deux modèles de la théologie trinitaire*, in *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010) 217-236.

– al Figlio unigenito, nel quale è manifestato a se stesso come Padre<sup>13</sup> e il Figlio, a sua volta, è completamente relazionato in quanto Figlio – nello Spirito/Amore – al Padre. Ciò significa che la reciprocità della relazione tra le persone divine nella quale si situa l'identità di ciascuna di esse non è meccanicamente e stereotipatamente riproducibile per ciascuna, in una sorta di commutabilità tra poli identici di una stessa struttura. L'identità personale del Padre non è interscambiabile con quella del Figlio o con quella dello Spirito Santo. Il *proprium* della forma di donazione e dedizione del Padre, nella reciprocità delle relazioni col Figlio e lo Spirito, non è quello del Figlio, né quello dello Spirito Santo. Così, la fontalità del Padre, come carattere distintivo della donazione di tutto se stesso nella generazione del Figlio e nella spirazione, insieme al Figlio, dello Spirito Santo, connota in modo singolare, unico e inconfondibile il suo essere persona e si compie nella perfetta reciprocità col Figlio e con lo Spirito (dato che non c'è e non è neppure concepibile Padre senza Figlio e viceversa o fonte dello Spirito senza lo Spirito che sgorga da tale fonte e viceversa).

In questa prospettiva, allora, il riferimento alle relazioni d'origine o processioni rimane un elemento prezioso e per niente marginale o marginalizzabile rispetto all'approccio comunione, in quanto, nella relazione di reciprocità di ciascuna persona con le altre, permette di individuare il *proprium* di ciascuna, evitando il rischio di ridurre l'identità personale a un astratto punto nodale (e ultimamente impersonale) di un tessuto relazionale<sup>14</sup>.

## **2.2. Dio-comunione si comunica nel calice di Cristo: la partecipazione del credente alla vita divina**

Se finora abbiamo approfondito teologicamente il movimento circolare che si instaura tra i tre angeli dell'icona, adesso volgiamo l'attenzione al centro del cerchio: il calice.

L'icona di Rublëv riesce a rappresentare simbolicamente come il dinamismo della vita trinitaria trovi la sua comunicazione nell'evento storico-salvifico della Pasqua di Cristo e, a sua volta, l'evento pasquale indicato dal calice abbia il suo fondamento trascendente nell'eterno dialogo intratrinitario delle persone divine. È vero che si potrebbe guardare l'icona, immaginando il circolo della

---

<sup>13</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, R. Cai (ed.), Torino 1952, 918: «Verbum est manifestativum ipsius Patris»; ID., *De veritate*, q. 4, a. 1, ad 5 (*Le Questioni disputate. La Verità*, Bologna 1992): «Verbum ad aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi».

<sup>14</sup> R. FERRI, *Essere e comunione. A confronto con la proposta teologico-trinitaria di G. Greshake*, Città del Vaticano 2015, 128-129.

comunione interpersonale, che costituisce la vita divina, il gioco di sguardi e di gesti fra i tre angeli, senza altare e senza calice. Il che, lungi dal rappresentare una separazione tra “Trinità economica” e “Trinità immanente”, ci suggerisce che l’identità di Padre, Figlio e Spirito Santo non è condizionata e determinata dalla loro rivelazione a noi e per noi (la Trinità è tale eternamente, nella sua trascendenza, cioè al di là della sua comunicazione nella creazione e nella storia; la Trinità non necessita della dialettica storica per divenire tale), in modo da sottolineare l’assoluta gratuità e libertà dell’auto-comunicazione divina. *Di fatto*, tuttavia, il centro focale attorno a cui ruota la vita trinitaria è costituito da quel calice posto sulla mensa dell’altare, a significare che Dio-comunione-d’amore ha deciso e voluto liberamente comunicarsi a noi nel calice della salvezza.

È nell’evento pasquale (in cui trova il suo culmine quel lungo cammino di relazioni instaurate da Dio con Abramo, i patriarchi, il popolo d’Israele all’interno delle quali il Signore si è dato a conoscere all’uomo) che al credente è dischiuso l’accesso alla conoscenza dell’intimità della vita divina nella partecipazione a quella stessa vita. L’esperienza di Dio-comunione-d’amore nella storia dischiude così la conoscenza dell’essere comunione come tratto caratterizzante la vita divina *ad intra* e, a sua volta, tale identità costituisce il fondamento immanente di quanto rivelato nella storia.

Il fedele che contempla l’icona, il credente che partecipa non solo ritualisticamente ma nella profondità della propria esistenza al calice della comunione, è introdotto per grazia nel circolo della comunione trinitaria, è inserito in quel dinamismo di amore e di reciproca donazione che caratterizza la vita divina ed è chiamato ad esserne progressivamente configurato affinché sia nel mondo testimone e portatore del dono ricevuto.

Un’ultima osservazione: qualche studioso ha ritenuto che nell’icona di Rublëv «l’identità (fattuale) della Trinità immanente e di quella economica risulta relativizzata dal fatto che le tre persone paiono stranamente “non coinvolte” dall’aspetto “drammatico” dell’evento della redenzione fatta di sofferenza e di croce»<sup>15</sup>. Tuttavia, la beatitudine che caratterizza i tre personaggi, oltre a evidenziarne la trascendenza, può essere letta non tanto nel senso di un distacco rispetto alle vicende dolorose e talvolta laceranti dell’umanità, bensì in prospettiva escatologica come quel destino verso cui l’umanità stessa è incamminata. Il cristiano, che condivide il calice di Cristo, sa che la partecipazione nella pro-

---

<sup>15</sup> G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 629.

pria esistenza alla passione e alla croce del Signore, non è fine a se stessa, ma tende verso quel banchetto eterno in cui non ci sarà più posto per lacrime e per pene. La serena beatitudine della vita divina, lungi dall'esprimere l'indifferenza di Dio nei confronti dell'uomo, sostiene l'essere umano nelle tribolazioni della vita, lo solleva dal rischio di naufragare nelle difficoltà del momento, per indicargli che, come per Cristo, l'inevitabile calice della sofferenza non è il momento ultimo, ma il penultimo passo verso quella meta di gioia e di pace, verso quell'eterno circolo d'amore in cui consiste la vita eterna.

# DIO HA SCELTO IL SEGNO DEL SANGUE. IL CALICE

*Ignazio Sanna*

## 1. Il paradosso del calice del sangue

1. L'accostamento di due termini con significati e usi differenti come quello di "sangue" e "calice" costituisce, di per sé, un paradosso già dai tempi dell'antichità. Infatti, il termine *sangue* indica la vita, e noi sappiamo che finché scorre il sangue nelle vene c'è vita. Senza sangue si muore e si può morire o per morte "naturale", cioè prodotta da cause interne, per cui il sangue non circola più e l'organismo cessa di vivere; o per dissanguamento a seguito di ferite, incidenti, aggressioni. Nella cronaca degli omicidi si usa distinguere se la morte sia avvenuta "con" o "senza" "spargimento di sangue", perché questa circostanza indica una diversa connotazione di responsabilità giuridica e un diverso giudizio del comportamento umano. Quando si muore in guerra o si è vittima d'una persecuzione, si utilizza la metafora del "dare o versare il proprio sangue" per la causa nobile della difesa della patria o della difesa della propria fede.

Il termine *calice*, invece, esprime gioia, convivialità, familiarità, amicizia. Il calice non è mai legato alla morte o a qualche evento funesto. È legato invece alla gioia dello stare a mensa o della partecipazione a una festa. L'innalzamento del calice è un augurio di salute, prosperità, successo. Il salmista canta: «alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore» (*Sal* 115,13). Per i profeti Isaia e Geremia, così come per l'Apocalisse di S. Giovanni, la coppa è quasi sempre la coppa dell'ira del Signore, ma mai del sangue (*Is* 51,17-22; *Ger* 25,15; *Ap* 14,10 e *Ap* 16,19; sette coppe come sette flagelli: *Ap* 15,7 e 16,1. Cfr. anche i passi paralleli *Mt* 18,11 e 20, 28).

1.2. In realtà, l'accostamento della coppa al sangue e del pane alla carne era di difficile comprensione già per i giudei del tempo di Gesù, i quali reagirono con grande meraviglia al suo discorso nella città di Cafarnaò: «Allora i Giudei si misero a discutere tra di loro: Come può costui darci la sua carne da mangia-

re? Gesù disse: In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui.» (Gv 6,52-56). Il Vangelo scrive che dopo quel discorso molti dei suoi discepoli andarono via confusi e scandalizzati. E non si poteva reagire diversamente, perché «questa pagina del vangelo secondo Giovanni – ha scritto Enzo Bianchi in una sua meditazione – è tra le più scandalose di tutti i vangeli, può addirittura risultare ripugnante a chi non sta nello spazio “dentro” (éso), lo spazio dell'intimità con il Signore. Chi l'ha scritta ha faticato per far comprendere ciò che doveva affermare, di fronte a una fede gnostica che non accettava l'umanità, la carne umana nella sua debolezza quale luogo in cui incontrare Dio. Eppure, secondo il quarto vangelo, Dio ha scelto che la sua manifestazione definitiva, la sua rivelazione decisiva fosse l'umanità come carne debole di Gesù (Cfr. Gv 1,14.18), un galileo che andava verso la morte».

Al di fuori di una prospettiva di fede, il paradosso del bere il sangue di Gesù e di mangiare la sua carne permane con tutta la sua carica di incomprendibilità e assurdità. Secondo Andrea Di Maio «ci sono due rischi opposti di deformazione mostruosa del cristianesimo: la prima è la caricatura orrida di un cristianesimo sanguinario, in cui il Padre si comporterebbe come Shylock; la seconda è la caricatura farsesca e ridicola di un cristianesimo senza più spargimento di sangue: ogni accenno al sangue è solo metaforico, e lo scandalo è espunto. Ma presentare Cristo come tutt'al più un moderno donatore di sangue è ridicolo... Tale ambivalenza è ineliminabile dal Cristianesimo e costituisce il paradosso. Nel Cristianesimo, per così dire, ogni concetto “gronda sangue”: è irriducibile alla ragione, e tuttavia non ne chiede l'annullamento. Analogamente, sarebbe mostruoso che i cristiani vivessero, come i vampiri, una non-vita (una rinuncia decadente, contronaturale e passivamente nichilistica alla vita, per dirla con Nietzsche), succhiando come parassiti l'altrui vita»<sup>1</sup>.

In effetti, l'accostamento dei due termini, nel linguaggio comune, non è mai utilizzato per indicare la vita o la salvezza. Esso vale solo in campo simbolico, perché uno non pensa mai di bere il sangue d'una vittima da un calice, a meno che non si tratti di un personaggio d'un romanzo di vampiri o d'una tradizione di selvaggi primitivi. La simbologia, quindi, è, in qualche modo, obbligata,

---

<sup>1</sup> A. DI MAIO, *Versare il sangue. Simbolo, metafore, interpretazioni (alla luce di Bonaventura)*, in *Il Sangue della Redenzione*, 2019, 16.

perché solo nell'ambito della simbologia può reggere un simile accostamento. D'altra parte, il linguaggio biblico è fondamentalmente simbolico. Lo stesso significato degli avvenimenti storici raccontato dalla Parola di Dio è espresso mediante simboli di uso comune che meglio descrivono la realtà del mistero di salvezza. Possiamo dire che Dio ha assunto la «pedagogia dei segni» per parlare ed operare in mezzo al suo popolo: da ciò deriva che il simbolo biblico è essenziale all'intelligenza ed alla comunicazione della dottrina o del mistero in esso contenuto poiché in un centro senso ne fa parte essenzialmente e psicologicamente.

Molte simbologie, prese dalla natura, sono universali e non creano problemi di interpretazione. Sono simboli naturali e universali, per esempio, l'acqua, la luce, l'aria, la terra, il cielo. Perciò, è possibile parlare della Chiesa come d'una vigna, d'un'arca, d'un popolo, perché l'accostamento è naturale. È naturale anche paragonare Dio al seminatore che sparge il seme che cade in un terreno fertile o in un terreno sassoso. È naturale paragonare Dio a un padre che ha un rapporto conflittuale con il figlio, a un creditore che condona debiti, a un pastore che custodisce il suo gregge e conosce le sue pecore, a un padrone di una vigna che assume operai e paga loro il giusto salario. Nella natura, quindi, questi accostamenti sono possibili. Ma mai sarà possibile accostare l'uso del calice per bere il sangue. È necessario, di conseguenza, trasferire l'uso di questi concetti dal campo della natura e dell'esperienza umana al campo della fede, dove sono possibili significati simbolici. Nel campo della teologia, i simboli naturali possono essere assunti per esprimere un mistero e realizzare un sacramento.

1.3. All'interno d'una prospettiva di fede, dunque, il campo di riferimento per i significati simbolici è obbligatoriamente la Sacra Scrittura. In questa, come abbiamo visto, troviamo utilizzata tutta una gamma di simboli ai quali è ricorso Gesù per descrivere il suo rapporto con i discepoli e il rapporto di Dio con gli uomini e degli uomini con Dio. Su tutti i simboli utilizzati da Lui emergono le sue parole all'ultima cena. Infatti, secondo il Di Maio, «Gesù stesso, nella sua ultima cena pasquale, ha compiuto la più grande creazione simbolica della storia umana, ossia l'associazione dei simboli del sangue e del vino versati nell'unico calice, così da interpretare l'offerta della propria vita. Per il cristianesimo si tratta non di solo simbolo, ma del mistero più grande, riattuito continuamente come sacramento nella celebrazione dell'eucaristia: l'offerta della propria vita come "calice del sangue versato" in bevanda ai discepoli: "Ora, mentre essi mangiavano, Gesù prese il pane e, pronunciata la benedizione, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: 'Prendete e mangiate; questo è il mio corpo'. Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie, lo diede loro, dicendo: 'Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in



remissione dei peccati. Io vi dico che da ora non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio' (*Mt* 26,26-28). Cfr. anche il passo parallelo di *Lc* 22,20 e di *1Cor* 11,25-26.<sup>2</sup>

## 2. Il calice del sangue nella teologia della redenzione

2.1. Ora, il convegno, di per sé, verte più propriamente sulla simbologia del calice del sangue di Gesù, fondata sul memoriale della coppa usata da Gesù in occasione dell'Ultima Cena. Il cuore di questa simbologia è senz'altro la comunione: comunione con Gesù, comunione tra i cristiani, comunione dei fedeli, che, simbolicamente, bevono allo stesso calice. Ma il calice è solo il contenente del sangue di Gesù, il mezzo, lo strumento, con il quale viene evocato il sacrificio di Gesù per espiare il peccato e la colpa. L'essenza della salvezza e della redenzione non è nel contenente ma nel contenuto, cioè nel sangue che viene offerto per l'espiazione dei peccati. È il sangue di Gesù che ci salva. Lasciando, perciò, ad altri contributi l'approfondimento della ricca simbologia del calice, io vorrei fermare l'attenzione sul ruolo salvifico del sangue che richiama la redenzione compiuta da Gesù.

Questa simbologia, soprattutto nel Vangelo di Giovanni, è strettamente collegata alla morte in croce di Gesù, e questa viene concepita come il culmine dell'evento salvifico della redenzione. In altri termini, parlare della coppa del sangue di Gesù significa sempre parlare della sua morte in croce, che ha procurato la redenzione dell'umanità dal peccato e dalla morte. Secondo un testo della Commissione Teologica Internazionale sulla teologia della redenzione, «il Nuovo Testamento usa immagini sacrificali per spiegare la morte di Cristo. La salvezza non può essere ottenuta mediante la pura e semplice perfezione morale, e il sacrificio non può essere considerato come la reliquia di una religiosità fuori moda. Il giudaismo forniva già il modello della morte espiatrice del martire esemplare, ma il Nuovo Testamento si spinge oltre grazie al significato decisivo attribuito al "sangue di Cristo". La Croce di Gesù, che occupava una posizione centrale nel primo annuncio, comportava lo spargimento di sangue. Il significato salvifico della morte di Gesù veniva spiegato in termini mutuati dalla liturgia sacrificale dell'Antico Testamento, dove il sangue svolgeva un ruolo importante. Continuando ma trasformando la comprensione, presente nell'Antico Testamento, del sangue inteso come il segno

---

<sup>2</sup> A. DI MAIO, *Versare il sangue*, 6.

fondamentale della vita, nella Chiesa primitiva nacquero il linguaggio e la teologia sacrificale»<sup>3</sup>.

2.2. Per tradizione, nella storia della spiritualità e della teologia, la redenzione di Gesù viene normalmente presentata secondo due modelli: uno discendente, costituito dall'azione divina che attraverso Cristo offre grazia e perdono all'uomo, l'altro ascendente, costituito dal cammino dell'uomo Gesù che attratto e condotto dalla grazia dello Spirito giunge alla perfezione della identità filiale (Cfr. "reso perfetto" *Eb* 5,9) e traccia per l'uomo il cammino verso la vita eterna, offrendo nello stesso tempo la forza dello Spirito per percorrerlo. Lungo i secoli le due componenti sono state diversamente interpretate e coniugate secondo i vari paradigmi soteriologici utilizzati<sup>4</sup>.

### 2.2.1. Modello ascendente

Il modello ascendente, secondo la ricostruzione del Molari che mi permetto di adottare nel presente saggio, considera Gesù come il Figlio/servo che sulla croce offre a Dio riparazione per i peccati degli uomini e merita da Dio quei doni di grazia che salvano l'umanità intera dal male, giustificandola. Egli, soffrendo e morendo, secondo le varie metafore, avrebbe compiuto un sacrificio di espiazione, versato il prezzo del riscatto, offerto una soddisfazione proporzionata all'offesa ricevuta, subito la pena del peccato al posto degli uomini o come loro rappresentante. Una volta placato, Dio offriva il perdono attraverso la Chiesa, il corpo del Figlio, e i suoi sacramenti.

In questo modello ascendente, precisa il Molari, attribuire a Dio una volontà vendicativa o punitiva non si concilia con l'immagine evangelica di Dio che, come aveva promesso nei profeti («perdonerò la loro iniquità, e non mi ricorderò più del loro peccato», *Ger* 31,34), in Cristo è giunto ad offrire perdono «gratuitamente, per grazia» (*Rm* 8,14) «non imputando agli uomini le loro colpe» (*2Cor* 5,19) proprio nel momento in cui gli uomini rifiutavano in modo violento la proposta di Gesù e non accoglievano l'offerta della Nuova Alleanza. Il Dio rivelato da Gesù offre perdono di propria iniziativa e senza porre condizioni preliminari.

«Praticamente la difficoltà veniva risolta con l'aggiunta di una componente discendente costituita dalle strutture ecclesiali e sacramentali, collegate alla croce, attraverso le metafore dell'acqua e del sangue scaturite dal costato di

---

<sup>3</sup> Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni di soteriologia*, Roma 1995, n. 11.

<sup>4</sup> Cfr. C. MOLARI, *Croce, salvezza religioni*, in *La Parola della croce. Interrogativi e speranze per l'ecumenismo e il dialogo*, Milano 2009.

Cristo. La croce salverebbe perché muove Dio a diffondere grazia. Di fatto la salvezza diventa effettiva solo quando l'azione redentrice di Cristo trova accoglienza presso il Padre, il quale nella Sua risposta benevola introduce l'uomo in una nuova condizione di esistenza, facendolo rinascere come figlio, lo libera dai mali eventualmente provocati dal peccato e lo accoglie nel regno definitivo della vita. Tutto questo dipende dall'azione svolta da Cristo, dai meriti da Lui acquisiti, ma di fatto si compie attraverso lo Spirito effuso da Cristo risorto e quindi attraverso l'attuale azione della sua Chiesa e dei suoi sacramenti. Questo modo di pensare a livello della pietà popolare è giunto fino al Concilio Vaticano II e in alcuni ambiti ecclesiali resta tuttora».

### 2.2.2. Modello discendente.

Mentre nel modello ascendente lo sguardo rivolto a Gesù redentore era centrato sulla croce ancora come espiazione o soddisfazione e quindi considerava la sofferenza una delle ragioni di salvezza, la prospettiva discendente si riferisce alla testimonianza di amore che Cristo ha offerto in modo sublime sulla croce e alla forza dello Spirito che ha immesso nella storia umana per la sua fedeltà alla testimonianza dell'amore. La componente ascendente (ciò che Gesù offre a Dio per la salvezza dell'uomo) è scomparsa completamente e la croce è divenuta il simbolo della misericordia di Dio che, come aveva promesso («perdonerò la loro iniquità, e non mi ricorderò più del loro peccato», *Ger* 31,34), in Cristo è giunto ad offrire perdono «gratuitamente, per grazia» (*Rm* 8,14) «non imputando agli uomini le loro colpe» (*2Cor* 5,19) proprio quando i responsabili del popolo rifiutavano in modo violento l'offerta e non riconoscevano il tempo della Nuova Alleanza offerta in Gesù. Molte pagine bibliche dicono con chiarezza che Gesù ha ricevuto da parte di Dio la missione di trasmettere agli uomini una parola di misericordia, la potenza dello Spirito Santo. A coloro che sono «stanchi e oppressi» Gesù promette: «troverete ristoro» (*Mt* 11,28). Dio non ci ha salvato in Cristo perché ha ricevuto da Lui una adeguata riparazione, bensì perché per mezzo di Lui ha offerto agli uomini doni di vita. La croce in questa prospettiva appare un evento contingente, determinato dal rifiuto umano di accogliere il Vangelo della grazia.

La croce è il momento in cui l'amore di Gesù ha raggiunto un vertice eccelso: «Egli ha amato sino alla fine» (*Gv* 13,1) e risorgendo ha rivelato la potenza vivificante dell'amore. La croce diventa in tale modo il simbolo dell'azione divina che con la forza dell'amore può trasformare gli eventi anche più negativi della storia umana in storia di salvezza. La componente ascendente della salvezza risiede solo nel cammino dell'uomo Gesù e di ogni uomo che, al suo seguito, «condotto dallo spirito» (*Rm* 8,14) perviene all'identità filiale.

2.2.3. Il Catechismo della Chiesa cattolica (CCC) scrive: «con l'obbedienza fino alla morte, Gesù ha compiuto la sostituzione del Servo sofferente che "offre se stesso in espiazione" mentre porta "il peccato di molti", e li giustifica addossandosi "la loro iniquità". Gesù ha riparato per i nostri errori e dato soddisfazione al Padre per i nostri peccati». Citando poi il Concilio di Trento, che sottolinea «il carattere unico del sacrificio di Cristo come "causa di salvezza eterna" (Eb. 5,9)», il CCC recupera anche la funzione del merito: «La sua santissima passione sul legno della croce ci meritò la giustificazione». Il CCC sottolinea fortemente la dinamica dell'amore in gioco nella redenzione: «il sacrificio di Gesù "per i peccati di tutto il mondo (1Gv 2,2)" è l'espressione della sua comunione d'amore con il Padre. Questo desiderio di abbracciare il disegno d'amore redentore del Padre suo, anima tutta la vita di Gesù perché la sua passione redentrice è la ragion d'essere della sua Incarnazione.». La forza della redenzione è costituita dall'amore di Gesù: «è l'amore "sino alla fine" (Gv 13,1) che conferisce valore di redenzione e di riparazione, di espiazione e di soddisfazione al sacrificio di Cristo». Il valore universale dell'opera redentrice invece è attribuito alla «esistenza in Cristo della persona divina del Figlio, che supera e nel medesimo tempo abbraccia tutte le persone umane e lo costituisce capo di tutta l'umanità, rende il suo sacrificio redentore per tutti».

### 3. Il calice del sangue nella soteriologia di Karl Rahner

3.1. Tra i teologi moderni che intendono ristabilire il senso dell'azione "discendente" di Dio a favore delle sue creature bisognose, la Commissione Teologica Internazionale dedica una menzione speciale a Karl Rahner, che descrive Gesù come il simbolo insuperabile che manifesta la volontà salvifica universale immutabile di Dio<sup>5</sup>.

Il teologo tedesco espone la sua soteriologia in modo speciale nel *Corso fondamentale sulla fede* e nei suoi scritti spirituali<sup>6</sup>. Il punto di partenza è la concezione della grazia come autocomunicazione di Dio. «In una storia genuina di un dialogo libero tra Dio e l'umanità possiamo pensare un punto in cui l'autocomunicazione divina al mondo non si è ancora conclusa, ma in cui tuttavia esiste già in maniera chiara la realtà di tale autocomunicazione e in cui viene manifestata la riuscita, la vittoria e l'irreversibilità di un simile evento in seno a

<sup>5</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni di soteriologia*, n. 30.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1977, 255ss.

questo dialogo libero e nonostante il fatto che esso continui. Noi chiamiamo il Salvatore assoluto appunto questo inizio della storia della salvezza irreversibilmente riuscito, che così in questo senso è pienezza del tempo, fine della storia della salvezza e della rivelazione ad allora in un certo senso ancora aperta»<sup>7</sup>.

3.2. In questa soteriologia, uno dei punti più critici è il ruolo che vi svolge la morte di Cristo sulla croce<sup>8</sup>. In essa, infatti, è stata più volte rilevata l'assenza di una vera teologia della croce. La sua teologia della grazia che sta alla base della cristologia, sarebbe piuttosto una "theologia gloriae" e non una "theologia crucis". Data la "naturalizzazione" della morte e la sua presentazione come sbocco necessario dell'esistenza creaturale, al di fuori di un contesto di sofferenza e di croce, si è sostenuto che in Rahner bisogna parlare più di "antropologia della morte", che di "antropologia della croce".

Il primo ad aver avanzato questa critica, con toni per altro molto accesi, è stato H. U. Von Balthasar<sup>9</sup>. Il grande teologo svizzero attaccò molto duramente la teoria dei cristiani anonimi, perché questa, se applicata fino in fondo, renderebbe insignificante ai fini salvifici la croce di Cristo. L'uomo redento sarebbe salvato non già dal sacrificio di Cristo, ma dalla generica volontà salvifica di Dio. Gesù Cristo non sarebbe il redentore morto in croce, ma il "maestro della verità pura" e il "modello della vita pura".

3.3. Questa critica può essere molto ridimensionata, qualora si tenga presente, innanzitutto, il fatto che Rahner ha illustrato la sua visione cristiana della vita soprattutto nei saggi di spiritualità. In questi Rahner non ha mai trascurato la dimensione esistenziale del mistero di morte e di risurrezione che pervade tutta la vita del cristiano. Per cui si potrebbe dire che egli ha sicuramente tematizzato poco la croce di Cristo, in quanto una parte soteriologica della cristologia, ma non ha affatto ignorato il suo ruolo fondamentale nella vita di fede del cristiano. Tra le vie che conducono all'esperienza di Dio egli predilige come più adatte a questo scopo, quelle che passano attraverso l'esperienza del dolore e della sofferenza.

Come la croce è il contrassegno della vita di Gesù, tanto che lo si conosce veramente solo come il Crocifisso (*1Cor 2,2*), così anche la vita del cristiano unito a lui mediante la grazia dev'essere contrassegnata dalla croce. Ogni dolo-

---

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 257.

<sup>8</sup> Cfr. I. SANNA, «La cristologia trascendentale e la teologia della croce», in I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997, 303-318. Per la documentazione bibliografica su questo paragrafo rimando a questo mio libro.

<sup>9</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977; Id., *Sperare per tutti*, Milano 1989; Id., *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1968.

re che coglie il cristiano non dev'essere considerato da lui una disgrazia naturale, il destino comune ad ogni uomo, bensì solo la conseguenza e l'espressione dell'unione a Cristo mediante la grazia, la preparazione necessaria per essere glorificato insieme con Lui. La sofferenza e la morte sono un segno distintivo essenziale dell'esistenza cristiana, in quanto sono conseguenze necessarie ed espressioni vitali della nostra unione con Cristo per la grazia. Proprio questa unione con Cristo fa sì che il cristiano assuma un atteggiamento particolare, "diverso", di fronte alle sofferenze della vita, abbia una motivazione in più per affrontarle con serenità. Esiste, infatti, un *plus* nel dolore e nella contingenza anche nella nostra vita, un *plus* che non può essere dominato solo da un atteggiamento di freddezza, di eroismo, ma che senza Cristo e la sua croce può essere portato solo alla disperazione, un *plus* che in fondo è infinito e che può essere solo mascherato dal cinismo e dal silenzio. Noi siamo chiamati a continuare nella nostra vita la vita di Gesù in croce come atto della nostra fede e della nostra speranza, della nostra pazienza e del nostro amore<sup>10</sup>.

Se Gesù Cristo, autore della nostra salvezza, giunse alla perfezione per mezzo di sofferenze (*Eb* 2,10; 5,8), il cristiano, che si è rivestito di Lui nel battesimo (*Gal* 3,27), non può pretendere di arrivarvi per vie diverse. La sequela di Gesù, scrive Rahner, è la sequela del Crocifisso. Per il fatto che la morte in senso teologico si verifica nel corso di tutta la vita e solo alla fine raggiunge il suo compimento, «la pietà cristiana ha agito in maniera oggettivamente legittima, quando in tutta la sua storia ha cercato di realizzare la sequela del *Crocifisso* nella *vita* cristiana, nell'accettazione di tutto quello che il linguaggio cristiano continua a chiamare anche oggi "croce": le esperienze della fragilità dell'uomo, della malattia, dei disinganni, delle aspettative andate deluse ecc. In tutto questo l'uomo muore un poco, i beni tangibili della vita si diradano». Se, in queste circostanze, «abbandoniamo con tranquillità quanto ci viene tolto, accettiamo il crepuscolo come la promessa di un natale eterno pieno di luce, valutiamo le piccole scomparse come eventi della grazia...prendiamo su di noi la croce quotidiana..., allora facciamo un passo avanti nella sequela del Crocifisso, allora esercitiamo la fede e la speranza piena di amore, in cui la morte viene accettata come evento della vita eterna e la sequela di Gesù, il Crocifisso, giunge alla sua perfezione».

3.4. In secondo luogo, è vero che il peccato, nella concezione rahneriana della soteriologia, può avere un ruolo secondario, ma questo ruolo secondario

---

<sup>10</sup> K. RAHNER, «La morte di Gesù in croce», in ID., *Elevazione sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1967, 375.

del peccato non riguarda tanto l'opera redentrice di Cristo, così come ci viene descritta dalla Scrittura, quanto la stessa concezione di redenzione dell'uomo. Se si ritiene che la redenzione avviene mediante l'autocomunicazione definitiva di Dio all'uomo, perché quest'ultimo non può raggiungere la sua perfezione se non attraverso l'intervento determinante di Dio stesso, viene necessariamente ridimensionato, nel processo di redenzione, il ruolo di liberazione dal peccato. La soteriologia non è necessariamente amartiologia, così come redenzione e liberazione dalla colpa commessa non sono dei concetti identici, e la salvezza non si identifica *solo* con la liberazione dal peccato. Se la salvezza consistesse solo nella liberazione dal peccato, questo assumerebbe un'importanza fondamentale e condizionerebbe l'azione della salvezza. Ma il bisogno di redenzione dell'uomo, in prima istanza, è molto più esteso del bisogno di essere *solamente* liberato dal peccato. Ci sono anche tanti altri aspetti positivi che concorrono alla sua perfezione e alla sua salvezza, come per esempio il superamento dei propri limiti, il potenziamento delle sue facoltà, il miglioramento della sua condizione esistenziale, il progressivo "diventare" persona. Il suo bisogno di redenzione, in realtà, precede lo stato di peccato in cui egli di fatto si trova. Giustamente, secondo Rahner, «il cristianesimo non può essere sperimentato e capito nella sua essenza ultima mediante il peccato dell'uomo e la liberazione dalla colpa». In base alla distinzione fra natura e grazia, propria della teologia classica della grazia, grazia e perdono della colpa non sono semplicemente la stessa cosa. L'uomo è colui che, già antecedentemente al peccato, cioè al suo rifiuto dell'amore di Dio provocato dall'azione della sua libertà, può trovare il proprio perfezionamento solo mediante l'autocomunicazione assolutamente libera e "graziosa" di Dio. Gesù non è solo colui che ci libera dal peccato, ma anche colui che *ci promuove nella nostra umanità*. In fondo, il battesimo, inizialmente, aveva soprattutto un aspetto positivo di inserimento nella vita divina più che un aspetto negativo di liberazione dall'influsso del male.

In una corretta esposizione della soteriologia cristiana, perciò, non si dovrebbe separare con troppa precisione grazia di Dio come divinizzazione e santificazione soprannaturale, e grazia di Dio come perdono della colpa, cioè grazia originaria *di Dio* e grazia perdonante *di Cristo*. Certamente esiste una distinzione formale tra divinizzazione indebita e disposizione indebita al perdono per opera di Dio. Ma, nell'ordine concreto della salvezza, non solo non esiste perdono unicamente mediante grazia divina, in quanto essa eleva soprannaturalmente, ma è anche senz'altro legittimo supporre due cose. La prima, che pure la grazia divinizzante come tale è data all'inizio *intuitu meritorum Christi*, nella sua qualità di Verbo incarnato, e, quindi, questa diventa grazia



che perdona, perché la volontà salvifica di Dio, che fin da principio mira a Cristo come suo culmine storico, era assolutamente libera fin da principio anche nei confronti del peccato. La seconda, che il peccato, che Dio potrebbe sempre impedire nella creazione, senza danno per la libertà umana, venne permesso da Dio, soltanto come già da sempre superato dalla sua grazia, poiché egli volle dimostrare che il suo assoluto amore personale è vittorioso anche sul no della creatura. Conseguentemente, divinizzazione e perdono sono due momenti praticamente sempre congiunti dell'unica partecipazione di sé al mondo, che Dio elargisce nella grazia increata. La grazia di Dio, all'interno dell'unico corso della storia, abbraccia anche la colpa, e si rivela, in questo modo, come l'amore che è più grande della stessa colpa.

Tutto ciò non esclude, tuttavia, il fatto che l'uomo sia anche colui che, in qualità di peccatore, ha bisogno del perdono di Dio, e, quindi, in questo senso, della redenzione.

«Siamo l'oggetto del pensiero di Dio sin dall'eternità – scrive Rahner in una omelia per la domenica di passione – siamo veramente inseriti nel giorno eterno del Figlio, in esso pensati, amati, oggetto di provvidenza, conservati, nella fedeltà eterna di Dio. Siamo coloro che ogni giorno sperimentano la parola: i tuoi peccati ti sono rimessi».

Perciò, il concetto di redenzione è molto complesso ed articolato, ed include sia il bisogno di un perfezionamento “grazioso” da parte di Dio antecedentemente alla colpa, sia l'eliminazione di uno stato di peccato e di una contraddizione positiva tra Dio e la libertà dell'uomo. Gesù perviene al vertice della sua missione proprio sulla croce. Il sacrificio della croce è l'atto specifico più originario della sua vita, e, allo stesso tempo, la rivelazione del significato specifico del peccato. Gesù è venuto nel mondo per l'“ora” della croce. La glorificazione che chiede al Padre nella preghiera sacerdotale: «Padre, è giunta l'ora, glorifica il tuo Figlio perché il tuo Figlio glorifichi te» (*Gv* 17,1.2) non è altro che la volontà di Dio che il Verbo incarnato scenda con tutto l'amore del suo cuore nella incomprendibilità della morte. La sua glorificazione comincia quando, inchiodato sulla Croce, è sospeso tra cielo e terra, abbandonato e ripudiato dal cielo e dalla terra. Lì egli è l'agnello di Dio che prende su di sé i peccati del mondo, colui che ubbidisce incondizionatamente, che è venuto per servire il mondo, per pagare con la sua vita il tributo per molti. Sulla croce si realizza la profezia che egli “doveva” (*Lc* 24,21) soffrire. Il “dovere” gravoso, singolare e incomprendibile della Scrittura, annuncia continuamente la connessione della disposizione sovrana di Dio e della libertà umana, dell'amore di Dio e del peccato dell'uomo. Che Gesù morisse sulla croce “doveva” avvenire, e tutto il resto, tutta la sua vita e il suo operare, tutte le sue parole, ma anche



tutta l'altra realtà del mondo possono essere visti nella loro giusta dimensione solo in questa luce<sup>11</sup>.

3.5. Non è facile comprendere, anche sul piano teologico, perché siamo stati amati da Dio proprio con la morte di Cristo, perché egli ha reso questa morte unica rivelazione del suo amore, fino a tal punto che tale amore emerga in maniera definitiva e nella sua ultima realtà solo attraverso la morte stessa di Cristo. In effetti, la redenzione dell'uomo è sempre, per il cristiano, redenzione mediante Gesù Cristo, mediante la sua morte e risurrezione. Per questo motivo, si pone, allora, il problema di come si debba concepire la dipendenza della redenzione, in quanto autocomunicazione di Dio, dal fatto storico dell'opera redentrice di Gesù. Quest'ultima, infatti, secondo il concetto di autocomunicazione divina, sarebbe effetto della volontà salvifica e redentrice di Dio già data in partenza, e non la sua causa. L'evento della croce quale "redenzione oggettiva" deve essere *conseguenza*, non causa dell'immotivata volontà salvifica di Dio; in ogni caso non causa nel senso abituale del termine. Infatti, per causa, noi, abitualmente, intendiamo un influsso fisico o morale. Invece, nel nostro caso, possiamo dire solamente che: poiché esiste una volontà salvifica di Dio, esiste una croce e una risurrezione di Gesù, e non che: perché esiste la croce, esiste la volontà salvifica di Dio nei nostri riguardi. Non è la croce a trasformare Dio da giustizia adirata in amore perdonante, bensì è il Dio che perdona senza motivo e dall'inizio, il Dio che comunica se stesso al mondo nonostante la sua colpa e che supera tale colpa, a provocare l'evento della croce.

3.6. Il documento della Commissione Teologica Internazionale *Alcune questioni sulla teologia della redenzione*, che abbiamo già citato<sup>12</sup>, scrive che «sarebbe che per Rahner i benefici essenziali della Redenzione possano essere ottenuti tramite l'accettazione dell'autocomunicazione interiore di Dio che viene data a tutti, come un "esistenziale soprannaturale", anche prima che la buona notizia di Gesù Cristo venga udita. Il messaggio del Vangelo, quando viene conosciuto, rende possibile comprendere meglio ciò che è già implicito nella parola interiore della grazia di Dio: tutti coloro che ascoltano e credono nel messaggio cristiano raggiungono la certezza che la parola ultima di Dio verso gli esseri umani non è di severità e giudizio ma di amore e misericordia».

---

<sup>11</sup> K. RAHNER, *La morte di Gesù in croce*, 365-366.

<sup>12</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla Teologia della redenzione*, nn. 30, 32. Il Documento, per la sintesi della soteriologia rahneriana, fa riferimento esclusivamente al *Corso fondamentale sulla fede*, in modo particolare alle pagine 254 ss e 364-366.

La tesi soteriologica di Rahner, conclude il Documento, «ha un valore indiscutibile in quanto pone l'accento sulla iniziativa misericordiosa di Dio e sulla appropriata risposta di fiducia e di gratitudine. Essa si distacca dalle limitazioni legalistiche e moralistiche di alcune teorie precedenti. Tuttavia alcuni si sono chiesti se la teoria dà spazio sufficiente all'efficacia causale della morte di Gesù sulla Croce. Il simbolo Cristo esprime e comunica dunque semplicemente ciò che viene dato in precedenza nella volontà salvifica universale di Dio? E la parola interiore di Dio (come "rivelazione trascendentale") viene enfatizzata a scapito della parola esteriore, annunciata nella proclamazione del Vangelo come buona notizia?».

Come si può constatare, gli interrogativi del Documento sostanzialmente ripropongono le osservazioni del Balthasar, ma con toni più sfumati e dubitativi. Lo stesso Documento, invece, critica nettamente coloro che si sono «spinti oltre Rahner», e che, non ovviamente in quanto suoi discepoli, distinguono in modo radicale tra gli aspetti trascendentali e quelli categoriali della religione e ritengono che tutte le religioni siano indistintamente salvifiche.



# «IL MIO CALICE TRABOCCA» (SAL 23,5). L'USO METAFORICO DEL "CALICE" NELLA LETTERATURA VICINORIENTALE E NELLA BIBBIA EBRAICA

*Luigi Santopaolo*

Lo scopo della presente indagine è approfondire l'utilizzo del calice in alcune metafore tipiche della letteratura vicinorientale, cercando di descriverne le ricadute nella Bibbia Ebraica. L'analisi contestuale rivelerà almeno tre orientamenti peculiari relativi alla presenza del calice nel complesso immaginario della Scrittura: esso è segno di successione regale, misura di pienezza ed è metonimicamente impiegato come sostituto pronominale.

Questi tre usi, attestati nella letteratura biblica, sono radicati altresì in una vasta produzione letteraria che va dalle culture anatoliche all'Egitto. Lungi dall'essere esaustivo, il presente contributo intende fornire una pista di ricerca, i cui risvolti esegetici potrebbero risultare di singolare interesse finanche nell'approccio al Nuovo Testamento.

## **1. Il calice come segno della regalità**

Nelle tradizioni anatoliche la simbologia simposiaca sembrerebbe avere una singolare rilevanza, essendo le bevande alcoliche un elemento imprescindibile nei principali rituali. Di conseguenza, la coppa acquisirà una valenza simbolica dominante anche sul piano figurativo-letterario, passando dall'ambito rituale a quello mitologico. Essa è segno eminente dell'offerta fatta alla divinità, la quale sarà in alcuni casi rappresentata con una coppa tra le mani.

Tenendo conto che in tutte le culture vicinorientali antiche sussisteva la tendenza a identificare il piano umano con quello divino senza un evidente dualismo, la rappresentazione della potestà divina e della regalità umana saranno mediate da modelli iconici analoghi, per i quali gli attributi del dio principale e del reggente risulteranno pressoché identici. Per questo motivo, il calice, segno di potere e di offerta ricorrente nelle teogonie, non è altro che la trasposizione di un cliché raffigurativo regale, per il quale il sovrano assiso sul trono tiene tra le mani una coppa a lui offerta dai capocoppiere. Questo motivo iconografico e letterario è trasversalmente attestato nelle varie culture del Vicino Oriente Antico e non può essere considerato caratterizzante di una specifica area geografica<sup>1</sup>.

Tuttavia, nella letteratura ittita troviamo un ciclo mitologico di origine urrita, il ciclo epico di Kumarbi, nel quale assistiamo allo spodestamento del dio Alalu da parte di Anu, suo coppiere.

In questo poema il dio primordiale Alalu esercita la sua regalità nei cieli nell'universo esordiente, circondato dalle divinità primigenie, mentre il dio Anu, primo tra le divinità, gli porge la coppa.

Si ascoltino gli dei che sono nel cielo e quelli che vivono nel Paese Oscuro! Si ascoltino le potenti primigenie divinità, Naras, Napsaras, Minkis e Ammunkis! Si ascolti Ammezadus e gli dei dei primordiali giorni, padri e madri delle divinità. Si ascoltino Anu, Antu e Ishara, padri e madri! Si ascoltino Enlil, Ninlil e anche gli dei che sono potenti e ben stabiliti!

Un tempo, nei giorni primordiali, Alalu era re nel cielo. Mentre Alalu sedeva sul trono, il potente Anu, primo tra gli dei, stava in piedi davanti a lui. *Egli si sarebbe prostrato ai suoi piedi e gli avrebbe posto la coppa tra le mani.*

Dopo nove anni di regno il suo coppiere, Anu, “il più grande tra gli dei”, si ribella al potere di Alalu, sottraendogli il trono e costringendolo a rifugiarsi nell'oscurità della terra.

---

<sup>1</sup> L'immagine più eloquente è la rappresentazione della divinità primigenia 'Ilu ('El biblico) nel pantheon semitico nordoccidentale. Nell'epica di Kirta troviamo la seguente descrizione del dio che partecipa ad un banchetto:

'Ilu prese una coppa nella sua mano,  
un calice nella sua mano destra.  
Ha benedetto il suo servo,  
'Ilu ha benedetto il nobile Kirta.

Cf. A. CAQUOT – M. SZNYCER – A. HERDNER (ed.), *Textes Ougaritiques*. I. Mythes et Légendes, Paris 1974, 453.

Nove furono gli anni in cui Alalu fu re nel cielo. Nel nono anno Anu mosse guerra contro Alalu e annientò Alalu. Egli scappò davanti a lui e andò giù nell'oscurità della terra. Discese nella terra oscura, mentre Anu prese il suo posto sul trono.

Nel nono anno del regno di Anu, tuttavia, Kumarbi, suo coppiere e discendente di Alalu, riconquista il trono e scaccia dal cielo il dio Anu.

Anu sedeva sul trono e il potente Kumarbi gli portava il cibo. *Egli si sarebbe prostrato ai suoi piedi e avrebbe posto il calice nella sua mano.* Anu fu re nel cielo per nove anni. Nel nono anno diede battaglia a Kumarbi e come Alalu Kumarbi diede battaglia ad Anu. Quando non poté più resistere agli occhi di Kumarbi, Anu si svincolò dalle mani di Kumarbi. Anu fuggì via; come un uccello si muoveva nel cielo. Dietro di lui si affrettò Kumarbi, lo catturò, afferrandolo per i piedi e scagliandolo giù dal cielo.

Mentre Anu scappa, Kumarbi con un morso lo evira e, inghiottiti i suoi genitali, resta gravido del seme di Anu e concepisce il dio della tempesta Tešub, il fiume Tigri e Tasmisu.

Come si può notare dai testi sopra presentati, il passaggio della regalità è segnato dalla consegna della coppa e il coppiere stesso diviene una figura fondamentale in questa rappresentazione.

Il fatto, poi, che tale immaginario ricorra in un testo mitologico di creazione, non fa altro che dimostrare la potenza iconica del gesto, la cui origine è facilmente riconducibile al contesto delle grandi corti. Esso è evidentemente associato alla successione dinastica e, in senso più ampio, alla trasmissione del potere.

Un richiamo analogo ricorre nella letteratura ugaritica e in particolare nel ciclo mitologico di Baal e Anat<sup>2</sup>. Il ciclo di Baal è senza dubbio l'opera letteraria più famosa nel panorama delle letterature semitiche nordoccidentali. In essa si legge della guerra tra il dio Baal, divinità celeste che abita la cima del monte Zafon, e il dio del mare Yamu. Baal trionfa e la sua vittoria è celebrata con un solenne banchetto.

Si alza, gli offre liquore e gli dà da bere.

Gli pone una coppa nella mano,

---

<sup>2</sup> È fondamentale sottolineare l'imprescindibile valenza della letteratura ugaritica nella descrizione del contesto biblico, essendo quella di Ugarit la produzione letteraria in assoluto più ricca nel panorama semitico nordoccidentale. Cf. M. S. Smith, *The origin of Biblical Monotheism*, Oxford 2001, 24-27.

una caraffa ha afferrato la sua mano;  
un recipiente ampio e capiente,  
una giara che sconvolgerebbe un mortale;  
una coppa santa a vedersi di una donna ne'er,  
solo Ašera ne possiede una così.

Sebbene qui l'elemento della coppa sembri essere inserito in un contesto più ampiamente sacrificale, esso parrebbe essere oggetto di una speciale attenzione nell'economia generale del testo. In particolare se ne esalta la grandezza, inimmaginabile per i mortali. La coppa diviene segno della potestà regale e simbolo della vittoria sui nemici.

Alzerò il calice della salvezza  
e invocherò il nome del Signore (*Sal* 116,13).

Nella Scrittura la coppa diviene attributo esclusivamente divino, a designare il potere del Signore e specialmente la sua ira ed il suo sdegno. In relazione agli uomini, invece, la coppa è ironicamente richiamata come segno di derisione del potere umano, spesso in relazione ad una fittizia pretesa da parte dell'uomo di equipararsi al Signore in termini di dominio.

In *Sal* 16,5-6 il calice è chiaramente menzionato come parte di eredità e segno di successione<sup>3</sup>:

Il Signore è mia parte di eredità e mio calice:  
nelle tue mani è la mia vita.  
Per me la sorte è caduta su luoghi deliziosi,  
è magnifica la mia eredità.

Allo stesso modo il calice ricorre ironicamente in relazione alla successione umana del potere in *Ez* 23,32-34, in cui possiamo vedere quasi una ripresa letterale del testo di Baal e Anat sopraccitato:

Dice il Signore Dio:  
"Berrai la coppa di tua sorella,  
profonda e larga,  
sarai oggetto di derisione e di scherno;  
la coppa sarà di grande capacità.  
Tu sarai colma d'ubriachezza e d'affanno,  
coppa di desolazione e di sterminio  
era la coppa di tua sorella Samaria.

---

<sup>3</sup> Cf. W. BRUEGGEMANN-W. H. BELLINGER, *Psalms*, Cambridge, US 2013, 88.

Anche tu la berrai, la vuoterai, ne succhierai i cocci,  
ti lacererai il seno,  
poiché io ho parlato”. Parola del Signore.

Il testo parla della corruzione di Gerusalemme a seguito delle sue relazioni con Samaria, prosopopeicamente rappresentate da due sorelle Oholiba e Oholà. Al di là dello sfondo politico entro il quale la vicenda sembrerebbe collocarsi, ovvero l'assimilazione dei culti del nord con il culto del sud e la reazione scandalizzata della fazione giudeocentrista, è interessante l'evidente rilettura della coppa di notevoli dimensioni, che apparirebbe una citazione letteraria quasi diretta del succitato testo ugaritico nell'opera di Ezechiele<sup>4</sup>. È caratteristico come il profeta sia solito rielaborare in chiave polemica materiale proveniente da contesti prossimi francamente eterodossi, indirizzando il risultato di questa operazione contro i detrattori d'Israele, in special modo contro l'Egitto<sup>5</sup>.

Metafora secondaria e dipendente dalla successione regale parrebbe essere quella che identifica la coppa con la sorte, il destino. Solitamente questa immagine è ricondotta al più riconoscibile uso greco del sostantivo come immagine della fortuna degli uomini, ma la metafora biblica, ricorrente nella letteratura poetica di matrice templare, è possibile si riferisca all'ambiente regale:

Farà piovere sugli empi  
brace, fuoco e zolfo,  
vento bruciante è *la porzione del loro calice*<sup>6</sup> (*Sal* 11,6).  
Il Signore è mia parte di eredità e mio calice:  
nelle tue mani è la mia vita (*Sal* 16,5).

## 2. Il calice come segno di pienezza

L'uso del calice come metafora di pienezza è senz'altro quello più ampiamente attestato sia nella letteratura vicinorientale, sia nella Bibbia. Inoltre, nell'ambito di quest'uso metonimico, si evince un impiego idiomatico dipendente: il calice è metafora della pienezza dell'ira divina.

<sup>4</sup> Cf. S. MARZOUK, *Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel*, Tübingen 2015, 117.

<sup>5</sup> Cf. N. WYART, *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Münster 1996, 140-158.

<sup>6</sup> La traduzione CEI sostituisce qui l'espressione letterale con l'idioma "toccare in sorte". Questo uso sostitutivo sarà trattato di seguito nel contributo, poiché il calice sembrerebbe prestarsi facilmente all'uso metonimico.



Nella letteratura ugaritica, nel ciclo di Baal, il dio Mot, divinità della morte, descrive la sua famigerata insaziabilità utilizzando proprio la misura colma di un calice<sup>7</sup>:

Messaggio di Mot, figlio di 'Ilu,  
parola dell'amato guerriero di 'Ilu:  
«La mia gola è la gola del leone nella steppa,  
il mio esofago come quello della balena nel mare;  
ingoia l'acqua dell'abbeveratoio come il toro,  
le fonti come una mandria di cervi.  
Davvero, davvero,  
la mia gola consuma mucchi di cose,  
sì, mangio a piene mani!  
Le mie sette porzioni sono in una ciotola  
e il fiume le mescola nella mia coppa.

L'associazione del calice alla pienezza e al numero sette non è nuova alla letteratura vicinorientale. Essa ricorre anche nella versione paleo babilonese dell'epopea di Gilgamesh, in cui è descritto il lauto pasto di Enkidu, amico ferino dell'eroe, conclusosi con ben sette calici di vino<sup>8</sup>:

Enkidu mangiò il cibo,  
finché non se ne fu saziato.  
Bevve sette coppe di vino forte.

Al di là degli elementi squisitamente letterari, l'immagine del calice come pienezza è presto presente alla logica del lettore, trattandosi di un oggetto di uso comune ed essendo la sua funzione immediatamente riconducibile alle idee di capienza e misura.

Davanti a me tu prepari una mensa  
sotto gli occhi dei miei nemici;  
cospargi di olio il mio capo.  
Il mio calice trabocca (Sal 23,5).

In questo testo sembrerebbero combinarsi due aspetti della metafora, quello della regalità precedentemente descritto e quello della pienezza qui analizzato.

---

<sup>7</sup> Traduzione di D. Pardee in W. W. HALLO, *The Context of the Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World*, Boston 2003, I, 265.

<sup>8</sup> A. R. GEORGE, *Babylonian Literary Texts in the Schoyen Collection*, Bethesda, MD 2009, 30.

Ciò che invece appare tipico della letteratura biblica è l'associazione della coppa/calice alla dimensione dell'ira divina, che avrebbe in qualche modo raggiunto il culmine.

Perciò ascolta anche questo, o misera,  
o ebra, ma non di vino.  
Così dice il tuo Signore Dio,  
il tuo Dio che difende la causa del suo popolo:  
“Ecco io ti tolgo di mano  
il calice della vertigine,  
*la coppa della mia ira;*  
tu non lo berrai più.  
Lo metterò in mano ai tuoi torturatori  
che ti dicevano: Cùrvati che noi ti passiamo sopra.  
Tu facevi del tuo dorso un suolo  
e come una strada per i passanti” (Is 51,21-23).

Sulla metafora della coppa come trasmissione di autorità unita al concetto dell'ira divina sembrerebbe anche essere strutturata la missione profetica di Geremia in *Ger 25,15-28*:

Così mi disse il Signore, Dio di Israele: “*Prendi dalla mia mano questa coppa* di vino della mia ira e falla bere a tutte le nazioni alle quali ti invio, perché ne bevano, ne restino inebriate ed escano di senno dinanzi alla spada che manderò in mezzo a loro”.

*Presi dunque la coppa dalle mani del Signore* e la diedi a bere a tutte le nazioni alle quali il Signore mi aveva inviato:  
a Gerusalemme e alle città di Giuda, ai suoi re e ai suoi capi, per abbandonarli alla distruzione, alla desolazione, all'obbrobrio e alla maledizione, come avviene ancor oggi;  
anche al faraone re d'Egitto, ai suoi ministri, ai suoi nobili e a tutto il suo popolo;  
alla gente d'ogni razza e a tutti i re del paese di Uz, a tutti i re del paese dei Filistei, ad Ascalòn, a Gaza, a Ekròn e ai superstiti di Asdòd, a Edom, a Moab e agli Ammoniti,  
a tutti i re di Tiro e a tutti i re di Sidòne e ai re dell'isola che è al di là del mare, a Dedan, a Tema, a Buz e a quanti si radono l'estremità delle tempie,  
a tutti i re degli Arabi che abitano nel deserto,  
a tutti i re di Zimrì, a tutti i re dell'Elam e a tutti i re della Media,  
a tutti i re del settentrione, vicini e lontani, agli uni e agli altri e a tutti i regni che sono sulla terra; il re di Sesàch berrà dopo di essi.  
“Tu riferirai loro: Dice il Signore degli eserciti, Dio di Israele:

Bevete e inebriatevi, vomitate e cadete senza rialzarvi davanti alla spada che io mando in mezzo a voi.

*Se poi rifiuteranno di prendere dalla tua mano il calice da bere*, tu dirai loro:  
Dice il Signore degli eserciti: Certamente berrete!

Qui, come dicevamo, si combinano due elementi della metafora del calice, quello della trasmissione dell'autorità (riconducibile probabilmente alla successione del potere regale) e quella dell'ira divina, anche qui fondata su una verificabile base letteraria semitica nordoccidentale<sup>9</sup>.

### 3. Il calice come immagine sintetica del parlante

Il calice ricorre talvolta come immagine del parlante. Esso è così metonimicamente impiegato a significare evidentemente una parte per il tutto.

Questa sostituzione è evidente a livello della mediazione teofanica, per cui l'interdizione della visione divina è comunicata a mezzo della visione del solo calice:

Ti sei saziato di vergogna, non di gloria.  
Bevi, e ti colga il capogiro.  
Si riverserà su di te *il calice della destra del Signore*  
e la vergogna sopra il tuo onore, poiché lo scempio fatto al Libano  
ricadrà su di te  
e il massacro degli animali ti colmerà di spavento,  
a causa del sangue umano versato,

---

<sup>9</sup> Il dio Baal, nell'esprimere la sua ira, asserisce di avere fiele nel calice. Quest'immagine del calice avvelenato potrebbe essere all'origine del binomio ira/coppa:

Viene il possente Baal,  
avanza il cavaliere delle nubi.  
Si alza ed esprime dissenso,  
sputa nel mezzo dell'assemblea degli esseri divini:  
"Abominio è stato posto sulla mia tavola,  
fiele è stato posto nel mio calice".

Cf. J. A. MONTGOMERY - Z. S. HARRIS, *The Ras Shamra Mythological Texts*, Philadelphia 1935, 64.

Si confronti il *Sal* 75,9:

Poiché nella mano del Signore è un calice  
ricolmo di vino drogato.  
Egli ne versa:  
fino alla feccia ne dovranno sorbire,  
ne berranno tutti gli empi della terra.

della violenza fatta alla regione,  
alla città e a tutti i suoi abitanti (*Ab* 2,16-17).

Il calice non si identifica semplicemente con l'ira divina, ma, per esteso, esso indica la destra del Signore e l'agire divino. L'indicazione della coppa come immagine sostitutiva del soggetto ricorre non solo in relazione al Signore, ma anche per soggetti diversi:

*Babilonia era una coppa d'oro* in mano del Signore,  
con la quale egli inebriava tutta la terra;  
del suo vino hanno bevuto i popoli,  
perciò sono divenuti pazzi (*Ger* 51,7).

E ancora in *Ez* 23,33:

Tu sarai colma d'ubriachezza e d'affanno,  
coppa di desolazione e di sterminio  
*era la coppa di tua sorella Samaria.*

In *Ger* 51,7 la coppa nelle mani del Signore è identificata con Babilonia e in *Ez* 23,33 è Samaria la coppa d'oro, sorella corrotta di Gerusalemme. In entrambi i casi l'uso metonimico è riconducibile a una connotazione negativa legata a realtà corrotte, così come prima la stessa immagine è occorsa per rappresentare l'ira divina (se si esclude la menzione di una coppa di consolazione in *Ger* 16,7)<sup>10</sup>.

## Conclusioni

A conclusione di questo breve excursus, emerge un dato significativo: il calice, immagine di regalità e pienezza, è nella Bibbia riflesso di un più ampio uso culturale vicinorientale.

Esso ricorre in testi mitologici e cultuali di singolare diffusione e rilevanza, un'evidenza che ne dimostra il successo linguistico nelle diverse letterature.

Infine, l'uso metonimico dell'immagine in ambito biblico sembrerebbe conferirle un'accezione non del tutto neutra, poiché essa sarebbe riferibile tanto all'ira divina quanto alla corruzione dei nemici d'Israele.

Queste brevi osservazioni fondate sui testi vicinorientali (provenienti in particolare dal contesto ugaritico) e sulla letteratura biblica, potrebbero fornire

---

<sup>10</sup> Cf. E. W. NICHOLSON, *Jeremiah 1-25*, Cambridge, UK 1973, 143: anche in questo caso, tuttavia, la coppa sembra ricorrere in un contesto funebre.

degli spunti interessanti per l'esegesi delle ricorrenze neotestamentarie dell'immagine e descrivere l'iconogenesi della metafora.

# IL CALICE DELLA VOLONTÀ DEL PADRE: IL PELLEGRINAGGIO DELL'UOMO GESÙ NELLA DIALETTICA TRASFIGURATIVA DEL MISTERO DELLA PROVA

*Fabrizio Pieri - Giammaria Cipollone*

Accogliere, riflettere e contemplare, anche da un punto di vista esegetico-teologico e spirituale, la sempre affascinante tematica del pellegrinaggio dell'Uomo Gesù nel mistero del Suo assumere ed incarnare la volontà del Padre assume, nell'immagine iconica e sacramentale del *bere il calice*, uno dei più alti e provocanti significati.

Crediamo sia interessante approcciare e penetrare questo mistero dal punto di vista del pellegrinaggio, che Gesù compie nella realizzazione del suo *tetelestai* (cf. *Gv* 19,30) come raggiungimento del fine della sua *vocazione personale*<sup>11</sup>, che è, appunto, non solo mangiare il pane della volontà del Padre (cf. *Gv* 4,34), ma bere totalmente il calice della Sua volontà. In questo *calice* riconosciamo, allora, il piano sapiente e l'*esāh* (cf. *Gb* 38,2) di quel Dio di Israele, che nella pienezza dei tempi manda il proprio Figlio perché nella *kenosi* di amore possa farsi *peccato e maledizione* (cf. *1Cor* 5,21 e *Gal* 3,13) e divenire, nel suo sangue, il vero e definitivo *ilastērion* (cf. *Rm* 3,25).

Ecco allora che questo pellegrinaggio lo vogliamo accogliere e contemplare in due tappe evangeliche, che ci donano di «sentire e gustare» la sete intima e profonda dell'Uomo Gesù, che vive e spende l'intera sua esistenza per sazia-

---

<sup>11</sup> Cf. H. M. ALPHONSO, *La vocazione personale. Trasformazione in profondità per mezzo degli esercizi spirituali*, Roma 2014.

re questa sete, che è bere il calice del Padre e della Sua volontà (cf. *Gv* 18,11 e 19,28): il deserto della tentazione e l'esperienza del Getsemani.

## **1. La tentazione come kairòs della pedagogia del Padre nella vita di Gesù per portarlo a bere sempre il calice della Sua volontà d'amore.**

Non possiamo iniziare la nostra riflessione sul senso della tentazione di Gesù in funzione del suo abbeverarsi della Volontà del Padre senza ricordare l'alto valore pedagogico che in tutta la Scrittura è depositato nel *mistero della prova*, inteso come luogo e *kairòs* della pedagogia di Dio per permettere all'uomo di essere condotto nel profondo della sua identità ed irripetibilità vocazionale e brillare della propria unicità ed essenzialità ed essere cibo che sfama la fame, che Dio ha di lui.

Diversi ed interessanti sono gli esempi che la Scrittura ci consegna: dall'esperienza di Abramo, che è chiamato ad offrire il figlio Isacco, diventato sua proprietà e non bellezza del *sorriso di Dio* e del progetto fecondo di amore del Signore (cf. *Gen* 22,1-14); al combattimento di Giacobbe allo Iabbok, in cui, proprio attraverso la lotta d'amore e nella ferita del *nome nuovo*, ottiene quella benedizione strappata e comprata con un piatto di lenticchie (cf. *Gen* 27 e 32); al percorso di purificazione dei sogni di Giuseppe, chiamato ad essere servo e fratello nella *tunica delle lunghe maniche dell'amore di amicizia* e non nella spocchiosa, infantile e capricciosa pretesa di vedere prostrati ai suoi piedi i fratelli, il padre e la madre; all'itinerario della sapienza contestatrice di Giobbe, chiamato a confrontarsi con l'*esāb YHWW*, la regia sapiente e provvidente di Dio, fino a giungere ad affermare il famoso: *Io ti conosco per sentito dire, ora i mie occhi ti vedono per quello che sei e quindi provo pentimento e mi metto su polvere e cenere* (cf. *Gb* 42,5-6), cioè ritorno alla mia verità creaturale di essere argilla nelle mani del Vasaiò che plasma, trasforma, cesella e trasfigura (cf. *Ger* 18,6). Si comprende bene come tutto l'itinerario del *pellegrinaggio nella prova* è caratterizzato da questo desiderio del Dio di Israele di *sfamarsi del meglio* di ogni sua Creatura per donargli la sua bellezza e la sua verità, che lo fa splendere come le stelle di Baruch nel loro *Eccomi* (cf. *Bar* 3,34-35) nell'Eternità del Suo Amore.

Anche l'uomo Gesù è inserito in questa *Storia Sacra di pedagogia d'amore*, dove le viscere paterne e materne di Dio preparano per Lui questo banchetto dove poter essere l'imbanditore del Suo dono d'amore, che è dare da mangiare al Padre il cibo del Suo *Si* e del Suo *Fiat*.

In quest'ottica, come dicevamo sopra, ci vengono incontro due *icone evangeliche* del vissuto esperienziale di Gesù, immerso in questo *pellegrinaggio della prova* per brillare della propria giustizia ed essere capace di sfamare la fame del Padre, che sono le pericopi lucane della tentazione del deserto in *Lc 4,1-13* e dell'esperienza del Getsemani in *Lc 22,39-46*.

Prendiamo il vangelo di Luca perché crediamo che sia significativo attingere dalla sensibilità redazionale, seppur ispirata del terzo Autore del *Vangelo Tetraforme*, perché medico, come ci ricorda Paolo nella lettera ai Colossesi (cf. Col 4,14).

## 2. Luca 4,1-13: l'esperienza della prova nel deserto della tentazione nel desiderio di bere il calice della volontà del Padre.

Accogliamo il testo lucano nella versione della CEI del 2008:

<sup>1</sup>Gesù, pieno di Spirito Santo, si allontanò dal Giordano ed era guidato dallo Spirito nel deserto, <sup>2</sup>per quaranta giorni, tentato dal diavolo. Non mangiò nulla in quei giorni, ma quando furono terminati, ebbe fame. <sup>3</sup>Allora il diavolo gli disse: «Se tu sei Figlio di Dio, di' a questa pietra che diventi pane». <sup>4</sup>Gesù gli rispose: «Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo». <sup>5</sup>Il diavolo lo condusse in alto, gli mostrò in un istante tutti i regni della terra <sup>6</sup>e gli disse: «Ti darò tutto questo potere e la loro gloria, perché a me è stata data e io la do a chi voglio». <sup>7</sup>Perciò, se ti prostrerai in adorazione dinanzi a me, tutto sarà tuo». <sup>8</sup>Gesù gli rispose: «Sta scritto: Il Signore, Dio tuo, adorerai: a lui solo renderai culto».

<sup>9</sup>Lo condusse a Gerusalemme, lo pose sul punto più alto del tempio e gli disse: «Se tu sei Figlio di Dio, gettati giù di qui; <sup>10</sup>sta scritto infatti:

Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo  
affinché essi ti custodiscano;

<sup>11</sup>e anche:

Essi ti porteranno sulle loro mani  
perché il tuo piede non inciampi in una pietra».

<sup>12</sup>Gesù gli rispose: «È stato detto: Non metterai alla prova il Signore Dio tuo». <sup>13</sup>Dopo aver esaurito ogni tentazione, il diavolo si allontanò da lui fino al momento fissato.

«Gesù pieno di Spirito Santo...»: con questa espressione Luca riaggancia le tentazioni al battesimo di Gesù, dove lo Spirito discese su di lui e dove Gesù è stato dichiarato “*Figlio prediletto*” dal Padre. Con tale richiamo ci viene introdotto il tema delle tentazioni: esse metteranno alla prova Gesù come *Figlio di Dio*. È, dunque, la figliolanza divina di Gesù l'oggetto della prova. Infatti, per ben due volte Satana si rivolge a Gesù dicendo: «*Se tu sei il Figlio di Dio...*».



«Tornò indietro dal Giordano e si mosse nello Spirito nel deserto ...»: questo *tornare indietro* richiama l'azione contraria del popolo ebreo che, invece, provenendo dal deserto, dopo avervi peregrinato per 40 anni, attraversa il Giordano per entrare in Palestina (cf. *Gs* 3,1-17). Gesù, qui, torna indietro e rientra nel deserto per esservi tentato, ripercorrendo, in tal modo, l'avventura dell'antico Israele, richiamata anche dai 40 giorni che Gesù passò nel deserto. Ma, mentre Israele soccombette alle tentazioni, il "nuovo" Israele (Gesù), ricolmo della forza dello Spirito, ne uscirà vittorioso. Lui, dunque, è il vero Israele, così come pensato dal Padre, capostipite di un popolo nuovo, rinnovato e rigenerato dallo Spirito. Con questo suo "*tornare indietro*" sembra quasi che Gesù voglia rivivere la storia del popolo ebraico, ponendola, questa volta, nelle logiche divine.

Si può notare, poi, come Gesù non sia mosso dallo Spirito, ma si muove lui nello Spirito. Questo per dire come lo Spirito diventi la nuova dimensione storica e divina in cui viene collocato l'Uomo Gesù e tutti i credenti in lui.

«Ma quando furono terminati ebbe fame»: la fame, e quindi la sete, dicono tutta la fragilità della condizione umana, che per sostenersi ha bisogno di cercare nella creazione il suo sostentamento. Questo per dire che l'uomo non possiede in sé la vita, ma questa dipende da qualcos'altro. Anche Gesù, rinunciando alle sue prerogative divine (cf. *Fil* 2,6-11), viene assoggettato a tutta la fragilità dell'uomo.

Gesù, dunque, si pone di fronte alla missione, che gli viene affidata, non come un super eroe invincibile, che grazie ai suoi super poteri travolge ogni resistenza, ma come un uomo che cerca di trovare in sé e al di fuori di sé il senso del proprio vivere e della propria missione, riferendosi continuamente alla volontà del Padre, che Gesù scopre non solo in sé, ma anche e soprattutto nella Scrittura.

Non a caso tutte le tentazioni ruotano attorno ad alcune citazioni bibliche.

«Se tu sei il Figlio di Dio di a queste pietre che ...»: entro l'orizzonte della fragilità umana, simboleggiata dalla fame, si svolge, dunque, la prima tentazione.

Ecco la tentazione: essa nasce dalla sproporzione della fragilità umana di Gesù posta a confronto con la sua condizione divina, a cui Gesù ha rinunciato entrando nella storia. Paolo lo ricorda nella sua lettera ai Filippesi: «Egli pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma svuotò se stesso assumendo la condizione di servo e diventando simile agli uomini» (*Fil* 2,6-7). Gesù, dunque, ha messo da parte le sue prerogative e le sue esigenze divine per fare spazio alle esigenze del Padre. Gesù, qui, si presenta come il Dio che è venuto a servire gli uomini, non a conquistarli o a dominarli (cf. *Mc* 10,45; *Mt* 20,28). L'ultimo atto della sua vita, infatti, sarà proprio l'esempio di un servizio reso all'uomo: la lavanda dei piedi (cf. *Gv* 13,1-17). È

il tema di un Dio che si inginocchia davanti alla sua creatura, perché la sua creatura si renda disponibile al suo Creatore.

La missione di Gesù è, pertanto, una missione di servizio all'uomo, perché proprio vivendo fino in fondo la condizione dell'uomo Gesù, poi, saprà riscattarla pienamente nella sua risurrezione. Il compito di Gesù è quello di incarnarsi fino in fondo, assumendo su di sé pienamente e interamente la fragilità umana. Solo a queste condizioni l'uomo, in tal modo incarnato nell'umanità di Cristo, potrà essere anche riscattato da lui.

La prova che Gesù subisce è quella di usare le sue prerogative divine per rendere più agevole la sua missione e il suo permanere qui nell'ambito della storia. Ma le sue prerogative divine non sono per se stesso, ma per gli uomini, che lui è venuto a servire.

«Sta scritto: non di solo pane vivrà l'uomo: la risposta di Gesù è in realtà una citazione tratta dal libro del Deuteronomio: *“Egli (Dio) dunque ti (Israele) ha umiliato, ti ha fatto provare la fame ... per farti capire che l'uomo non vive di solo pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore”* (Dt 8,3).

Qui Luca lascia intendere che il senso della missione di Gesù non è quello di soddisfare le esigenze umane, ma di ricondurre l'uomo a Dio. La parola che esce *“dalla bocca del Signore”*, infatti, è Cristo stesso, Parola eterna del Padre, uscita dal suo segreto e offerta all'uomo perché questo comprenda le esigenze di Dio.

«Il diavolo lo condusse in alto ...»: ecco, ora, la seconda tentazione. Questo *“condurre in alto”* dice il far prendere coscienza a Gesù della sua divinità, che sta sopra ad ogni potere umano, simboleggiato dai regni della terra. Gesù è ancora una volta messo alla prova nella sua divinità. Satana, qui, assume il significato ed il valore del potere politico di fronte al quale Gesù è invitato a prostrarsi, cioè a perseguirlo, a farne uno strumento di dominio. Sembra esserci qui un forte richiamo alle attese messianiche di Israele, che concepiva il Messia come un re condottiero e militare, che avrebbe cacciato i Romani e ricostituito Israele come una potenza in mezzo ai popoli, riportandolo agli antichi splendori del regno di Davide e di Salomone. Anche i discepoli spingono verso questo.

Ma il potere che Gesù ha non è suo, ma del Padre, infatti: «Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio» (Lc 10,22). Egli, pertanto, ritiene che questo potere vada usato per le finalità e secondo le logiche del Padre e non degli uomini. Gesù preferisce rimanere fedele al Padre, perché soltanto in questa sua fedeltà egli riuscirà a realizzare il progetto di salvezza che il Padre gli ha affidato. Ed è proprio quella fedeltà che Dio riscontra dopo aver creato tutte le cose per mezzo della sua Parola creatrice: «E così avvenne. Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31).

La bontà della creazione consiste nel fatto che in essa si rispecchia la piena volontà di Dio; e in essa Dio ritrova se stesso, così che dalla creazione traspare Dio stesso. Paolo ricorderà in *Rm* 1,20: «[...] che dalla creazione del mondo in poi le qualità invisibili di Dio sono colte dall'intelletto proprio grazie alla creazione stessa». Ed ecco che Gesù lo ricorderà a Satana: «Solo al Signore Dio tuo ti prostrerai, lui solo adorerai». Questa espressione è liberamente tratta dal Deuteronomio che dice: «Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome» (*Dt* 6,13) e ancora: «Temi il Signore tuo Dio, a lui servi, restagli fedele e giura per il suo nome» (*Dt* 10,20).

In altre parole, la divinità di Gesù e il suo potere è posto soltanto al servizio del Padre, perché da questo potere traspaia e si realizzi il suo progetto di salvezza, che si compirà, quale nuova creazione, nella risurrezione stessa di Gesù.

«*Lo condusse a Gerusalemme, lo pose sul pinnacolo del tempio*»: siamo giunti alla terza tentazione, in cui Satana conduce Gesù a Gerusalemme. Per Luca Gerusalemme è la meta finale verso cui Gesù è rivolto e attorno a cui è incentrato un'ampia parte dell'intero vangelo di Luca (*Lc* 9,51-19,28). Gerusalemme è il luogo in cui si compirà la salvezza e si realizzerà pienamente il progetto del Padre: morte e risurrezione di Gesù.

Satana mette alla prova ancora una volta la divinità di Gesù e lo pone sul pinnacolo del tempio, che è la casa del Padre. Il porre Gesù sul tempio è un tentativo di porre Gesù al di sopra del Padre. Usare, quindi, la sua divinità contro il Padre. Questa tentazione risuona in qualche modo nelle parole di Gesù sul monte degli Ulivi: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (*Lc* 22,42). Gesù mette alla prova il Padre, chiedendogli di modificare il suo iniziale progetto di annientamento dell'umanità segnata dal peccato e da lui assunta nell'incarnazione. Ma vedremo come Gesù si correggerà subito: «Non sia fatta la mia, ma la tua volontà».

L'invito di Satana rivolto a Gesù di buttarsi giù costringendo Dio a intervenire a suo favore per evitargli di massacrarsi al suolo, corrisponde all'invito di spingere Dio a modificare il suo piano iniziale avvalendosi della sua stessa divinità.

«Dopo aver esaurito ogni specie di tentazione»: Luca condensa nel suo racconto tutte le prove che Gesù, presentatosi nella fragilità della carne umana, ha dovuto subire. Si parla, infatti, di «ogni specie di tentazione», mostrando così, tutta intera, la povertà della sua umanità.

Il racconto, infine, si conclude con Satana che si allontana da Gesù, ma solo temporaneamente, per ritornare al tempo fissato, è il tempo in cui si compirà la salvezza per mezzo della sua morte e risurrezione, che avverranno a Gerusalemme, dove Satana lo aveva lasciato.

Le tre tentazioni, raccontateci da Luca, sono chiaramente un artificio letterario per presentarci una reale situazione con cui Gesù ha dovuto confrontarsi. Esse insegnano essenzialmente alla nostra riflessione ed alla nostra lettura teologico-sapienziale due specifici e ben chiari elementi.

Il primo, il fatto che esse siano state collocate all'inizio dell'attività missionaria di Gesù, ci dice come Gesù, prima di incominciare la sua attività, abbia probabilmente dovuto fare una scelta sul *come svolgerla*: o facendo valere la sua divinità davanti agli uomini; in tal modo egli avrebbe ottenuto dei facili successi, ma non li avrebbe ricondotti al Padre liberamente, ma sotto la spinta del timore o perché abbagliati dal manifestarsi della potenza divina. Il cuore dell'uomo, tuttavia, non si sarebbe sinceramente convertito. O attraverso la povertà e la fragilità dell'azione umana, in cui soltanto la fede avrebbe potuto scorgere, a fatica ed in modo confuso ed incerto, un'azione divina, chiedendo in tal modo all'uomo di fidarsi incondizionatamente di Dio. Soltanto in questo modo l'uomo sarebbe stato capace di fare un salto di qualità, scommettendo tutto se stesso, libero anche di rifiutare la proposta di Dio offertagli in un modo così misero e confuso.

Le tre tentazioni sintetizzano in buona sostanza le prove che Gesù ha dovuto subire nel corso della sua missione.

Gesù, presa coscienza, nel tempo, della sua natura divina e della sua reale fragilità umana, vedendo la sua missione più volte sul punto di fallire, proprio a motivo della sua fragilità e di quella dei suoi ascoltatori, così duri a capire, probabilmente è stato più volte sul punto di ricorrere alla sua divinità. Pensiamo, ad esempio alla cacciata dei venditori dal tempio (cf. *Lc* 19,45-47) o all'invettiva contro Corazin e Betsaida (cf. *Lc* 10,13), che in qualche modo lasciano trasparire la voglia di intervenire con la sua onnipotenza per schiacciare tanta durezza e insensibilità da parte dell'uomo.

Con il racconto delle tre tentazioni, Luca spiega alla sua comunità come Gesù sia stato tentato nella sua divinità, ma come, nonostante la sua oggettiva fragilità umana abbia, comunque, sempre preferito affidarsi al progetto del Padre, bere questo calice della Sua volontà come il vero meglio per lui, anche quando questo si rivelava umanamente difficile o insostenibile.

Per chi vuole seguire Cristo, queste sono le logiche che deve assumere, poiché la salvezza pensata dal Padre si muove su orizzonti divini e non umani. Entro tali orizzonti, pertanto, deve muoversi anche il discepolo.

Esse, infine, spiegano anche perché Gesù nel suo condurre la missione affidatagli dal Padre non compia gesti clamorosi, attesi invece dal popolo, e viva l'essere adesione alla volontà del Padre solo nel desiderio di saziare la fame e la sete, che il Padre ha del Suo *Sì integrale ed ontologico*.

### 3. Luca 22,39-46: l'esperienza dell'Uomo Gesù del bere il calice della volontà del Padre fino al sudore di sangue del calice del proprio Sì.

Accogliamo il testo lucano nella versione della CEI del 2008:

<sup>39</sup>Uscì e andò, come al solito, al monte degli Ulivi; anche i discepoli lo seguirono. <sup>40</sup>Giunto sul luogo, disse loro: «Pregate, per non entrare in tentazione». <sup>41</sup>Poi si allontanò da loro circa un tiro di sasso, cadde in ginocchio e pregava dicendo: <sup>42</sup>«Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà». <sup>43</sup>Gli apparve allora un angelo dal cielo per confortarlo. <sup>44</sup>Entrato nella lotta, pregava più intensamente, e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadono a terra. <sup>45</sup>Poi, rialzatosi dalla preghiera, andò dai discepoli e li trovò che dormivano per la tristezza. <sup>46</sup>E disse loro: «Perché dormite? Alzatevi e pregate, per non entrare in tentazione».

Luca pone la preghiera al primo posto. Una preghiera che rivela una tensione interiore, non una lacerazione, egli è il perfetto obbediente. Esprime un desiderio ma già sottomesso alla volontà del Padre («se vuoi»).

Più che l'allontanamento della prova, Gesù chiede la forza per superarla. Infatti il Padre non allontana il calice da bere, ma manda un angelo a confortarlo.

Nel momento dell'agonia prega ancora più *fortemente*, questo indica l'insistenza di chi è in difficoltà e ha bisogno di aiuto e si aggrappa perciò all'aiuto del Padre. Il Padre lo ascolta e gli manda un angelo a "rincuorarlo".

Come ogni uomo, anche l'uomo Gesù non trova in se stesso la forza per superare la prova, ma l'implora dal Padre. Così l'uomo sperimenta nel contempo la debolezza e la forza, la fatica della prova e la consolazione di Dio.

Ci ricorda Paolo che scrive: «In ogni circostanza siamo tribolati, ma non schiacciati; in difficoltà, ma non senza via di scampo; inseguiti, ma non abbandonati; abbattuti, ma non perduti» (2Cor 4,7-9).

Per descrivere lo stato d'animo di Gesù, Luca usa un termine che ricava dal linguaggio medico-sportivo: *agonia*. Una parola che esprime lo stato di tensione dell'atleta nell'imminenza della gara, o anche, nel momento in cui, ormai vicino al traguardo, raccoglie tutte le sue forze per un ultimo slancio. Il termine *agonia* per Luca esprime principalmente la lotta del giusto per praticare la virtù in modo eroico. Quindi rispetto a Marco e Matteo la figura di Gesù è trasformata, mentre per Marco è l'uomo impietrito, per Matteo l'uomo prostrato, per Luca è l'uomo proteso.

Chiaramente con questo non è assente l'apprensione, e ancor meno lo sforzo, la fatica, la sofferenza. Tuttavia non c'è l'angoscia che paralizza. Il sudore di sangue non sgorga per paura, ma per lo sforzo. Nel momento decisivo della

prova, Gesù è teso sino allo spasimo, non ripiegato su stesso per essere nella volontà del Padre e bere il calice e saziare la sua di Lui.

La composizione di Luca dell'episodio risulta così articolata, in modo che possiamo trovarci con facilità anche una struttura chiasmica dove al centro brilla la preghiera e la lotta di Gesù per essere e bere il calice della volontà del Padre (vv.42-44):

- a. Pregare per non entrare in tentazione (v.40)
- b. Gesù si allontana dai discepoli (v.41a)
- c. Gesù si inginocchia e prega (v.41b)
- d. Preghiera e lotta di Gesù (vv.42-44)
- C'. Gesù si leva dalla preghiera (45a)
- B'. Gesù si avvicina ai discepoli (v. 45b)
- A' – pregare per non entrare in tentazione (v.46)

Al centro di tutto questa scena vi è Gesù: il suo pregare ed il suo lottare per bere ed essere il calice della volontà del padre. Gesù non è un uomo lacerato tra il volere e il sentire, ma è un uomo tutto concentrato sulla lotta che lo aspetta, come un atleta.

Per Luca il tema della preghiera e dell'essere preghiera è fondamentale, ed in questo brano vuole insistere sulla necessità per i credenti di pregare per una migliore soluzione nel superare la prova.

Il modo di pregare e di lottare di Gesù è un modo permanente per i credenti: la preghiera è difficile; essa può essere dolorosa; occorre pregare coraggiosamente come Gesù per trionfare e trasfigurarsi nella tentazione. Gesù è mostrato nella debolezza della sua umanità, perché Luca vuole presentarlo come vero e fecondo modello per i discepoli, solo chi prega, ed è preghiera, fino all'estremo delle forze potrà trionfare delle prove e affrontare il martirio.

Gesù arriva in un luogo preciso: è il monte come luogo della preghiera di Gesù al Padre.

L'esortazione a pregare per non entrare in tentazione è certamente ed intensamente da interpretare alla luce dell'ultima domanda del Padre Nostro. La prova è inevitabile, poiché caratterizza il tempo della Chiesa, ed inizia con la morte di Gesù. Solo la preghiera – e Gesù ne dà l'esempio concreto – permetterà la prova e di entrare nel cammino di salvezza con la perseveranza. Per Luca, è proprio la perseveranza nella fede l'oggetto della preghiera cristiana di domanda.

Gesù non si getta a terra, ma si mette in ginocchio: è l'atteggiamento di una preghiera insistente fatta con umiltà e rispetto, che diventerà il modo abituale di rivolgersi a Dio.

Cristo è presentato come modello anche nell'atteggiamento da assumere quando si rivolgono domande pressanti al Padre.

Il verbo *pregare* (*proseuchomai*) viene usato all'imperfetto perché l'evangelista ha in mente una preghiera continua. Gesù invoca Dio come ha insegnato ai discepoli nella preghiera a chiamare Dio: *Padre!*

Gesù esprime la sua naturale repulsione dell'uomo dinanzi alla sofferenza e alla morte, ed afferma la sua disponibilità alla volontà divina: «se vuoi».

Il calice indica il peso di sofferenza da sopportare. La presenza di un angelo è segno che la preghiera è stata esaudita da Dio, non che è stato allontanato il calice. Gesù è stato reso più forte per conformare la sua volontà con quella del Padre: Gesù riceve forza per affrontare la passione, senza che questa sia privata del suo aspetto pauroso e doloroso. L'apparizione di un angelo significa, in un modo plastico, la grazia divina che ricevono coloro che devono affrontare il martirio, grazia che rende capaci di rimanere fedeli fino in fondo. L'angelo manifesta l'umile condizione umana di Gesù: il Padre non abbandona il Figlio, eppure gli risponde soltanto tramite un subalterno, un intermediario.

Dinanzi a Dio, Gesù stesso è un uomo e che, perlomeno in quell'istante, egli condivide la nostra notte. Effetto dell'apparizione confortante dell'angelo è che Gesù entra in agonia. Agonia non va inteso nel senso moderno del termine come il momento particolare del passaggio dalla vita alla morte. La parola comporta sia l'idea della lotta che dell'angoscia.

Non ci troviamo solo dinanzi alla paura di un uomo dinanzi alla morte, quanto l'angoscia che provoca in Gesù il pensiero di dover affrontare una prova e una lotta terribili, da cui sarebbe dipeso il destino del mondo.

Il fatto del "sudore di sangue" è l'aspetto fisico dello sconforto di Gesù. Suda realmente sangue: un fenomeno (*ematoidrosi*) già osservato nell'antichità, che dal punto di vista medico evidenzia il dramma dello stress psico-fisico, che altera la pressione dei capillari, che rompendosi fanno entrare nel circolo delle ghiandole sudoripare il sangue, che mischiandosi al sudore fuoriesce insieme in soluzione. Nel nostro caso, però, questo fenomeno assume un significato anche teologico, il sangue sparso nel Getsemani fa parte di quel sangue che Gesù versa per la nostra salvezza, bevendo e facendo proprio e diventando un tutt'uno con il calice della volontà del Padre.

Sarebbe, comunque, strano se il conforto dell'angelo avesse provocato un'angoscia più grande, ma in realtà agonia è da considerare come lotta, l'agonia di Gesù significa allora che egli è entrato in uno stato di massima concentrazione a motivo dell'imminente inizio della prova suprema.

Siamo nel vivo della lotta, è una concentrazione estrema in vista della lotta contro il potere delle tenebre, nell'ardente sintonia di rimanere fedele al volere



del Padre, si manifesta in una preghiera più intensa, fatta con tutte le energie, senza tregua; e nell'abbondante sudorazione, paragonabile a gocce di sangue che cadono e colano in terra.

Il Salvatore è ormai pronto per il grande confronto. È giunto il momento atteso con angoscia e impazienza. Può bere ed essere il calice della salvezza da alzare ed elevare al Padre nella gioia trasfigurata del Mistero Pasquale realizzato e vissuto per amore e solo per amore: «Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato? Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore. Adempirò i miei voti al Signore, davanti a tutto il suo popolo. Preziosa agli occhi del Signore è la morte dei suoi fedeli» (*Sal* 115, 2-16).

## Conclusioni

La tentazione come *mistero della prova*, che giunge ad essere vissuta e realizzata nella vita di Gesù come un *kairòs* salvifico e redentivo *sazia la fame-sete d'amore del Padre*, fino all'ematoidrosi ed al desiderio di bere sempre e comunque il calice della Sua volontà ci provoca ad essere uomini e donne credenti, che in mezzo alle sfide di questo mondo del XXI secolo, tormentato e colmo di speranza, si proiettano in quello che realmente conta: accogliere, vivere ed incarnare la Parola e di Dio ed essere sempre, comunque e dovunque nella Sua volontà compiendola e realizzandola nella *sinfonia della verità* per non cadere nel rischio profetizzato da Amos, in nome di Dio, depositato nel capitolo 8 dello scritto profetico: «Ecco verranno giorni –oracolo del Signore – in cui manderò la fame nel paese; non fame di pane né sete di acqua, ma di ascoltare le parole del Signore. Allora andranno errando da un mare all'altro e vagheranno da settentrione a oriente, per cercare la parola del Signore, ma non la troveranno» (*Am* 8,11-12).





# PAOLO E LA NUOVA ALLEANZA CON IL SANGUE DI CRISTO

*Antonio Pitta*

“Paul experienced newness in continuity: the new creation, like the new moon, is the old creation in a new light”<sup>12</sup>. Così William D. Davies, uno dei maggiori studiosi di Paolo nel secolo scorso, di origine ebraica, interpretava la novità nella continuità nel pensiero paolino. La bella metafora proposta da Davies sull’antica e la nuova alleanza, intese come due modi diversi di vedere la stessa luna, ha il grande pregio di non considerare abrogata l’antica alleanza, né tanto meno sostituita dalla nuova alleanza. Tuttavia, la stessa metafora rischia di sottovalutare l’importanza del sangue di Cristo in vista della realizzazione della “nuova alleanza”. Per questo i due termini principali del nostro contributo – nuova alleanza e sangue – nelle lettere di Paolo orbitano intorno a un’ellissi ideale che li comprende più per relazione che in quanto tali.

Precisiamo subito che a Paolo non interessa il sangue in quanto tale, bensì quello di Cristo che realizza la nuova alleanza<sup>13</sup>. Per inverso, l’antica alleanza diventa nuova quando il velo che la copre è tolto “in Cristo” (2Cor 3,14). Qual è dunque il rapporto tra la nuova alleanza e il sangue di Cristo nelle lettere di

---

<sup>12</sup> W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia 1980, XXXVIII.

<sup>13</sup> Sul sangue di Cristo nelle lettere di Paolo cfr. M. P. BAKER, *Participating in the Body and Blood of Christ: Christian Κοινωνία and the Lord’s Supper*, in M. J. THATE – K. J. VANHOOZER – C. R. CAMPBELL (eds.), *“In Christ” in Paul: Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation*, WUNT 2.384, Tübingen 2014, 503-528; R. PENNA, *Il sangue di Cristo nelle lettere paoline*, in *L’apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 395-417; B. J. VICKERS, *Jesus’ Blood and Righteousness*, Wheaton (IL) 2006; L. M. WILLIAMS-TINAJERO, *The Reshaped Mind. Searle, the Biblical Writers, and Christ’s Blood*, Leiden 2011, 71-113.

Paolo? E come si relazionano l'antica e la nuova alleanza<sup>14</sup>? Per sostituzione, compimento o per statuto diverso dell'una rispetto all'altra alleanza? Approfondiremo gli interrogativi posti secondo la scansione cronologica delle lettere di Paolo, muovendo da due frammenti prepaolini estremamente decisivi per la tematica: *1Cor* 11,23-25 e *Rm* 3,25-26a. Quindi ci addentreremo nel pensiero di Paolo più proprio sui due termini dell'ellissi che abbiamo scelto e sul retroterra giudaico della soteriologia sottostante.

Intanto precisiamo che i due termini dell'ellissi presentano le seguenti frequenze per le lettere paoline: il sostantivo *αἷμα* vi compare 12 volte su 97 neotestamentarie<sup>15</sup>; e *διαθήκη* 9 volte su 33<sup>16</sup>. Se escludiamo i passi in cui non si parla del sangue di Cristo, ma del sangue umano in generale, per intendere tutta la persona, come *1Cor* 15,50; *Gal* 1,16; *Rm* 3,15; *Ef* 6,12, le occasioni si assottigliano. Peraltro le frequenze che rimangono sono transitorie e non approfondite. In pratica Paolo non è l'autore della Lettera agli Ebrei che nella sezione di *Eb* 8,1-9,20 si sofferma lungamente sulla funzione sacrificale del sangue di Cristo in vista del suo sacerdozio e della nuova alleanza. Tuttavia le poche volte in cui Paolo indugia sul sangue e l'alleanza assumono un importante peso specifico, come in *1Cor* 11,23-25 che costituisce la redazione scritta più antica delle parole di Gesù durante la cena.

All'altro polo dell'ellissi si trova il termine *διαθήκη* che non può essere reso sempre, in modo univoco, con "alleanza", ma in dipendenza del contesto significa anche "disposizione", come in *Gal* 3,17 e 4,24, e "testamento", come per *Gal* 3,15. Pertanto dall'importante passaggio di *1Cor* 11,23-25 vediamo la relazione ellittica tra il sangue e l'alleanza nel pensiero di Paolo.

---

<sup>14</sup> Sull'alleanza nelle lettere di Paolo cfr. F. ADEYEMI, *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul*, SBL 94, New York 2007; T. R. BLANTON IV, *Spirit and Covenant Renewal: A Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians*, in *JBL* 129 (2010) 129-151; E. J. CHRISTIANSEN, *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Leiden - New York - Köln 1995; A. A. DAS, *Paul, the Law, and the Covenant*, Peabody 2001; K. PAPAIOANNOUS, *Israel, Covenant, Law. A Third Perspective on Paul*, Eugene (OR) 2017; B. PITRE - M. P. BARBER - J. A. KINCAID, *Paul, a New Covenant Jew. Rethinking Pauline Theology*, Grand Rapids (MI) 2019; D. A. SHAW, *Apocalyptic and Covenant: Perspectives on Paul or Antinomies at War?*, in *JSNT* 36 (2013) 155-171; C. K. STOCKHAUSEN, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant*, AnBib 116, Roma 1989; N. T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 21993; Id., *Paul and the Faithfulness of God*, London 2013, I-II.

<sup>15</sup> Cfr. l'uso di *αἷμα* in *1Cor* 10,16; 11,25.27; 15,50; *Gal* 1,16; *Rm* 3,15.2; 5,9; *Col* 1,20; *Ef* 1,7; 2,13; 6,12.

<sup>16</sup> Cfr. *διαθήκη* in *1Cor* 11,25; *2Cor* 3,6.14; *Gal* 3,15.17; 4,24; *Rm* 9,4; 11,27; *Ef* 2,12.

## 1. La nuova alleanza e il sangue di Cristo (1Cor 11,25)

Il passo di 1Cor 11,23-25 è uno dei frammenti più antichi degli scritti protocristiani e condiviso da gran parte della critica contemporanea alle lettere di Paolo<sup>17</sup>. Poiché il paragrafo è introdotto dalla formula tipica per la trasmissione di una tradizione da una generazione all'altra nel giudaismo farisaico, da cui Paolo proviene («Io infatti ho ricevuto dal Signore ciò che vi ho consegnato», in 1Cor 11,23a), non è difficile riconoscere in 1Cor 11,24-25 un frammento prepaolino. La stessa formula introduce il kerygma più antico sulla morte e risurrezione di Cristo in 1Cor 15,3-5.

Anche se con diversi sviluppi e rettifiche successive nella ricerca contemporanea, il contributo di Joachim Jeremias rimane una pietra miliare sulle parole di Gesù, riportate in 1Cor 11,24-25 e nei vangeli sinottici (cfr. *Mt* 14,22-25; *Mt* 26,26-29; *Lc* 22,14-20)<sup>18</sup>. Le parole sul calice e il sangue per la nuova alleanza appartengono alle *ipsissima verba Jesu* e, dunque, alla memoria viva delle comunità protocristiane tra gli anni 35 e 50 d.C., prima delle lettere di Paolo e della redazione finale dei vangeli sinottici<sup>19</sup>. Dette nel contesto di una cena pasquale (e non di una qualsiasi cena), le parole di Gesù durante la cena di addio anticipano l'imminente evento cruento della sua morte in croce. Il fatto che Paolo definisca Gesù Cristo «nostra pasqua che è stata immolata»<sup>20</sup> dimostra che l'attribuzione a Gesù della metafora sull'agnello pasquale si spiega meglio nel contesto della cena pasquale. D'altro canto fra gli evangelisti, Luca richiama, in modo esplicito, la pasqua ebraica quando riporta le stesse parole di Gesù: «Ho desiderato ardentemente mangiare questa pasqua con voi, prima della mia passione» (*Lc* 22,15).

La netta distinzione tra la tradizione antiochena, a cui si riferirebbero Paolo e Luca, e quella gerosolimitana riportata da Marco e Matteo, non è più condivisa fra gli studiosi. Piuttosto il fatto che Luca stesso riporti l'oracolo promissorio

---

<sup>17</sup> Sul frammento prepaolino di 1Cor 11,23-25 e il suo impatto ecclesiale sulla chiesa di Corinto, con relativa bibliografia cfr. A. PITTA, *Quale impatto comunitario della paradosi di 1Cor 11,17-34?* (Sacramentum caritatis, 8), in R. NARDIN - G. TANGORRA (edd.), *Sacramentum Caritatis*. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI, Roma 2008, 81-94.

<sup>18</sup> J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973.

<sup>19</sup> Per il confronto sulle parole di Gesù durante l'ultima cena nelle diverse tradizioni neotestamentarie cfr. A. PITTA - F. FILANNINO, *La vita nel suo nome. Tradizioni e redazioni dei vangeli*, Cinesello Balsamo, 2017.

<sup>20</sup> Cfr. l'uso del verbo *ἐτύθη* in 1Cor 5,7 per alludere in modo specifico all'immolazione degli animali durante i sacrifici nell'AT.

sul frutto della vite (cfr. *Lc 22,18*), come in *Mc 14,25* e *Mt 26,29*, segnala che le due tradizioni sono più comunicanti di quanto sembri a prima vista. Dunque, anche se molto probabilmente Paolo ha ricevuto dalla comunità di Antiochia di Siria la tradizione orale sulle ultime parole di Gesù, queste rinviano al livello gesuano più originario. In tale ottica andrebbe intesa l'espressione introduttiva di *1Cor 11,23* («Io infatti ho ricevuto dal Signore»), che si riferisce non alle parole che sarebbero state trasmesse dal Risorto a Paolo, ma alla tradizione della chiesa di Antiochia che rimanda sino allo stadio originario di Gesù durante la cena. L'espressione “dal Signore” non riguarda il Risorto che parla direttamente con Paolo rivelandogli le parole della cena, bensì la viva tradizione delle prime comunità cristiane che hanno trasmesso per generazioni le stesse parole di Gesù. Focalizziamo ora l'attenzione sulla nuova alleanza e il sangue di Gesù secondo le quattro redazioni neotestamentarie riportandole in sinossi:

<i>1Cor 11,25</i>	<i>Mc 14,24</i>	<i>Mt 26,28</i>	<i>Lc 22,20</i>
“Questo calice è la nuova alleanza con il mio sangue; questo fate quando ne beviate, in mia memoria”.	“Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per molti”.	“Questo infatti è il mio sangue dell'alleanza che per molti è stato versato per la remissione dei peccati”.	“Questo calice la nuova alleanza con il mio sangue per voi versato”.

Il confronto delle quattro redazioni sulle parole dette da Gesù per il calice permette di rilevare alcuni dati di continuità e di discontinuità. Tutti parlano dell'alleanza e accennano al “mio sangue” a proposito del calice, durante la cena di addio, anche se soltanto Paolo e Luca menzionano in modo esplicito il calice fra le parole di Gesù. Tuttavia, poiché nessuno dei redattori riporta le parole di Gesù durante la cena in modo standardizzato, ma ognuno inserisce elementi che hanno un impatto determinante per i destinatari a cui si rivolgono, le differenze risaltano più delle corrispondenze.

Di fatto soltanto Paolo e Luca parlano di “nuova alleanza”, mentre Marco e Matteo accennano soltanto alla “alleanza”. E se per Paolo e Luca il sangue è inteso come complemento e strumento della nuova alleanza, per Marco e Matteo si tratta del sangue dell'alleanza. Lo slittamento è significativo perché per Paolo e Luca è l'alleanza a catalizzare l'attenzione, mentre per Marco e Matteo il focus si sposta decisamente sul sangue di Cristo della o in vista dell'alleanza. A prima vista sorprende che in *1Cor 11,25* manchi la destinazione dell'alleanza con il sangue, mentre questa è segnalata dai Sinottici: “versato per molti” in *Mc 14,24*, “versato per molti per la remissione dei peccati” in *Mc 26,28*, e “per

voi versato” in *Lc 22,20*. Da parte sua, Paolo preferisce collegare il “per voi” alle parole sul pane: “Questo è il mio corpo per voi” (*1Cor 11,24*). Infine soltanto Paolo evidenzia la funzione del memoriale che assumono le parole sul pane e per il calice, mentre *Lc 22,19* ricorda il memoriale per il pane: “Questo fate quando ne beviate in mia memoria” (*1Cor 11,25*).

Molto probabilmente tali cambiamenti si devono all’ambiente giudaico e gentile della diaspora antiochena in cui operano Paolo e Luca. Entrambi hanno avvertito l’esigenza di adattare, per motivi diversi, le parole di Gesù alle comunità a cui si rivolgono. Sembra che Gesù abbia utilizzato le espressioni “sangue dell’alleanza” e “versato per molti”, mentre Paolo e Luca hanno preferito specificare che si tratta della “nuova alleanza” mediante il sangue di Cristo e hanno personalizzato “per voi” la destinazione, rispetto alla locuzione semitica “per molti”. Dunque si deve a Paolo la specifica attenzione rivolta al memoriale o *ἀνάμνησιν*, rapportato al corpo e il sangue di Cristo (cfr. *1Cor 11,24-25*), mentre Luca attribuisce il memoriale soltanto al corpo e il pane della cena di addio (cfr. *Lc 22,19*). La prospettiva del memoriale e della cena pasquale in quanto memoriale, condivisa da Gesù con i suoi discepoli, è ribadita da Paolo nel contesto della questione sulle carni immolate agli idoli: «Il calice della benedizione che noi benediciamo non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo» (*1Cor 10,16*).

La menzione del calice della benedizione rinvia nuovamente alla pasqua ebraica che si riflette sullo sfondo della cena di addio fra Gesù e i suoi discepoli. Il calice o *ποτήριον* menzionato in *1Cor 10,16-21* e *1Cor 11,25-27* assume un preponderante valore simbolico per intendere la comunione fra il Signore e quanti partecipano alla sua cena<sup>21</sup>. Tant’è che sulla dignità nella comunione Paolo torna in *1Cor 11,27* per sottolineare che mangiare il pane e bere al calice del Signore senza riconoscere il corpo del Signore, che relaziona l’eucaristia alla comunità dei credenti, comporta una condizione di autocondanna e, dunque, di separazione e non di comunione con il corpo e il sangue di Cristo.

Pertanto per contrastare la situazione di divisione tra ricchi e poveri, in occasione della cena del Signore, Paolo richiama le parole sul corpo e il sangue di Gesù. Queste non sono riportate per essere semplicemente ricordate, ma per evidenziare l’incidenza che determinano sulle divisioni nella chiesa di Corinto. La ricca simbologia del calice, rapportata al sangue di Cristo, richiama soprat-

---

<sup>21</sup> Del calice o *ποτήριον* si parla in *1Cor 10,16.21.21*; *11,25.26.27.28* per le lettere di Paolo, vale a dire soltanto nel contesto della cena del Signore.

tutto la benedizione in vista della comunione fra quanti, condividendo il corpo e il sangue di Cristo, dovrebbero condividere le situazioni d'indigenza in cui si trovano i poveri della comunità cristiana.

## 2. Strumento di espiazione mediante la fede nel suo sangue (Rm 3,25)

Il secondo frammento prepaolino in cui è menzionato il sangue di Cristo, in rapporto implicito con l'alleanza, si riscontra in Rm 3,25-26a. Così recita il frammento nell'immediato contesto di Rm 3,24-26: «... Giustificati gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione in Cristo Gesù; *che Dio ha posto pubblicamente strumento di espiazione mediante la fede nel suo sangue per la dimostrazione della sua giustizia dopo la tolleranza dei passati peccati, con la clemenza di Dio, per la dimostrazione della sua giustizia nel momento presente, per essere Egli giusto e giustificare chi (è) dalla fede di Gesù» (Rm 3,24-26)<sup>22</sup>.*

Non è questo il luogo per affrontare la questione sulla natura prepaolina o paolina di Rm 3,25-26a; abbiamo già approfondito la questione in altri contesti<sup>23</sup>. In questa sede ci preme focalizzare l'attenzione sulla relazione implicita tra il sangue di Cristo e l'alleanza, richiamata con il motivo dell'espiazione. Sullo sfondo della metafora che è unica per le lettere di Paolo<sup>24</sup>, c'è non soltanto il coperchio dell'alleanza o *kapporet*, utilizzato durante l'espiazione nel tempio di Gerusalemme, ma l'intero evento e il giorno dell'espiazione per il ristabilimento dell'alleanza tra Dio e il suo popolo (cfr. Lv 16,14-16). Per questo preferiamo rendere il termine *ἱλαστήριον* non con "espiatorio", ma con "strumento di espiazione" o, per estensione, con "strumento dell'alleanza". Dunque anche se nel frammento prepaolino di Rm 3,25-26a manca il termine "alleanza" o *διαθήκη*, si accenna alla relazione tra lo strumento di espiazione che ne rende possibile l'attuazione con il sangue di Cristo. Diverse sono le implicazioni che il denso passaggio di Rm 3,25-26a, veicola sull'alleanza e il sangue di Cristo: vediamo quelle più rilevanti.

Anzitutto soggetto principale dell'azione è Dio che "pose pubblicamente" Cristo Gesù come "strumento di espiazione". Il verbo *προέθετο* non indica

<sup>22</sup> Abbiamo reso in corsivo il frammento prepaolino di Rm 3,25-26a.

<sup>23</sup> Cfr. in particolare A. PITTA, *Two Confessions of Faith before Paul (Rom 1:3b-4a; 3:25-26a)*, in *Romans, the Gospel of God*, AnB Studia 16, Roma 2020, 91-110.

<sup>24</sup> Il sostantivo *ἱλαστήριον* si trova soltanto in Rm 3,25 ed Eb 9,5 per tutto il NT.

quando Dio avrebbe prestabilito (dimensione cronologica), bensì chi ha posto per la pubblica o universale espiazione (dimensione locale del verbo). Di fatto non c'è un passo nell'AT in cui si afferma che Dio aveva prestabilito o previsto l'espiazione e il ristabilimento dell'alleanza mediante il sangue del messia. Se la comunità protocristiana di origine palestinese, dove sembra essere sorto il frammento di *Rm* 3,25-26b, ha trasferito la categoria dell'espiazione dal culto templare a Gesù Cristo, non l'ha fatto a partire dall'AT, bensì *a posteriori*, rileggendo la morte di Cristo con la Scrittura d'Israele. Di fatto non c'è un passo dell'AT dove la morte di un uomo, e tanto meno del messia, è vista come via per il ristabilimento dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. A maggior ragione questo vale per la morte di croce, a cui si accenna con l'aoristo *προέθετο* in *Rm* 3,25. Al contrario, il passaggio di *Dt* 21,23 contro chi è maledetto, poiché pende dal legno, e richiamato in *Gal* 3,13, preclude qualsiasi dinamica che procede dalla promessa dell'AT al compimento della morte di Gesù sulla croce. Dunque Dio ha posto pubblicamente Gesù Cristo come strumento di espiazione. Il parallelo più illuminante sulla funzione di *προέθετο* si riscontra in *Gal* 3,1, dove Paolo ricorda ai cristiani della Galazia che, in occasione della sua evangelizzazione, Cristo «fu raffigurato (*προεγράφη*) crocifisso».

Come abbiamo appena rilevato l'evento principale richiamato in *Rm* 3,25 è la croce di Cristo e non più soltanto la cena di addio, come per *1Cor* 11,23-35. Paradossale è che lo stesso Dio che aveva legiferato come “maledetto chi pende dal legno” in *Dt* 21,23 diventa il soggetto principale che opera con la pubblica esposizione di Cristo. Il contrasto tra *Dt* 21,23 e *Rm* 3,25 è incolmabile! Se è vero quanto è previsto in *Dt* 21,23 è falso che Dio abbia posto il proprio Figlio come strumento di espiazione. Al contrario, se è vera l'affermazione di *Rm* 3,25, è smentita la maledizione per chi pende dal legno. Fra queste alternative, l'unica via percorribile è il paradosso della croce, dove si assiste alla più grande *coincidentia oppositorum* della storia umana<sup>25</sup>. Entrambe le asserzioni sono vere perché, come Paolo dirà in *Gal* 3,13, Cristo divenne “maledizione” (e non soltanto “maledetto”) affinché la benedizione di Abramo raggiungesse i giudei e i gentili. Altrettanto paradossale è il passaggio di *2Cor* 5,21 dove Dio fece “peccato” colui che non aveva conosciuto peccato affinché i credenti diventassero “giustizia di Dio in lui”.

Il terzo orizzonte che dischiude il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a riguarda il linguaggio dell'espiazione che non andrebbe reso, in modo eufemistico,

<sup>25</sup> Sull'ermeneutica del paradosso nelle lettere paoline cfr. A. PITTA, *Il paradosso della croce. Studi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998.



mistico, ad esempio con “strumento di misericordia”. Poiché l’affermazione richiama l’evento, lo strumento e il giorno dell’espiazione andrebbe conservato tutto lo scandalo della croce (cfr. *Gal* 5,11). Tuttavia si tratta di uno scandalo capovolto o inverso, che Dio stesso ha compiuto con e nell’evento della croce di Cristo. Così la categoria dell’espiazione assume una traiettoria contraria: non parte da quanti hanno peccato a Dio, bensì al contrario, da Dio agli esseri umani, per mezzo di Cristo. La ripresa più sostanziale per tale capovolgimento dello scandalo e dell’espiazione è richiamata da Paolo in *Rm* 8,31: «Egli che non ha risparmiato il proprio figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, come non ci farà grazia di ogni cosa insieme a lui?». Torneremo sul motivo dell’*aqedah* o il legamento d’Isacco, sotteso a *Rm* 8,31, ma chi realizza l’evento della definitiva espiazione dei peccati è sempre Dio e non altri, tanto meno gli esseri umani che non si servono della croce di Cristo per ottenere la riconciliazione con Dio.

In tale prospettiva, la fede nel sangue di Cristo, evocata in *Rm* 3,25, non è la condizione perché Dio ponga Cristo come strumento di espiazione, bensì la conseguenza e l’espressione della grazia con cui Dio liberamente e senza alcuna condizione ha compiuto la redenzione in Cristo. Non è fortuito che prima di riportare il frammento di fede in *Rm* 3,25-26a, Paolo insista sulla giustificazione gratuita (*δωρεάν*) per la grazia divina (*τῆ αὐτοῦ χάριτι*) e non per le opere della Legge (cfr. *Rm* 3,21-24)<sup>26</sup>. Non è questo il luogo per affrontare l’annoso dibattito sulla “fede di Gesù”, peraltro evocata in *Rm* 3,26<sup>27</sup>. Tuttavia quanto meno per *Rm* 3,25 dovrebbe essere chiara la portata oggettiva e non soggettiva della fede rispetto allo strumento di espiazione. La fede in questione è dei credenti “nel suo sangue” e non quella di Cristo con il suo sangue. Purtroppo è diffuso l’errore che vede la fede come semplice risposta degli esseri umani a Dio, dimenticando che questa è soprattutto dono della grazia, senza la quale è del tutto inconcepibile. Dunque appartiene alla grazia sia la giustificazione per fede, sia la fede nel sangue di Cristo.

A causa della gratuità della giustificazione e della fede, la remissione dei peccati diventa totale o definitiva e non parziale (cfr. *Rm* 3,26a). Tant’è che Dio ha posto il suo Figlio come strumento di espiazione non ogni volta che è necessario espriare il peccato degli uomini, bensì una volta per sempre. La ripresa di *Rm* 3,25-26a in *Rm* 5,5-9 esplicita il modo con cui il sangue di Cristo ha una portata

---

<sup>26</sup> Cfr. a riguardo A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, btc 190, Brescia 2018.

<sup>27</sup> Per il dibattito e la principale bibliografia sulla fede di/in Cristo nelle lettere di Paolo cfr. A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, SB 57, Bologna 2008, 155-159.

salvifica universale, che perdura sino alla fine della storia umana: «La speranza non fa vergognare perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuore mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato (*Rm* 5,5)... Quanto più giustificati ora con il suo sangue saremo salvati per mezzo di lui dalla collera» (*Rm* 5,9).

A proposito delle parole di Gesù durante la cena, abbiamo osservato che l'espressione "versato per molti" di *Mc* 14,24, "versato per la remissione dei peccati" di *Mt* 26,28 e "versato per voi" di *Lc* 22,20 non si trovano nella tradizione di *1Cor* 11,23-25 che si limita a parlare della "nuova alleanza con il mio sangue per voi". Sarà fortuito, ma Paolo utilizza lo stesso verbo ἐκχύννομαι ("versare", "riversare") soltanto in *Rm* 5,5 per tutte le sue lettere, vale a dire nello stesso contesto dove accenna di nuovo al sangue di Cristo nella Lettera ai Romani. Lo Spirito rende possibile il versamento dell'amore di Dio nei nostri cuori. Quanto Gesù ha detto sul versamento del suo sangue, Paolo lo attribuisce allo Spirito riversato nel cuore dei credenti. I due orizzonti sono tutt'altro che alternativi, ma confluiscono nella teologia giovannea che relaziona lo Spirito al sangue e l'acqua, scaturiti dal fianco di Gesù sulla croce (cfr. *Gv* 19,34; *1Gv* 5,6).

Pertanto la fede nel sangue di Cristo non è la condizione perché Dio abbia posto il suo figlio come strumento di espiazione, bensì la conseguenza della giustificazione gratuita e paradossale compiuta da Dio con la pubblica o universale esposizione del suo Figlio sulla croce. Non si dovrebbe sottovalutare che il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a fu composto prima delle stesse lettere paoline, quando il tempio di Gerusalemme era ancora in auge per i sacrifici con il sangue degli animali, tra l'espatorio e il popolo, nel giorno dell'espiazione. Senza alcuna prospettiva sostitutiva, le comunità protocristiane hanno confessato la fede nel sangue di Cristo sin dalle prime ore del movimento cristiano. L'antica alleanza realizzata con il sangue degli animali è, paradossalmente, compiuta con il sangue di Cristo. Soltanto la dinamica che parte dall'evento della croce ha reso possibile ripensare uno dei cardini della pietà giudaica, incentrata sul tempio, il culto e il giorno dell'espiazione.

### 3. La nuova e l'antica alleanza (2Cor 3,4-18)

Uno dei luoghi più comuni, difficile da scardinare, riguarda il confronto tra l'antica e nuova alleanza, che coinvolge in prima istanza quello tra Israele e la Chiesa. Il paradigma per il quale mentre il giudaismo è religione della Legge o nomistica e il cristianesimo della grazia è ancora diffuso soprattutto a livello teologico e pastorale. Di conseguenza, si pensa che l'antica alleanza sia stata abolita o superata dalla nuova. Tenendo fede alla tematica del nostro contri-

buto sul rapporto tra la nuova alleanza e il sangue di Cristo, torniamo alla corrispondenza di Paolo con i corinzi e, in particolare, alla tensione tra la nuova e l'antica alleanza trattata in *2Cor* 3,4-18. Così Paolo precisa in due momenti topici dell'apologia del proprio ministero:

«Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come da noi, ma la capacità nostra (viene) da Dio che anche ci ha resi capaci di essere ministri della nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito; la lettera uccide, mentre lo Spirito vivifica (*2Cor* 3,5-6)... Ma furono indurite le loro menti. Infatti fino al giorno d'oggi lo stesso velo nella conoscenza dell'antica alleanza rimane, non è svelato perché in Cristo è eliminato» (*2Cor* 3,14).

Le due proposizioni hanno fatto scaturire fiumi d'inchiostro soprattutto sulla relazione tra la nuova alleanza e l'antica alleanza. Altrove ci siamo soffermati in dettaglio su *2Cor* 3,4-18<sup>28</sup>. In questa sede concentriamo l'attenzione sulla relazione tra le alleanze e Gesù Cristo. Anzitutto è opportuno rendere il termine *διαθήκη* in *2Cor* 3,6.14 con "alleanza", "patto" o "disposizione", ma non con "testamento", poiché in tal caso s'ingenera l'idea errata che al tempo di Paolo esistesse già un "Antico Testamento" e un "Nuovo Testamento", quando non esisteva ancora un "Nuovo Testamento", né un "Vecchio Testamento". L'unica Scrittura in uso nelle comunità protocristiane era la Scrittura d'Israele comprensiva della Torah o la Legge e i Profeti, secondo bipartizione di *Rm* 3,21. Inoltre abbiamo già riscontrato l'espressione "nuova alleanza" in *1Cor* 11,25 per le parole di Gesù sul calice della nuova alleanza e il sangue. Invece a Paolo si deve la locuzione "antica alleanza" in *2Cor* 3,14 per richiamare il velo che rimane sul cuore degli Israeliti quando si legge Mosé (cfr. *2Cor* 3,15). Così rilegge l'oracolo profetico di *Ger* 31,31-34 per sviluppare la riflessione sul velo che copriva il viso di Mosé, in occasione dell'incontro con il Signore e con i figli d'Israele sul monte Sinai (cfr. *Es* 34,29-35). In che cosa dunque si differenziano la nuova e l'antica alleanza?

A prima vista sembra che l'antica alleanza sia sostituita o portata a compimento dalla nuova alleanza. In realtà, a parte l'assenza del linguaggio sul compimento, neanche l'idea della sostituzione è concepibile per *2Cor* 3,1-18. Il fatto che il verbo *καταργέω* con il significato di "abolire", "abrogare", "togliere", "eliminare" sia utilizzato soltanto per la gloria (cfr. *2Cor* 3,7), il ministero (cfr.

---

<sup>28</sup> Oltre ad A. PITTA, *La Seconda Lettera ai Corinzi*, Commento esegetico, Roma 2006, cfr. Id., *Second Corinthians*, J. E. AGUILAR CHIU - R. J. CLIFFORD - C. J. DEMPSEY - E. M. SCHULLER - T. D. STEGMAN - R. D. WITHERUP (eds.), *The Paulist Biblical Commentary*, New York/Mahwah (NJ) 2018, 1341-1379.

2Cor 3,11) e il velo di Mosé (cfr. 2Cor 3,13-14) dimostra che a essere abrogata non è l'antica alleanza, ma la gloria passeggera e il velo sul viso di Mosé e di quanti sono stati induriti nel cuore. Tanto meno in tutta la 2Corinzi è chiamata in causa la Legge mosaica per essere abrogata con l'evento Cristo<sup>29</sup>. A parte l'assenza del termine νόμος per tutta 2Corinzi, il contrasto sostenuto in 2Cor 3,6 riguarda il γράμμα o la lettera e lo Spirito e non la Legge e lo Spirito.

Troppo spesso si deduce che poiché senza la lettera non c'è neanche la Legge, in quanto lettera la Legge uccide, ingenerando una confusione irrimediabile tra la lettera e la Legge. In realtà, la Legge è spirituale ed è per Paolo un universo simbolico che coinvolge la storia della salvezza e non soltanto il testo scritto sulle tavole di pietra. Per questo quanto differenzia l'antica dalla nuova alleanza non sono affatto la Legge e la grazia, bensì l'essere "in Cristo", con tutta la pregnanza della locuzione ἐν Χριστῷ di 2Cor 3,14. Con/in e per mezzo di Cristo, Dio stesso toglie il velo che copre l'antica alleanza e la rende nuova mediante l'azione vivificante dello Spirito.

Non sappiamo se, nel pensiero di Paolo l'espressione ἐν Χριστῷ di 2Cor 3,14 corrisponda a "con il mio sangue" di 1Cor 11,25 o a "nel suo sangue" di Rm 3,25. Quanto conta è che tutta la persona di Cristo e non soltanto una parte è coinvolta nella trasformazione dell'antica nella nuova alleanza, senza alcuna contrapposizione fra le due alleanze. In tal senso "con il mio sangue" è una sinne-doché che indica la parte del sangue di Cristo per alludere al tutto della sua persona nel dono che ha fatto di sé con la sua esistenza terrena, sino alla passione, compresa la sua morte e risurrezione. Sarebbe riduttivo pensare soltanto al sangue come strumento per l'espiazione e la realizzazione della nuova alleanza. In ballo è il sangue di Cristo e non di altri, né di animali; e il sangue che rimanda a tutta la sua persona, fino alla morte di croce (cfr. Fil 2,8). Se abbiamo escluso l'accenno all'espiazione per Rm 3,25 è perché mentre per il culto templare era importante il sangue, a prescindere che fosse di bue, vitello o agnello, per le comunità protocristiane e per Paolo il sangue di Cristo assume un valore inestimabile e insostituibile. Peraltro questo non è inteso in senso totemico, bensì come azione inattesa e impensabile che vede coinvolto non soltanto Gesù Cristo, ma Dio e il suo Spirito che trasformano l'antica in nuova alleanza.

---

<sup>29</sup> CONTRO PITRE – BARBER – KINCAID, *Paul, a New Covenant Jew*, 41 per i quali: "It would that the teaching in 2 Corinthians 3 goes a long way toward helping us understand how Paul, as a Jew, can speak of the Mosaic Law as at once good and yet also affirm that it passes away (2 Cor 3:11)". Paolo non ha mai sostenuto l'abrogazione della Legge, ma al contrario il suo ristabilimento (cfr. Rm 3,31).

Pertanto le asserzioni di *2Cor* 3,6.14 puntano l'attenzione su una relazione in divenire tra l'antica e la nuova alleanza. L'antica alleanza non è sostituita, né tanto meno completata dalla nuova, ma diventa nuova con lo strumento più inconcepibile per l'Antico Testamento e per il giudaismo del secondo tempo: il sangue di Cristo annunciato durante l'ultima cena ed effuso con la sua morte in croce. Da dove allora Paolo ha mutuato una soteriologia che comprende il sangue di Cristo, se non era contemplata nell'Antico Testamento?

#### 4. “E per il suo sangue ho eletto costoro” (LAB 18,5)

Paolo non è un ebreo diventato cristiano, ma un credente in Cristo rimasto ebreo (cfr. *2Cor* 11,22)! Spesso si dimentica quest'assunto che dovrebbe essere persino lapalissiano, ma a quanto sembra tale non è. Due fonti parallele aiutano a comprendere la matrice giudaica delle comunità protocristiane e di Paolo sul rapporto tra l'alleanza e il sangue: il *Liber Antiquitatum Biblicarum* (d'ora in poi *LAB*) dello Pseudo-Filone e *4Maccabei*. Sembra che queste fonti, datate nella seconda parte del I sec. d.C., condividano con Paolo il giudaismo farisaico da cui provengono, anche se ignoriamo gli autori che, in concreto, le hanno messe per iscritto.

L'apocrifo scritto attribuito a Filone così evoca il sacrificio d'Isacco in un passaggio significativo: «Gli chiesi suo figlio in olocausto e lo portò perché fosse disposto sull'altare, ma io lo restituii a suo padre e, poiché non oppose resistenza, la sua offerta divenne gradita al mio cospetto; e per il suo sangue ho eletto costoro» (*LAB* 18,5)<sup>30</sup>. Il passaggio è di estrema importanza per il *theologumenon* della *aqedah* o legamento di Isacco nel giudaismo del secondo tempo e per il movimento protocristiano. Anzitutto l'autore del *LAB* considera il sacrificio d'Isacco come compiuto, anche se di fatto Isacco fu risparmiato. La sua offerta è meritoria davanti al Signore al punto che il suo sangue diventa condizione per l'elezione della sua discendenza. Il motivo del proprio sangue donato per l'elezione della discendenza è molto vicino alle parole di Gesù sul calice durante l'ultima cena.

---

<sup>30</sup> Così recita la versione latina di *LAB* 18,5, che sembra supporre una redazione greca o semitica precedente che purtroppo è andata perduta: “Et filium eius petii in holocaustomata et adduxit eum ut componeretur in sacrario, ego autem reddidi eum patri suo et, quia non contradixit, facta est oblatio eius in conspectu meo acceptabilis, et pro sanguine eius elegi istos”.

Contemporaneo del *LAB* è l'apocrifo *4Maccabei* che, in occasione del martirio di Eleazaro, gli attribuisce le seguenti parole: «Tu sai, Dio, che benché avrei potuto salvare me stesso, muoio fra tormenti infuocati a causa della Legge. Sii misericordioso per il tuo popolo, e la nostra punizione basti per loro. Il mio sangue li purifichi, e prendi la mia vita in riscatto per loro» (*4Mac* 6,27-29). Come per il sacrificio d'Isacco, quello di Eleazaro assume una funzione sacrificale per la purificazione (*καθάρσιον*) e il riscatto (*ἀντίψυχον*) del proprio popolo.

Nell'epilogo dell'opera, l'autore di *4Maccabei* estende la portata redentrice del sangue al martirio dei sette fratelli: «Mediante il sangue di questi giusti e con la loro morte espiatrice (*ἱλαστηρίου*), la divina Provvidenza salvò (*διέσωσεν*) Israele che era stato afflitto» (*4Mac* 17,22). Il parallelo con il frammento prepaolino di *Rm* 3,25-26a è stringente poiché in entrambi i passaggi si accenna alla funzione espiatrice del sangue dei martiri e di Cristo. Tuttavia è opportuno precisare che sia per il *LAB* 18,5, sia per *4Mac* 6,27-29; 17,22 il percorso espiatorio parte sempre dagli esseri umani per raggiungere "la divina Provvidenza", mentre per *Rm* 3,25-26a abbiamo rilevato che si verifica il percorso contrario. Le inegabili corrispondenze tra il sacrificio dei martiri nella letteratura maccabaica, non dovrebbero sottovalutare le peculiarità del sangue di Cristo in funzione della nuova alleanza o dell'alleanza rinnovata "in lui".

Le due fonti provenienti dal giudaismo ellenistico del I sec. d.C. e influenzate dal movimento farisaico dimostrano quanto Paolo fosse debitore del movimento in cui era stato formato prima dell'incontro con il Risorto sulla strada di Damasco.

## Conclusioni

La prima tradizione paolina confluita nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini riprende e reinterpreta nel modo più appropriato l'originale ellissi con cui abbiamo relazionato l'alleanza antica e nuova al sangue di Cristo. Così l'inno cristologico di *Col* 1,15-20 richiama la rappacificazione tra Dio e gli esseri umani compiuta con il sangue di Cristo: «Piacque infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza e che per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate tutte le cose, avendo pacificato con il sangue della sua croce sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli». La riconciliazione realizzata da Dio per tutti gli esseri umani secondo *Rm* 3,25-26a; 5,6-11 estende al massimo i suoi orizzonti assumendo una dimensione cosmica e non soltanto antropologica.

Nella stessa traiettoria la Lettera agli Efesini ricorda ai gentili che un tempo erano senza Cristo ed esclusi dalla cittadinanza d'Israele: «Ora invece, in Cristo

Gesù, voi che un tempo eravate lontani, siete diventati vicini, mediante il sangue di Cristo” (*Ef* 2,13). Il sangue di Cristo è capace di abbattere qualsiasi muro di separazione e di realizzare la comunione con tutti coloro che erano considerati peccatori non soltanto dal versante etico, ma anche etnico, come i gentili o gli incirconcisi. Contro una visione tipica di René Girard che parte dal desiderio umano, per realizzarsi attraverso la violenza, il sacrificio e la mimesi<sup>31</sup>, l’evento della croce di Cristo veicola un paradosso incolmabile che sopravanza qualsiasi processo di mimesi. Negando qualsiasi sacrificio ascensionale nella relazione con Dio, la soteriologia delle comunità protocristiane e, soprattutto di Paolo, affermano un sacrificio discendente o kenotico (cfr. *Fil* 2,7) che eccede qualsiasi confronto per la natura paradossale del suo percorso. Qualsiasi partecipazione umana al corpo e sangue di Cristo scaturisce dalla comunione per grazia e non dal desiderio d’imitare l’inimitabile sacrificio della croce di Cristo.

---

<sup>31</sup> Cfr. soprattutto R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972; ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

# LA SPIRITUALITÀ DEL SANGUE DI CRISTO NEL SEGNO DEL “CALICE”

*Luigi Maria Epicoco*

Per parlare della spiritualità del Sangue di Cristo dobbiamo partire da una precisazione di linguaggio che inevitabilmente, proprio perché linguaggio, si mescola con il nostro immaginario<sup>32</sup>.

Quando pensiamo alla spiritualità sovente la confondiamo con la devozione. In realtà spiritualità e devozione sono due cose differenti con caratteristiche proprie che quasi mai nella pratica pastorale trovano però la loro chiara definizione ed espressione<sup>33</sup>. Vale la pena quindi soffermarci all’inizio di questo nostro contributo per riformulare ad alta voce la loro diversità.

## 1. Devozione e spiritualità: dall’emozione al sentimento

La differenza che c’è tra la devozione e la spiritualità è la stessa differenza che può esserci tra un’emozione e un sentimento. Se un’emozione è caratterizzata da un tempo relativamente breve di espressione, durata, intensità e coinvolgimento, il sentimento invece è qualcosa di affidabile che attraversa la maggior parte della vita e molto spesso ne indica anche l’orizzonte. Una relazione diventa stabile solo quando, passato l’impeto emozionale, entra nel territorio più ampio e duraturo dei sentimenti. Allo stesso modo, le devozioni cambiano, finiscono, si trasformano, ma fondamentalmente ognuno di noi ha alla base della propria vita più che una devozione, una spiritualità, un modo cioè attraverso cui in maniera profonda vive il cristianesimo e lo umanizza, senza cadere

---

<sup>32</sup> Cf. J. P. SARTRE, *L’immaginario*, Torino 2007.

<sup>33</sup> Cf. V. TRUHLAR, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia 1971.



nel grande rischio di vivere l'evento cristiano o la riflessione teologica, con uno sguardo meramente tecnico, astratto, non esistenziale appunto<sup>34</sup>.

Da sempre, a questo proposito, il cristianesimo ha intuito che *lex orandi è lex credendi*<sup>35</sup>; ciò significa che quello che crediamo fondamentalmente va a finire nella nostra preghiera, anzi in un certo qual modo è essa stessa preghiera, e di conseguenza quello che preghiamo, lo preghiamo proprio in quanto lo crediamo.

In questo senso immetterci in una riflessione sulla spiritualità del Sangue di Cristo non significa focalizzarci su una devozione, o metterci accanto alle riflessioni di teologia sistematica in maniera decorativa, ma è riscoprire proprio come tutto ciò che di teologico diciamo del Sangue di Cristo ha una ricaduta concreta/esistenziale per la vita di un battezzato proprio a partire da quello che affermiamo con rigore e coerenza di ragionamento.

## 2. Il segno del calice: grembo, utero materno

Proprio a partire da ciò che abbiamo detto fino a poc'anzi, dobbiamo dire che tutta l'esperienza religiosa, generalmente, compresa quella biblica e cristiana, è attraversata da un apparato religioso-simbolico significativo che molte volte è comune linguaggio in diverse esperienze e in culture differenti o distanti l'una dalle altre. Al fondo dell'apparato religioso che noi usiamo per esprimere la nostra fede c'è un fortissimo linguaggio simbolico<sup>36</sup>, cioè un modo attraverso cui esprimiamo il nostro stare al mondo e il nostro raccontare o rendere plastico il rapporto con Dio<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> A questo proposito scrive Rahner: «D'altra parte si deve anche considerare che il teologo è un cristiano credente ed è nel contempo – e precisamente come esigenza della sua fede – un uomo che riflette e che riflette sul complesso della sua esistenza. Qui abbiamo tutte e due le cose, un oggetto filosofico e teologico, e le due realtà si fondono in partenza nella sua vita in un'unità perlomeno di fondo»; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978, 29.

<sup>35</sup> «La forma completa di questo assioma è: "Legem credendi lex statuat supplicandi" ("La legge della preghiera stabilisce la legge della fede")» e risale a san Prospero di Aquitania (circa 390? - circa 463). G. O'COLLINS, E. FARRUGIA (edd.), *Dizionario sintetico di Teologia*, Città del Vaticano 1999.

<sup>36</sup> «Nella vita umana segni e simboli occupano un posto importante. In quanto essere corporeale e spirituale insieme, l'uomo esprime e percepisce le realtà spirituali attraverso segni e simboli materiali. In quanto essere sociale, l'uomo ha bisogno di segni e di simboli per comunicare con gli altri per mezzo del linguaggio, di gesti, di azioni. La stessa cosa avviene nella sua relazione con Dio» (CCC 1146).

<sup>37</sup> Cf. P. BOYER (edd.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge 1993.

Quando pensiamo al “calice” viene subito alla mente che nelle tradizioni religiose e antropologiche di tutte le epoche, che fanno un po’ da base a quella che è anche un alfabeto comune umano, esso è usato per significare un elemento femminile: l’elemento del grembo o dell’utero materno<sup>38</sup>.

Il calice rappresenta il grembo, rappresenta un segno femminile e questo segno femminile, l’utero materno, indica soprattutto l’“accoglienza”. È inevitabile quindi quando pensiamo al “calice”, pensare al tema dell’accoglienza.

Potremmo quindi dire che “la spiritualità del Calice è innanzitutto sviluppo di una spiritualità dell’accoglienza”, fare cioè spazio dentro la vita alla stessa maniera di come una donna fa spazio alla vita dentro il suo grembo. Ella fa spazio ad una vita che non è la sua, ma che allo stesso tempo cresce dentro di lei. Accoglienza è diventare quindi un “contesto”, un luogo dove un’altra vita entra nel mondo.

Tutto questo sarebbe interessante riportarlo in maniera concreta nell’esistenza. Se dovessimo esprimere una teologia spirituale che parta dal segno del “calice” come segno femminile, materno, come segno del grembo, come segno dell’accoglienza, non potremmo non rivolgerci al ruolo di Maria all’interno della storia della salvezza: così come Maria fa spazio al Verbo che “si fa carne e viene ad abitare in mezzo a noi” così ogni cristiano deve fare spazio al Verbo che ancora una volta vuole entrare nella storia attraverso il sì e l’accoglienza di ciascuno<sup>39</sup>. Ma questo in termini molto concreti sta a significare che l’“Eccomi” di Maria non è semplicemente uno spazio di accoglienza al Figlio di Dio che entra nella storia. Maria davanti all’evento che la interroga, che la provoca, che mette in gioco la sua libertà – non dimentichiamo che in questa prima fase quando pensiamo al calice della simbologia del femminile, ci troviamo in un certo senso davanti a una sorta di libertà che agisce liberamente però in maniera passiva, cioè accogliendo qualcosa – Maria accoglie anche quello che non comprende<sup>40</sup>. Davanti all’Angelo non ha nessuna chiarezza, intuisce qualcosa

---

<sup>38</sup> Per un approfondimento della simbologia del calice si veda: P. BONNARD, *Calice*, in X. LEON-DUFOUR (edd.), *Dizionario di teologia biblica*, Casale Monferrato 1971, 143-144.

<sup>39</sup> A. ZIEGENAUS, *Maria nella storia salvifica*, Città del Vaticano 2020.

<sup>40</sup> Scrive Max Thurian: «La Vergine Maria, conosciuta prima e predestinata da Dio per diventare la Madre del Figlio nella sua umiltà, è il segno splendente che nell’ordine della salvezza come in quello della creazione, tutto viene da Dio, tutto è per lui, tutto è attraverso di lui. San Paolo scriveva: «Poiché quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all’immagine del Figlio suo...» (Rm 8,29-30). Maria, come prima cristiana, è l’illustrazione vivente di questa parola di san Paolo. In un’epoca in cui si insiste talmente sul sapere e il potere dell’uomo, è bene che ci sia ricordato attraverso Maria che noi non sappiamo né possiamo niente se non attraverso la pura grazia di Dio ricevuta con fede. Per la Vergine, come per ogni cristiano,

ma non comprende fino in fondo che cosa Dio sta facendo dentro la sua vita. In realtà questo lo capirà un po' alla volta, lo capirà a casa di Elisabetta (*Lc* 1,39-42), lo capirà durante tutto il resto della sua vita. Gli episodi dei Vangeli dell'infanzia sono come delle incursioni della Parola di Dio che ci dicono che la storia della salvezza è anche una storia che man mano viene consapevolizzata dai personaggi nella loro crescita e attraverso la storia stessa. Quello che ha vissuto, ad esempio, Maria sotto la Croce certamente l'avrà portata a una consapevolezza ancora più profonda della sua vocazione e della sua accoglienza.

### 3. La spiritualità dell'accoglienza nell'Antico Testamento

Tutto quanto detto ci fa pensare all'espressione dell'accoglienza nell'Antico Testamento. Ad esempio davanti alle prove ineffabili, difficili e drammatiche che vive Giobbe<sup>41</sup>, egli ha una risposta sconvolgente e inaspettata per la moglie che lo invita a ribellarsi a Dio: «Allora sua moglie disse: "Rimani ancor fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori!"» (*Gb* 2,9). La richiesta della moglie è la reazione umana della maggior parte di noi, perché solitamente tendiamo ad accogliere della vita solo quello che capiamo, quello che riusciamo a finalizzare, a utilizzare, a renderlo utile secondo i nostri ragionamenti, le nostre capacità. Ci è difficile accogliere ciò che non capiamo, ciò che non riusciamo a

---

tutto viene da Dio, e la sua grazia precede sempre ogni movimento del cuore verso di lui: ecco il senso della predestinazione di Maria a essere la Madre di Dio, come della nostra ad essere membra del Corpo di Cristo mediante la fede. Ma se Dio dona gratuitamente e liberamente la sua grazia che suscita la fede, egli attende la nostra risposta alla sua chiamata. Maria, predestinata a diventare la Madre del Figlio di Dio, è chiamata nel giorno dell'Annunciazione e risponde: «Io sono la serva del Signore, si faccia di me secondo la tua parola» (*Lc* 2,38). La sua risposta, preparata e ispirata dal Signore, le dona tutta la sua dignità di donna. Dio non ci costringe ad amarlo. Anche se la sua grazia precede e ispira la nostra fede, aspetta da noi una risposta di uomini liberi che ci restituisce la nostra dignità davanti a lui. La gloria di Dio non si costruisce sulle rovine dell'umanità o l'annientamento dell'uomo. Se è vero che Dio non ci attende che per sceglierci e farci grazia, è altrettanto vero che attende la nostra risposta e vuole la nostra santificazione per rallegrarsi in noi», M.THURIAN, *Figura, dottrina e lode di Maria nel dialogo ecumenico*, in *Il Regno/Documenti*, 7,1-4-1983, 248-249.

<sup>41</sup> A proposito del libro di Giobbe dice Kierkegaard: «Se io non avessi Giobbe! Non posso spiegarvi minutamente e sottilmente quale significato e quanti significati egli abbia per me. Io non lo leggo con gli occhi come si legge un altro libro, me lo metto per così dire sul cuore e in uno stato di clairvoyance interpreto i singoli passi nella maniera più diversa. Come il bambino che mette il libro sotto il cuscino per essere certo di non aver dimenticato la lezione quando al mattino si sveglia, così la notte mi porto a letto il libro di Giobbe. Ogni sua parola è cibo, vestimento e balsamo per la mia povera anima». S. KIERKEGAARD, *La ripresa*, Milano 1963, 117.

finalizzare, ciò che non ci sembra immediatamente legato a un senso che possiamo gestire e controllare a nostro piacimento. Giobbe ha un'espressione unica di accoglienza, una vera anticipazione della "spiritualità del calice": «Ma egli le rispose: "Come parlerebbe una stolta tu hai parlato! Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?". In tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra» (*Gb* 2,10).

L'esperienza di Giobbe ci insegna che quando si parla di accoglienza non si parla semplicemente dell'accoglienza di ciò che ci corrisponde, di ciò che della vita capiamo, di ciò che dell'esistenza ci sembra luminoso o che ci sembra un bene. Ma si tratta di fare un atto di fiducia nell'accoglienza della vita così come la vita si pone davanti a noi. Accogliere tutta la vita nel bene e nel male, nella consapevolezza profonda che c'è una vocazione in ognuno di noi che è la vocazione dell'accoglienza del reale così come il reale si pone davanti a ognuno di noi. Questa è la radice della spiritualità forgiata nel segno del calice.

La logica dell'Incarnazione è proprio la logica di capire che ogni elemento della realtà che noi viviamo è gravida di Dio, è piena di Lui. Dio ci parla, agisce dentro la nostra vita attraverso la luce e il buio, attraverso quello che noi percepiamo come bene e che a volte percepiamo come male e che spesso lo è realmente<sup>42</sup>. Ci sono delle volte in cui è davvero un buio drammatico, ma siamo chiamati ad accoglierlo a fargli spazio comunque. La spiritualità dell'accoglienza è dire "Eccomi" anche a quello che non abbiamo capito, a quello che ci sembra non corrisponderci o essere addirittura contro di noi.

Ancora nell'Antico Testamento troviamo un'altra traccia di questa sorta di spiritualità dell'accoglienza. Lo ritroviamo nella vicenda di Abramo quando porta con sé il figlio Isacco sul monte per l'assurdo sacrificio che egli intuisce essere il sacrificio del figlio. Mentre sale sul monte anche lui si trova davanti al dramma di non riuscire più a comprendere un Dio che gli promette un figlio, che glielo dona, per poi ridomandarlo in maniera cruenta. In quella salita orribilmente buia c'è un dialogo che rivela la logica dell'accoglienza e che la differisce da una mera esecuzione di un comando: «Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: "Padre mio!". Rispose: "Eccomi, figlio mio". Riprese: "Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?". Abramo rispose: "Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!". Proseguirono tutt'e due

---

<sup>42</sup> Cf. «La questione della storicità e della storicità salvifica, è il presupposto perché l'uomo si possa concepire come l'essere della storicità salvifica, e concepire la storia salvifica come realizzazione della sua "essenza". L'uomo è essenzialmente un essere storico» (AA. VV., *Misterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza 1*, Brescia 1974, 55).

insieme; così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato; qui Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò il figlio Isacco e lo depose sull'altare, sopra la legna. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: "Abramo, Abramo!". Rispose: "Eccomi!". L'angelo disse: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio". Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto invece del figlio» (*Gen 22,7-13*).

Il sì di Abramo è un sì al buio ma con l'intima convinzione che in quel buio sarà Dio stesso a provvedere. Egli non è un fondamentalista religioso che sacrifica i figli per comando<sup>43</sup>, ma è un uomo fiduciosamente abbandonato nell'abbraccio di una relazione che allarga la sua capacità di accogliere oltre i limiti stessi della comprensione immediata, certo che nell'assurdo di alcune circostanze solo Dio potrà salvarlo. Ma fino ad allora dovrà rimanere fedele al reale così come gli si pone d'innanzi.

Quando noi viviamo nella spiritualità dell'accoglienza, quando ci facciamo calice della vita, quando accogliamo la vita nelle sue luci e nelle sue ombre, nel suo bene nel suo male, lo facciamo fondamentalmente non per eroismo, non perché ne siamo capaci, non perché ci piace l'assurdo ma perché fondamentalmente di fondo c'è una fede che ci dice di fidarci anche quando la nostra vista, i nostri ragionamenti, le nostre capacità non riescono a vedere un orizzonte di senso, non riescono a vedere una via d'uscita. Allora la fede è una fede che si muove nel buio e diventa "*Deus providebit*", Dio stesso ci darà la capacità di poter accogliere quello che noi non comprendiamo, quello che a noi sembra assurdo.

#### 4. La spiritualità dell'accoglienza nel Nuovo Testamento

Finite queste incursioni nell'Antico Testamento non possiamo non rivolgerci a Gesù per comprendere che più di tutti gli altri ha accolto la volontà di Dio. Ci ricorda Paolo nella lettera ai Filippesi che egli «si è fatto obbediente fino alla morte e una morte di croce» (*Fil 2,8*).

---

<sup>43</sup> Cf. L. CARNEVALE, *Obbedienza di Abramo e sacrificio di Isacco. La ricezione di un racconto violento tra giudaismo e cristianesimo antico*, Trapani 2020.

Se rimaniamo focalizzati sulla predicazione di Gesù riguardo l'amore, è abbastanza facile riuscire ad immaginare un'accoglienza. Essa è appunto un'accoglienza dell'amore. Ma la particolarità di Gesù sta nel fatto che egli si è fatto accogliente della volontà di Dio non soltanto quando questa volontà di Dio si è manifestata come fiducia, come amore paterno, ma anche quando è diventata accoglienza dell'angoscia, dell'abbandono della Croce: «Egli si è fatto obbediente fino alla morte e una morte di croce»<sup>44</sup>.

Che cosa significa tutto ciò? Non significa subire o rassegnarsi alla vita, ma significa coltivare una spiritualità di accoglienza della vita così come la vita si manifesta a ciascuno di noi con un senso di fiducia profonda, imparando da Cristo un'accoglienza sino alle estreme conseguenze, imparando da Maria, imparando da tutti quei personaggi biblici che nelle situazioni più difficili hanno spalancato la loro vita all'imprevisto che veniva dalle circostanze, all'imprevisto che si manifestava nel buio. Fondamentalmente se noi pensiamo alla Pasqua non la dobbiamo pensare come qualcosa di diverso dalla vicenda di tanti uomini e donne che hanno subito passione, ingiustizia, morte, ma la grande differenza con l'evento della Passione di Cristo è il grande imprevisto della Resurrezione. La Sua accoglienza ha cambiato il destino di ogni accoglienza.

Un cristiano spalanca l'accoglienza alla vita sapendo e credendo che in fondo al buio è sempre seppellito l'imprevisto della Pasqua. Questa è l'immagine che ci suggerisce una spiritualità nel segno del "calice".

## 5. Il calice come offerta di sé

Un altro significato che attraversa diverse culture ma è più legato a una condizione culturale è pensare al calice non soltanto come luogo dell'accoglienza ma come lo strumento dell'offerta. L'elevazione del calice simbolizza l'offrire. È un gesto liturgico che ancora tutt'ora noi teniamo in uso nella liturgia. Il sangue di Cristo è raccolto nel calice che viene offerto. Ecco che accanto alla parola accoglienza c'è la parola offerta. Ancora una volta la teologia spirituale del Sangue nel segno del calice diventa così una teologia spirituale che interroga la

---

<sup>44</sup> «Assalito dall'angoscia della morte imminente, Gesù prova il desiderio istintivo di fuggire. Egli non respinge questo impulso, ma lo presenta a Dio in una preghiera supplicabile, che scaturisce con vigore dal suo voler vivere di uomo. Questa preghiera, tuttavia, era completamente penetrata da profondo rispetto verso Dio (eulabeia) e si guardava dall'imporre a Dio qualsiasi soluzione prefissata», A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote nel Nuovo testamento*, Torino 1985, 104.

nostra libertà. Se nell'accezione di accoglienza può sembrare una libertà passiva, o sarebbe meglio dire deliberatamente passiva, nel gesto dell'offerta assume dei connotati palesemente attivi. È una libertà che prende l'iniziativa trasformando un evento potenzialmente coercitivo in un evento liberante. Tutto si trasforma se invece di subire qualcosa si impara ad offrirlo. Questo è un gesto squisitamente sacerdotale. Tutti noi portandoci addosso una vocazione battesimale ci portiamo addosso anche questo potenziale sacerdotale. Siamo così messi esistenzialmente nella condizione di non subire e basta la nostra vita, di non rimanere come spettatori davanti ad essa, ma di imparare a offrire la nostra vita esattamente come Cristo ha offerto se stesso<sup>45</sup>.

Paolo nella Lettera ai Romani insiste su questa offerta dicendo che non è semplicemente un'offerta spirituale interiore, è invece un'offerta "totale" della nostra vita/persona: «offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo è gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (*Rm* 12,1). Ciò sta a significare che impariamo a offrire anche la concretezza della nostra vita, il "corpo" della nostra esistenza, quello che di concreto c'è nello spazio e nel tempo che ci è dato di vivere.

## 6. La preghiera/offerta

C'è un'ulteriore dimensione che non è semplicemente una dimensione interiore, ma è una dimensione che coinvolge tutto l'uomo e coinvolge l'uomo soprattutto in quella parte decisiva che è la sua fattualità, l'essere carne, il suo essere corporeo. Da sempre, infatti, abbiamo intuito che la preghiera dei malati, o semplicemente di chi soffre, è una preghiera qualitativamente più alta<sup>46</sup>. In questo senso un'autentica "spiritualità del Sangue nel segno del calice" non è semplicemente "resistere", ma "offrire" la propria sofferenza, anche quando essa coinvolge il nostro corpo. Ciò non significa coltivare un affetto distorto per il dolore e la sofferenza, ma essere in grado di saperlo offrire quando si affaccia dentro la nostra vita, trasformando la fragilità e la debolezza di quel momento in redenzione.

C'è però da dire che il luogo decisivo dove la nostra vita viene offerta e viene cambiata nella sua sostanza è l'Eucarestia. L'Eucarestia è il luogo ordinario

---

<sup>45</sup> Cf. M. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo nell'epistola agli ebrei. Analisi di una duplice dimensione della sofferenza: soffrire-consoffrire con gli uomini e soffrire-offrire a Dio*, Bologna 2008.

<sup>46</sup> Cf. G. CINÀ, *La vita spirituale nel tempo della sofferenza*, Roma 2011.

dove la spiritualità del “calice dell’offerta”, cioè “la spiritualità dell’offerta della nostra vita” riceve davvero il suo spazio vitale, il suo spazio di espressione più profonda<sup>47</sup>. Possiamo dire che è proprio nell’offerta dell’Eucarestia che la nostra vita viene “transustanziata”. Tutto quello che noi siamo e che viviamo quando viene offerto nell’Eucarestia viene cambiato nella sua sostanza, diventa redenzione, diventa Cristo stesso.

A conclusione di questo nostro approfondimento possiamo dire di aver individuato una rinnovata consapevolezza che mette in relazione proprio attraverso il segno del calice una spiritualità del Sangue di Cristo che tiene insieme il mistero della Grazia e quello della libertà umana. «L’uomo partecipa dell’opera della redenzione fondamentalmente in due modi: accogliendo e offrendo».

Se teniamo insieme questi due aspetti dell’accoglienza e dell’offerta come l’espressione della nostra libertà, ci accorgiamo così che non siamo semplicemente “oggetto” di salvezza ma siamo messi nella condizione di poter collaborare a questa opera di redenzione rimanendo “soggetti” liberi. Un’autentica spiritualità del Sangue di Cristo nel segno del calice forse ci comunica proprio questo: lasciarsi salvare e collaborare a questa salvezza secondo la sintesi mirabile che ne fa Agostino: «chi ti creò senza di te, non ti salverà senza di te»<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. L. PACOMIO, *Il cuore del cristianesimo: eucarestia e vita*, Casale Monferrato 1999.

<sup>48</sup> AGOSTINO DI IPPONA, *Sermones ad populum*, CLXIX, 13.





# LA SIMBOLOGIA DEL CALICE DEL SANGUE DI CRISTO E LA VITA CRISTIANA

*Kaspra Sannikova*

«...da questo “glorioso Calice”, pieno di Sangue e di Spirito Santo,  
scaturisce vivo e infuocato il discorso della spiritualità.»  
(Giulio Martelli<sup>49</sup>)

Questo contributo, aprendosi con uno sguardo introduttivo generale su alcuni tratti principali del simbolo del calice del Sangue salvifico (1), cercherà di far emergere alcuni valori caratteristici del calice nel contesto del Golgota (2.1) e dell'Eucaristia (2.2) – passando poi, nella parte principale, al motivo del calice che prosegue nella vita dei credenti anche fuori della celebrazione eucaristica, fino a diventare modello di esistenza cristiana nell’“essere calice vivente” (2.3).

## 1. Uno sguardo introduttivo

1.1. Quali sono *i tratti fondamentali del simbolo del calice* in senso cristiano? Certamente, in primo luogo, il suo *legame con il Sangue di Cristo*: è nel calice che si attualizza l'unico sacrificio salvifico del Sangue del Redentore. Questo legame strettissimo rende il calice partecipe della simbologia complessa del Preziosissimo Sangue con tutta la sua tensione pasquale tra dolore, amarezza, morte – e vita immortale, gioia nello Spirito inebriante<sup>50</sup>, per usare una famosa immagine cara ai Padri.

<sup>49</sup> G. MARTELLI, *Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale nella luce e nella potenza del Sangue di Cristo*, in *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana*, a cura di A. M. Triacca (*Sangue e vita*, vol. 1/1), Roma 1987, 363.

<sup>50</sup> Cfr. T. ŠPIDLÍK, *La mistica del sangue inebriante*, in *Il Sangue che rivela l'amore. Miscellanea di studi*, a cura delle Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue (*Sangue e vita*, vol. 2), Roma 1987, 201-

Essendo essenzialmente un tutt'uno con il Sangue, il calice ne diventa *metafora*; le parole “calice” e “Sangue” sono spesso usate come *intercambiabili*, come *paralleli* o perfino *sinonimi*<sup>51</sup>. Parlando, ad esempio, di “comunione al calice” intendiamo la comunione al Sangue eucaristico; nel racconto dell'Ultima Cena presente nel Vangelo di Matteo, Gesù, offrendo il calice ai Dodici, dice: «Questo è il mio Sangue dell'alleanza» (Mt 26,28). Anche tra i diversi segni grafici (cfr. la croce caricata dal calice) la coppa simboleggia lo stesso Sangue salvifico.

La connessione con il Sangue redentore fa del calice uno dei simboli primari della spiritualità del Sangue di Cristo, la quale, come nota M. Colagiovanni, «ha il suo luogo nel calice»<sup>52</sup>. Per G. Martelli il segno del calice costituisce il «fondamento della devozione al Sangue di Cristo»<sup>53</sup>. R. Schreiter è convinto: «il calice eucaristico offre una delle più rigorose prove di una spiritualità del Sangue di Cristo»<sup>54</sup>. Non a caso il “calice” compare nei titoli delle riviste delle comunità dedicate al Preziosissimo Sangue<sup>55</sup>.

1.2. Un altro tratto importante del calice è la sua funzione di *luogo di incontro tra Dio e l'uomo*. Da una parte esso appare, insieme al Sangue del Redentore, come *dono gratuito offerto da Cristo*, Sommo Sacerdote, all'umanità. Nel rito etiopico il diacono nel porgere il calice pronuncia le parole: «Questo è il calice della vita, che è disceso dal cielo, che è il prezioso Sangue di Cristo»<sup>56</sup>. La stessa prospettiva è chiaramente ravvisabile in quei testi spirituali in cui il calice è identificato con Cristo stesso e con il suo Cuore. La mistica Maria Antonietta Prevedello dice: «O Cristo Amore, Tu sei il Calice della salute che disseta le nostre anime sizzienti»<sup>57</sup>. S. Giovanni XXIII confessa:

---

208; G. MARTELLI, *Il calice del Sangue di Cristo sorgente della comunicazione dello Spirito nella tradizione patristica*, in *Nel Sangue di Cristo*, a cura di B. Conti, Roma 1981, 126-129.

<sup>51</sup> Sull'identificazione del calice col sangue o con l'alleanza nel sangue cfr. P. GARUTI, *Alleanza nel Sangue*, in *Dizionario teologico sul Sangue di Cristo*, a cura di T. Veglianti, Roma 2007, 60.

<sup>52</sup> M. COLAGIOVANNI, *Il vento del rovetto (ASC Fuoco I)*, Roma 1998, 83.

<sup>53</sup> G. MARTELLI, *La devozione al Sangue di Cristo nell'oggi della Chiesa*, in *Il Sangue delle redenzione*, a. LVI (2), aprile-giugno 1970, 112.

<sup>54</sup> R. SCHREITER, *Con Acqua e Sangue. Una spiritualità di solidarietà e di speranza (Sangue e vita, vol. 4)*, Roma 1989, 78.

<sup>55</sup> Cfr. *Il calice della nuova alleanza (The Cup of New Covenant)*, periodico della curia generalizia CPPS; *Kelch des Lebens. Rundbrief der Geistlichen Familie vom Heiligen Blut* (Aufhausen, Germania); *Żywy Kielich. Wiadomości Wspólnoty Przyjaciół Przenajświętszej Krwi (Il calice vivente. Notizie della Comunità degli Amici del Santissimo Sangue – Częstochowa, Polonia)* e altri.

<sup>56</sup> Cit. in M. LESSI-ARIOSTO, *Comunione al calice: età patristica*, in *Dizionario teologico sul Sangue di Cristo*, 332.

<sup>57</sup> M. A. PREVEDELLO, *L'altare del mio Dio vivo (Quaderni Sanguis Christi 2)*, Roma 1981, 12.

«Presso il fine della mia vita, Signore mio Gesù, Tu mi conforterai nella tribolazione. Il tuo Sangue, il tuo Sangue che io continuo a succhiare dal tuo calice, come a dire dal tuo Cuore, mi sarà pegno di salute e di letizia eterna»<sup>58</sup>.

La dimensione discendente del calice corrisponde al significato biblico della coppa come segno della salvezza e della volontà divina donata a qualcuno da Dio<sup>59</sup>.

D'altra parte, il calice esprime la "responsorialità" del popolo di Dio verso il Signore: esso serve il Sangue redentore attraverso il suo essere completamente presente e aperto – estrinsecando, così, la dimensione del sacerdozio comune e mariano dei cristiani. Proprio questo *carattere "dialogico"* del calice estende la sua fecondità particolare all'ambito teologico spirituale, costituito dalla dinamica della risposta del cristiano alla grazia proveniente da Dio e alla sua chiamata all'unione con lui.

1.3. Dall'intimo legame con il Sangue di Cristo e dal servizio resogli derivano, infine, i due tratti seguenti del calice che potrebbero sembrare contrastanti: in primo luogo la *dignità*, la *preziosità* del calice, «il più importante tra gli oggetti liturgici cristiani»<sup>60</sup>, definito dai Padri della Chiesa e dagli autori spirituali «prezioso»<sup>61</sup>, «salvifico»<sup>62</sup>, «santo»<sup>63</sup> («sacrosanto»<sup>64</sup>, «sacro»<sup>65</sup>), «glorioso»<sup>66</sup>, «lumi-

---

<sup>58</sup> GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, Roma 1975, 318 (dal discorso del 16.06.1963). Per il parallelismo «calice-Cuore di Gesù», cfr. par. 2.3.1.

<sup>59</sup> Cfr. G. MARTELLI, *La devozione al Sangue di Cristo*, 102; L. DELLA TORRE, *Bere al calice eucaristico (Quaderni Sanguis Christi 10)*, Roma 1984, 24.

<sup>60</sup> V. H. ELBERN, *Kelch*, in: *Lexikon des Mittelalters*, vol. 5, München 2003, 1095. Ivi: «Fin dall'inizio la preferenza per oro e argento sembra adatta all'alta funzione sacramentale. Numerosi sinodi di epoca medievale si schierano contro l'uso di metalli e materiali vili (vetro, corno, legno)».

<sup>61</sup> «Non ti faccia impressione che il calice di Babilonia sia d'oro, perché tu, invece, bevi il calice della sapienza, che è più prezioso dell'oro e dell'argento» – AMBROGIO DI MILANO, *Commento a dodici Salmi*, I, 333, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri latini III-IV sec.*, a cura di T. Veglianti, vol. I/1, Roma 1992, 583.

<sup>62</sup> CIRILLO DI GERUSALEMME, *Quarta catechesi mystagogica*, 5, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri greci IV sec.*, vol. VI/1, Roma 2000, 414.

<sup>63</sup> Secondo la formula antica del rito della preparazione del calice prima della comunione il diacono, nell'indicare il calice, dice: «Riempi, Signore, il santo calice» – GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ordine del Divino Sacrificio*, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri greci IV sec.*, vol. VI/2, Roma 2000, 1401; cfr. ivi, 1399, 1403, 1405.

<sup>64</sup> D. FORSTNER, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck – Wien – München 1961, 553.

<sup>65</sup> Per le leggende sul «sacro calice», cfr. W. A. Volk, *Reliquie*, in *Dizionario teologico sul Sangue di Cristo*, 1099-1100.

<sup>66</sup> G. MARTELLI, *Teologia e spiritualità*, 363.

noso»<sup>67</sup>, «immacolato»<sup>68</sup>, «venerabile per gli angeli, tremendo per i demoni»<sup>69</sup>, «inebriante», «terribilissimo (ammirabilissimo)»<sup>70</sup> e «adorabile»<sup>71</sup>... e in secondo luogo “l’umiltà” del calice che rimane nell’ombra del Sangue divino come «colui che serve». Ne consegue che proprio l’umiltà sia vista come tratto indispensabile anche dei devoti al Preziosissimo Sangue<sup>72</sup>.

1.4. Uno dei tratti principali del calice è essere *segno e strumento di unità*, non solo tra il singolo credente e Cristo, ma anche *dei discepoli*. Secondo una prospettiva basata sul significato del calice nei due Testamenti, la coppa viene definita come «vaso per riunire e raccogliere diversi elementi, esperienze ed emozioni, allo scopo di fare un’offerta e trasmetterli ad un altro»<sup>73</sup>. Il vino nel calice sull’altare, prodotto da tanti chicchi d’uva, si trasforma in un’unica bevanda di salvezza; l’unico calice del banchetto eucaristico sigilla l’unità dei fedeli in Dio prefigurando l’unione dei salvati radunati al convito escatologico del cielo<sup>74</sup>. L’idea di unità correlata al calice è potentemente espressa dalla definizione «Calice della sintesi»<sup>75</sup> riferita alla coppa nella famosa icona della Trinità di Rublev.

## 2. Il calice sul Golgota, sull’altare eucaristico e nella vita dei cristiani

Per entrare più profondamente nella simbologia del calice, lo osserveremo più da vicino in tre dimensioni strettamente legate tra loro: sul Golgota, sull’altare dell’Eucaristia e nella vita del cristiano.

---

<sup>67</sup> «Prese anche questo luminoso calice nelle sue sante e venerabili mani» – ISIDORO DI SIVIGLIA, *Esposizione sulla Messa*, n. 23, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri latini VI-primi decenni VII sec.*, vol. III/2, Roma 1996, 1199.

<sup>68</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Contro gli ubriaconi e sulla risurrezione*, 2, in: *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri greci IV sec.*, vol. VI/2, Roma 2000, 1005.

<sup>69</sup> Ivi, 1005-1006.

<sup>70</sup> L. CONTEGIACOMO, *Il culto al Preziosissimo Sangue di nostro Signore Gesù Cristo (Sangue e vita*, vol. 7), Roma 1991, 66.

<sup>71</sup> M. A. PREVEDELLO, *L’altare del mio Dio vivo*, 35.

<sup>72</sup> Cfr. par. 2.3.3.2 (a).

<sup>73</sup> N. GIAMPAOLO, *La nostra ricca eredità. Il Sangue di Cristo*, Albano Laziale (Roma) 2009, 33.

<sup>74</sup> Cfr. B. CONTI, *La comunione al calice (Quaderni Sanguis Christi 3)*, Roma 1981, 47-50; L. DELLA TORRE, *Bere al calice eucaristico*, 16-18, 27-30.

<sup>75</sup> G. MARTELLI, *Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale nella luce e nella potenza del Sangue di Cristo*, in *Il mistero del Sangue di Cristo e l’esperienza cristiana*, a cura di A. M. Triacca (*Sangue e vita*, vol. 1/I), Roma 1987, 363.

## 2.1. Il calice sul Golgota

Per affrontare la realtà del calice considerata in riferimento al Calvario dobbiamo prima soffermarci sul disegno salvifico di Dio. – Nella Santissima Trinità circola il “Sangue” vivo della donazione eterna dello Spirito<sup>76</sup>. L’amore di Dio si è manifestato (in senso figurato, è divenuto «liquido», come dicono s. Bonaventura<sup>77</sup> e s. Caterina da Siena, oppure «si è condensato») nel Sangue incarnato del Figlio, accolto nel seno di Maria come nel calice (Suor Lucia di Fatima scrive che il Sangue di Cristo «per nove mesi era il sangue di Maria colto alla fonte del suo cuore immacolato»<sup>78</sup>, è il cuore di Maria, in cui «il Padre chiuse suo Figlio, come se fosse il primo tabernacolo» e «la prima custodia»<sup>79</sup>). – Alla fine della vita terrena di Gesù il suo Sangue, protetto fino a quel momento dalle vene e dal cuore, è stato sparso nell’incontro con il peccato e la violenza umana. Insieme al Sangue, che sgorga dalle vene di Gesù nella direzione tragica della perdita e della morte, è Gesù stesso ad essere versato «*come acqua*» (per usare le parole del Salmo 22,15) – accompagnato dalla presenza della Madre che «raccolgeva nel suo cuore immacolato [...] le ultime agonie e le ultime gocce del suo sangue da offrire al Padre»<sup>80</sup>.

È in questo dramma del Golgota che l’iconografia medievale presenta, sin dal IX secolo, il calice posto ai piedi del Crocifisso oppure retto dagli angeli o dalla personificazione dell’Ecclesia<sup>81</sup> per raccogliere il Sangue di Cristo «come il suo dono [...] più prezioso»<sup>82</sup>. Già meditando queste raffigurazioni con sguardo profano – prima di addentrarsi nello strato più profondo della loro

---

<sup>76</sup> Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Misteri del Cristianesimo*, Brescia 1953, 142, 329-330. Sullo Spirito Santo come “Sangue” di Dio Trinità, cfr.: «Spirito di Dio / – Tu sei il Sangue nelle vene / fra Padre e Figlio, / che unisce il Dio Trino» – W. WERMTER, *Komm, Heiliger Geist*, in ID., *GEKANNT – GELIEBT – ERWARTET. LEBEN AUS DEM GLAUBEN*, Regensburg 2009, 65; cfr. K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo di p. Winfried M. Wermter*, Bologna 2018, 464-465.

<sup>77</sup> Sul Sangue di Cristo come «liquido della misericordia», cfr. S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *La vite mistica*, III, 1, tr. M. Spinelli (*Sangue e vita*, vol. 12), Roma 1994, 44.

<sup>78</sup> SUOR LUCIA, *Gli appelli del messaggio di Fatima*, Fatima 2006, 116.

<sup>79</sup> Ivi, 137.

<sup>80</sup> Ivi, 138.

<sup>81</sup> Cfr. C. BANET – M. VLOBERG, *The Precious Blood in Art*, in *Proceedings of the First Precious Blood Study Week, August 6-8.1957. Saint Joseph’s College, Rensselaer, Indiana*, Carthagen, Ohio 1959, 115-128; L. CONTEGIACOMO, *Il culto al Preziosissimo Sangue*, 147-149; D. RIGAUX, *Sangue prezioso*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, dir. A. Vauchez, ed. it. a cura di C. Leonardi, vol. III, Roma 1999, 1706.

<sup>82</sup> D. FORSTNER, *Die Welt der Symbole*, 509; cfr. W. MOLSDORF, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Graz 1984, 27, 409. «La Chiesa con il calice in queste immagini è raffigurata come quella che prende il posto della Sinagoga, per evidenziare il carattere sacramentale della croci-

simbologia – si osserva come il calice sia immagine del riconoscimento della *preziosità infinita* del Sangue di Cristo e la convinzione che questo Sangue *non può cadere sulla terra – deve essere accolto!* Questa intuizione ha forti ripercussioni sul piano spirituale: quando s. Teresa del Bambin Gesù, guardando un giorno l'immagine del Crocifisso che sporgeva dal messalino, vide delle gocce di Sangue sgorgare dalla mano del Salvatore e accettò il suo invito a raccogliarlo affinché non cadesse a terra e non andasse sprecato, percepì questa “raccolta” come uno «scambio d'amore»: «alle anime davo il Sangue di Gesù, a Gesù offrivò quelle stesse anime rinfrescate dalla sua rugiada Divina»<sup>83</sup>.

Una simile sensibilità ha portato i cristiani a conservare il sangue dei martiri (in cui, secondo la convinzione del cristianesimo dei primi secoli, il Sangue di Cristo era in un certo senso presente<sup>84</sup>): basti ricordare le immagini di s. Prassede (nell'omonima basilica romana) che, con l'aiuto di una spugna, raccoglie il sangue dei martiri in un vaso capiente. Il pieno significato del calice ai piedi del Crocifisso oltrepassa, però, infinitamente quello dei recipienti che contengono il sangue dei martiri e può essere scoperto soltanto alla luce del sacrificio eucaristico. Infatti, è proprio a questo sacrificio che allude il calice rappresentato sul Golgota<sup>85</sup>. Quest'allusione diventa molto chiara nell'arte bizantina e slava in cui troviamo immagini di «un altare con sopra un calice; in alto è visibile la scena del Calvario con la Madonna e san Giovanni; il Sangue di Cristo, dal costato ferito, cade nel calice posto sull'altare».

## 2.2. Il calice sull'altare

Ciò che è espresso dal calice sull'altare eucaristico è la convinzione *dell'assoluta necessità della circolazione del Sangue divino* nell'«offerta perenne» voluta da Dio<sup>86</sup>. In questo contesto il legame del calice con il Sangue assume una reciprocità incomparabile: la presenza del calice *rende possibile* che in esso «si for-

---

fissione» – S. POESCHEL, *Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen der bildenden Kunst*, Darmstadt 2005, 181.

<sup>83</sup> TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritto A*, in Id., *Opere complete*, Roma 2009, 145-147, qui 147.

<sup>84</sup> Cfr. R. PACILLO, *Il sangue dei martiri e la Chiesa*, in *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana*, a cura di A. M. Triacca (*Sangue e vita*, vol. 1/I), Roma 1987, 166-168.

<sup>85</sup> Sul riferimento eucaristico a quasi tutti i temi iconografici con il calice, «anche per scene che altrimenti hanno carattere biblico-storico, es: [...] la crocifissione di Cristo», si veda H. SACHS - E. BADSTÜBNER - H. NEUMANN, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, München 1975, 205; cfr. W. A. VOLK, *Reliquie*, in *Dizionario teologico sul Sangue di Cristo*, 1100.

<sup>86</sup> V. LUPO, *Spiritualità del Prezioso Sangue*, in *La Voce del Sangue Prezioso*, a. XVII (7), luglio 1967, 126.

mi»<sup>87</sup> il Sangue di Gesù – sia quello offerto ai discepoli durante l’Ultima Cena sotto la specie del vino, sia quello incarnato, passato attraverso la passione e la morte di Cristo e risplendente nelle piaghe trasformate<sup>88</sup> del Risorto. Così il calice diventa insieme culla e tomba<sup>89</sup>: non a caso alcune icone ortodosse bizantine e russe presentano Gesù Bambino allungato in un calice rosso retto da s. Giovanni Battista, quale anticipazione del Gesù adulto deposto dalla croce<sup>90</sup>. È da questo “sepolcro” che il Signore, risorgendo, *comunica* ai cristiani il suo Sangue lasciandoli partecipare al suo sacrificio e ai suoi frutti salvifici – liberazione, alleanza e espiazione<sup>91</sup> – e li conduce «attraverso la morte alla vita, attraverso le piaghe aperte al Cuore di Dio, attraverso il calice all’unità del Dio Trino».<sup>92</sup>

Dalla «*comunione (koinonìa) con il Sangue di Cristo*» (1Cor 10,16) consegnata a chi beve al calice fluisce l’unità dei fedeli con Cristo e fra i membri della comunità cristiana; da questa comunione si sviluppa e nutre la vita nuova dei credenti che ricevono la forza di uniformarsi alla volontà di Dio, lottare contro il peccato e coinvolgersi nel servizio al prossimo, di impegnarsi per la vita eterna<sup>93</sup> ed essere pronti al martirio nella gioia dello Spirito Santo<sup>94</sup>.

<sup>87</sup> «[...] nel calice si forma il sangue che ha redento il popolo» – AMBROGIO DI MILANO, *I sacramenti*, Sermone V,23, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri latini III-IV sec.*, a cura di T. Veglianti, vol. I/1, Roma 1992, 697.

<sup>88</sup> Cfr. K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 459-460.

<sup>89</sup> Anche il rito medievale della consecrazione del calice esprime la comprensione di questo recipiente liturgico calice come «novum Christi sepulchrum» – cfr. V. H. ELBERN, *Kelch*, 1095.

<sup>90</sup> Cfr. <https://i.pinimg.com/originals/da/d3/02/dad3024075bc86f5f6ff35fd9c2a2bf1.jpg> (12.12.2020). Cfr. anche l’iconografia russa della “Madre di Dio Calice Inesauribile” di Serpukhov in cui il piccolo Gesù, raffigurato tra le braccia della Madre, è collocato all’interno del calice eucaristico – <https://iconemirabile.wordpress.com/2016/11/21/madre-di-dio-calice-inesauribile-di-serpukhov/> (07.12.2020).

<sup>91</sup> K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 478-479, 482, 486.

<sup>92</sup> W. WERMTER, *Dzięki Krwi Baranka. Wybrane rozważania, homilie, konferencje i referaty o duchowości Krwi Chrystusa (Grazie al Sangue dell’Agnello. Meditazioni scelte, omelie, conferenze e relazioni sulla spiritualità del Sangue di Cristo)*, Częstochowa 1994, 267; «Ecco il Calice della salvezza, / che trasmette la vita del cielo – / Ecco il Sangue della nuova alleanza, / che ci dona la risurrezione!» – Id., *Blut-Christi-Lob. Gebete und Andachten*, Aufhausen 2020, 71.

<sup>93</sup> Per il significato della comunione al calice si veda L. DELLA TORRE, *Bere al calice eucaristico*, Roma 1984; B. CONTI, *La comunione al calice*, 46-50; G. MARTELLI, *Teologia e spiritualità*, 363-369; cfr. B. J. FISCHER, *Il grido del sangue. La sfida della rifondazione*, Roma 2001, 180-188; N. GIAMPAOLO, *La nostra ricca eredità*, 33-36.

<sup>94</sup> In ORIGENE è l’affermazione che il cristiano, chiamato a dare testimonianza e rifiuta di soffrire, rovescia così il calice del martirio invece di berlo come *calice della salvezza* (Salmo 115, 3) – cfr. *Commentario su Matteo*, 92, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri greci III sec.*, a cura di T. Veglianti, vol. V, Roma 1999, 307. Secondo CIPRIANO DI CARTHAGINE, i «soldati di Cristo», pre-



## 2.3. Il calice nella vita quotidiana del cristiano

Nella storia della spiritualità si avverte, in diversi autori, un forte desiderio di prolungare, a partire dall'Eucaristia, l'esperienza del calice anche fuori della celebrazione eucaristica, in mezzo al mondo. Uno dei teologi-Missionari del Preziosissimo Sangue nota: «Il nostro atteggiamento fondamentale di fronte al calice è la comunione. Ma non possiamo comunicarci continuamente in maniera sacramentale: ci porterebbe a delle assurdità»<sup>95</sup>. Quale soluzione trovano gli autori spirituali per questo problema?

### 2.3.1. Gli autori mistici

Nel corso della giornata *s. Faustina Kowalska* (1905-1938) rimaneva *in contatto con il calice eucaristico* percepito nell'unione al Cuore di Gesù. Lì consegnava tutti i suoi dolori:

«Mi trasferii in ispirito accanto al tabernacolo e scoprii la pisside, appoggiando il capo al bordo del calice, e tutte le mie lacrime scesero silenziose nel Cuore di Colui che solo comprende il dolore e la sofferenza»<sup>96</sup>

Desiderava restare nel calice del Cuore di Cristo<sup>97</sup>, ma anche *aprire il calice del proprio cuore* affinché Gesù vi abitasse come nel calice eucaristico. Scriveva:

«Durante la santa Messa [...] ho visto il Bambino Gesù, che sedeva nel calice della S. Messa con le braccine protese verso di noi. Dopo uno sguardo profon-

---

parandosi con fede e con coraggio a un combattimento grave e violento, sono portati a «pensare che per questo devono bere ogni giorno nel calice del Sangue di Cristo affinché siano in grado di spargere essi stessi il loro sangue per lui» – *Lettere*, 58, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri latini III-IV sec.*, a cura di T. Veglianti, vol. I/1, Roma 1992, 161; CIPRIANO rimprovera i cristiani che temono, con l'odore del vino, di rivelare che hanno bevuto il Sangue di Cristo. Infatti, coloro che imparassero a vergognarsi del suo Sangue durante il «sacrificio del mattino», anche durante le persecuzioni si tratterebbero dalla partecipazione alla sua passione: «In che modo possiamo versare il nostro sangue per Cristo, se ci vergogniamo di bere il suo sangue?» – *Epistulae*, 63, 15, *ivi*, 179; cfr. L. CONTEGIACOMO, *Il culto al Preziosissimo Sangue*, 70-74. Sull'«eucaristicità» del martirio, vedi C. CRISTIANO, *Il martire, ideale del santo*, in E. Ancilli (a cura di), *Santità cristiana. Dono di Dio e impegno dell'uomo*, Roma 1980, 154-156; C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987, 76-77.

<sup>95</sup> G. MARTELLI, *La devozione al Sangue di Cristo*, 111.

<sup>96</sup> FAUSTINA KOWALSKA, *DIARIO*, nr 1454, Città del Vaticano 2010, 760.

<sup>97</sup> «Desidero nascondermi nel Tuo misericordiosissimo Cuore, come una goccia di rugiada nel calice di un fiore. Nascondimi in questo calice, per proteggermi dal gelo di questo mondo» – *ivi*, nr 1395, 735.

do, mi ha detto queste parole: “Così dimoro nel tuo cuore, come Mi vedi in questo calice”<sup>98</sup>.

Anche s. Pio da Pietrelcina (1887-1968) cercava di raccogliere e custodire il *Sangue divino nel calice del proprio cuore* offrendolo al Padre per la purificazione della terra dal peccato, per placare la giustizia divina e per la salvezza dei peccatori:

«Sangue divino, spontaneamente tu stilli dal cuore amante del mio Gesù, la piena del dolore, l’amarrezza estrema, la lotta accanita, ch’egli sostiene, ti sospinge da quel cuore e trasudando dai suoi pori, scorri a lavare la terra! ... lascia che io ti raccolga, sangue divino. Specie questo primo io voglio custodire nel calice del mio cuore, è la prova più convincente che solo, unicamente l’amore ti ha tratto dalle vene del mio Gesù, voglio con esso purificarmi e purificare tutti i luoghi contaminati dal peccato, voglio offrirti al Padre»<sup>99</sup>.

Suor Maria Antonietta Prevedello (1876-1945), delle Suore di Maria Bambina, non solo voleva (rispondendo al desiderio di Gesù stesso) «rimanere sotto il Calice per sempre, fino alla fine dei secoli, fino alla vita eterna», «rappresentando accanto a quel Calice tutte le anime che Gesù vuol salvare» e «immergendo in quel Calice tutte le anime create»<sup>100</sup>, ma individuava la sua ragion d’essere, come anche quella degli altri, nell’essere «*il calice del Sangue di Cristo*»:

«Oggi comprendo che la mia anima, che tutte le anime sono create per essere l’altare del Sangue Adorabile. Non il Calice, non il Tabernacolo, non il Tempio: per il Mistero del Sangue noi dobbiamo essere il tempio, il tabernacolo, il calice del Sangue di Gesù»<sup>101</sup>.

Il servizio di «*piccolo calice vivo*» è da lei riletto anche in chiave riparatrice:

«O mio Gesù, Calpestato nel tuo Sangue Divino, accettami come piccolo calice vivo entro cui voglio riporre il tuo dono adorabile, prezioso, incomprendibile»<sup>102</sup>.

Mentre s. Madre Teresa di Calcutta si rivolgeva ai sacerdoti affinché, nel versare le gocce d’acqua nel calice durante la preparazione dei doni, pregassero Gesù di farla diventare una piccola goccia d’acqua mescolata con il suo San-

---

<sup>98</sup> Ivi, nr 1346, 715-716; cfr.: «O amore ineffabile, apro il calice del mio cuore davanti a Te, come un bocciolo di rosa alla frescura della rugiada; il profumo del fiore del mio cuore è noto soltanto a Te» – ivi, nr 1064, 599.

<sup>99</sup> PIO DA PIETRELCINA, *Agonia di Gesù nell’Orto*, in *Epistolario*, vol. IV, a cura di M. da Pobladura e A. da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo 1984, 906.

<sup>100</sup> M. A. PREVEDELLO, *L’altare del mio Dio vivo*, 40.

<sup>101</sup> Ivi, 12.

<sup>102</sup> Ivi, 46.

gue<sup>103</sup>, M. A. Prevedello consentiva al cristiano un ruolo più attivo nella partecipazione al mistero di calice:

«[...] spiritualmente, ogni anima che conosce il Mistero di Gesù e vuol vivere di quel Mistero, immolarsi e santificarsi in quel Mistero, può ripetere le parole sacerdotali, pensando che è Gesù stesso che compie nell'anima il suo Sacrificio, Lui che offre e dona il suo Sangue, a dismisura, perché dal mistico calice del cuore umano salga fino al trono della Divina Maestà»<sup>104</sup>.

«Il Calice è nelle mani sacerdotali, ma è anche nelle tue mani. Tutti possono attingere con abbondanza alle fonti del Salvatore»<sup>105</sup>.

### 2.3.2. Alcuni teologi

Negli anni successivi al Concilio Vaticano II, che aveva messo in evidenza la necessità di un'Eucaristia più viva e partecipata (cfr. *LG* 11), si è notato un cammino di progressiva comprensione del carattere eucaristico dell'esistenza del cristiano e dell'assoluta centralità del mistero eucaristico per una spiritualità del Sangue di Cristo (anche se l'Eucaristia costituiva sempre la linea principale della devozione al Sangue divino<sup>106</sup>). In tutto questo tempo sono emerse, ed emergono finora delle riletture del segno del calice rapportato all'esperienza spirituale di ogni giorno.

*Vincenzo Lupo*, che negli anni Sessanta è stato il primo, in ambito italiano, a cominciare a parlare con forza di «spiritualità del Sangue di Cristo»<sup>107</sup>, ha evidenziato come uno dei tratti indispensabili di questa spiritualità sia *l'offerta del Sangue* effettuata dai fedeli a partire dalla loro partecipazione alla Messa:

«Se così possiamo esprimerci: nella S. Messa, Gesù c'invita a mettere la nostra mano offerente sotto il calice consacrato e ad innalzarlo con Lui, con suo sacerdote, con la Chiesa tutta, verso il Padre in un unico atto di offerta. E in quel ca-

<sup>103</sup> Cfr. TERESA DI CALCUTTA, *Sii la mia luce*, a cura di B. Kolodiejchuk, Milano 2008, 284.

<sup>104</sup> M. A. PREVEDELLO, *L'altare del mio Dio vivo*, 39.

<sup>105</sup> *Ivi*, 22.

<sup>106</sup> Cfr. B. CONTI, *L'aspetto eucaristico nella devozione al Preziosissimo Sangue dopo la riforma liturgica del Concilio Vaticano II*, in *Convegno 27-30 dicembre 2004 (Anno Gaspariano). Convegno 27-30 dicembre 2006*, a cura di T. Veglianti (*Sangue e vita* 19), Roma 2008, 361-380; K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 275-276.

<sup>107</sup> Quest'espressione nuova è stata introdotta da d. Vincenzo Lupo, in qualità di organizzatore dei *Convegni di spiritualità del Prezioso Sangue*, a Roma (1966) e Bari (1967) nel titolo principale di queste sessioni – cfr. V. LUPO, *Prefazione*, in *II Convegno di spiritualità del Prezioso Sangue, Bari, 18-21 Settembre 1967*, Roma 1968, 5-6.

lice c'invita ancora a deporre la simbolica goccia del nostro sangue, a significare l'offerta di noi stessi, quale vittima a Dio gradevole, in unione a Lui Vittima di valore infinito»<sup>108</sup>.

Passando, poi, «agli altri momenti della giornata in modo da realizzare un'offerta perenne» – attraverso le preghiere quali *Eterno Padre*, *Offerta quotidiana*, e le *Sette Offerte* –, questo atteggiamento «di offerta di tutto noi stessi, per la salvezza del mondo» diventa «fruttuoso per le anime e oltremodo gradito a Dio»<sup>109</sup>.

Giulio Martelli, riprendendo, sulla scia dell'istruzione *Eucharisticum mysterium*, il vocabolario di San Tommaso, invita alla «comunione spirituale al calice», secondo lui «essenza della devozione al Sangue di Cristo». È nella comunione spirituale che la comunione sacramentale (apprezzata da questo autore come culmine della vita cristiana) «ha la sua ragion d'essere e il suo scopo»<sup>110</sup>:

«Comunicare sacramentalmente al calice è un gesto che passa; la comunione spirituale è per sé permanente: è uno stato di grazia, coestensivo a tutta la vita umana, unificata e trasformata in un vero sacrificio spirituale nella fede, speranza e carità».<sup>111</sup>

La «comunione spirituale» è vista da questo autore non come «un semplice esercizio di pietà»: essa «diviene allora tutto ciò che è orientamento verso il calice eucaristico, verso il Cristo, vero Agnello Pasquale, servo sofferente, Mediatore della Nuova Alleanza, [...] con tutto quello stile di vita che un tale orientamento comporta»<sup>112</sup>.

«Si tratta di vivere e di attualizzare, fuori della celebrazione eucaristica, tutta la ricchezza contenuta nel segno del calice, ma anche di attendere la prossima celebrazione per una nuova comunione sacramentale al calice»<sup>113</sup>.

Comunicare al calice significa partecipare al medesimo «destino di Messia umiliato e glorificato»<sup>114</sup>, «ricordare a noi stessi il sacrificio che è la sorgente della salvezza e della gioia eterna (1Cor 11,25) e impegnarsi a dare ad ogni sa-

---

<sup>108</sup> V. LUPO, *Spiritualità del Prezioso Sangue*, 126-127.

<sup>109</sup> Ivi, 127.

<sup>110</sup> G. MARTELLI, *La devozione al Sangue di Cristo*, 112.

<sup>111</sup> Ivi.

<sup>112</sup> Ivi.

<sup>113</sup> Cfr. ivi, 111-112.

<sup>114</sup> Ivi, 112.

crifizio il tono della gioia»<sup>115</sup>, coinvolgendo «se stessi in una offerta incessante della propria vita, con il Cristo, a vantaggio dei propri fratelli»<sup>116</sup>.

*Henri Jozef Machiel Nouwen*, nel suo libro *Can You Drink the Cup?* (Indiana 1996), presentando il calice d'oro come segno del sacerdozio e il calice di vetro come segno della sacerdotalità di ogni cristiano, invita i credenti ad approfondire con la propria vita le tre azioni riguardanti il calice: “tenere”, “alzare” e “bere”.

In *Robert Schreiter* l'argomento del vivere la realtà del calice assume un carattere sociale: nel Sangue del calice che raccoglie le sofferenze e le gioie di quelli che seguono Gesù, si realizza, per lui, l'aspetto dell'affidamento di se stessi «alla solidarietà con quanti soffrono e sperano per un mondo migliore»<sup>117</sup>. La coppa del Sangue di Cristo esprime, secondo questo autore, l'«amicizia, che riconosce la dignità di ciascuna persona alla tavola della comunione» e il vincolo di solidarietà con i poveri e gli oppressi<sup>118</sup>.

Nel suo libro sulla spiritualità del Sangue di Cristo *Barry Fischer* tratta del significato del bere dal Calice della Sofferenza e dal Calice della Speranza<sup>119</sup>. Egli sostiene che: «Il Calice, la Coppa piena del Sangue, è uno dei simboli che meglio esprimono la nostra missione quotidiana di comunicare la Buona Novella dell'amore di Dio per tutti»<sup>120</sup>. L'essenza di tale compito è esplicitata da una frase da lui citata: «Fa' di me un calice offerto / per dissetare la sete di amore dei miei fratelli / e delle mie sorelle!» (didascalia di un'immaginetta di proprietà dell'autore, raffigurante il calice pieno di vino su un altare).

---

<sup>115</sup> Ivi, 113.

<sup>116</sup> Ivi, 114.

<sup>117</sup> R. SCHREITER, *Il messaggio della spiritualità del prezioso Sangue oggi*, in *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana*, a cura di A. M. Triacca (*Sangue e vita*, vol. 1/I), Roma 1987, 253; cfr. ID., *Con Acqua e Sangue*, 158.

<sup>118</sup> ID., LA NOSTRA SPIRITUALITÀ E IL VINCOLO DELLA SOLIDARIETÀ, in *Il Calice della Nuova Alleanza*, periodico della Curia Generalizia CPPS, ottobre 1996 (1), 5; cfr. ID., *Con Acqua e Sangue*, 103. Sul simbolo del calice nella spiritualità del Sangue di Cristo, cfr. anche A. M. VISSANI, *L'esperienza del calice eucaristico* (Quaderni di Spiritualità “Sul monte” 4), Castelplanio 1992; A. M. VISSANI, E. SALVI, *Il carisma del Sangue di Cristo per la storia* (Quaderni di Spiritualità “Sul monte” 10), Castelplanio 1997, 86-95.

<sup>119</sup> Cfr. B. J. FISCHER, *Il grido del sangue*, 164, 182-188.

<sup>120</sup> B. J. FISCHER, *Il grido del sangue*, 58.

### 2.3.3. Vivere eucaristicamente nel segno del calice: una proposta di W. Wermter

Nel messaggio spirituale di Winfried Wermter<sup>121</sup> il calice – segno del sacerdozio ministeriale e comune<sup>122</sup> – è posto al centro dell'esistenza cristiana e della spiritualità del Sangue di Cristo.

L'autore fa notare due fenomeni, collegati alla realtà della coppa, che si condizionano vicendevolmente. Da una parte, il tralasciare la comunione al calice nella prassi degli ultimi secoli ha indebolito in tanti cristiani la consapevolezza della presenza eucaristica del Sangue di Cristo e del significato del «Prezzo della nostra salvezza» in genere. D'altra parte, l'insufficiente comprensione del valore del Preziosissimo Sangue nel vissuto spirituale è divenuta la causa della sottovalutazione della dimensione del calice nell'Eucaristia. Riprendendo in modo articolato il motivo del calice, W. Wermter desidera aiutare a restituire al «Sangue dimenticato»<sup>123</sup> il posto che gli compete e trovare uno dei modi possibili di portare nel mondo il «Calice santo della Redenzione» come desiderava s. Gaspare<sup>124</sup>. Non potendo presentare qui tutta la «spiritualità del calice»<sup>125</sup> di questo autore (come ad esempio il suo pensiero sull'immagine della «Madonna del calice»<sup>126</sup> che meriterebbe un articolo a parte) ci soffermeremo sui due punti più essenziali.

#### 2.3.3.1. «Questo è il mio Sangue»: vivere il sacerdozio comune

*La mistica presenza del Sangue di Cristo.* Il pensiero innovativo di carattere fondante per la spiritualità sviluppata da p. W. Wermter è quello della presen-

---

<sup>121</sup> Winfried Wermter, nato nel 1940 – dottore di teologia, sacerdote appartenente alla Congregazione di Filippo Neri («Oratoriani del SS.mo Sangue» di Aufhausen), autore di numerosi libri sulla spiritualità cristiana, fondatore delle comunità dedicate al Sangue di Cristo, tra cui le «Anelle del Santissimo Sangue» cui appartiene l'autrice di questo contributo.

<sup>122</sup> Cfr. W. WERMTER, *Innere Heilung. Reisbacher Beiträge*, Regensburg 2012, 77, 85; «Da una parte esso [il calice – K.S.] porta a Cristo, il gran sacerdote, e dall'altra porta a Maria, che, soprattutto ai piedi della croce incarna il sacerdozio di tutti fedeli» – ID., *La Madonna del Preziosissimo Sangue in Polonia oggi*, in *Il Calice della Nuova Alleanza*, aprile 2003 (14), 10.

<sup>123</sup> ID., *Eucharystia na drodze do wolności (L'Eucaristia sulla via verso la libertà)*, Częstochowa, 1996, 57-58; cfr. K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 402-403.

<sup>124</sup> «Vedo talvolta nella mia mente una moltitudine di Operai che vanno gradatamente per tutta la terra col Calice Santo della Redenzione, offrendo al Divin Padre il Divin Sangue [...], ed insieme applicandolo alle Anime [...]; e mentre tanti abusano del prezzo della Redenzione [...], vi sia un stuolo di Anime che con solenne culto cerchino compensare i torti che riceve Gesù» – GASPARE DEL BUFALO, *Epistolario*, vol. IV, Roma 1987, 151-152.

<sup>125</sup> W. WERMTER, *La Madonna del Preziosissimo Sangue in Polonia oggi*, 10.

<sup>126</sup> Cfr. ivi, 9-11; ID., *La Madonna in s. Gaspare del Bufalo*, tr. dal ted. M. Monteggia (*Quaderni Sanguis Christi* 13), Roma 1988.

za mistica del Sangue di Cristo «nelle difficoltà materiali, psichiche e spirituali dell'uomo»<sup>127</sup>: il Sangue sparso sul Calvario per ogni sofferenza e peccato non solo colma le piaghe del mondo ma è perfino *presente* in esse in modo mistico<sup>128</sup>, avendo come conseguenza che anche nel calice eucaristico confluiscono, in modo spirituale, i problemi e le tragedie dell'umanità<sup>129</sup>:

«Nel Sangue di Cristo si rende presente tutta la miseria e il dolore del mondo. Si rendono visibili l'angoscia e la solitudine, l'ingiustizia e il peccato che Gesù ha gridato nel suo abbandono. Cristo ha preso su di sé tutta la lontananza da Dio dell'umanità intera. Questa diviene misteriosamente presente nel Sangue di Cristo nella Santa Messa»<sup>130</sup>.

*La transustanziazione partecipata.* Il fedele che partecipa all'Eucaristia, inserito, attraverso il battesimo, nel Corpo e nel Sangue mistico di Cristo<sup>131</sup>, può ripetere nel suo intimo, in unione con Gesù, la formula di transustanziazione pronunciata dal sacerdote *in persona Christi*. Ripetendo, al cospetto dell'Ostia consacrata: «*Questo è il mio Corpo*» – il cristiano rinnova la propria unità non solo con Gesù presente nel pane trasfigurato ma anche con gli altri battezzati quali membra del mistico Corpo di Cristo. Ripetendo interamente: «*Questo è il mio Sangue*» – il credente giunge, attraverso il calice eucaristico, «a tutte le ferite dell'umanità per le quali Gesù ha versato il suo Sangue»<sup>132</sup>. Così, «mentre

<sup>127</sup> Id., *Kleiner Weg zur Heiligkeit gekennzeichnet durch das Blut Christi*, in Id., *Blut-Christi-Lob. Theologie und Leben*, Aufhausen 2020, 67.

<sup>128</sup> Cfr. K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 418-423, 633-642.

<sup>129</sup> Ivi, 423.

<sup>130</sup> W. WERMTER, *Gemeinsames Priestertum. Verehrung des Kostbaren Blutes*, Schellenberg 1975, 15.

<sup>131</sup> Sull'«essere» il Sangue di Cristo per partecipazione nella dottrina di W. Wermter, cfr. K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 704-723. Riguardo al diventare un solo corpo e un solo Sangue con Cristo nella storia della spiritualità, cfr. ivi, 712; cfr.: «nella figura del pane ti viene dato il corpo, e nella figura del vino ti viene dato il sangue, affinché, avendo partecipato al corpo e al sangue di Cristo, tu divenga un solo corpo e un solo sangue con il Cristo» – CIRILLO DI GERUSALEMME, *Quarta catechesi mystagogica*, 3, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri greci IV sec.*, vol. VI/1, Roma 2000, 413; cfr. FIRMICO MATERNO: «Noi abbiamo bevuto il sangue immortale di Cristo, il sangue di Cristo è stato congiunto con il nostro sangue» – *L'errore delle religioni profane*, 21, in *Testi patristici sul Sangue di Cristo. Padri latini III-IV sec.*, a cura di T. Veglianti, vol. I/1, Roma 1992, 305; similmente Efrem il Siro, Giovanni Damasceno e BENEDETTO XVI: «Il Corpo e il Sangue di Cristo sono dati a noi affinché noi stessi veniamo trasformati a nostra volta» – *Eucaristia: una grande gioia da trasmettere. XX Giornata Mondiale della Gioventù. Omelia durante la solenne Concelebrazione Eucaristica nella spianata di Marienfeld*, 21.08.2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I (2005), Città del Vaticano 2006, 456.

<sup>132</sup> W. WERMTER, *Innere Heilung*, 85; cfr. Id., *Kleiner Weg zur Heiligkeit gekennzeichnet durch das Blut Christi*, Regensburg – Aufhausen 2011, 18; K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo*.



il Corpo di Cristo fa riferimento all'unità del Corpo mistico che è la Chiesa, il Sangue di Cristo apre ogni confine fino alla fine del mondo»<sup>133</sup>.

«Il Sangue di Gesù raggiunge tutti, che lo sappiano o no! Dunque siamo invitati a pensare e a ricevere nel nostro cuore quelli che forse sono lontani, che oggi portano su di sé le piaghe di Gesù, nel corpo, nell'anima o nello spirito. Con le parole “Questo è il mio Sangue” il cristiano ritrova l'ambito della propria responsabilità ampliato all'infinito. Ogni notizia di disgrazia, torto e sofferenza deve toccarlo e almeno chiamarlo alla preghiera laddove non siano possibili altri tipi di aiuto».<sup>134</sup>

Nel «ricordarsi sempre di questa realtà ed essere sempre disponibili a metterla in pratica» W. Wermter vede «il culmine e la fonte della devozione al Sangue di Cristo»<sup>135</sup>.

*La transustanziazione prolungata.* In forza del battesimo, la “transustanziazione” del mondo, vissuta, così, dai cristiani come “concelebranti” durante la s. Messa, viene prolungata nel loro quotidiano: «Se io dico al mio vicino: “Tu sei il mio sangue”, con ciò intendo che le sue ferite sono anche le mie»<sup>136</sup>. Il credente che si apre al calice eucaristico continua a ripetere di fronte al mondo che “sanguina” – di fronte alle guerre, alle dipendenze, alle malattie, all'ingiustizia, alla solitudine e ai problemi sociali: «*Questo è il mio Sangue*, questo mi spetta, questa è la mia vita, questa è la mia responsabilità, questa è la mia famiglia, questo è il mio fratello!»<sup>137</sup>

«*Questo è il Sangue di Cristo – questo è il mio sangue!* Questo non vale soltanto durante la Santa Messa. Attraverso queste parole l'Eucarestia iniziata in chiesa dura per l'intera giornata e tutto viene trasformato o almeno visto sotto una luce nuova»<sup>138</sup>.

---

*Il contributo*, 547-557; EAD., *La spiritualità del Sangue di Cristo. Panoramica e nuovo sviluppo*, Aufhausen – Manoppello 2019, 55-59.

<sup>133</sup> W. WERMTER, *Kurze Einführung in die Blut-Christi-Spiritualität*, in ID., *Blut-Christi-Lob. Theologie und Leben*, Aufhausen 2020, 35.

<sup>134</sup> ID., *Kurze Einführung in die Blut-Christi-Spiritualität (Piccola introduzione alla spiritualità del Sangue di Cristo)*, in *Blut-Christi-Lob. Theologie und Leben*, Aufhausen 2020, 48.

<sup>135</sup> ID., *Gemeinsames Priestertum*, 16.

<sup>136</sup> ID., *Die Geistliche Familie vom Heiligen Blut. Eine kleine Einführung auf ihren Glaubensweg*, Regensburg – Aufhausen 2015, 22.

<sup>137</sup> ID., *Eucharistie feiern – leben – sein*, München 2005, 23.

<sup>138</sup> ID., *Eucharystia na drodze do wolności*, 20.



Attraverso colui che si coinvolge in tale transustanziazione non solo durante l'Eucaristia, Dio continua a trasformare il suo ambiente<sup>139</sup>.

In un'epoca in cui il consumismo e l'edonismo sono divenuti i mali principali dell'umanità, la realtà del calice aiuta i cristiani a dilatare i cuori – durante e oltre la s. Messa – nella solidarietà verso i problemi del mondo piagato. Imparando «un nuovo atteggiamento verso il dolore»<sup>140</sup> ed entrando in comunione con tutto ciò che ne è segnato, i fedeli trovano una via per la vera felicità che nasce dal vivere il mistero pasquale con Cristo e dal servizio alla consacrazione, santificazione e salvezza del mondo<sup>141</sup>.

### 2.3.3.2. Maria «calice vivente» – icona della spiritualità del Sangue di Cristo

Un'altra visione-chiave di Wermter, in cui il tema eucaristico e soteriologico si incontrano con quello mariano, è il concetto di Maria come «calice vivente»<sup>142</sup>. La coppa, il cui significato è considerato nelle tre tappe culmine dell'Eucarestia (la preparazione dei doni, la Preghiera eucaristica e la Comunione) vi appare come corrispondente ai tre momenti cruciali della vita di Maria (a Nazaret, sul Golgota, nel Cenacolo), la quale diventa per i cristiani il modello per vivere a loro volta come un «calice che è puro, riempito, consacrato, distribuito»<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> Cfr. ID., *Innere Heilung*, 85; «Una tale partecipazione alla S. Messa trasforma non solo i doni sull'altare ma anche, a poco poco, i cuori dei partecipanti alla celebrazione e, attraverso di loro, il loro ambiente» – ID., *Aufhausener Marienlob*, Regensburg – Aufhausen 2015, 66; cfr. K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 555-556.

<sup>140</sup> W. WERMTER, *Kurze Einführung in die Blut-Christi-Spiritualität*, 41.

<sup>141</sup> Cfr. K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 611-619.

<sup>142</sup> Il testo principale di Wermter su questo tema (*Der lebendige Kelch*, in *Blut Christi – Kaufpreis unserer Erlösung*, Leutesdorf 1983, 7-21) è stato tradotto in italiano: W. WERMTER, *Il Calice vivente*, in *Comunità del Santissimo Sangue. La Regola di vita. Il calice vivente. Vivere il mistero del Sangue di Cristo*, Regensburg – Manoppello 2011. Un frammento di questo saggio è apparso nel 1996 con il titolo *Il Calice vivente e l'Eucarestia da vivere*, nell'*Antologia del Preziosissimo Sangue*, ed. B. J. Fischer e R. J. Schreiter, 72-73. Per l'analisi dettagliata di questa visione, cfr. K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*». *Un contributo di p. Winfried M. Wermter alla spiritualità della corredenzione in chiave eucaristico-pasquale*, in *Bibliotheca Corredemptionis B. V. Mariae, Maria Corredentrice. Storia e Teologia*, Frigento 2016, vol. XVIII, 215-285; EAD., *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 509-546; EAD., *La spiritualità del Sangue di Cristo. Panoramica*, 78-82.

<sup>143</sup> W. WERMTER, *Maryja. Siostra – Matka – Królowa (Maria. Sorella, Madre, Regina)*, Częstochowa 2002, 112.

a. Il «calice vivente» a Nazaret: la preparazione dei doni

Il discorso si apre con lo sguardo rivolto alle proprietà della coppa, indispensabili perché la preparazione dei doni possa iniziare: essa deve essere realizzata con materiale *pregevole e resistente*, il che indica la *dignità* del suo contenuto; deve rimanere *separata dall'ambito profano*, ricevere la benedizione particolare della Chiesa ed essere continuamente *pura, vuota, aperta verso l'alto* e pronta ad «accogliere» ogni tipo di vino – dolce o amaro, aspro o amabile<sup>144</sup>.

Tutte queste qualità si rispecchiano in Maria con il primo grande SÌ detto a Dio a Nazaret. Il suo essere il primo calice per il Sangue, il più *prezioso, puro, nobile, santo, eletto e benedetto* – le deriva dal dono dell'Immacolata Concezione e dall'essere «preredenta», già liberata dal peccato originale per i meriti del Sangue versato sul Golgota.

«Una volta direttamente e attivamente coinvolta nel piano della salvezza, ella continuerà ad accogliere la Volontà di Dio proprio come un calice aperto – pronta per ogni nuova spada che le avrebbe trapassato l'anima»<sup>145</sup>.

Da Maria il credente, *consacrato* nel battesimo, continuamente *purificato*, impara a diventare nuovamente *vuoto e libero* di se stesso e degli altri e *aperto alla volontà di Dio* più inaspettata – senza lamentele, dalle quali il calice verrebbe «bucato»<sup>146</sup>. Egli raccoglie – metaforicamente – con cura ogni goccia dei disegni di Dio, come il vino con cui lo riempie attimo per attimo, senza «badare se è dolce o aspro»<sup>147</sup>.

«Noi stessi dobbiamo essere calice. Coloro che incontriamo, tutto ciò che ci capita, il successo e l'insuccesso, la salute e la malattia, i doni e le perdite... tutto questo è il vino che Dio, provvidenzialmente donando o permettendo qualcosa nella nostra vita, versa in noi come nei calici della Santa Messa»<sup>148</sup>.

<sup>144</sup> Cfr. ID., *Il Calice vivente*, 22-23; K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 232.

<sup>145</sup> Cfr. Ivi, 233-236; W. WERMTER, *Il Calice vivente*, 24.

<sup>146</sup> Ivi, 28; cfr. K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 252-253; «Rimostranze, lamentele, brontolii, inutili piagnucolii ... tutto questo è una continua perforazione, un bucare questo calice con il quale potremmo non solo raccogliere, ma anche offrire il Sangue di Cristo. In tal modo il calice resterà vuoto e quando torneremo a innalzarlo questo slancio verso l'alto non sarà più un atto di vera adorazione di Dio» – W. WERMTER, *Risoluti e radicati nella forza del Sangue di Cristo*, Aufhausen – Manoppello 2020, 26; «Chi si lamenta trafigge il calice del proprio cuore: / invece di raccogliere in te il Sangue di Cristo e offrirlo, / alzi il setaccio vuoto!» – ID., *Gejammer*, in *Wer liebt, atmet Gott. Gedichte im Angesicht der Ewigkeit*, Tschenschow 2003, 50.

<sup>147</sup> ID., *Il Calice vivente*, 30; cfr. ID., *Risoluti e radicati*, 60-61; K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 236-241.

<sup>148</sup> ID., *Il Calice vivente*, 25. «Lì, dove qualcuno soffre, lì, dove mancano l'amore, l'unità, la bontà ... – lì vediamo, attraverso la fede, il Sangue di Cristo. Il calice aperto del nostro cuore cerca

«[...] il recipiente per raccogliere il Sangue di Cristo è il nostro cuore vivo. Prendiamo il Sangue di Cristo in noi quando amiamo, soffriamo, salviamo e aiutiamo insieme a Dio e insieme agli uomini...»<sup>149</sup>

Un ruolo speciale nel predisporre il cristiano a diventare un calice vivente sotto la croce quotidiana della propria vita è svolto dall'*umiltà*. Infatti, soltanto un cuore umile è in grado di intravedere, accogliere e trasmettere il Sangue del Salvatore<sup>150</sup>.

#### *b. Il «calice vivente» sul Golgota: la Preghiera eucaristica*

Come la coppa è a servizio del Sangue di Cristo durante la Preghiera eucaristica, così il servizio mariano si compie sull'«altare» del Calvario con il secondo SÌ della fede, della speranza e dell'amore ai disegni di Dio. Diventando il «calice dell'amore di Dio versato sulla croce»<sup>151</sup>, Maria *accoglie e offre* a Dio Padre il Sangue del Figlio – insieme al sangue della propria anima. In tale maniera ella vive la transustanziazione del vino amaro del dolore nell'amore più grande, diventando la Madre della Chiesa, la Corredentrice, la Regina dei martiri e il sostegno più grande per Gesù<sup>152</sup>.

Celebrare autenticamente la propria Preghiera eucaristica comporta, per il cristiano, un essere presente con cuore amante nelle circostanze dolorose, là dove oggi Cristo Crocifisso gronda Sangue – per offrire «l'amore versato sulla croce in sacrificio di riparazione per la salvezza delle anime»<sup>153</sup>:

«Raccogliamo nel calice del nostro cuore il Sangue di Cristo che scorre verso di noi nella fatica e nel lavoro di ogni giorno, nella sofferenza personale o in quella

---

di riceverne ogni goccia» – ID., *Lettera introduttiva*, ed. in russo in Помощь. Письмо Общины Крови Христовой (*L' Aiuto. Lettera della Comunità del Sangue di Cristo*), luglio-agosto 1992, 1-2.

<sup>149</sup> ID., *Risolti e radicati*, 62; «Il tuo Sangue Preziosissimo continua a scorrere nel dolore degli uomini. Perciò voglio andare con rispetto incontro a quelli che soffrono, voglio consolarli, aiutarli per quanto possibile e trasmettere a tutti il dono del tuo amore» – ivi, 56-57.

<sup>150</sup> Cfr. ID., *Innere Heilung*, 75-77; ID., *Novena al Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo*, Aufhausen – Manoppello 2018, 29; ID., *Czystość – Twoje szczęście! (La castità – tua felicità!)*, Częstochowa 2000, 33-35; K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 516-517. Padre Wermter sviluppa l'immagine del «calice dell'umiltà», il cui piede è la verità, il fusto, la disponibilità a servire e a farsi piccoli sul modello di Gesù – e la coppa è rappresentata dalla capacità del «sacrificio gioioso», cfr. ivi, 518; W. WERMTER, *Kleine Schule der Demut. 31 Betrachtungen nicht nur für den Advent*, Regensburg-Aufhausen 2017, 12, 74-75, 77, 88, 103.

<sup>151</sup> ID., *Innere Heilung*, 76; cfr. ID., *La Madonna del Preziosissimo Sangue in Polonia*, 10-11.

<sup>152</sup> Cfr. K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 242-251.

<sup>153</sup> W. WERMTER, *Novena al Preziosissimo Sangue*, 30; cfr. K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 251-265.

degli altri, e ne facciamo un'offerta continua, includendo noi stessi, in onore di Dio e per la salvezza del mondo»<sup>154</sup>.

«Possiamo [...] immaginare la devozione al Sangue di Cristo in questo modo: tenendo quel calice vivente che è il nostro cuore là dove il Sangue di Cristo è versato in senso spirituale oggi, quando il nostro prossimo sta soffrendo»<sup>155</sup>.

Un aiuto particolare per vivere nell'atteggiamento del calice aperto è dato dalle preghiere dell'offertorio (come «Eterno Padre») che diventano il modo di prolungare il sacrificio eucaristico per tutta la giornata<sup>156</sup>. Il cristiano che tutto il giorno raccoglie e offre «nel calice del proprio cuore»<sup>157</sup> le “gocce” del Sangue di Cristo che fluisce «nei bisogni e nelle difficoltà della vita»<sup>158</sup>, le porta alla celebrazione eucaristica successiva, «trasformandosi sempre più in un'offerta vivente, in prima persona»<sup>159</sup>.

«Nel calice posto sull'altare c'è sempre posto per aggiungere la propria goccia. [...]. C'è differenza se questo nostro “sangue” sparso si spreca, cade nel fango, oppure lo versiamo nel calice di Cristo, lo uniamo con il Sangue del Salvatore»<sup>160</sup>.

### c. Il «calice vivente» nel Cenacolo: la comunione

Come il calice distribuito durante la Santa Comunione si dona ai cristiani e li unisce con Dio e tra di loro<sup>161</sup>, così la Madre del Redentore svolge nel Cenacolo il compito materno affidatole da Gesù diventando la “Madre degli Apostoli”. Nel pronunciare il suo terzo SÌ – quello alla Chiesa e alla missione – ella

<sup>154</sup> W. WERMTER, *Teilhabe am Blute Christi*, 120; «“Offrire” il Sangue di Cristo [...] ha senso solo se offriamo al contempo anche noi stessi» – ivi, 19.

<sup>155</sup> ID., *Risoluti e radicati*, 25.

<sup>156</sup> Nelle comunità animate da W. Wermter questa preghiera è spesso accompagnata dal gesto delle palme delle mani aperte, come segno di accoglienza dell'amore divino in tutto ciò che si incontra, nell'atteggiamento del calice aperto, sul modello di Maria – cfr. ivi, 57-70; K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 687.

<sup>157</sup> W. WERMTER, *Innere Heilung*, 211.

<sup>158</sup> ID., *Gemeinsames Priestertum*, 33.

<sup>159</sup> ID., *Mein Vater im Himmel. Abba – lieber Vater*, Aufhausen 2020, 75; «Il famoso simbolo di questa realtà è anche in questo caso la goccia d'acqua che durante la preparazione delle offerte viene versata nel calice divenendo una cosa sola con il vino. Così anche noi, immergendo il nostro piccolo amore, possiamo essere assorbiti dall'amore di Dio. E ciò rende possibile non solo la trasformazione delle specie eucaristiche sull'altare, ma anche la nostra, attraverso l'unità con Cristo» – ID., *Eucharistie-Kompetenz. Wort und Wandlung auf dem Altar und im Herzen*, Regensburg – Aufhausen 2016, 40.

<sup>160</sup> ID., *Udział w przeistoczeniu świata*, 5; K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 275-277.

<sup>161</sup> «Questa celebrazione dell'unità si esprime anche nel ricevere insieme il Corpo di Cristo. Il segno del calice sembra essere ancora più forte, perché ci fa prendere parte, anche visibilmente – tramite il Sangue di Cristo, alla divina corrente di vita» – W. WERMTER, *Il Calice vivente*, 29.

rafforza, attraverso la sua presenza, l'unità e la fede degli apostoli e dei discepoli di Cristo e li prepara a ricevere lo Spirito Santo<sup>162</sup>.

In tal modo anche il cristiano, trasformato dalla forza di Dio, diventa il calice della «comunione costante»<sup>163</sup>. Grazie al Sangue preziosissimo contenuto nel calice del suo cuore, con la sua stessa presenza egli diffonde nel proprio ambiente benedizione e salvezza. La sua fiduciosa e umile donazione di sé a Dio rende la sua vita dono per il Padre e per la gente<sup>164</sup>.

«Tu non devi cambiare il mondo. Il vino nel calice rimane acido o dolce anche quando è diventato Sangue di Cristo. Il mondo non ha bisogno della soluzione a tutti i problemi, per raggiungere il regno di Dio. Ciò di cui ha bisogno, è la salvezza! Perciò celebra l'Eucarestia della tua vita. [...]. Se ricevi in te il Sangue di Gesù, se preghi e rimani fermo, se tieni in segreto il dolore ed elargisci amore agli altri, allora verranno a te molti altri. Infatti, essi avvertiranno in te la vicinanza di Maria, la vicinanza della Madre.

Gli uomini cercano Dio, desiderano l'amore di Dio. Ricevi quest'amore nel Sangue sotto la croce. Serba per te il dolore e dona agli altri la luce finché anch'essi non ne scoprono la sorgente e imparino ad apprezzare e amare la croce. Sii un calice vivente in cui tu sei Maria. Sii una comunione costante, una "sorgente di misericordia". Così potrai portare la salvezza agli uomini e ristabilire una comunione, donare di nuovo al mondo quel Dio che è Amore»<sup>165</sup>.

Il lieto messaggio del «calice vivente» proposto da W. Wermter assume un'impronta di profonda serietà nella luce dell'appello di Fatima citato dall'autore: «molte anime vanno all'inferno perché non c'è chi si sacrifichi e interceda per loro»<sup>166</sup>. Parafrasando questo messaggio, si potrebbe dire: molti non trovano la via verso Dio perché non c'è chi stia loro vicino, almeno spiritualmente, scorgendo la presenza del Sangue di Cristo in loro, non c'è chi accolga la loro sofferenza nel calice del proprio cuore offrendola nel sacrificio di espiazione,

---

<sup>162</sup> Ivi, 28-30; cfr. K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 265-270. «Il terzo "Sì" nella vita di Maria richiede da lei che cominci di nuovo a servire proprio dove tutto sembra essere finito. Qui ella porge il calice del suo cuore pieno di dolore che è stato trasformato in amore» – W. WERMTER, *Il Calice vivente*, 30.

<sup>163</sup> Cfr. ivi, 31; K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 270-274.

<sup>164</sup> W. WERMTER, *Il Calice vivente*, 30-31; K. SANNIKOVA, *La spiritualità del Sangue di Cristo. Il contributo*, 560, 713.

<sup>165</sup> W. WERMTER, *Il Calice vivente*, 30-31.

<sup>166</sup> Id., *Mebr als alle anderen Frauen. Beiträge zu einer Kultur Mariens*, Regensburg – Aufhausen 2016, 118; cfr. ivi, 97. Per il messaggio della Madonna di Fatima del 19 Agosto 1917, cfr. LUCIA, *Seconda Memoria*, cap. 2,11, in *Memorie di Suor Lucia*, vol. I, Fatima 2005, 91.

non c'è nessuno che, attraverso il proprio stesso "essere" trasformato da Dio, diventi per loro punto d'orientamento e motivo di speranza.

Ci piacerebbe citare, alla fine, l'opinione di uno degli autori<sup>167</sup> che hanno apprezzato il concetto di "calice vivente" come modello fecondo di spiritualità. Il vescovo Jan Wątroba afferma:

«Se noi stessi non diventeremo il calice, secondo questa più profonda e più bella mistica del Sangue del Cristo, non saremo buoni strumenti nelle mani del Signore. [...]. Il calice sempre è ed era, non solo nella nostra liturgia e nella nostra religione, il segno del sacrificio. Bisogna – conformemente alla bellissima teologia dell'essere calice – gettarvi tutto: ciò che è gioioso e ciò che difficile. Quindi, la nostra vita deve essere un assiduo offrire [...]. L'ho imparato in questa comunità, e funziona! [...]. Non esiste una teologia del sacerdozio e del cristianesimo più bella e insieme più semplice. [...]. Essere calice e nello stesso tempo riversare la vita nella grande Santa Messa. Non solo celebrare l'Eucaristia davanti all'altare – mezz'ora, un'ora, due ore – ma trasformare la vita nella preparazione dei doni, nell'offertorio e nella comunione. [...]. Perché gli altri non possono attingere e giovare di questo carisma?»<sup>168</sup>

## Conclusione

Per accennare al tema della simbologia del calice del Sangue di Cristo nel contesto della vita cristiana, dopo aver individuato alcuni tratti importanti del segno del calice, siamo partiti dall'iconografia del calice posto sul Golgota (1) che esprime, tra l'altro, il riconoscimento della preziosità infinita del Sangue di Cristo che deve essere accolto. Abbiamo poi osservato l'eloquenza del calice sull'altare eucaristico (2) che attesta l'assoluta necessità della "circolazione" del Sangue salvifico che va comunicato agli altri. Questa "circolazione", però, non finisce con la santa comunione: è l'esistenza del cristiano stesso (3) che, nel contatto vitale con il calice eucaristico, cerca di prolungare la realtà del calice nella propria vita, fino a diventare egli stesso "calice vivo" offrendo, insieme al

---

<sup>167</sup> Cfr. R. SCHREITER, *Con Acqua e Sangue*, 78, cfr. ivi, 162; T. McFARLAND, *Il Calice della sofferenza*, in *Antologia del Preziosissimo Sangue*, 101-102; A. KACPRZYK, *Charyzmat „duchowej rodziny” w służbie ewangelizacji w nauczaniu i działalności o. Winfrieda Wermtera*, Częstochowa 2017, 190-196; B. J. FISCHER evoca la definizione "living chalices" tratta da W. Wermter nel suo libro *The Cry of the Blood: The Challenge of Refounding*, Carthage, Ohio 2004, 169. Per le applicazioni e i frutti dell'ideale del "calice vivente", cf. K. SANNIKOVA, «*Maria, il calice vivente*», 277-281.

<sup>168</sup> J. WĄTROBA, *Trzeba być kielichem (Bisogna essere calice)*, in *Życ Ewangelij (Vivere il Vangelo)*, ottobre 2000 (59), 13-14.

Sangue di Cristo, «*la propria vita in riscatto per molti*» (Mc 10,45) – sul modello di Maria, Corredentrice, Madre della Chiesa e Mediatrice di tutte le grazie, il primo e insuperabile calice vivente del Sangue prezioso.

Vorrei terminare questo contributo con una poesia che sembra riassumere la ricca simbolicità del calice:

## Il calice

Distendo le mani,  
danno, prendono.  
Verso Te le alzo e imploro:  
accogli, o Padre:  
il pianto, l'anelito, il dolore.

Il calice è colmo –  
del sangue del mio fratello, del mio, del tuo Figlio.  
Accogli, o Padre.

Distendo le mani,  
danno, prendono.  
Verso Te le alzo e imploro:  
concedi, o Padre: la gioia, il compimento, l'unione.

Il calice è vuoto –  
il calice del mio fratello, e il mio,  
e del tuo Figlio.  
Concedi, o Padre.

(M. Marta Burek<sup>169</sup>, trad. Francesca Paolino)

---

<sup>169</sup> M. BUREK, *Mój Drogi (Carissimo)*, Częstochowa 2000, 126. Suor M. Marta Burek appartiene alla comunità delle "Ancelle del SS.mo Sangue" fondata da Padre W. Wermter.



# LA SPIRITUALITÀ DEL SANGUE E LA COMUNIONE DI UN CARISMA NELLO SVILUPPO DELLA MISSIONE IN TANZANIA

*Francesco Bartoloni*

La nostra vita spirituale più che da concetti è nutrita da simboli. I simboli stimolano la nostra immaginazione e i nostri sentimenti. Essi creano quello spazio necessario a farci intendere il fatto di essere missionari del Preziosissimo Sangue nelle varie esperienze di ministero e di vita che facciamo.

I simboli del Preziosissimo Sangue sono vari, ma i più comuni sono quelli dell'alleanza, della croce, del calice e dell'agnello.

1. L'alleanza è un simbolo biblico molto ricco perché indica la relazione speciale che esiste tra Dio e la persona, tra Dio e il suo popolo. Dal punto di vista di Dio, l'alleanza mostra la sua "intimità" con la persona singola e con il popolo. Questa intimità dona come una nuova identità, un nuovo destino che ha il suo fondamento nella misericordia, nella giustizia e nell'amore di Dio. Dal punto di vista della persona o del popolo, l'alleanza significa "appartenenza" a Dio, il quale rende la persona capace di vivere nella "similitudine" con Dio stesso. La persona è così capace di amare, di aver fiducia, di lottare per la giustizia e di mostrare compassione e attenzione per l'altro. L'"appartenenza" a Dio riafferma il nostro destino di essere figlie e figli di Dio. Il sangue dell'alleanza ci ricorda costantemente che ci sono valori per i quali vale la pena donarsi e condividere con gli altri in modo costante e impegnativo la propria vita. Per dirla con un proverbio africano: «Io sono perché noi siamo».

2. Il simbolo della croce esprime il sacrificio redentivo di amore totale e definitivo di Dio in Gesù Cristo per ciascuno di noi, che da "lontani" siamo divenuti i "vicini". È molto interessante l'immagine dell'autore della lettera agli Ebrei che dice che Gesù ha sofferto il suo sacrificio «fuori dell'accampamento» (Eb 13,11-14). Dentro l'accampamento vi è sicurezza, fuori di esso manca ogni



sicurezza e in più è fuori dell'accampamento che vengono gettati i rifiuti. Un missionario a cui ho chiesto il motivo della sua decisione di andare in luoghi sconosciuti, fuori della sicurezza del suo ambiente per svolgere un ministero esigente come quello missionario, mi ha risposto: «Cristo è stato crocifisso fuori dell'accampamento. È lì dove io devo andare per incontrarlo». Il Cristo vivente lo si vive nel disonore che soffre sulla croce.

3. Il simbolo del calice indica la misura del destino e della comunione di Gesù con l'umanità. Nella spiritualità del sangue di Cristo il calice è il luogo dove si congiungono in unità sofferenza e benedizione, dove si incontrano memoria e speranza. Il calice della sofferenza è il calice offerto. In esso ci sono i poveri, gli oppressi, gli emarginati – Papa Francesco direbbe “le periferie esistenziali” – o, con un linguaggio ancora più duro, coloro che la società giudica “scarti”. Gesù, ai discepoli che chiedevano di condividere la sua gloria, chiese a sua volta di condividere prima di tutto le sue sofferenze. Un missionario ha la continua sfida di interrogarsi circa la sua capacità di condividere il calice delle sofferenze che gli altri vivono. Però il calice è anche calice di benedizione. Esso esprime la lode e la gratitudine a Dio per tutto il bene che ha operato nel mondo e nella creazione: un mondo redento, liberato e riconciliato. Nel calice si mescolano tutte le culture e le diversità e, così, si mettono in comunione, in condivisione l'una con l'altra per diventare celebrazione, pienezza di Dio da trovare in tutto e tutti.

La spiritualità del Preziosissimo Sangue, simboleggiata da questi simboli e, in modo particolare, nel calice ha dato forma al nostro apostolato in terra cosiddetta di missione, precisamente in Tanzania, Africa Orientale.

## 1. La missione CPPS in Tanzania

Don Giuseppe Quattrino, Direttore della Provincia Italiana dei Missionari del Preziosissimo Sangue, quando nel 1964 insieme ai membri della Provincia decise di iniziare un ministero missionario, scelse la Tanzania invece che il Mozambico, quando entrambe le nazioni erano state proposte dalla Congregazione di Propaganda Fide. Questa scelta fu presa perché egli aveva ben in mente il punto fermo di mettersi a servizio di una Chiesa locale a quel tempo ancora in via di costruzione e formazione, in una nazione che a sua volta era in via di costruzione e formazione, in quanto aveva appena acquistato l'indipendenza dalla colonizzazione britannica. Il Mozambico invece era ancora sotto la dominazione portoghese e il servizio missionario sarebbe stato piuttosto a favore di una Chiesa ancora in qualche modo colonizzata.

Inoltre, la decisione dei primi missionari in Tanzania, don Dino Gioia e don Giuseppe Montenegro, di frequentare la scuola di Kipalapala per apprendere in modo preciso la lingua swahili e la storia e i costumi della Tanzania è indice chiaro della volontà di volersi come “incarnare” nella situazione e vivere con intensità la cultura del nuovo ambiente ancora sconosciuto. Ancora, parlando dei primi missionari, la decisione di voler andare immediatamente a prestare servizio nella scuola nella cittadina di Manyoni per iniziare subito il loro ministero missionario e di affittare una casa del luogo fatta di fango e lamiere, senza luce, né acqua, invece di aspettare la costruzione di una casa migliore è anch’essa un’indicazione chiara che fin dall’origine i missionari hanno voluto condividere dal di dentro, in modo esperienziale, la vita delle persone alle quali erano stati inviati per l’annuncio del Regno.

Io stesso ringrazio mille volte don Giuseppe Montenegro, sotto la cui guida, io – giovane sacerdote di 27 anni – ho iniziato i miei primi passi di missionario. Appena ho terminato la scuola di Kipalapala, don Giuseppe mi ha inviato a stare per un lungo periodo di tempo presso una famiglia nel villaggio dei lebbrosi di Sukamahela per «vivere la vita di un africano e fare tutto quello che africano fa» – come mi disse.

Tra le tante esperienze fatte in seguito, nelle tante situazioni diverse in cui mi sono trovato e la tanta gente, specialmente giovani, che ho incontrato, consigliato, guidato, non posso dimenticare il periodo di Sukamahela e ancora oggi ho ben presente nella mia mente e nel mio cuore la vita condivisa con quelle famiglie di lebbrosi e con i loro figli, sani ma discriminati, a causa della malattia, dai loro genitori. A Sukamahela non ho insegnato niente, ma ho solo imparato. Mi sono chiesto cosa voglia dire il “Preziosissimo Sangue”. Il simbolo del calice lo esprime chiaramente: comunione, sofferenza, ma anche benedizione da parte mia per aver incontrato persone così ospitali e generose che mi han fatto dire di essere fortunato di essere stato mandato in Tanzania per svolgere il mio ministero sacerdotale. Ho veramente capito che la salvezza non è solo salvezza dal peccato, ma liberazione totale, solidarietà e condivisione.

Sono 54 anni ormai che i Missionari del Preziosissimo Sangue svolgono il loro ministero missionario in Tanzania. Al contrario degli anni iniziali quando i primi missionari sono arrivati, ora la Tanzania è divenuta una nazione moderna, dinamica, con un progresso umano e sociale molto notevole. Senza esagerare la Tanzania è un modello di sviluppo integrale per tutta l’Africa. Sotto la guida sapiente e illuminata del padre fondatore, Julius K. Nyerere, la Tanzania ha vissuto in pace per tutti questi anni, senza però mai tirarsi indietro quando si è trattato di aiutare altre nazioni africane nella lotta di liberazione e spingere per l’unità di tutte le nazioni africane. Noi Missionari del Preziosissimo Sangue

abbiamo condiviso con intensità e impegno il grande sviluppo, sociale, economico, spirituale di questa nazione.

La storia dei Missionari del Preziosissimo Sangue in Tanzania è una storia che esprime la passione di tante persone:

dei membri della Provincia Italiana per il loro supporto costante e generoso;

dei vari Direttori Provinciali che si sono succeduti nel corso degli anni, i quali – ognuno individualmente – hanno lasciato il loro segno per il progresso spirituale e strutturale della missione;

dei tanti volontari che dagli inizi fino ad oggi hanno condiviso e continuano a condividere la loro professionalità al servizio dei tanti bisogni della gente;

dei missionari che mai hanno dimenticato di incarnarsi nella vita della gente e di vivere la loro vita di gioia e sofferenza, ascoltandone il grido di bisogno e benedizione;

dei missionari tanzaniani che, attratti dall'esempio dei primi missionari e dalla spiritualità del Preziosissimo Sangue, continuano ora generosamente il loro ministero di servizio missionario alla Chiesa, non solo a quella locale, ma anche a quella universale.

## **2. Il carisma del Preziosissimo Sangue nello sviluppo della missione**

Fin dall'inizio del loro arrivo in Tanzania, i missionari hanno inteso la loro missione come l'annuncio della buona novella nel carisma proprio della Congregazione, che è appunto il carisma del sangue di Cristo. Nella mia esperienza come animatore vocazionale, molte volte mi è capitato di sentire giovani in discernimento della loro vocazione che come motivo per entrare nella Congregazione davano il nome della Congregazione, ma non tanto per la parola "Missionari" quanto invece per la parola "Preziosissimo Sangue". Questo mi ha portato a fare delle ricerche e a studiare il significato del sangue nella cultura che mi circondava. Con stupore e gioia sincera ho scoperto quale significato importante ha il sangue in questa cultura.

Il sangue non è assimilato alla morte violenta, ma è fonte di vita vissuta e segno visibile di alleanza e riconciliazione tra due avversari, cibo prezioso che si prepara per quelle persone con le quali si ha una relazione speciale. Lo scambiarsi sangue e il mangiare sangue, cucinandolo in modo particolare, è il segno più visibile di come sia divenuta importante la relazione tra due persone, o due clan, o due tribù che prima erano avversari, ma ora unendo e scambiando il loro sangue si sono riconciliate e hanno stretto un'alleanza che è tabù sciogliere

per qualsiasi ragione. Un semplice proverbio tanzaniano esprime bene questa relazione di sangue: «Damu ni nzito kuliko maji», «Il sangue è denso e pesante più dell'acqua».

Naturalmente, noi missionari abbiamo approfittato di questa comprensione del sangue nella cultura nella quale stavamo vivendo, anche se abbiamo cercato di purificare alcune deviazioni nella luce della spiritualità del sangue di Cristo. Così possiamo dire con certezza che ogni cosa che abbiamo fatto – e ne abbiamo fatto tante – l'abbiamo fatta nella luce della spiritualità del sangue: sangue dell'alleanza, della comunione, della solidarietà, della riconciliazione. L'annuncio della buona novella e le nostre opere hanno il sigillo di questa spiritualità.

L'impegno costante all'evangelizzazione e al servizio sincero della Chiesa locale è certamente segno della spiritualità del sangue. I territori a noi assegnati all'inizio del nostro ministero nelle Diocesi di Singida e Dar es Salaam hanno prodotto la costituzione di molte parrocchie delle quali solo poche sono affidate a noi Missionari, mentre la gran parte sono affidate a sacerdoti diocesani o di altre comunità religiose.

Il dialogo e l'amicizia fraterna e sincera con persone di religione diversa, tradizionale, protestante, mussulmana, è segno sicuro della spiritualità del sangue di comunione e riconciliazione.

L'impegno per la cura della persona malata, attraverso la costruzione di cliniche nei villaggi e dell'Ospedale di Itigi, lontano da ogni centro urbano, al servizio di popolazioni che non avevano nessuna possibilità di avere un servizio medico decente è un segno sicuro del sangue di liberazione e condivisione.

La decisione di provvedere acqua potabile alla maggior parte dei villaggi delle Regioni di Singida e Dodoma attraverso il Progetto Acqua è sicuro segno della spiritualità del sangue fonte di vita e redenzione.

Il Villaggio della Speranza per i bambini che nascono con l'Aids, male ancora presente in Tanzania, è segno fattivo della spiritualità del sangue che guarisce.

La costruzione di scuole, sia professionali che superiori, che offrono un'educazione di qualità a giovani per la loro futura autonomia personale e sociale è segno vivo di questa spiritualità.

L'accoglienza e la formazione di giovani che diventeranno Missionari del Preziosissimo Sangue a disposizione della Chiesa locale e universale è segno evidente che la spiritualità del sangue di Cristo è un valore che attrae e spinge alla missione.

Il coinvolgimento di tanti laici e volontari che in tutto il corso di questi anni, individualmente o in gruppi, hanno collaborato con noi nella evangelizzazione e nello sviluppo umano e sociale delle persone a noi affidate è segno chiaro che la spiritualità del sangue ha valore e dà senso alla vita di tanti.

E così via, tante altre cose che in tutti questi anni abbiamo realizzato attraverso l'annuncio del vangelo, reso fattivo dalle opere, sono state possibili perché la spiritualità del sangue, il grido del sangue, ci ha spinto.

Ho parlato tanto di opere. È facile parlare di opere quando si parla di apostolato missionario in Africa. Ci si dimentica delle persone, ma sono le persone che fanno le opere. Non voglio nominare i Missionari della Congregazione, sia sacerdoti che fratelli, che hanno operato in Tanzania. Nel corso degli anni ve ne sono stati molti. Tutti hanno svolto il loro ministero con coraggio, disponibilità totale, spirito visionario, con una passione senza limiti, con uno spirito di adattamento senza condizioni, per la redenzione dell'uomo intero, anima e corpo. Hanno tutti lasciato un segno nelle persone che hanno servito, persone che ora continuano con la stessa dedizione e amore quello che hanno ricevuto come testimonianza.

E poi le suore. Anzitutto le Suore Adoratrici del Sangue di Cristo, che fin dall'inizio hanno collaborato con i Missionari, ma poi anche altre congregazioni come le Suore della Misericordia di Verona, le Suore di San Vincenzo de Paoli di Innsbruck, le Orsoline di Gesù Agonizzante e altre suore di congregazioni locali. La loro dedizione all'educazione, alla salute e all'insegnamento religioso è stata di valore inestimabile alla crescita integrale dei bambini, giovani e adulti.

Ma non soltanto i missionari e le suore, ma anche tanti laici nel corso di questi anni si sono succeduti a condividere con generosità totale il lavoro dei missionari con la loro professionalità e disponibilità. Qui ne voglio nominare alcuni. Come non nominare, per esempio, Vincenzo Forlenza e sua moglie Mariuccia che hanno speso una vita in Tanzania fin dal vero suo inizio. La costruzione della missione di Manyoni e tutte le sue opere, il centro di salute di Chibumagwa, l'ospedale di Itigi, la casa di accoglienza di Dodoma, sono sue. O anche come non nominare i gruppi provenienti da varie parti della Provincia di Brescia, Bergamo, Firenze, che hanno realizzato il Villaggio della Speranza per dare una casa ai bambini nati con l'Aids. O ancora Antonio Grossi o Paolo Friso o Remigio Toscano e sua moglie, o Bruno Letizia, o Ted van der Zalm o Peter Shwinshackle e sua moglie Anna o anche mio fratello Pietro, e tanti tanti altri. Quando si parla di volontari a prima vista viene in mente la professionalità del loro lavoro e, infatti, ogni volontario è un professionista. Ma è il loro spirito di dedizione, di voler essere utili, di voler in qualche modo partecipare alle condizioni dell'altro che li ha spinti al volontariato. Il loro non è solo un mettere a disposizione la loro professione e rendere efficienti gli impianti della missione, ma è una risposta a un'esigenza del cuore, mettendo a disposizione se stessi per la crescita di ciascuna persona che hanno incontrato, a cui hanno

insegnato la loro professione e che ora può vivere una vita decente e operosa per la professione che ha appreso. Se in Tanzania ci sono ora muratori, carpentieri, saldatori, idraulici, elettricisti, meccanici, panettieri, infermieri, scavatori e così via, è anche a motivo della dedizione dei volontari a insegnare con pazienza, costanza, umiltà, senza perdersi d'animo. Il grido del sangue, sangue della comunione e condivisione, non era forse teologicamente affermato nella loro mente, ma certamente è ben presente nel loro cuore e nelle loro intenzioni.

La storia della missione dei Missionari del Preziosissimo Sangue in Tanzania è segno di come una spiritualità, quella del sangue della vita, della riconciliazione, della solidarietà, della sofferenza, ma anche della benedizione sia divenuta sorgente di salvezza e di liberazione, non solo dal peccato, ma per la crescita integrale, anima e corpo, di tante persone e di intere comunità.







Finito di stampare nel mese di febbraio 2021  
da Tau Editrice - Todi (PGI)