

In hoc signo. La Chiesa e la croce

Per tanti motivi anche solo ascoltare o leggere “in hoc signo” ci porta a completare la frase con un “vinces”, collocandoci dunque nella versione latina sintetica e tardiva della vicenda di Costantino, nella imminenza della sua presa del potere. In realtà quello che resta in mente è frutto di un lavoro di accrescimento narrativo, come si vedrà a breve¹. Resta comunque un ottimo punto di avvio, da indagare, certo, ma anche dal quale muoversi in diverse direzioni: se in primo luogo ci raggiungono le questioni storiche, queste per necessità di cose si allargano alla riflessione teologica, alla prassi liturgica, alla spiritualità².

Dunque, *in hoc signo*: ma quale segno? Il supplizio della vergogna destinato a schivi e stranieri?, l’orizzonte del “lo avete fatto a me” di Mt 25, nel segno dei poveri, dei profughi? il simbolo del potere imperiale e delle armi che vengono benedette? la memoria di ogni vita violata o l’attribuzione di croci come fardelli sulle spalle altrui?

Ancora, il segno della com/passione di Dio o quello dell’immaginario di un divino riparazione? Una liturgia che sperimenta tutto questo, ma come?

Queste domande segnano anche i paragrafi e lo sviluppo delle seguenti note sintetiche.

1. *Servile supplicium. Il caso dei compagni di Spartaco.*

Per completezza vale la pena ricordare l’origine del supplizio della crocifissione, anche se la cosa è molto nota. Piuttosto simile ad altri supplizi, come la sospensione al palo greca e latina, la crocifissione di probabile origine fenicia entra nel mondo romano come *supplicium servile*, riservato agli schiavi e casi equiparati, specie in età imperiale³, dando alla morte anche un carattere ignominioso. Serve ricordare questo aspetto, così come è importante sapere che la crocifissione di Gesù con i due compagni di sventura secondo le redazioni sinottiche fa parte di una lunga sequenza di azioni simili.

Per la drammaticità e le proporzioni ricordo almeno il caso della rivolta capeggiata da Spartaco⁴, ucciso in battaglia nel 70 a.C: da Capua a Roma lungo l’Appia furono crocifissi 6.000 schiavi fuggitivi che si erano uniti alla sua rivolta.

2. L’imbarazzo dei primi secoli cristiani

Non suscita nessuno stupore, dunque, il disagio e la vergogna provata dai cristiani nei primi secoli: nella Scrittura possiamo pensare alla fuga dei discepoli dalla scena della crocifissione (con la presenza, più o meno ravvicinata, delle discepole) nelle narrazioni sinottiche, alla tristezza dei due di Emmaus, al richiamo di Dt 21,23 in Gal 3,13: “Come sta scritto, “maledetto chi pende dal legno”. La croce è un supplizio infamante e anche se per i *seguaci della via* trova un superamento nella resurrezione che ribalta la situazione, resta uno strumento di tortura e ci vorrà molto tempo prima di

¹ Si veda l’esemplare *Il Costantino di Eusebio*, in Alessandro Barbero, *Costantino il Vincitore*, Salerno editrice, Roma 2016, pp. 126-233.

² Queste brevi note si accompagnano al PowerPoint con le immagini

³ Lettura *triste* ma importante Eva Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia a Roma*, Bur, Milano 2007 (seconda edizione), in specie pp.143-168.

⁴ Puntale presentazione delle fonti in Aldo Schiavone, *Spartaco. Le armi e l’uomo*, Einaudi, Torino 2011.

poterlo raffigurare, ad esempio, come un gioiello gemmato, tanto meno con Cristo sopra. Ne troviamo eco in due autori "apologisti" del II secolo, Giustino a confronto con il rabbino Tarfon (*Dialogo con Trifone*) e Minucio Felice che riporta uno stralcio del pagano Frontone (*Octavius*)

2.1 *Dialogo con Trifone: lo scandalo di un Messia Crocifisso*

Nel *Dialogo con Trifone*, ambientato a Efeso dopo la Guerra giudaica del 135 ma scritto intorno al 160, troviamo le obiezioni principali che i Giudei muovevano ai cristiani. Tali obiezioni erano poi anche interrogativi che i cristiani ponevano a se stessi. I capitoli 31-108 riprendono e discutono i problemi posti in apertura, cioè il fatto che i cristiani avrebbero abbandonato l'osservanza della Legge e la fede monoteista per porre la loro speranza in un uomo, per giunta umiliato e crocifisso:

«Una volta abbandonato Dio e riposta la speranza in un uomo, quale mai salvezza puoi ancora sperare? Se vuoi prestare ascolto anche a me, comincia col farti circoncidere, poi osserva, secondo l'uso, il sabato, le feste e i noviluni sacri a Dio, insomma osserva tutto ciò che è scritto nella Legge e forse troverai misericordia presso Dio. Quanto al Cristo, se mai è nato ed esiste da qualche parte, è sconosciuto e non ha coscienza di sé né potenza alcuna fintanto che non venga Elia ad ungerlo (*chriein*) e a manifestarlo a tutti. Voi invece, raccogliendo una vuota diceria, vi siete fatti un vostro Cristo e a causa sua ora state andando ciecamente alla rovina» (8,3-4)

Il confronto avviene sempre sulla base della Scrittura che entrambi accettano, ma interpretano diversamente. Trifone domanda come mai il Messia⁵, che doveva venire nella gloria come Figlio dell'uomo escatologico (cfr Daniele), **"fu senza onore né gloria, tanto da incorrere nell'estrema maledizione della Legge: fu crocifisso"** (32,1). Giustino risponde citando i testi del Servo sofferente e distinguendo due "venute" (parusie), la prima nell'umiltà e la seconda, futura, nella gloria. In questo contesto (31-33) interpreta come riferito alla venuta nella gloria anche il salmo 110, già largamente presente nel NT come *testimonium* della resurrezione.

2.2 *Frontone: i cristiani sono stranieri e compiono nefandezze*

Qui di seguito un passo riconducibile probabilmente a Frontone (l'opera nell'interezza è perduta), citato nell'*Octavius* di Minucio Felice VIII, 4-IX,7:

Essi, raccogliendo dalla feccia più ignobile i più ignoranti e le donnuciole, facili ad abboccare per la debolezza del loro sesso, formano una banda di empia congiura, che si raduna in congreghe notturne per celebrare le sacre vigilie o per banchetti inumani, non con lo scopo di compiere un rito, ma per scellerataggine; una razza di gente che ama nascondersi e rifugge la luce, tace in pubblico ed è garrula in segreto. Disprezzano ugualmente gli altari e le tombe, irridono gli dei, scherniscono i sacri riti; miseri, commiserano i sacerdoti (se è lecito dirlo), disprezzano le dignità e le porpore, essi che sono quasi nudi! [...] Regna tra loro la licenza sfrenata, quasi come un culto, e si chiamano indistintamente fratelli e sorelle, cosicché, col manto di un nome sacro, anche la consueta impudicizia diventi incesto. [...] **Ho sentito dire che venerano, dopo averla consacrata, una testa d'asino, non saprei per quale futile credenza [...]** E chi ci parla

⁵ Il confronto sul compimento in Gesù delle promesse messianiche non è limitato all'antichità cristiana. A titolo di esempio, alcune espressioni di Moshè ben Nachman nella Disputa di Barcellona (1263): «Fray Paul disse: "Tu credi che il Messia è venuto?" Risposi: "No, anzi io credo e so che egli non è venuto... Inoltre è scritto "forgeranno le loro spade in vomeri... un popolo non alzerà più la spada... Ora dai tempi di Gesù fino ad oggi tutto il mondo è stato ricolmo di violenza e di rapina e i cristiani hanno sparso più sangue delle altre nazioni..."» (*La disputa di Barcellona*, tr. di S. Campanini, in M. Idel e M. Perani, *Nachmanide esegeta e cabbalista*, Giuntina, Firenze 1998, 396; cfr. P. Stefani, *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Paoline, Milano 1999).

di un uomo punito per un delitto con il sommo supplizio e il legno della croce, che costituiscono le lugubri sostanze della loro liturgia, attribuisce in fondo a quei malfattori rotti ad ogni vizio l'altare che più ad essi conviene [...] Un bambino cosparso di farina, per ingannare gli inesperti, viene posto innanzi al neofita, [...] viene ucciso. Orribile a dirsi, ne succhiano poi con avidità il sangue, se ne spartiscono a gara le membra, e con questa vittima stringono un sacro patto [...] Il loro banchetto, è ben conosciuto: tutti ne parlano variamente, e lo attesta chiaramente una orazione del nostro retore di Cirta [...].

La questione della testa d'asino potrebbe essere messa in relazione anche con il graffito di Alessameno, scoperto nel Palatino nel 1857, nel corso dei lavori di recupero del *Paedagogium*, sorta di collegio per la formazione dei paggi imperiali. Il graffito è datato con buona approssimazione al III secolo e reca scritto in greco "Alessameno venera (sebeta: resa fonetica di sebetai) dio"

Entrambi i passaggi – confronto con il giudaismo e confronto con i pagani - non sono citati qui per dire quanto "sono cattivi quelli che non capiscono i cristiani", ma per fare un esercizio di dislocazione. Spostandoci infatti e vedendo la realtà cristiana del II secolo con occhi esterni, possiamo diventare più attenti anche oggi, per cogliere il profilo culturale di quanto crediamo e per comprenderlo meglio, guardandolo con occhi non assuefatti, esterni.

3. Tornando al IV secolo: la "vittoria" di Costantino, le basiliche cristiane, l'abolizione della Crocifissione. Una contro/narrazione: Martino di Tours

Come già suggerito in apertura, l'episodio della visione della croce che portiamo impresso nell'immaginario collettivo, magari aiutato dalla sintesi redatta e rilanciata da Jacopo da Varazze nella sua *Legenda Aurea*⁶, nasce dalla sovrapposizione di diversi racconti, che si fanno da specchio, ampliandosi e diventando uno solo. Quando Eusebio di Cesarea scrive la *Storia Ecclesiastica* non ne parla proprio, mentre Lattanzio (*Morte dei persecutori*) parla di un sogno premonitore e poi dell'iscrizione di un segno cristiano, forse un X (ChiRo= prime lettere di Cristo) sugli scudi⁷. Nel panegirico per la vittoria su Massenzio, si parla di segno divino, senza specificarne la forma cristiana (il X era utilizzato anche nella devozione al Sole e nei culti di Mitra), secondo la modalità tipica dell'epoca, nella quale il favore *divino* – in generale – era dimostrato dalla vittoria conseguita. Diversi anni più tardi, Eusebio incontra di persona l'imperatore, sempre più importante per il mondo cristiano, e scrive una *Vita di Costantino* e un discorso per i Trenta anni di presa del potere, noto come *Lode di Costantino*. La croce trova, almeno nei resoconti eusebiani della parabola costantiniana, un'applicazione militare impensabile in precedenza poiché nella vita di Costantino vengono riferite le parole sul trofeo in forma di croce con la promessa di vittoria, e nel sogno della notte seguente il Cristo in persona ordina di costruire un segno di croce che proteggerà nello scontro «con i nemici» (VC I, 28-30; cfr I, 40). In questi due scritti il sogno diventa una visione luminosa, sul modello biblico delle teofanie, e così il ChiRo diventa un labaro, poi un trofeo, poi uno scudo e via dicendo e amplificando. Se si è interessati a dipanare tutta questa matassa, come già detto, si possono leggere le pagine chiarissime e documentate di Barbero, che arrivano fino alla successiva resa latina del *hoc signo*. Lo stesso orizzonte si ha quando, parlando della festività proclamata nel giorno del sole, l'autore afferma che viene concesso a tutti un giorno di riposo perché così tutti, cristiani e non, possano pregare per la vittoria (VC IV,18-20).

⁶ Come è noto, questa opera di pia compilazione rappresentò per secoli una sorta di manuale agiografico, utilizzato dai predicatori ma anche dagli artisti: si può prendere esempio dalle *Storie della vera croce*, affrescate a S. Francesco di Arezzo da Bicci di Lorenzo, prima, e poi soprattutto da Piero della Francesca, nel XIV secolo.

⁷ Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, cap. XLIV: «Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.»

Non dunque tanto su questo vorrei soffermarmi, quanto su che cosa può significare passare nella Chiesa dall'orizzonte del martirio, nel quale la croce è segno inerme e solidale, all'uso della croce nella guerra "contro i nemici", all'apposizione del nome di Cristo sulle insegne di guerra. Certo nella legislazione promossa da Costantino si deve anche registrare un provvedimento che abolisce nel 315 la crocifissione come pena capitale, come segnale di un progressivo riconoscimento del suo valore simbolico e religioso.

Nella stessa direzione si può leggere il *Discorso per la dedicazione della Basilica di Tiro* riportato e forse pronunciato dallo stesso Eusebio nel libro conclusivo della *Storia Ecclesiastica*. Sul modello di un luogo civile si costruisce un edificio di culto cristiano, nel quale i simboli del potere vengono sostituiti progressivamente: "L'interno è riccamente ornato e sostituisce ai simboli della presenza imperiale i segni del culto cristiano: «portata a termine così la costruzione del tempio cristiano, egli lo adornò con troni molto elevati, in ordine dei presuli, e con panche disposte secondo l'ordine conveniente per tutti gli altri. Al centro pose l'altare, il Santo dei Santi, e affinché fosse inaccessibile alla moltitudine, lo cinse con barriere di legno, a reticolo e decorate fino alla cima con arte raffinata, così da offrire una splendida vista a quanti le guardassero» (X, 44). La sontuosità del luogo è sottolineata anche dalla profusione dei marmi, nonché dalla ricca architettura esterna: «Non trascurò neppure il pavimento, ma lo rese splendente di ogni bellezza con tutti i tipi di marmo. Si volse poi alle parti esterne del tempio e da entrambi i lati edificò con arte sapiente esedre ed edifici grandissimi, congiunti l'uno all'altro sui lati della basilica e uniti mediante porte all'edificio centrale» (HE X,45).

Questa su cui valeva la pena dilungarsi un po', è la descrizione di un impianto basilicale, mutuato cioè dal luogo di riunione civile in uso fin dall'età repubblicana. Là veniva amministrata la giustizia, vi si riunivano i consigli civili e nello stesso edificio, in età imperiale, il trono segnalava la presenza dell'imperatore: di persona, quando vi era assiso, oppure evocato dall'immagine che sveltava sopra la sede. La basilica cristiana di Treviri, la cui fondazione è di età costantiniana, è costruita sull'area di una precedente basilica palatina e permette ancora, nonostante i rimaneggiamenti, di intuirne la struttura originaria. La prima basilica fatta costruire da Costantino fu tuttavia quella del Laterano: l'edificio sontuosamente decorato aveva addirittura cinque navate, era lungo 76 metri, e aveva il trono per il vescovo in fondo alla navata centrale.

In questa nuova configurazione dei luoghi si realizza uno slittamento semantico dei simboli. Si può prendere come esempio l'altare e la sede e, ovviamente, la croce. Si è visto che a Tiro come al Laterano vengono collocati nel luogo del trono imperiale. In questa ottica si può leggere anche il rinnovamento del lessico ecclesiastico: per limitarsi agli elementi più vistosi, la porpora e la mitra erano simboli del potere imperiale, così come il concistoro era il consiglio dell'imperatore.

3.2 La vita di Martino di Tours: un'altra visione

Certo nelle forme sopra descritte l'inerme croce, la mensa del sacrificio incruento e la memoria della resurrezione del crocifisso vengono sottoposte a una torsione semantica di non poco conto. Ci si potrebbe forse anche domandare quanto e come il contenuto cristiano resti connesso a quei simboli, così che il potere imperiale e l'assetto militare possano assumere un volto mitigato. Probabilmente tuttavia il materiale su cui riflettere in questa direzione non è molto e bisogna limitarsi a registrare, quando c'è, la presa di distanza ecclesiale dalle forme violente del potere, rinunciando a cercare documentazione di un cambiamento dell'orizzonte imperiale e militare.

Dal punto di vista ecclesiale vengono in soccorso i testi monastici, sia a segnalare fuga dallo sfarzo che una altra interpretazione dei "segni" della presenza di Cristo e della sua passione. Nella *Vita* che Sulpicio Severo dedica a Martino di Tours ci sono infatti diversi episodi eloquenti: in primo luogo Martino passa da soldato imperiale a *miles Christi*, diventando "servitore del proprio attendente". Tutti poi ricordiamo il famoso brano in cui si narra il suo incontro con un mendicante, al quale non potendo fare altro, dona la metà del suo mantello: nella notte gli appare il Signore, rivestito della metà della clamide. Questo episodio, che spesso abbiamo relegato in un registro di

carità esemplare, ha invece anche una forza cristologica, in quanto afferma attraverso il registro narrativo che il Cristo si incontra nei poveri, come dice appunto il grande affresco escatologico di Mt 25. Non è tutto, perché a ribadire il concetto, Sulpicio racconta anche di una visione del santo monaco, cui appare il Signore nella gloria, vestito con abiti regali, sul trono (praticamente una sorta di Pantokrator) che gli dice: “Adorami Martino”!. Ma il *Nostro* lo manda via, gridando. “Vattene, adorerò il mio Signore solo quando lo vedrò povero con i segni della Passione”. Infatti la visione si dissolve, perché era una tentazione. Anche in questo caso, l’attenzione non andrebbe portata solo sulla capacità di Martino di discernere gli spiriti e interpretare le visioni. Si tratta anche in questo caso di una presa di posizione cristologica ed ecclesiologica: la croce e i segni della passione non sono dello stesso orizzonte del *ChiRo* sugli scudi e gli strumenti di guerra, ma abitano nei valori evangelici, nella solidarietà con i poveri.

Di seguito i testi dalla *Vita di Martino* di Sulpicio Severo:

cap III. 1. Un giorno, nel mezzo di un inverno più rigido del solito, al punto che numerose persone morivano a motivo dei rigori del freddo, mentre non aveva addosso niente altro che le armi e il semplice mantello militare, sulla porta della città di Amiens, si imbatté in un povero nudo: l’infelice pregava i passanti di avere pietà di lui, ma tutti passavano oltre. Quell’uomo di Dio, vedendo che gli altri non erano mossi a compassione, comprese che quel povero gli era stato riservato. 2. Ma che fare? Non aveva nient’altro se non la clamide, di cui era rivestito: infatti, aveva già sacrificato tutto il resto per una buona opera analoga. Allora, afferrata la spada che portava alla cintura, tagliò il mantello a metà, ne diede una parte al povero, e indossò nuovamente la parte rimanente. Intanto alcuni dei presenti, trovandolo brutto a vedersi a motivo di quell’abito tranciato, si misero a ridere. [...] 3. Dunque la notte seguente, mentre dormiva, Martino vide il Cristo, rivestito della parte della sua clamide con cui aveva coperto il povero. Gli fu ordinato di guardare attentamente il Signore, e di riconoscere la veste che aveva dato. Poi, udì Gesù dire con voce chiara alla moltitudine degli angeli che gli stavano intorno: «Martino, che è ancora un catecumeno, mi ha coperto con questa veste». 4. Il Signore è veramente memore delle sue parole, egli che un tempo aveva detto: Ogni volta che avete fatto queste cose a una sola di queste umilissime creature, l’avete fatta a me (Cf. Mt 25, 40), dichiarò di essere stato vestito nella persona di quel povero: e, per confermare la testimonianza di un’opera così buona, Egli si degnò di mostrarsi nello stesso abito che aveva ricevuto il povero.

Cap. XXIV

4. Ma, a quanto pare, dunque, non si deve omettere di raccontare, con quale astuzia, nella stessa epoca, il diavolo tentò Martino. Un giorno, per ingannarlo più facilmente mediante il bagliore della luminosità usurpata, egli gli apparve preceduto e circondato da una luce scintillante, rivestito di una veste reale, coronato da un diadema di pietre preziose e di oro, i piedi calzati di sandali d’oro, il viso sereno, l’aria gioiosa, tanto che neppure lontanamente somigliava al diavolo. Tale si presentò al vescovo che pregava nella sua cella. 5. A vederlo, inizialmente, Martino rimase come inebetito. A lungo tutti e due stettero in profondo silenzio. Allora, per primo, il diavolo disse: «Martino, riconosci quello che vedi: io sono il Cristo. Sul punto di ritornare sulla terra, ho voluto innanzitutto rivelarmi a te». 6. Martino continuava a tacere e non rispondeva niente alle parole del diavolo. Costui, allora, osò ripetere la sua sfrontata dichiarazione: «Ebbene, Martino, perché esiti a credere, poiché vedi? Io sono il Cristo». 7. Allora il vescovo, illuminato da una rivelazione dello Spirito, comprendendo che si trattava del diavolo e non del Signore, disse: «Il Signore Gesù non ha annunciato che sarebbe venuto vestito di porpora, né con un diadema scintillante. Quanto a me, non crederò alla venuta del Cristo, se non avrà l’aspetto e le sembianze del giorno della sua passione, e se non porterà le stimmate della croce». 8. A queste parole, l’altro subito svanì come il fumo, riempiendo la cella di fetido odore, indizio indubitabile che era il diavolo.

4 - Soteriologia: come e da dove leggere la croce? Il trono di grazia, Anselmo e “una questione del figlio”

Questi ultimi quadri abbandonano, almeno in parte, la prospettiva storica per assumere un passo più riflessivo e teologico. La croce è infatti, si è visto, uno strumento di tortura, un segno di supplizio e di morte: diventa un simbolo cristiano e di salvezza solo nel quadro complessivo del mistero pasquale, in un’ottica che non perda la croce ma la consideri attraverso la luce della risurrezione. Questo è certamente un elemento importantissimo, che non sempre in passato abbiamo tenuto in debito conto: certamente la sintesi spirituale avveniva nei vissuti delle persone, che non pensavano certo di rivolgersi nella preghiera a un “morto”. Tuttavia non sempre le spiegazioni, sia nella catechesi e nella predicazione, che nella teologia di scuola, sono riuscite a distinguere senza separare i due aspetti della Pasqua.

Oltre a questo aspetto fondamentale, ce ne sono però degli altri, legati ai significati di salvezza (soteriologia) che vengono attribuiti alla incarnazione e in maniera specifica alla Passione e alla Croce. In epoca medievale la questione viene spesso introdotta attraverso una *quaestio*, una domanda: se *Adamo* non avesse peccato, il Figlio si sarebbe incarnato? Le soluzioni che rispondono di no, vengono chiamate “amartiocentriche” (*hamartia*= peccato) e ricevono la loro forma “tipica” in Anselmo di Aosta/Canterbury che nell’XI secolo (1033-1109) scrive “Cur Deus homo?”. In realtà il suo testo è ben più sofisticato della resa che spesso ne facciamo e che suona più o meno così: Dio è stato offeso dall’uomo, al sua misericordia vuole rimediare ma la sua giustizia chiede che ci sia riparazione da parte di chi ha commesso la colpa, ma anche che questa riparazione sia tanto grande quanto lo è l’offeso. Dunque deve “pagare” un uomo, che sia però anche *Dio*.

U autore è anche la sua “storia degli effetti”: la ripresa successiva della soteriologia anselmiana ha di fatto tradotto il suo schema in quella presentazione nota appunto attraverso la frase/cifra *satisfactio aut poena*: che certamente non è facile da comporre con il volto evangelico dell’Abbà di Gesù, padre/uterino e misericordioso che va incontro al figlio “prodigio”. Il grande successo avuto dalla forma semplificata e un po’ *horror* sta probabilmente a indicare che, al di là di Anselmo, portiamo dentro di noi uno schema sacrificale in senso pagano (Dio deve essere placato..) che va continuamente riaperto e evangelizzato, pena il far dire alla Croce cose tremende su Dio, secondo uno schema di “invidia” delineato anche in *Totem e tabù* di Freud (la religione come senso di colpa del “figlio” nei confronti del “padre” che vuole eliminare).

Anche nella storia tuttavia non c’è unicamente questo tipo di lettura: in un asse che va da Ireneo di Lione (II secolo) a Duns Scoto l’incarnazione è la via da sempre pensata da Dio per essere vicino agli esseri umani e assume una forma drammatica (croce) perché la nostra storia è segnata anche dal rifiuto, dal peccato. Del resto anche nelle immagini chiamate in area tedesca “Trono di grazia”, di cui abbiamo un esempio molto noto nella **Trinità di Masaccio**, il Padre è rappresentato (audacemente e con qlc limite.. perché appare come un uomo con la barba..) mentre abbraccia la Croce del Figlio e in certo com/patisce insieme a lui. Anche in questo caso nella stessa epoca si crea una sorta di dialogo spirituale e teologico, la cui lettura ancora oggi fa pensare: non tutto quello che ci viene in mente di primo acchito è evangelicamente e teologicamente fondato. Qui si impone un profondo e comunitario discernimento, anche delle forme della devozione popolare e delle sue ricadute antropologiche e spirituali, ad esempio nelle forme sacrificali e in quelle che chiedevano (usiamo il passato, è meglio, anche come auspicio) di sopportare le percosse in famiglia, perché ognuno deve portare la propria croce⁸.

⁸ C. Simonelli, *Croce e com-passione. Un percorso nelle teologie femministe*, in AA.VV., *La Parola della Croce*, Ancora, Milano 2010, 116-136.

6 - La sequela: memoria pericolosa, in tanti sensi. S. Giulia “di Brescia” e di molti altri luoghi

Proprio il crinale rischioso della predicazione sulla croce invita e richiamare la figura di Santa Giulia, la martire crocifissa che il mondo longobardo ha legato in maniera tutta speciale a Brescia⁹. Come è noto, la *Passio* che narra la sua vicenda di donna resa schiava a Cartagine e poi martirizzata nelle isole del Tirreno, è tardiva, ma ha sullo sfondo un testo molto antico, il martirio di Blandina di Lione nel II secolo, racconto inglobato da Eusebio nella sua *Storia Ecclesiastica*. Questo il passo principale, nel quale donna al palo appare come Cristo agli occhi dei fratelli e delle sorelle:

Blandina, appesa a un palo, era esposta come preda alle fiere aizzate contro di lei; con le braccia stese in croce e il volto atteggiato a un'espressione di fervida preghiera, al solo vederla infondeva coraggio ai lottatori. Infatti, quando gli altri martiri la guardavano durante la prova, anche con gli occhi del corpo scorgevano nella loro sorella colui che era stato crocifisso per loro (Eusebio, *Storia Ecclesiastica* V,41)

La sua vicenda, verosimilmente legata al supplizio della *suspensio*, più che a quello della crocifissione, ha dato origine a una serie di narrazioni parallele, fra le quali emerge appunto, la *passio* di Giulia, assunta dalla monarchia longobarda come protettrice e venerata perciò lungo il cammino compiuto dalle sue reliquie, dalle isole del Tirreno a Livorno e da lì a Brescia, dove è particolarmente venerata e dove l'iconografia non si è censurata, ma ha spesso rappresentato sulla Croce un figura femminile a seno scoperto (ad esempio nella scultura dei fratelli Carra). Osserva Francesca Balladore introducendo il volume da lei dedicato a Giulia e ai molteplici significati della sua figura:

Un'osservazione di questo genere [sulla Crocifissa], nell'orizzonte della storia della teologia e della spiritualità cristiana, non è poca cosa. Non perde certo infatti il peso e l'atrocità della tortura, ma vi aggiunge un tratto importante: una donna, un corpo femminile, può rappresentare Cristo. Naturalmente nessuno ha mai negato che le donne possano essere battezzate e dunque si “rivestano di Cristo”; la tradizione devota ricorda poi anche tante donne che hanno meditato la passione del Signore fino a coinvolgervi la propria corporeità e a ricevere le stimmate – che peraltro riguardano anche alcuni uomini – o comunque a utilizzare un linguaggio grondante sangue ed erotismo, come Rita da Cascia, Angela da Foligno, Rosa da Lima, Teresa d'Avila. E tuttavia, accanto a questo e nonostante questo, vige tuttora nella Chiesa cattolica una rimozione totale del femminile dalla ri/presentazione di Cristo nella liturgia, in quanto le donne non avrebbero fisicamente la capacità di raffigurarlo di fronte alla comunità riunita (anche se questo modo di esprimersi è piuttosto grezzo dal punto di vista sacramentale). Per tutti questi motivi la memoria letteraria di donne crocifisse, amplificata nell'iconografia che oltre a Giulia raffigura in Croce Margherita, Liberata e l'ambigua Vilgefortis, assume un rilievo tutto particolare: è segno dolente della violenza e del suo superamento ma è anche simbolo potente della capacità femminile di rappresentare il divino. Giulia cammina ancora nelle nostre strade, la sua vicenda parla alla nostra quotidianità, a patto che non ne costringiamo la memoria in un registro devoto che ne faccia, una volta di più, una vittima silenziosa¹⁰

Certamente, appunto, un simbolo è polimorfo e anche questa vicenda con le sue moltiplicazioni e le sue raffigurazioni lo è tanto più, quanto maggiore è l'abitudine a rinchiudere le vicende di santità

⁹ Per una ripresa recente e interessante, si veda: Francesca Balladore, *Giulia. In lei vedevano il Crocifisso* [Madri della fede], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019.

¹⁰ Balladore, *Giulia*, p. 7

femminile in un registro doloristico e sacrificale. Se tuttavia questo aspetto viene portato a parola e viene svelato nella sua specifica insidia di genere (uomini che rappresentano Cristo nella *potestas*, donne che lo seguono nella *kenosi* e nel dolore), ecco che la vicenda rivela la sua forza contestativa e trasformativa. Alcuni anni fa una campagna italiana contro la violenza di genere utilizzò l'immagine di una donna con le braccia in forma di croce, a seno nudo e con un lenzuolo sull'inguine, nel quale era scritto "Chi paga per i peccati dell'uomo?"¹¹: il manifesto suscitò scandalo e fu accusato di blasfemia, a riprova che, se liberata dall'ambiente devoto, questa immagine ha ancora la forza di scuotere le certezze e contestare la violenza.

Si deve inoltre osservare che questa rappresentazione rimanda nell'immaginario cristiano al Divino e dunque all'aspetto contestativo si aggiunge quello della trasformazione della raffigurazione sacra, a recuperare l'occultamento del femminile in Dio. A tutto questo si aggiunge una ulteriore trasformazione dell'iconografia in questione, quella relativa alla figura di una santa barbata e crocifissa, molto venerata nei paesi di lingua tedesca a anglosassone, il cui nome varia da regione a regione – teniamone uno per tutti, quello di Vilgefertis, ma che risulta essere stata pregata particolarmente dalle donne che avevano subito violenza e dagli uomini che dovevano andare in guerra. Può anche darsi, come ritengono alcuni, che l'immagine corredata di vesti sontuose, possa essere una evoluzione del Volto Santo, immagine di Crocifisso ritenuta acheropita, venerata in alcune zone d'Italia: questa genesi però non toglie nulla alla forza della raffigurazione, che nel luogo più sacro insedia una persona dai caratteri mutanti e intrecciati, parte femminili e parte maschili, la cui potenza evocativa non ha bisogno di commento. Così, ancora una volta, Balladore segnala la molteplicità dei piani implicati:

Ragazza ridotta in schiavitù, corpo femminile oggetto di desiderio e di violenza, straniera e naufraga nelle acque del Mediterraneo, Giulia è anche cifra delle vittime della tratta, degli stupri e delle violenze, dell'odio insensato che fa dei poveri che si spostano dei nemici da rifiutare. Dare onore alle sue reliquie è dare un nome alle vittime del Mediterraneo, come suggerisce Cristina Cattaneo, è deporre i poveri dalla croce, come ricorda Jon Sobrino, è riconoscere il posto vuoto delle vittime, come nelle compagne antiviolenza che portano questo nome. Vedere il corpo femminile crocifisso è com/patire e opporsi a ogni violenza ed è nello stesso tempo riconoscere a lei e a tutte la forza del simbolo, anche del più alto, religioso, cristologico, teologico. Segno di forza e di protesta, come nell'opera di Bill Nasogaluak che ha denunciato la cancellazione della cultura del suo popolo Inuit in una statua intitolata *Sedna on the cross or the death of my culture*, in cui Sedna, la dea madre, viene crocifissa. [...] I corpi di queste donne hanno ancora oggi una voce, che non si può ignorare¹².

5 - La liturgia fra drammatizzazione e simbolo, fra mozione degli affetti e globalità evangelica

Un altro aspetto nel quale la Croce si staglia sull'orizzonte della devozione popolare e impone un discernimento umano ed evangelico è quello liturgico in senso ampio, a comprendere anche celebrazioni devote e Sacre rappresentazioni. La liturgia è infatti un luogo sintetico, nel quale le convinzioni diventano azioni e svelano subito l'inscindibile dimensione affettiva ed emotiva:

«Ogni storia – scrive Lucia Vantini – si riconosce per le tracce che lascia e per i sogni che coltiva. In noi, esseri di memoria e desiderio, il mondo assume una forma personale, plasmata da sensazioni, pensieri, emozioni, decisioni e azioni»¹³.

¹¹ Campagna contra la Violenza, Telefono Donna 2008: <https://www.repubblica.it/2008/11/sezioni/cronaca/donna-crocifissa/donna-crocifissa/donna-crocifissa.html> - (accesso 5/4/2021)

¹² Balladore, *Giulia*, p. 87.

¹³ Lucia VANTINI, *Il sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017.. In quarta di copertina così prosegue: Le neuroscienze raccontano tutto questo descrivendo processi corporei oggettivi, provocando

Come osserva, fra gli altri¹⁴, Giorgio Bonaccorso è la struttura stessa della fede a svelare questo intreccio:

“La fede non è la conclusione di un ragionamento, ma l’emozione di un incontro che congiunge le diverse dimensioni dell’esistenza umana. [...] La fede, infatti, sorge dove *l’uomo* si lascia sorprendere, turbare, stupire: essa non è l’azione dell’*uomo* [corsivi miei..] che regola i propri comportamenti, ma, in primo luogo, l’azione di un Dio che emoziona *l’uomo*, ossia lo muove verso il Regno”¹⁵.

In questa direzione si deve del resto ricordare che separare questi aspetti porta a due esiti contrastanti ma spesso compresenti: ipervalutazione degli aspetti razionali (che in quanto amplificati e unilaterizzati diventano razionalistici) per parlare della fede, da un versante, e indisciplinazione delle emozioni dall’altra. Come mostra efficacemente Luigi Girardi¹⁶, la liturgia ha sofferto di tutto questo, stretta in una visione didascalica e strumentale del rito, che lasciava alle devozioni un campo emozionale non governato. Questo ultimo aspetto è rilanciato nella contemporaneità dalla seduzione delle emozioni collettive che gratificano sia l’esigenza gregaria e fusionale che quella individualistica. «La liturgia chiama in causa la dimensione affettiva della fede, ma lo fa in un modo specifico, che è legato alla sua natura di azione rituale... sia nel registro verbale che corporeo-gestuale». L’attuazione celebrativa costituisce un banco di prova per una considerazione integrale delle emozioni: significa passare dalla considerazione sulla natura dell’atto celebrativo alla verifica delle condizioni che rendono possibile il suo corretto sviluppo, mettendo in atto una «discrezione degli affetti della celebrazione»¹⁷. Ricordare tutto questo richiama nuovamente la dimensione del discernimento rispetto alle forme ricevute di memoria celebrata e di devozione popolare della Passione, che chiedono di essere certo riconosciute e valorizzate e insieme, come ogni tratto culturale, vagliate alla luce del Vangelo.

Luna piena e luna calante: per concludere, i contesti possono fare la differenza

Vorrei infine lasciare una conclusione evocativa, basata su un romanzo di Dione Brand, pensatrice caraibica trasferita fin dall’infanzia in Canada, in cui si esprime in lingua inglese. Non stupisce che questo mondo di incroci la faccia attenta alle prospettive intersezionali e alla non neutralità del linguaggio¹⁸. Richiamo qui un suo romanzo un po’ visionario, tradotto anche in italiano, proprio per un aspetto che riguarda da vicino il nostro tema: lo stesso simbolo che è al cuore del sistema cristiano della Salvezza, il Crocifisso, appare strumento di tortura, di colonialismo, di tristezza in una delle pagine, nel quale le *suore* (una sorta di fantasmi che a volte riaffiorano dalle profondità della colonizzazione del Nuovo Mondo) descritte dall’autrice sono lontane, disincarnate e avidi. Sembrerebbe una condanna del cristianesimo alla irrilevanza, se non

la teologia là dove tratteggia il risveglio della creatura nuova in Cristo. Attraverso la fenomenologia il testo incrocia i diversi linguaggi, mostrando che dall’attrito emerge qualcosa di nuovo”.

¹⁴ Ovviamente la bibliografia da questo punto di vista è ampia e nota dal resto del curriculum degli studi: Pierangelo SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 315-554; Raffaele MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L’originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005. Il numero 46 (3/2018) di *Studia Patavina con Focus su Estetico e pratico. La dinamica di affetti e libertà al cuore dell’esperienza cristiana*, 425- 481.

¹⁵ Giorgio BONACCORSO, *Gestualità liturgica ed emotività*, in “Rivista di Pastorale Liturgica 233 (4/2002) 9.

¹⁶ Cito stralci da Luigi GIRARDI, *Sacramenti, azioni ed emozioni*, in *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa Milano 2006, 143-178. Si veda anche ID., *Liturgia e partecipazione emotiva* in *CredeOggi* 214(4/2014) 123-135; più ampiamente, Luigi GIRARDI (a cura di), *Liturgia e emozione*, CLV 2015;

¹⁷ GIRARDI, *Sacramenti, azioni ed emozioni*, 155 e *passim*.

¹⁸ Dionne Brand, *No language is neutral* (1998); e intervista: <https://www.hayfestival.com/cartagena/blog.aspx?post=1168>

addirittura alla perniciosità. Lo stesso tuttavia appare da tutt'altra prospettiva in una scena di vita, nella quale un uomo solidale (uno schiavo fuggitivo) porta in salvo una bambina. Ecco di seguito i due passaggi. Prima di tutto dunque l'estraneità e il lugubre non senso di queste *donne fantasma* "elette a trasformare l'aria in soffio di Dio", in quanto costituite sue "contabili":

Ogni mattino e ogni sera queste suore scomparivano per bisbigliare fra loro in un luogo pieno di fiori e con un uomo morto da tempo, che avevano messo alla gogna¹⁹.

Il segno sarebbe, per noi che lo conosciamo e lo veneriamo, salvifico. Tuttavia la mancanza di vita, di cura e di giustizia ne fanno non solo un simbolo morto, ma una metafora portatrice di morte. Diversamente si manifesta l'immagine dello schiavo giusto e della vita bambina che porta in salvo:

Kamena ha il collo come un albero dal quale spunta fuori la bambina e alle suore evanescenti l'insieme deve sembrare l'incedere della redenzione e della resurrezione. Una croce che genera una creatura vivente. Il petto nero di Kamena come legno vivo e la bambina²⁰

Pagina stupenda, monito profetico, suggerimento ermeneutico per ogni teologia della salvezza come esperienza di vita piena e sovrabbondante.

¹⁹ Dienne Brand, *Di luna piena e luna calante*, Giunti, Firenze 2004, 44.

²⁰ Brand, *Di luna piena*, 42.