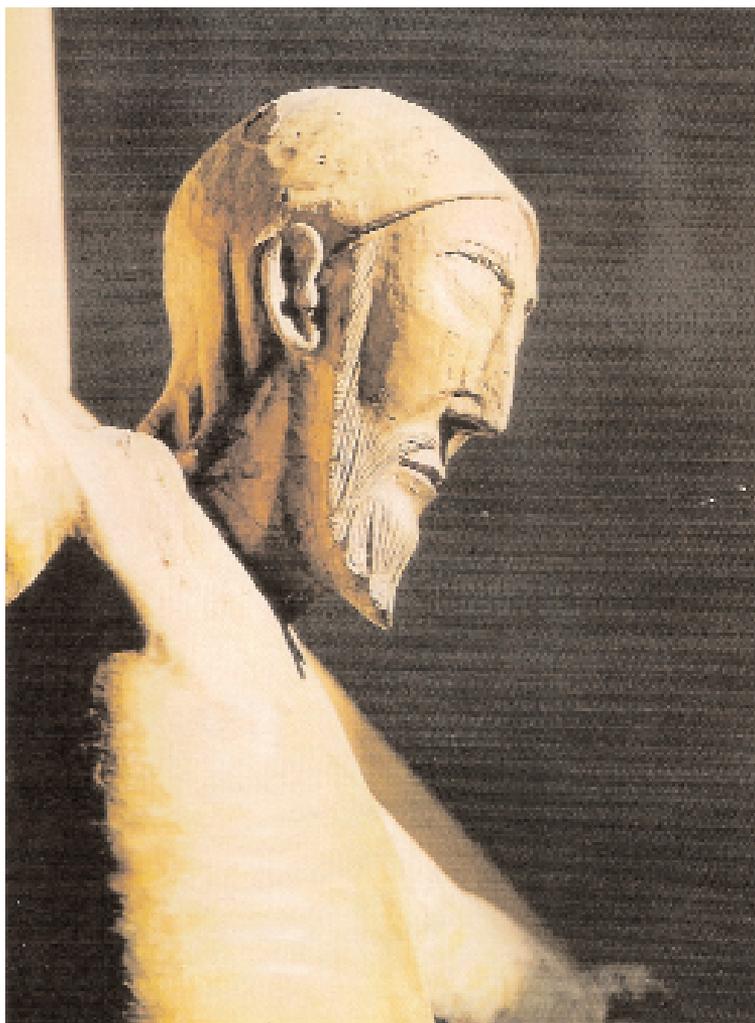


Hans Urs von Balthasar



**Mistero della
Eucaristia**

Riproduciamo qui il testo integrale di una lezione del seminario
«Eucaristia» (IET 2005-2006/2) scritta da fr. Giacomo Gubert ocd.

MISTERO DELL'EUCARISTIA

“La fonte della contemplazione cristiana del Mistero non è né una cosa, né una verità, né un'immagine, è Dio stesso che nel suo zelo infinito per il mondo è per me. [...] E non è mai possibile fare astrazione dall'azione drammatica di Dio nell'incarnazione, la croce e la risurrezione di Cristo, per contemplare “là dietro” una “essenza” di Dio che riposa in sé, eternamente beata e fondamentale. Ciò che noi contempliamo, quando meditiamo l'amore di Dio, è «il dono dell'amore di Cristo», e questo dono ci fa pensare che se uno solo è morto per tutti, allora tutti sono morti (2Cor 5,14)”¹. In questo scritto contempleremo, partendo da questa fonte e da questo culmine, l'azione fondamentale del Dio trinitario e le reazioni degli uomini a questa chiamata divina. Lo faremo percorrendo le opere del teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, restituendogli spesso la parola, perché egli stesso si spieghi. Daremo inoltre un ordine “economico” a questa nostra lettura: dall'Incarnazione a noi attraverso la Trinità e la Chiesa.

Ricchezza e povertà di Gesù Cristo

“Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà” (2Cor 8,9). San Paolo esprime in questo passo il mistero della kénosi (svuotamento) con una formula paradossale; non scrive: “Vi ha arricchiti per mezzo della sua ricchezza, che non ha riservato per sé come un tesoro geloso”, ma: “Vi ha arricchiti per mezzo della sua povertà che ha assunto”. Bisogna dunque, per entrare nel paradosso, superare la nostra opposizione di ricchezza e povertà: san Paolo ha riconosciuto in Gesù Cristo una povera ricchezza ossia una ricca povertà. “In quanto insignito dei pieni poteri, Gesù agisce e parla con una forza in cui Dio si rende presente; in quanto povero, egli è semplicemente l'impotente e l'inerte, colui che è al massimo in grado di sottrarsi alle potenze del mondo, e che esercita i suoi nella stessa povertà davanti a Dio”².

Abbandono

Ricchezza e povertà, queste due prime conseguenze dell'incarnazione della Parola, si incontrano realmente per la prima volta nel luogo centrale di questo avvenimento: “La Parola che abbandonandosi si fa

Non-Parola”³. L’Eucaristia, per il Figlio e per noi, è un mistero d’abbandono nelle mani del Padre. Von Balthasar scrive: “«La Parola diventa carne» significa anzitutto semplicissimamente: la parola, - questa determinata forma della esternazione personale, a tutti nota - accetta un modo di essere che come tale è estraneo alla parola. La carne come tale non parla. Se carne sta per uomo, allora il parlare è solamente una delle forme operative di questo essere, l’uomo. [...] L’esistenza umana è limitata; è l’esistenza per la morte. Nella morte termina, una volta per tutte, l’autoespressione umana; e ciò che è stato detto in parole nel corso della vita mortale resta legato in ogni caso – si tratti o no di cose importanti - alla forma della temporalità e dunque della vanità. [...] Che l’esistenza mortale (“la carne”) possa dichiararsi “parola” immortale è una contraddizione che spezza ed elimina l’essere umano. Ma se la Parola divina ed eterna volesse esprimersi adeguatamente in una carne mortale (certo in un modo sempre estremamente misterioso), questo potrebbe accadere da parte dell’uomo stesso soltanto se questi mette a disposizione per una tale autoesposizione della Parola divina tutta la sua esistenza carnale, mortale e inutile, abbandonandosi e consegnandosi a questa espressione in parola, come un alfabeto o una tastiera, con tutto se stesso, con tutto il suo nascere, morire, parlare, tacere, vegliare, dormire, con tutte le sue fortune e frustrazioni, e con quanto ancora fa parte essenzialmente dell’esistenza umana. Ma proprio qui emerge il paradosso al completo. Poiché se la Parola (di Dio) è diventata carne, allora in questa “carne”, in questa esistenza finita e vana, deve essere presente a dispetto di ogni apparente impossibilità tutto ciò che deve essere in essa espresso”⁴. Contempliamo dunque Gesù, il Verbo incarnato, che cresce in “un abbandono alla guida di Colui che solo può evocare dall’intera esistenza quella parola definitiva di cui Dio ha bisogno per concludere la sua nuova ed eterna alleanza”⁵.

L’Eucaristia come compimento dell’abbandono del Figlio

Nell’Eucaristia, l’abbandono del Figlio al Padre diventa definitivo, secondo tutte le dimensioni dell’essere divino. Ascoltiamo il teologo svizzero che dice: “Ci sono due momenti, distinguibili, benché legati a vicenda, nei quali «si compie» l’evento dell’obbedienza nel doppio senso di andare «sino alla fine» (Gv 1,1) senza possibili ritrattazioni e di «riuscire» proprio allora ad ottenere, al di là di se stessi, la propria forma che Dio concede: il farsi Eucaristia e scrittura della vita di

Gesù nello spazio della Chiesa primitiva. Entrambe le cose sono effetti della *paradosis* (l'atto di consegnare): e questa ormai non come atto di Dio che offre il Figlio o come atto della Chiesa che a sua volta trasmette quanto le è stato consegnato, ma come Gesù che dona se stesso (cfr. 1 Pt 2,23; Eb 9,14) per diventare, in forza di questo dono di sé, ciò che egli deve essere per Dio e per gli uomini. [...] In un unico gesto della mano, Gesù si priva di se stesso nel dono, offre se stesso in stato di abbandono nella mano del Padre, che permette a questo stato di essere definitivo (e per questo Gesù gliene «rende grazie»), nella mano dello Spirito che realizza il sacramento come ha realizzato in Maria l'incarnazione, nella mano della Chiesa che «fa» in modo efficace (*hoc facite*) attraverso i tempi ciò che il gesto di offerta di Gesù le ha messo tra le mani. Non si dovrà contrapporre l'impotenza eucaristica, questo esistere per la Chiesa sotto l'oscuro velame di un pezzo di pane e di un bicchiere di vino, alla assoluta «autorità» presente in un tale segno di offerta (Gv 10, 18). E tanto meno si dovrà stabilire una tensione tra «l'onnipotenza» (Mt 28,18), il sovrano potere decisionale (Ef 4,11ss.) di colui che è stato esaltato alla destra del Padre e il suo stato eucaristico d'impotenza. Il leone vittorioso della tribù di Giuda (Ap 5, 5) è infatti anche «l'agnello come immolato» che siede sul trono (Ap 5,6.9.12) al di sopra dei tempi («dalla fondazione del mondo» Ap 13,8). Le idee, qui confluenti l'una nell'altra, di rappresentanza, riscatto («redenzione»), «espiiazione», «sacrificio» attraverso tutti gli strati del Nuovo Testamento, sono essenzialmente legati alla Croce che l'Eucaristia anticipa⁶.

Una volontà d'abbandono eminentemente attiva

Là dove c'è un Padre, Origine senza origine, l'atto perfetto di una volontà divina e filiale, è l'abbandono. Von Balthasar scrive: «La passività della Passione, Gesù che si lascia legare, flagellare, inchiodare alla croce, trafiggere, è l'espressione di una volontà d'abbandono eminentemente attiva, che per questa ragione trascende i limiti dell'autodeterminazione nel puro lasciarsi determinare senza alcun limite».⁷

L'abbandono del Padre, l'abbandono al Padre

Il Padre riceve e simultaneamente consegna il Figlio. Lo riceve per consegnarlo. Il Padre risponde all'atto perfetto di libertà filiale di Gesù

Cristo con un atto perfetto di libertà paterna. Il teologo svizzero scrive: “Una tale volontà di donazione che si dona al di là di tutte le barriere della finitezza umana –nel gesto eucaristico dell’autodistribuzione–doveva apparire come un orgoglio (hybris) prometeico se essa stessa non fosse già espressione di un precedente essere determinato e disposto. Lo vedono molto bene Paolo e Giovanni quando descrivono l’intera donazione di Gesù ai suoi e al mondo come la concretezza della donazione del Padre, che per amore verso il mondo da Lui creato e in fedeltà all’Alleanza con esso stretta, dà la cosa più preziosa, suo figlio (Rom 8,32 Gv 3,16). [...] È il Padre che vuole riconciliarsi, nel Figlio, il mondo nella sua interezza (2 Cor 5,18), e che dunque si aspetta da colui che deve farsi uomo qualche cosa che supera radicalmente il potere di un uomo. Anche se c’è una autentica volontà di corrispondere a ciò che il Padre gli domanda, il Figlio non può che, in ultima istanza, al di là delle forze umane, lasciarsi mettere a disposizione della volontà del Padre. Che colui che fu fatto uomo abbandoni agli altri uomini tutto ciò che ha, è in una certa maniera meno importante del fatto che egli stesso si consegna e si abbandona nelle mani del Padre che l’offre, lo condivide, lo disperde all’infinito”⁸.

La moltiplicazione del pane eucaristico

Von Balthasar scrive: “Questo Uomo è reso incandescente dal fuoco di Dio e fatto sfavillare in mille scintille (non confractus, non divisus, non spezzato, non diviso); egli si trova in una condizione di donazione a Dio, tale che questi può disseminarlo nell’immensità, inesauribilmente, in tutti i tempi e spazi. È infatti Dio Padre colui che ci distribuisce il Figlio eucaristico, ed è Dio Spirito colui che continuamente trasforma in evento l’ineffabile moltiplicazione dell’irripetibile che diventa universale. Ma soprattutto: Colui che una volta è stato sacrificato, immolato, lacerato, il cui sangue è stato versato sulla croce, diventa donazione di sé, né si ritratterà mai; non ricomporrà mai la propria frammentazione per ricostruire la sua unità. Anche nella sua condizione di risorto, egli vive nello stato di colui che è sacrificato e il cui sangue è stato versato”⁹.

Pro nobis

Il Padre lo fa per noi, il Figlio al nostro posto, lo Spirito Santo riconcilia sempre questo «per noi» a questo «al nostro posto». Ascoltiamo

von Balthasar che dice: “Nel nostro mondo caduto, questa donazione aveva a priori un'intenzione salvifica: Il Figlio è «inviato» dal Padre nella derelizione della croce, perché egli «prenda su di sé» realmente il peccato del mondo (Gv 1,29) e lo rappresenti nella sua completezza (2Cor 5,14-21; Gal 3,13; Ef 2, 14-16). Per quanto possa restare misterioso il modo di questa «sostituzione vicaria», il fatto stesso non può essere problematizzato. Il «per noi» di Gesù non può essere inteso solamente in senso giuridico-morale-satisfatorio, ma al di là di tutto questo in senso reale, se si vuole «fisico»: è la mia derelizione da parte di Dio presente nel mio peccato, il mio morire nella lontananza da Dio e nell'oscurità della morte eterna che egli sperimenta nel suo «essere consegnato» [...]. Solo l'Unigenito del Padre, il cui cibo è fare la volontà del Padre, può conoscere e sperimentare definitivamente e insuperabilmente che cosa significa dovere fare a meno di questo cibo e soffrire la sete assoluta, infernale (Gv 19,28). [...] Proprio con la sottrazione di ogni cibo da parte di Dio [...], Dio rende suo Figlio cibo per tutto il mondo”¹⁰.

L'estensione all'universale spazio-temporale

Avendo radicalmente assunto tutti, Gesù Cristo può anche donarsi radicalmente a tutti. Il dono non sarà tuttavia perfetto finché non lo sarà anche la risposta. Von Balthasar scrive: “La concentrazione della colpa sull'unico “corpo che ha peccato”, è al tempo stesso l'estensione all'universale di quest'uomo unico, esemplare, definitivo; così, la sua resurrezione significa anche l'inversione della sequenza logica di ciò che è cominciato nell'incarnazione e nella passione: Colui che ha potere su ogni corpo, il potere di tutto assumere in sé, ha ora il potere corrispondente di donarsi a tutto ciò che egli ha rappresentato, in una Eucaristia senza più alcun limite, né per l'esistenza personale di Gesù in cielo dopo la risurrezione, né per la trasfigurazione di tutta la creazione dopo la parusia, poiché il Figlio di Dio fatto uomo è per l'eternità la mediazione eucaristica attraverso la quale noi potremo avere parte alla vita trinitaria di Dio [...]. Non possiamo dire che questo: l'ultima Eucaristia del Figlio dopo la parusia – alle nozze dell'Agnello – sarà un atto di generazione e di dono di sé infinito sotto tutti gli aspetti poiché, solo allora, la fidanzata Chiesa sarà divenuta definitivamente “Sposa dell'Agnello”¹¹.

Il regime sacramentale

Von Balthasar prosegue: “Nell’attesa, l’Eucaristia resta legata al regime sacramentale valido all’interno del tempo; non, come spesso si è creduto, poiché Gesù avrebbe a superare una distanza tra la sua esistenza celeste e la maniera in cui si rende presente sulla terra, ma poiché noi stessi, nella nostra esistenza temporale, abbiamo bisogno che ci siano concessi dei “tempi forti”, degli avvenimenti che ritagliano, per così dire, nello scorrere continuo del tempo, degli appigli ove il nostro piede possa appoggiarsi nella nostra marcia verso l’eternità. Sarebbe stupido e ingrato verso Dio volere andare al di là di questa economia”¹².

Apertura definitiva dell’atto trinitario

Von Balthasar può dunque concludere: “Ecco quello che ciò significa ultimamente: l’atto di donazione del Padre con il quale egli riserva il Figlio attraverso tutti i tempi e gli spazi della creazione è la definitiva apertura dell’atto trinitario stesso in cui le “persone” di Dio sono relazioni, potremmo dire: forme di assoluta donazione e di liquefazione amorosa. Nell’Eucaristia il Creatore è riuscito, senza rompere la struttura finita creata o violentarla («nessuno mi toglie la vita», Gv 10,18), a renderla così fluida che essa è in grado di essere portatrice della vita trinitaria. Il «linguaggio» dell’esistenza umana – nella sua spontaneità come nella sua disponibilità sotto lo strapotere della sofferenza e della morte - è divenuto tutto intero linguaggio di Dio e sua espressione personale”¹³.

Eucaristia, culmine della sorgente trinitaria

Una «Eucaristia trinitaria» è all’origine di questa economia di salvezza il cui compimento è a sua volta eucaristico. Dio si rivela fedele a se stesso: un mistero di espropriazione e disponibilità «fino alla fine» attraversa intimamente la vita trinitaria. Von Balthasar scrive: “Dio non ha dunque bisogno di «cambiare» allorché realizza le meraviglie della sua carità [...]. Tutti gli «abbassamenti» contingenti di Dio nell’economia della salvezza sono da sempre inclusi e superati nell’evento eterno dell’Amore”¹⁴.

Le kénosi trinitarie

Il teologo svizzero riconosce nella generazione del Figlio la prima kénosi, che è all'origine delle altre kénosi trinitarie. Von Balthasar spiega: "Noi non sapremo mai esprimere la profondità abissale dell'autodonazione del Padre, il quale, in una eterna «sovra-kénosi» si «priva» di tutto ciò che egli è e può per produrre un Dio consustanziale, il Figlio. Tutto ciò che si può pensare ed immaginare di Dio è, in anticipo, incluso e superato in questa destituzione di sé che costituisce la persona del Padre e, al tempo stesso, del Figlio e dello Spirito"¹⁵. "Questa prima kénosi si amplifica come da sé a tutta la Trinità, dal momento che il Figlio non poteva essere equiessenziale altrimenti che nell'autoespropriazione, identifica nel Padre e nel Figlio, con il volere che nulla sia «per sé», bensì, come mostra la sua rivelazione al mondo, pura comunicazione e dono dell'amore tra il Padre e il Figlio (Gv 14,26; 16, 13-15). Con questa kénosi primordiale sono rese radicalmente possibili le altre kénosi di Dio nel mondo, che sono allora della pure conseguenze di essa: la prima come «auto delimitazione» dello stesso Dio trinitario in forza della libertà data alle creature. La seconda come più profonda «autodelimitazione» dello stesso Dio trinitario mediante la sua alleanza. [...] Infine la terza kénosi, non soltanto cristologica, ma interamente trinitaria, in forza dell'incarnazione soltanto del Figlio, il quale ora manifesta il suo radicale comportamento eucaristico del pro nobis di croce e resurrezione per il mondo"¹⁶.

Il culmine della risposta del Figlio

Von Balthasar scrive: "Si può certamente dire, come si è soliti partire dalla prospettiva greca dell'emanazione, che il Padre esprime nel Figlio la sua propria pienezza e ricchezza in modo che nel Figlio viene ad affermarsi ogni possibile forma di imitazione di Dio (come «mondo delle idee»); ma prima di tutto ciò bisogna asserire fermamente che il Figlio, nell'accoglimento e nella risposta dell'autodonazione paterna, si mantiene sempre pronto ad accogliere ogni, da Dio pensabile, forma di profusione di se stesso. E si dovrà aggiungere, che al culmine, nell'ipotesi che debbano sorgere delle creature libere, si avrà la forma eucaristica che, come noi la conosciamo, è nel modo più intimo connessa con il

pro nobis della passione. Questa «prontezza o disponibilità» (come obbedienza sempre attivamente pronta a rispondere alla chiamata) può altrettanto bene, e perfino deve, essere compresa come «offerta spontanea a», così che ogni idea di una volontà esclusivamente paterna che sarebbe «concessa» senza che il Figlio vi partecipi, è impensabile a priori»¹⁷.

Dall'Eucaristia alla creazione attraverso l'alleanza

L'Eucaristia in quanto culmine della risposta del Figlio, precede e anticipa la creazione e l'alleanza. La libertà del Figlio e la libertà delle creature sono fondate su questa risposta eucaristica. Il teologo svizzero scrive: “Il ragionamento sarà dunque corretto se risaliamo dall'Eucaristia, come culmine della risposta del Figlio, al patto, che essa rende possibile, e dal patto alla creazione che in tal modo appare in tutto il suo significato. L'alleanza e la creazione si rendono possibili non solo in forza della risposta «eucaristica» del Figlio al Padre, ma esse pure sono «superate» in modo che entrambe possono divenire realtà solo all'interno di questa risposta e sono da essa abbracciate. Ciò non dice però affatto che la libertà della creatura e la libertà nel patto di Dio siano radicalmente espropriate in anticipo del loro movimento autonomo e come soffocate dalla “onnipotenza” della bontà divina [...] giacché l'amore onnipotente di Dio è già, nel seno della Trinità, al contempo impotenza, che può non solo assicurare al Figlio un'adeguata libertà divina, ma anche conferire alla creature, fatta ad immagine di Dio, un autentico potere di libertà e prenderla totalmente sul serio. Ma si deve dire pure che questa presa sul serio, a causa della sua libera cattura nel gesto eucaristico del Figlio, non può trascinare Dio in alcun processo tragico, in alcuna lacerazione della sua essenza (ciò che equivarrebbe a coinvolgerla in un inferno indomabile)”¹⁸.

“Mi hanno odiato senza ragione”

Von Balthasar aggiunge: “Del resto, il fatto che la libertà umana e la sua perversione avvengano sempre all'interno dell'Eucaristia del Figlio, essendo quest'ultima – letta risalendo dalla croce all'alleanza - da sempre la premessa di ogni reale o possibile mondo, evidenzia la diversità del senza-ragione dell'amore divino e del senza-ragione del peccato umano: “[...] Che in questo modo si compia la parola che è scritta nella

loro legge: mi hanno odiato senza ragione (Gv 15,25); ma «Se io non fossi venuto da essi e non avessi parlato loro, non avrebbero peccato» (Gv 15,22), dove la «luce» venuta nel mondo brilla fin dal principio della creazione entro le tenebre (Gv 1, 4-5) e «illumina ogni uomo» (Gv 1,9)”¹⁹.

Drammatica dell’Eucaristia

Dobbiamo ora chiederci se i sacrifici che la Chiesa (“noi”) offre al Padre non sono che dei piccoli fuochi estranei che introduciamo furtivamente e colpevolmente nel tempio della liturgia dell’amore trinitario o se, al contrario, appartengono, in un certo modo, be differenziato e articolato, all’unico sacrificio di Cristo. Von Balthasar scrive: “Se riconosciamo il senso “inclusivo” del “per noi” della croce, attestiamo anche che l’umanità, che lo sappia o no, è sempre presente nel dramma della passione; e la Chiesa di Cristo, che conosce il mistero e lo crede, ne ha, lei, la piena coscienza. Lo sa tanto più che Gesù stesso nella notte in cui fu tradito, le ha donato questa conoscenza nella forma della partecipazione al suo atto: “Fate questo in memoria di me”^{xx}. Ma allora come l’umanità e la Chiesa sono presenti? Qualcuno agisce nel dramma al loro posto e tuttavia esse non sembrano essere delle mere spettatrici, estranee al dramma. Cercheremo dunque di comprendere il ruolo degli attori«» umani del dramma, a partire da quello dei due protagonisti, Simon Pietro e Maria, la madre di Gesù.

La moltitudine dei peccatori

Il punto di partenza è il seguente: “Gesù è morto per noi quando noi eravamo ancora nemici (Rm 5,8.10). Eravamo ancora peccatori. Non esiste ancora un alter, una sposa, il Corpo mistico di Cristo, che il protagonista del dramma in quanto capo possa associarsi. È solo, il solo che agisca. Ai peccatori, non domanda altro che assentire al “pro nobis”, di non impedirle di portare a compimento la volontà divina. L’ora (l’ultima cena e la croce) è venuta. Ma persino l’implicito o esplicito “assenso dei peccatori [in quanto peccatori], scrive von Balthasar, è teologicamente insignificante: è la gioia egoista del colpevole che comprende che un altro ha l’intenzione di soffrire al suo posto”²¹. Ai peccatori non si può dunque domandare alcun assenso; devono essere posti davanti al fatto della morte di Cristo per loro. Una volta morti per la morte di

Cristo e con la morte di Cristo, potranno rispondere con la riconoscenza: riconoscenza dell'atto e riconoscenza per l'atto conformandosi a lui. Von Balthasar scrive: "Anzitutto il riconoscimento da parte dei fedeli che il sacrificio di Gesù è avvenuto "per noi e per tutti", in altri termini: la fede esplicita nel mutamento di stato verificatosi mediante l'impegno di Gesù [...]. Ma in questo atto di fede sta già nascosta l'altra cosa [...] cioè una volontà di camminare con Gesù sulla sua strada"²². Questo punto di partenza rimanda per i secoli, anche quando la sposa avrà già dato il suo assenso all'atto dello Sposo, persino quando saranno una sola carne, il corpo e il capo.

Maria di Betania

Maria di Betania, "la contemplativa"²³, dona in anticipo, e sequenza saperlo, il suo assenso alla morte di Gesù. Il Figlio non ha bisogno, prima di entrare nella passione e nella morte, dell'unione del Padre, che possiede da sempre, ma dell'unzione della proto-Chiesa amante e credente, che Maria di Betania rappresenta. È l'assenso senza condizioni di una donna che non vuole sapere, comprendere, precisare, delimitare, come farà Simon Pietro, e che annuncia il "sì" della nuova Eva. Il sacrificio di Maria di Betania ha la forma di un semplice "lasciar fare" "non impedire", intuitivo e incosciente.

Simon Pietro: giammai!

Gesù domanda a coloro che l'hanno seguito fino a Gerusalemme, sino alla sua ora, di mangiare il pane, "il suo corpo lasciato", di bere il vino "il suo sangue versato", di lasciarsi lavare i piedi da lui. Lo domanda a Pietro, lo domanda a Giuda. Lo domanda a dei peccatori che l'amano e che preferirebbero soffrire al suo posto per il loro amato piuttosto che vederlo soffrire. Questa è la legge giovannea dell'amore, afferma von Balthasar. Simon Pietro «»da tempo avrebbe voluto offrire la propria vita per Gesù. Quanti eroi nella storia umana hanno sacrificato la loro vita per un ideale? Ma Gesù, secondo Giovanni, ha voluto che Pietro, anche lui, accetti la lavanda dei piedi (Cfr. Gv 13,6-9). Il Maestro vuole che alla lavanda dei piedi Pietro doni il suo assenso in persona Ecclesiae all'integrale sovvertimento dell'ordine umano dei valori religiosi. "Dio è sopra, l'uomo sotto. Il Santo in alto, il peccatore in basso"²⁴. Pietro che vuole, con tutto il suo essere, fare comunione con il

“Santo di Dio, Colui che ha parole di vita eterna”, Pietro, l’apostolo chiamato ad amare più di tutti Gesù Cristo, “deve volere ciò che a nessun costo può volere: il rovesciamento dell’ordine del mondo, l’asservimento del Maestro”²⁵. Anche se non possono, in quanto peccatori, né capire veramente che cosa significhi questo abbassamento, né quindi soffrirne pienamente, Simon Pietro, con tutti gli apostoli e poi con tutti i credenti, sono chiamati a dire questo doloroso “sì” all’atto del dramma. Gli apostoli, lasciandosi lavare i piedi dal Maestro, mangiando al Cenacolo il pane “corpo di Gesù” ed il vino “sangue versato”, danno il loro consenso alla passione e alla croce dell’amato. Non c’è per colui che ama nulla di più duro di lasciare soffrire l’amato al suo posto, “dargli il permesso” di percorrere il cammino che conduce alla sofferenza, l’abbandono di Dio, la morte, l’inferno per lui. In questo modo i discepoli si uniscono all’unico sacrificio di Cristo.

“Il sangue che cade dalla Croce può ucciderci”

Chantal, protagonista del romanzo *La gioia di Bernanos*, evocando l’Ultima Cena, dice: “Sì, lo offrì a tutti gli uomini, ma pensava a uno solo. Il solo, a cui quel Corpo appartenesse veramente, umanamente, come quello di uno schiavo al suo padrone, poiché se ne era impossessato con scaltrezza, ne aveva già disposto come di un bene legittimo, in virtù di un formale contratto di vendita in debita forma. Il solo quindi che potesse sfidare la misericordia, entrare senza indugi nella disperazione, fare della disperazione la propria dimora, ammantarsi della disperazione come il primo assassino si era ammantato della notte. Il solo uomo fra gli uomini che possedesse realmente qualcosa, che fosse facoltoso, non avendo ormai più nulla da ricevere da nessuno, per l’eternità”^{xxvi}. Giuda “inghiotte” il corpo consegnato (cfr. Gv 13,18) e, invece di acconsentire al sacrificio dell’amico, ne dispone come di una cosa.

Maria la madre di Gesù

Conosciamo tuttavia i limiti del consenso di Simon Pietro e degli apostoli. Il primo tra gli apostoli non c’è, sul Golgota. Nemmeno gli altri, salvo il discepolo che Gesù amava. “Tuttavia, scrive von Balthasar, c’è un luogo in cui questo atto incoativo della comunità è già pienamente compiuto: è quello dell’adesione di Maria ed il suo “io” che diventa, ai piedi della croce, il consenso nell’eccesso del dolore all’atto sacrificale

del suo Figlio”²⁷. La Chiesa non esiste senza questo “sì” totale e definitivo, sul quale il Padre può contare d'anticipo, come all'Annunciazione. Sotto la Croce, Maria è unita, “nel modo più profondo” alla morte di suo Figlio: ella è l'abbandonata come Gesù è l'abbandonato. Ella è già unita radicalmente alla morte di Cristo, al suo sacrificio. Quella che dice al Padre il sì pieno e totale d'Israele, è la recettrice perfetta dell'Eucaristia”²⁸.

Maria di Magdala

Il Cristo, che solo deve percorrere il cammino che dagli inferi lo porta al Padre dei cieli, incontra la terza Maria. Ella deve rinunciare a toccare il Risuscitato (*noli me tangere*) ed attraverso ciò consentire al ritorno dell'Amato verso il Padre. Gesù Cristo ascende dunque al cielo accompagnato dall'assenso personam Ecclesiae gerens di Maria di Magdala. La rinuncia di Maria di Magdala è la forma post-pasquale del sacrificio della Chiesa; è un vuoto colmato dalla gioia d'annunciare la risurrezione. “Va dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro” (Gv 20,17).

La Chiesa, nuova Eva

Von Balthasar ne conclude: “ [Gesù] consegna e rimette [alla Chiesa] non solamente i frutti della sua vita e della sua passione, ma anche la sua propria persona. Nella sua passione, si è lasciato condurre dalla volontà dei peccatori che “hanno fatto di lui quello che hanno voluto” (Mt 17,12). In questo momento, è sostenuto anche dal “fiat” della Chiesa femminile che soffre con lui; è nella stessa maniera che, nella sua Eucaristia in particolare, sarà rimesso alle mani della Chiesa. E, a partire da questo cuore della Chiesa, è infine consegnato nelle mani di chiunque diventi per lui “madre”, con il fare la volontà del Padre suo e col farlo nascere nel mondo. Si deve inoltre affermare che la sua consegna nelle mani di Maria, alla sua nascita e alla sua morte, resta più centrale che non la sua consegna nelle mani del ministero, e ne è il suo presupposto. Prima che compaia nella Chiesa il ministero maschile, la Chiesa è già in atto come donna e “aiuto dell'uomo” (Gen 2,20). E l'agire ministeriale del prete non può essere esercitato, in quanto tale, in una Chiesa il cui mistero è quello dell'Incarnato, del Crocifisso e del Risorto, senza che sia assunto preventivamente dalla donna che è “più che ministro” e

che contiene in sé stessa tutto il ministero, l'unico che pronuncia il “sì” necessario all'incarnazione del Verbo. Sulla base di questo sì archetipico s'esercita anche la fede, più o meno forte o debole, degli altri membri della Chiesa. [...] E allo stesso modo, nella celebrazione dell'eucarestia, è ancora a partire da questo “sì” che si dispiega la volontà, più o meno consapevole, dei fedeli di edificare nell'amore (sofferente) il progetto di Dio per la salvezza del mondo e della Chiesa. Non sono forse numerosi coloro che ne hanno piena coscienza di ciò che v'è di doloroso nell'atto sacrificale al quale partecipano, che sanno veramente che in questa azione, ogni volta che è compiuta, essi “annunciano la morte del Signore” (1 Cor 11, 26)”xxix. Il nuovo Adamo, vero uomo e vero Dio, cerca l'aiuto della nuova Eva, per potersi unire come capo al suo corpo. “Sotto questo aspetto, il “sacerdozio comune” dei fedeli costituisce, con Maria come principio primo e archetipo, il fondamento e la condizione di possibilità del sacerdozio ministeriale”³⁰.

“Fate questo in memoria di me”

Von Balthasar prosegue: “Ciò si spiega unicamente se il “Fate questo in memoria di me” viene inteso come l'istituzione da parte di Gesù di un agire autentico della Chiesa, che può verificarsi dal momento in cui egli stesso, nella passione, diventa il soggetto passivo di cui si dispone. Prima di essere consegnato per volontà del Padre nelle mani dei peccatori, Gesù si consegna da sé nelle mani della Chiesa, più esattamente di coloro che devono assumere, nella Chiesa e per essa, il ruolo di ciò che fino a quel momento era sua responsabilità personale. Non ci sono solo i peccatori che rimandano a Dio, oltre i loro confini, il capro espiatorio dell'umanità; là dove la madre di Gesù è unita al figlio, devono stare anche quelli che, ufficialmente, in nome della Chiesa, offrono a Dio “l'Agnello come immolato”: per tutti i peccatori per amore dei quali Egli si lascia uccidere, dentro o fuori la chiesa. [...] Ma una simile offerta, che d'ora in poi sta al posto che Gesù occupava nella sua missione attiva, non può avere efficacia che in forza di un espresso incarico ad assumere questo posto e questa funzione di Cristo. Giacché se tale offerta non può mai attingere in perfezione esistenziale il sì del consenso mariano (anche se la deve sempre presupporre), il sì femminile del consenso ecclesiale non si può mai sostituire all'offerta ufficiale che avviene a nome di Gesù stesso. [...] Questa rappresentazione di Cristo nel seno della femminilità della Chiesa mariana e credente, è riservata all'uomo;

essa si colloca nel campo intermedio in cui uomo e donna stanno l'uno di fronte all'altro sul piano della vita soprannaturale; da un verso, l'uomo nasce dal corpo della donna, la comunità credente, dall'altro è assunto (attraverso la comunione eucaristica) nel corpo unificante dell'uomo Cristo. Da ciò si comprende anche il carattere strumentale e transitorio della funzione ministeriale, necessaria tuttavia perché Cristo sia corporalmente presente nella transustanziazione”³¹.

L'Eucaristia in noi

Scrivono von Balthasar: “ La partecipazione all'Eucaristia avviene come un vero “mangiare e bere”, che è processo di autentica transustanziazione di un'altra sostanza nella propria. Ora è certamente giusto dire che nel sacramento è molto più Cristo che trasforma in sé la nostra sostanza che non noi la sua sostanza in noi. E tuttavia il fenomeno è più complesso. Infatti, nella passione, quando Egli prese in sé i nostri peccati, Cristo ha transustanzializzato noi in Lui. Nell'evento eucaristico invece – se il simbolo del “mangiare e bere” deve essere un segno compiuto – è il credente che offre al Signore che bussa, il suo spazio vitale e lo lascia disporre di esso. Questo vorrebbe dire che nel profondo del nostro essere debbono cadere ora i limiti così come sono caduti per Gesù Cristo nel corso della Sua vita e della Sua morte, o meglio si rivelarono superati a priori”³².

L'abbandono del cristiano

Afferma von Balthasar: “ Soprattutto deve cadere il limite tra disporre di sé (persino nell'atto di fede) e lasciarsi disporre da Dio. [...] Lasciare avvenire questo in noi per la presenza del Signore nella nostra sostanza significa comunicarsi veramente”³³.

Il pasto funerario e il banchetto dell'eterna gioia

Prosegue von Balthasar: “ L'eliminazione di questo primo limite porta necessariamente a una seconda eliminazione: l'eliminazione del confine tra passione e festa, venerdì santo e Resurrezione. Ora infatti il legislatore della nostra sostanza è Colui per il quale la vera festa consiste nel fare la volontà del Padre, fin nell'abbandono di Dio. Il morente in croce non avverte la minima traccia di festività terrena. Lo stesso vale per i cristiani nei campi di concentramento ed in altre situazioni disu-

mane – non solo di sofferenza fisica, ma anche di mancanza di comunicazione spirituale. Nella “forma di Dio” il Figlio ha ogni piena comunicazione con il Padre nello Spirito Santo. Ma quando il suo amore, per amore verso il Padre, assume la forma kénotica dell'obbedienza – ed inizia così la forma dell'Eucaristia – lo Spirito Santo che unisce Padre e Figlio diviene uno Spirito della missione oggettiva da parte del Padre, uno Spirito della volontà incondizionata di adempiere la sua missione nel Figlio, e questa oggettivizzazione dello Spirito Santo dell'amore è la condizione della possibilità della kénosi; oppure, in altri termini, dell'apertura dell'amore intratrinitario verso la creazione, o, ancora in altri termini, del passaggio della comunicazione intradivina nella comunione eucaristica. L'oggettivizzazione dello Spirito d'amore è allo stesso tempo la sua trasformazione in uno spirito oggettivo-ecclesiale, che non si lascia misurare col criterio dell'esperienza religiosa personale, per il quale dunque può essere celebrata una festa di matrimonio – tra lo Sposo Cristo e la Sposa Chiesa – stato come assoluta mancanza di consolazione, può essere nello Spirito Santo ecclesiale consolazione nel senso più vero. Quel che viene sperimentato dal singolo come rottura della comunione e disperato isolamento nel deserto di un mondo circostante ateo, può essere pienezza di comunione nello Spirito Santo ecclesiale, poiché questa comunione non può neppure esistere senza l'inclusione della croce di Cristo, del suo abbandono da parte del Padre, del suo rendere lo spirito, della sua discesa agli inferi”³⁴.

Esperienza eucaristica di Paolo

“Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non (disperatamente) schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, poiché anche la vita (risuscitata) di Gesù si manifesti nel nostro corpo (2 Cor 4, 8.14). La profondità di questa assimilazione dell'esistenza cristiana all'esistenza di Cristo appare solo lì dove non viene dimenticata la dimensione trinitaria dell'esistenza di Cristo, perchè altrimenti sarebbe visibile solo un rapporto privato e morale tra il cristiano e Cristo (rapporto che isolatamente non esiste affatto), e non la sua premessa e pienezza ecclesiale e sacramentale. Quanto viene descritto qui da Paolo è esperienza eucaristica: il corpo donato di Cristo diviene legge interiore del corpo (cioè dell'esistenza concreta) di Paolo, l'Eucaristia trasforma l'esistenza corporea di Paolo

in una esistenza ecclesiale, in parole semplici: in un membro del corpo di Cristo. In quanto però l'Eucaristia non è separabile della Chiesa e la Chiesa è “permeata” dallo Spirito Santo del Padre e del Figlio, il rapporto personale del credente con Cristo è già sempre esteso al rapporto trinitario. L'Eucaristia stessa non è mai rapporto privato del comunicante con Cristo, bensì ricezione del dono del Padre, che è il Figlio, nella Chiesa. Questo è il motivo ultimo per cui la sofferenza provata a livello personale può essere considerata come appartenente alla festa a livello ecclesiale-sacramentale. La “festa di nozze” è una totalità onnicomprensiva organizzata da Dio il Padre con il Figlio e lo Spirito, portata a compimento nella morte e Resurrezione, nella Chiesa e nell'Eucaristia, mentre il “digiuno”, il giudizio, l'imbarazzo delle anfore vuote [...] è sempre un momento particolare all'interno della festa”³⁵.

Adorazione

L'adorazione del Santissimo Sacramento non è una accessoria (periferica) devozione della Chiesa. È la necessaria risposta all'Eucaristia in noi; questa risposta stessa deve dunque avere una forma eucaristica, forma che von Balthasar descrive attraverso le coppie concettuali di stato-avvenimento e azione-contemplazione.

Stato-avvenimento

Il teologo scrive: “Il Signore viene: questo è il suo atto, a cui però non segue un atto di allontanamento. Potremmo anche esprimerci con altre parole: la celebrazione eucaristica è un vero evento, quasi un'irruzione dell'eternità nel tempo. L'eternità, infatti, si è incontrata definitivamente col tempo ed è in stato di ininterrotto trapasso nel tempo; e il tempo e lo spazio hanno trovato, nella donazione di Cristo (“per noi”, “per tutti”), il mezzo per superare i propri limiti, per entrare in una temporalità e spazialità onnicomprensive le quali sono il segno che quella donazione è un tutt'uno con la donazione del Padre eterno e dello Spirito eterno. Cade così la distinzione fra stato ed evento: l'evento eterno dell'amore uno e trino di Dio – che è allo stesso tempo il suo stato eterno – si è manifestato al mondo in un evento storico inconfondibile e irripetibile, cioè nell'incarnazione, nella vita, nella morte e risurrezione di Gesù Cristo; tale evento irripetibile ha fatto sì che l'evento-stato divino diventasse evento per il mondo: “una volta per tutte” (ephapax), così che ogni santa messa proclama incessantemente e rinnovatamene

questo “una volta per tutte” della morte di Gesù Cristo, ma in modo tale che nel momento della distribuzione eucaristica del Signore viene ricreato il momento acuto originario dell’ “oggi” e “adesso” della sua venuta, della sua vita e morte, del suo distribuirsi per noi nei limiti del tempo e dello spazio. [...] Questa è anche la giustificazione dell’ “adorazione del Santissimo”, indipendentemente da dove vengono conservati il pane e il vino della celebrazione, siano essi visibili o meno ai credenti. Questa adorazione è il pensiero memore e la concentrazione del cuore su quel punto in cui l’amore eterno entra nel tempo e il tempo si apre all’amore eterno. Nessuno, al contrario, può concentrarsi totalmente nel ricordo di quel momento durante la celebrazione comunitaria. Uno si fa avanti per ricevere il pane e forse il vino, ingerisce e ritorna al suo posto e dopo cinque minuti lascia la chiesa”³⁶.

Azione-contemplazione

Prosegue il teologo svizzero: “Nella vita di fede dei credenti esiste una specie di analogia con la dualità di evento e di stato, propria del Signore nell’Eucaristia: è la dualità di azione e di contemplazione. L’azione sacramentale tende al superamento di essa, anzi, essendo primariamente ricezione dell’amore di Dio, contiene un momento essenzialmente contemplativo che a sua volta tende a svilupparsi al di là dell’atto. Io devo e voglio considerare ulteriormente e approfonditamente “le grandi cose che mi ha fatto il Signore”. Io devo e voglio aprire l’atto materiale del “mangiare e del bere” alla dimensione del mio spirito e della mia esistenza: questi sono infatti l’oggetto dell’appello del Signore che si dona a me. L’atto della ricezione deve assumere l’ampiezza della mia esistenza, la quale viene avvolta dall’evento-stato del Signore eucaristico, che è il “Santissimo”. Tutta la mia profanità viene illuminata profondamente da questa che è la realtà sacrale per eccellenza. Il mio incontro consapevole con la diffusione di questa luce può avvenire esclusivamente attraverso la contemplazione. [...] La contemplazione [...] è il tentativo del credente di essere riconoscente: il tentativo di attuare spiritualmente ciò che gli è stato dato sacramentalmente; il tentativo di assorbire e digerire nello spirito ciò che egli ha ingerito materialmente. Da parte dell’uomo, ciò non sarà mai più che un tentativo. Ma a un tale tentativo verrà incontro la grazia eucaristica che lo dilaterà alle dimensioni della condizione eucaristica”³⁷.

Vanità di vanità

“L’infinita vanità del tutto”, espressione cara a Giacomo Leopardi, è inclusa nella “divina vanità” dell’atto eucaristico. Scrive von Balthasar: “ Il cristiano sa – avendo attivamente approfondito tale consapevolezza – che l’intera profanità è sostenuta e giustificata da una sacralità estrema. Perché? Perché l’intera profanità, con le sue corposità invadenti, è in ultima istanza priva di senso, non potendo trovare nel proprio ambito un punto di ancoraggio definitivo: essa conserva un qualcosa di spettrale e di disperato; fugge da un presente privo di senso verso un preteso futuro più carico di significato, la cui profonda incertezza, ambiguità, anzi fatalità, non è più un mistero per nessuno. Ora, questa realtà priva di senso, la quale, al pari della morte, avviluppa impietosamente la nostra quotidiana caccia al significato, per il cristiano è recuperata nella illogicità sacratissima dell’Eucaristia: infatti, che cosa c’è di più irragionevole della donazione totale di Dio in Cristo, di questo essere consumato, di questo sangue versato, di queste perle gettate ai porci? L’illogicità estrema è l’unico polo logico su cui possiamo orientarci allorché finalmente ci degniamo di accantonare per un istante le nostre macchine calcolatrici per dedicarci alla riflessione. Né le nostre illogicità, anche se elaborate da un computer, fruttano un significato globale; mentre “la follia di Dio è più sapiente degli uomini, e la debolezza di Dio è più forte degli uomini” (1Cor. 1,25). Se poi l’intera caccia al significato che forma la sostanza della storia del mondo è destinata un giorno a produrre un senso dinanzi al tribunale di Dio, questo avverrà unicamente perché sarà stata abbracciata, misurata e giustificata dalla follia e dalla debolezza dell’amore di Dio in Cristo”³⁸.

Conclusione

Il Mistero dell’Eucaristia attraversa tutta il Mistero divino. L’abbandono di Gesù “culmina” nell’Eucaristia: s’abbandona al Padre, allo Spirito, alla Chiesa, ai peccatori. Entra così nel suo stato definitivo (escatologico).

La vita trinitaria stessa è segnata da un mistero di espropriazione e di disponibilità totale, la cui forma è eucaristica.

La Chiesa entra nel fuoco dell’amore trinitario donando il suo consenso, per tutta la creazione, all’unico sacrificio di Cristo. Ella lo fa in primo luogo con Maria, nuova Eva (principio mariano) e poi con Simon Pietro, che rappresenta il nuovo Adamo (principio petrino).

L'Eucaristia abolisce in noi le frontiere tra “disporre di sé” e “lasciarsi Dio disporre di sé” e quindi tra “passione” e “festa”.

Note

- 1 H. U. von Balthasar, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano, Jaca Book, 1978 p. 54-55.
- 2 H. U. von Balthasar, *Gloria, vol. 7, Nuovo Patto*, trad. G. MANICARDI e G. SOMMAVILLA, Milano, Jaca Book, 1977 p. 124.
- 3 *Ibidem*.
- 4 *Ibidem*, p. 124-125.
- 5 *Ibidem*, p. 127.
- 6 *Ibidem*, p. 129-130.
- 7 H. U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Milano, Jaca Book, 1991 p. 66.
- 8 *Ibidem* p. 66-67.
- 9 H. U. von Balthasar, *Punti fermi*, trad. A. AUDISIO, Milano, Rusconi Editore, 1972
- 10 H. U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Milano, Jaca Book, 1991 p. 67s.
- 11 *Ibidem*, p. 179-180.
- 12 *Ibidem*, p. 180.
- 13 *Ibidem*, p. 69.
- 14 H. U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, trad. G. RUGGIERI, Brescia, Queriniana, 1990 p. 22.
- 15 *Ibidem*.
- 16 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica, vol. 3, L'azione*, trad. G. SOMMAVILLA, Milano, Jaca Book, 1986 p. 308. Traduzione rivista.
- 17 *Ibidem*, p. 307.
- 18 *Ibidem*. p. 308.
- 19 *Ibidem*. p. 309.
- 20 *Ibidem*, p. 361s.
- 21 H. U. von Balthasar, *La messa è un sacrificio della Chiesa?*, in *Spiritus Creator*, Brescia, Morcelliana, 1972 p. 205.
- 22 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica, ...*, p. 367.
- 23 Cf. H. U. von Balthasar, *Die Messe ein Opfer der Kirche ?...*, p. 201-202.
- 24 H. U. von Balthasar, *La messa è un sacrificio della Chiesa?...*, p. 197.
- 25 *Ibidem*.
- 26 Cf. H. U. von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, trad. M. DE GANDILLAC, Paris, Seuil, p. 476.
- 27 Cf. H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica, ...*, p. 367.
- 28 Cf. H. U. von Balthasar, *Punti fermi ...*, p. 84 et H. U. von Balthasar, *La messa è un sacrificio della Chiesa?...*, p. 202-204
- 29 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica, ...*, p. 369.

- 30 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, ..., p. 370.
 31 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, ..., p. 371-372.
 32 H. U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi* ..., p. 70.
 33 *Ibidem*.
 34 *Ibidem*. p. 71.
 35 *Ibidem*. p. 71-72.
 36 H. U. von Balthasar, *Punti fermi* ..., p. 201-203.
 37 *Ibidem*. p. 203-204.
 38 *Ibidem*. p. 205-206.

Bibliografia

- von Balthasar H. U., *Il cuore del mondo*, trad. G. SOMMAVILLA, Brescia, Morcelliana, 1964.
 von Balthasar H. U., *Bernanos*, Milano, Jaca Book.
 von Balthasar H. U., *Gloria, vol. 1, La percezione della forma*, trad. G. MANICARDI e G. SOMMAVILLA, Milano, Jaca Book, 1977.
 von Balthasar H. U., *La messa è un sacrificio della Chiesa?*, in *Spiritus Creator*, Brescia, Morcelliana, 1972 p. 159-207
 von Balthasar H. U., *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano, Jaca Book, 1978².
 von Balthasar H. U., *Punti fermi*, trad. A. AUDISIO, Milano, Rusconi Editore, 1972.
 von Balthasar H. U., *Gloria, vol. 7, Nuovo Patto*, trad. G. MANICARDI e G. SOMMAVILLA, Milano, Jaca Book, 1977.
 von Balthasar H. U., *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, in B. Albrecht, (a cura di), *Mistica oggettiva*, Milano, Jaca Book, 1989 p. 11-68.
 von Balthasar H. U., *Nuovi punti fermi*, Milano, Jaca Book, 1991²
 von Balthasar H. U., *Don du Christ et sacrifice eucharistique*, trad. R. Brague, dans *Communio* X 3 (1985), p. 4-7.
 von Balthasar H. U., *Teologia dei tre giorni*, trad. G. RUGGIERI, Brescia, Queriniana, 1990.
 von Balthasar H. U., *TeoDrammatica, vol. 3, L'azione*, trad. G. SOMMAVILLA, Milano, Jaca Book, 1986.



Couvent des Carmes - Bruxelles -