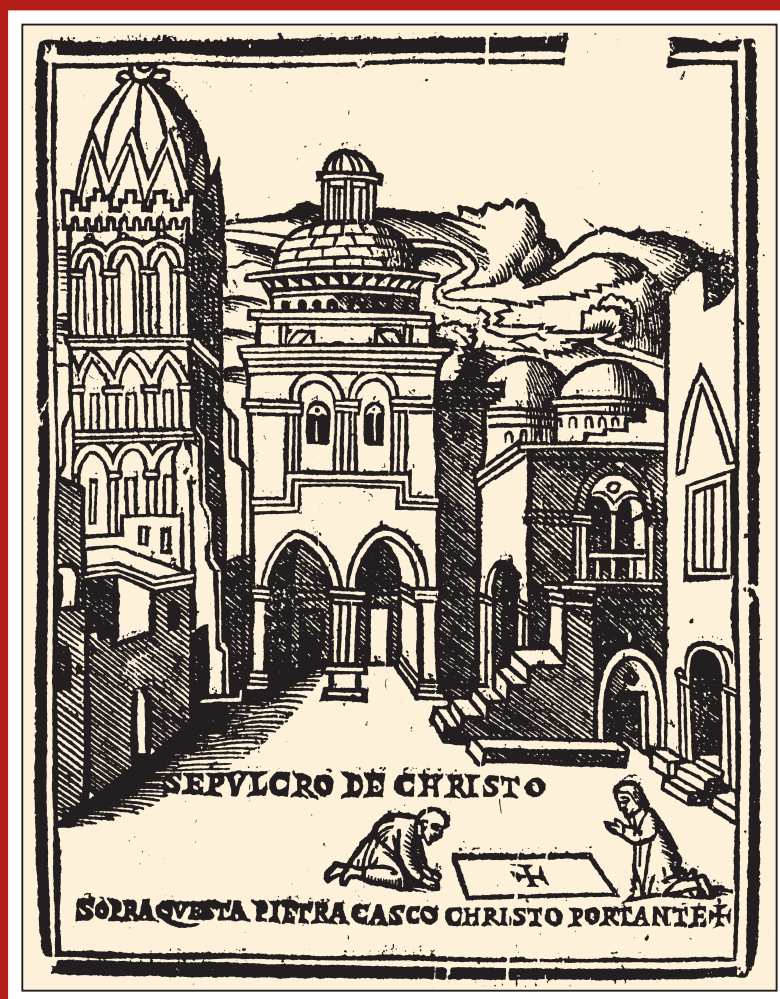


SAGGIO STORICO
SULLA DEVOZIONE
ALLA
VIA CRUCIS



Evocazione e rappresentazione degli episodi e dei luoghi
della Passione di Cristo

ATLAS

Sacri Monti, Calvari
e Complessi devozionali europei
Centro di Documentazione

Amédée (Teetaert) da Zedelgem OFM Cap.

Padre Amedeo (al secolo Camillo Teetaert) nacque a Zedelgem, presso Bruges nel Belgio, il 3 marzo 1892. Laureatosi in teologia all'Università di Lovanio, ottenne dal Governo belga una borsa di studio che gli consentì di visitare diverse Università e Biblioteche d'Europa.

Entrato nell'Ordine cappuccino assunse la direzione della rivista *Collectanea Franciscana*, fondata nel 1932, organo dell'Istituto Internazionale di Studi istituito ad Assisi che, nel 1940, venne trasferito a Roma col nome di Istituto Storico dei Cappuccini.

Diresse per lungo tempo la rivista e collaborò a numerose pubblicazioni e dizionari teologici europei, divenendo membro di importanti Società storiche. Morì il 2 marzo 1949.

Il saggio di Padre Amedeo *Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la croix* apparso postumo nell'autunno del 1949 sulla rivista *Collectanea Franciscana*, viene qui pubblicato tradotto dal francese per la prima volta.

In copertina incisione tratta da: P. Pietr'Antonio di Venezia, Minore Osservante Riformato, *Guida fedele alla Santa Città di Gierusalemme, e descrizione di tutta Terra Santa. Divisa in trentacinque Pellegrinazioni, che si praticano al giorno d'oggi. Con la notizia de luoghi circonvicini, e misteri operati in essa*, Venezia 1715.

SAGGIO STORICO
SULLA DEVOZIONE
ALLA
VIA CRUCIS

di
AMÉDÉE (TEETAERT) DA ZEDELGEM

*Evocazione e rappresentazione degli episodi e dei luoghi
della Passione di Cristo*

Saggi introduttivi



Sacri Monti, Calvari
e Complessi devozionali europei
Centro di Documentazione

A cura di
Amilcare Barbero
e Pasquale Magro

Premessa di
Giovanni Battistelli
Custode di Terra Santa,
Gerusalemme

Con un'introduzione di
Michele Piccirillo
Studium Biblicum Franciscanum,
Gerusalemme

e con un saggio di
Guido Gentile

Traduzione di
Paolo Pellizzari

Il libro è edito in collaborazione con il
*Centro di Documentazione
Franciscana del Sacro Convento
di San Francesco*
Assisi.

Coordinamento
Ermanno De Biaggi,
*Regione Piemonte Settore
Pianificazione Aree Protette*

Si ringrazia
Leonhard Lehmann,
Direttore di *Collectanea Franciscana,*
per aver autorizzato la traduzione
e la pubblicazione del testo di
Amédée (Teetaert) da Zedelgem,
apparso in francese nel 1949 con il
titolo di *Aperçu historique sur la
dévotion au chemin de la croix.*

Michele Piccirillo
per le annotazioni al testo di
Amédée (Teetaert) da Zedelgem

Il volume è pubblicato dal
*Centro di Documentazione
dei Sacri Monti, Calvari e Complessi
devozionali europei,*
istituito presso il Parco Naturale
del Sacro Monte di Crea,
la cui attività è consultabile sul sito
www.parcocrea.it.

Segreteria
Sabrina Berti
Katia Murador

Grafica
Enzo Cavagnero,
Tipografia la Nuova Operaia

Stampa
Tipografia la Nuova Operaia

ISBN 88-89081-01-5

Regione Piemonte
Parco Naturale e Area attrezzata
del Sacro Monte di Crea
Cascina Valperone n. 1
15020 Ponzano Monf.to (AL)
Tel. 0141-927120 / Fax 0141-927800
parco.smcrea@reteunitaria.piemonte.it
www.parcocrea.it.

SACRI MONTI PATRIMONIO DELL'UNESCO

All'inizio degli anni Ottanta, la Regione Piemonte decise di includere i Sacri Monti di Crea, Orta e Varallo nel sistema dei parchi naturali. Una scelta che suscitò molte perplessità e velati dissensi da parte di chi non sapeva guardare avanti.

Tra le domande più frequenti: "Perché vengono istituiti Parchi o Riserve naturali in luoghi deputati alla devozione religiosa? Quale legame unisce luoghi ricchi di storia, arte e architettura con l'ambiente naturale?". La risposta - nello stesso tempo semplice e complessa - è che i Sacri Monti sono un *unicum* originale e irripetibile, in cui non è possibile scindere una parte senza menomare il resto. Ciascun elemento del paesaggio che li compone, come la tessera di un grandioso mosaico a scala naturale, contribuisce a caratterizzare ogni monte sacro, conferendogli una particolare fisionomia, un'identità specifica e inimitabile. Perciò l'azione di salvaguardia e di valorizzazione non poteva non essere che estesa e onnicomprensiva.

A distanza di poco più di vent'anni da quella scelta, che nel frattempo continuava a confermarsi con l'inclusione dei Sacri Monti di Ghiffa, Belmonte e Domodossola, arriva un riconoscimento (luglio 2003) che toglie ogni dubbio sulla decisione di tutelare integralmente quei luoghi: l'inserimento dei Sacri Monti istituiti in Aree protette della Regione Piemonte (insieme a quelli di Oropa, Ossuccio e Varese) nella Lista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità (UNESCO). Il marchio internazionale premia il lavoro di tutela finora svolto e invita ad andare avanti e fare sempre meglio.

In Piemonte la tutela di questi straordinari beni culturali e ambientali non è limitata all'azione di vigilanza o alle proposte di fruizione, ma garantisce un serio impegno finanziario per i restauri e la manutenzione, la didattica e la comunicazione. Proprio in quest'ultimo ambito e specificatamente nel campo dello studio e della ricerca, s'inserisce un'altra scelta lungimirante della Regione: l'istituzione presso il Parco naturale del Sacro Monte di Crea del Centro di documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei.

Una struttura agile e innovativa, con molte ramificazioni che, utilizzando al meglio le più attuali tecnologie, in breve tempo sta diventando il più importante punto di riferimento della materia e, oltre a classificare ed elaborare il materiale proveniente dall'intero continente, "fa cultura" attraverso una propria linea editoriale, sia proponendo libri inediti, sia portando alla conoscenza del pubblico importanti opere poco conosciute o dimenticate come il *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*, edito nel 1949 da *Collectanea Franciscana*, organo ufficiale dell'Istituto Storico dei Cappuccini. Il volume è frutto della collaborazione con il Centro di Documentazione Francescana del Sacro Convento di San Francesco di Assisi con il contributo dello *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme. Si tratta dunque di un volume che al valore dei contenuti espressi dall'autore Amédée de Zedelgem, aggiunge il pregio di una serie di saggi introduttivi, appositamente realizzati per l'occasione da qualificati esperti del settore, che ne attualizzano temi e contenuti.

Enzo Ghigo

Presidente Regione Piemonte

Giampiero Leo

Assessore Cultura e Valorizzazione Parchi

Ugo Cavallera

Assessore Ambiente, Agricoltura e Tutela Parchi

SALENDO CON GESU' VERSO IL CALVARIO

Sono grato per l'opportunità che mi offre il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei di presentare questa pubblicazione di Saggi concernenti la *Via Crucis*.

Gli autori che si sono riuniti per dare vita a questo libro penetrano a fondo nella ricchezza degli aspetti presentati dalla figura di Gesù diretto al Calvario. La *Via Crucis* sta sostanzialmente nei testi del Vangelo; però gli autori sacri poco si preoccuparono dei dettagli topografici, perché nella seconda metà del primo secolo i cristiani di Gerusalemme conoscevano a memoria tutte le scene e i luoghi della Passione. La primitiva Chiesa di Gerusalemme mai dimenticò i luoghi concreti di ciascuno dei passi di Gesù.

C'è un'altra *Via Crucis* – esplicita, però già tradizionale – nelle relazioni dei pellegrini scrittori. Essi annotarono ciò che la guida pietosa del momento fece loro rivivere, secondo la chiesa o il rito che li accoglieva e li accompagnava dal Pretorio fino al Calvario. Nel secolo IV, la pellegrina Egeria testimonia una pietà liturgica, legata a certi episodi e luoghi della Passione del Signore. Forse il tragitto iniziale non era molto differente dall'attuale, però si divagavano a venerare luoghi in seguito tralasciati. Già dal secolo VIII il numero delle stazioni o santuari venerati era fissato, però l'itinerario girava nel Getsemani verso il sud e costeggiava fino al Monte Sion (casa di Caifa), scendeva al Pretorio (chiesa di Aghia Sofia) e terminava nel Santo Sepolcro. E ancora vennero complicate di più le stazioni o luoghi venerati nel breve periodo crociato prima dell'arrivo dei Francescani.

L'itinerario reale che percorse Gesù – la vera *Via Crucis* – rimase tagliato o sepolto molte volte dalle rovine e ricostruzioni che costituiscono la storia della Città Santa; fu giocoforza cercare nuovi rivi affinché fluissero in essi, secolo dopo secolo, le lacrime compassionevoli di tante generazioni. E alle ricerche della scienza, come si sa, non sono state offerte facilitazioni per riscoprire o vagliare le alternative, spesso interessate, di tante Chiese e riti differenti. Alla fine, si è imposto il cammino della devozione, corredato secondo le possibilità del dato, a volte sommario, archeologico.

La ricerca non sempre converge in un'unica opinione. Il P. Bagatti e il P. Benoît non andavano d'accordo nei loro libri, ma pregavano però insieme, uniti sulla Via Dolorosa.

Rimane fissa la figura di Gesù sofferente, intuita dall'amore, autenticando il percorso: Egli è colui che fa diventare santa ed autentica la via, l'angolo, la salita o i gradini della *Via Crucis*. L'amore dà luce agli occhi per vedere l'ombra della Croce; e solo il fuoco del cuore è capace di intuire le orme dei piedi del Maestro e Redentore che incrociò, in silenzio e col cartello da condannato, le vie dell'abitato e le porte delle mura. Oggi percorriamo la Via dell'Amarezza che conduce al Calvario, senza essere forse preoccupati se il Salvatore girò a destra o sinistra. Il risultato è un *cammino della croce* che i francescani trovarono tracciato sostanzialmente, ma che essi fissarono, percorrendolo dal XIII secolo a piedi scalzi e con la croce in spalla.

I Minori furono, dopo le crociate e nei secoli seguenti, le guide di ciò che chiamavano il *santo cammino*. Riprendendo in tempi quasi recenti – esattamente nell'anno 1880 – il pietoso uso chiamato la *Via Crucis del venerdì*, che si celebra alle tre del pomeriggio, certe circostanze sociali hanno obbligato a semplificare, ogni giorno di più, le espressioni esteriori di penitenza, come grandi croci, prostrazioni durante le stazioni o soste prolungate di preghiera ed altre dimostrazioni di fede collettiva.

Dalla Torre Antonia (oggi scuola *El-Omariyye*), la numerosa comunità france-

scana – con pellegrini e cristiani locali – si unisce al Cristo abbracciante la Croce. Salvo in momenti di speciale gravità bellica non si è mai soppresso questo esercizio negli ultimi 125 lunghi anni. La *Via Crucis* e le sue stazioni sono la prima delle ragioni della presenza dei Frati Minori nella Città Santa. Il Padre san Francesco la percorse per primo, e al ritorno al suo calvario della Verna, rimase segnato fino alla morte con le piaghe di Gesù.

La pia comitiva giunge, infine, a quella che fu la tomba di Giuseppe d'Arimatea. Ivi, il Custode di Terra Santa – o colui che ha presieduto la celebrazione dell'itinerario dal cortile lastricato del *Lithostrotos* fino al luogo del Cranio e giardino della Risurrezione – dirige la preghiera per le intenzioni del Papa, offre orazioni per i benefattori di Terra Santa e dà la benedizione pontificale a tutti i partecipanti assistenti.

I francescani hanno ancora un altro modo per preparare la loro salita al Calvario e passare al giardino della Risurrezione. E' *l'itinerario quaresimale*: dietro le orme di Gesù, soli o accompagnati dai pellegrini, si fermano ed ascoltano – in giorni differenti – la Parola di Dio in ciascuno dei Luoghi che Gesù santificò con la sua presenza: Getsemani, Flagellazione, Dominus flevit, Bethania, Bethfage. E tanti altri. Sono i momenti o episodi che costituiscono il preludio alla Passione e alla Risurrezione. La tristezza svanisce alle parole dell'Angelo che rotolò la pietra: «Non temete. So che cercate il Crocifisso. Però non è qui; è risorto» (*Mt 28, 5-6*).

La risurrezione è la conclusione della *Via Crucis*. Dopo essersi prostrato nel luogo o posto dove giacque il Signore, anche il cristiano pellegrino deve alzarsi coraggioso ed andare in fretta a dire ai suoi fratelli – a tutti gli uomini – che Gesù è risorto dai morti. E deve essere sicuro nel medesimo tempo che non gli mancheranno la forza e la presenza del Risorto: «Io sarò con voi fino alla fine del mondo» (*Mt 28,20*).

Giovanni Battistelli

Custode di Terra Santa

PASQUALE MAGRO

LA PASSIONE DELL'UMANITÀ SUL CALVARIO DEL MONDO

«La vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola sacra liturgia. Il cristiano, infatti, chiamato alla preghiera in comune, nondimeno deve anche entrare nella sua stanza per pregare il Padre in segreto (*Mt 6,6*); anzi, secondo l'insegnamento dell'apostolo, deve pregare incessantemente (*1 Tes 5,17*). E il medesimo apostolo ci insegna a portare continuamente nel nostro corpo la passione di Gesù, affinché la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne mortale (*2 Cor 4,10*)».

Con queste parole della costituzione *Sacrosanctum Concilium, 12*, i padri del Vaticano II, in sintonia con la prassi orazionale della più valida tradizione cristiana, vivamente raccomandano ai fedeli di rafforzare la preghiera personale tramite anche i pii esercizi che alimentano la vita devota. Il testo conciliare citato porta direttamente al tema di questo volume inteso a illustrare la popolare devozione della *Via Crucis* che tanta fortuna e tanta grazia ha portato al popolo di Dio non solo nei termini insindacabili della grazia all'interno delle coscienze delle persone ma anche in quelli esteticamente godibili ed emotivamente coinvolgenti della fenomenologia dell'arte sacra: letteratura e arti visive.

Il fatto di essere stata sempre ritenuta una devozione extraliturghica – e quindi in balia del genio devoto soggettivo dell'individuo o del gruppo – spiega sia il fatto dell'oscillazione del numero di *misteri* (detti anche *stazioni*) presi in considerazione nella pia pratica sia quello dell'origine apocrifia di alcuni di questi. Non troviamo nei Vangeli canonici le varie cadute, l'incontro con la Madre, con la Veronica, ecc. Gli interventi dell'autorità ecclesiastica riguardanti il pio esercizio (numero di stazioni, indulgenze annesse) risalgono al secolo XVIII (M. Brandys, *Via Crucis*, in *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano 1954, col. 1349).

A ricordo anche della “passione” della Chiesa primitiva sotto gli imperatori romani la *Via Crucis* veniva già antecedentemente celebrata a Roma nella cornice monumentale classica della basilica di Massenzio, non senza la presenza delle più alte autorità ecclesiastiche.

Nella seconda metà del Novecento è stato Paolo VI stesso ad essere il maggior promotore dell'esercizio della *Via Crucis* allorquando volle cominciare a presiedere personalmente la pratica stauologica al Colosseo il giorno del venerdì Santo (1965). Trasmesso per televisione anche in euro e mondovisione, l'evento acquistava – oltre che in prestigio – anche in divulgazione popolare. La presenza del papa veniva ad

annullare il distacco accentuato dalla cultura illuministica tra la “religione dei dotti”, vicina alla liturgia, e la “religione dei semplici”, tipica della pietà popolare. Ad aumentare la ricchezza concettuale, oltre che estetica-letteraria, i testi, sono stati richiesti ed affidati a uomini e donne di elevata statura spirituale, teologica e letteraria, come Madre Teresa, André Frossard, Hans Urs von Balthasar; in alcuni casi sono stati composti personalmente da Giovanni Paolo II. Inoltre le immagini della passione a corredo dei libretti illustranti le singole stazioni, sono dovute ad artisti quali Francesco Messina, Pericle Fazzini e Aligi Sassu e fanno da supporto visivo alla preghiera e meditazione della folla proveniente da ogni continente, radunata al Colosseo.

In tutti i testi, la storia della Passione del Cristo con la Madre dolorosa è assunta come specchio dell’umanità attuale lacerata non solo da guerre di stampo politico-nazionalista ma anche da altre di tono religioso. Non fuori dall’orizzonte irenico-ecumenico Giovanni Paolo II ha chiesto la redazione dei testi a sorella Minke de Vries, monaca protestante svizzera, come anche a Bartolomeo I, Patriarca di Costantinopoli.

EVOCAZIONE E RAPPRESENTAZIONE
DEGLI EPISODI E DEI LUOGHI
DELLA PASSIONE DI CRISTO

Saggi introduttivi

MICHELE PICCIRILLO

LA VIA DOLOROSA A GERUSALEMME

«Presero dunque Gesù — narra l'evangelista Giovanni — il quale, portando lui stesso la croce, si diresse verso il luogo detto del Cranio che in ebraico si dice Golgotha, dove lo crocifissero».

«Usciamo anche noi — esorta l'Autore della lettera agli Ebrei — fuori dell'accampamento portando la sua ignominia...» per imitare Gesù che «per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta».

E i pellegrini di oggi sulle orme di quanti li hanno preceduti nei secoli ripercorrono una strada di Gerusalemme che sale al Calvario ripensando alle sofferenze di Gesù. Le autorità civili l'hanno battezzata ufficialmente come *via dolorosa* in latino. La pietà cristiana ha fissato lungo il tragitto dei punti di riferimento, le Stazioni, piccole cappelle senza pretese, dei momenti di una *via crucis* che si conclude davanti alla Roccia del Calvario e davanti alla Tomba vuota sovrastata dalla rotonda dell'*Anastasis*/Resurrezione pensata dagli architetti dell'imperatore Costantino.

Sulla devozione dei cristiani, spontanea e umana partecipazione alle sofferenze di Gesù e della Madre Maria, si è inserito, sbagliando tempo e modo di intervento, l'intellettuale senza nome né epoca, che ha voluto rettificare il percorso in nome della scienza. E c'è stato anche chi, per uno spirito malcompreso di essere al passo con i tempi, ha preso sul serio quella rettifica dotta e ha iniziato con malcapitati pellegrini senza colpa la sua *via crucis* non più da est ad ovest, salendo, ma da ovest ad est, scendendo. Provvidenzialmente, restava ancora unico il punto d'incontro, la Roccia del Calvario e la Tomba vuota della Resurrezione, faro di dolore e di speranza che nessuno ha mai tentato seriamente di mettere in dubbio.

Illegittimo sul piano dei sentimenti, l'intervento dell'intellettuale è giustificato su quello della storia? Partendo dai pochi e scarni dati del Vangelo egli diceva che avevamo solo due punti di riferimento: il Golgota-Calvario e il Pretorio di Pilato dove Ponzio Pilato, governatore della Giudea, in nome di Roma aveva condannato Gesù alla crocifissione. Il punto di arrivo e quello di partenza. Sul terreno ne restava uno: la Roccia del Golgota; il Pretorio di Pilato invece poteva essere localizzato in punti diametralmente opposti della città. Dimostrato filologicamente che il *praetorium* nelle province dell'impero era la dimora del governatore romano, e che questo per lo più si identificava con il palazzo dei re spodestati, a Gerusalemme il governatore poteva scegliere tra due palazzi costruiti da Erode re di Giudea: o la fortezza/palazzo detta Antonia che si ergeva a nord della spianata del Tempio sulla collina orientale, o il palazzo reale difeso da tre possenti torri sulla collina occidentale. Il Golgota-Calvario resta più o meno a metà strada tra l'uno e l'altro. L'esegeta, facendo leva su una preci-

sazione lessicale dell'evangelista Marco il quale scrive di Gesù condotto all'interno "dell'aulé che è il pretorio", decide per il palazzo reale, perché in greco *aulé* sta per palazzo di un re e non per cortile come traducono per lo più i nostri Vangeli, e dallo storico giudeo Giuseppe Flavio sappiamo che il palazzo reale dove normalmente Erode, seguito dai governatori, soggiornava, quando saliva da Cesarea a Gerusalemme, si trovava sulla collina occidentale.

A sua volta, l'archeologo, almeno per un certo periodo, basandosi sull'Evangelista Giovanni il quale scrive che Pilato condannò Gesù in un tribunale aperto nel *Lithostrotos- Gabbatha*, pensò di aver identificato il cortile lastricato della Fortezza Antonia, dando perciò ragione ai pellegrini che con i Francescani iniziavano lì vicino la loro Via Crucis. Una localizzazione scientifica che durò finché non si è dimostrato che il lastricato da lui indicato come luogo del processo di Gesù non era del tempo di Pilato e non apparteneva alla fortezza Antonia che si ergeva nelle vicinanze.

Sia l'esegeta che l'archeologo preferiscono le loro evidenze filologiche o archeologiche, alla testimonianza dei cristiani della Città Santa che una certa prudenza invita a non sottovalutare. Questa, anche se non costringente, relega le loro dotte deduzioni a discussioni accademiche che non avrebbero niente a che fare con il Pretorio di Pilato.

La prima testimonianza è di un pellegrino anonimo che visitò Gerusalemme nell'anno 333, quando si costruiva la basilica del Santo Sepolcro. Salendo da sud, dopo aver visitato la fonte di Siloe scrive: «A destra (cioè ad est) in basso nella valle (del Tyropeion che costeggiava il muro del Tempio oggi Muro del Pianto) ci sono dei muri dove stava la casa o il pretorio di Ponzio Pilato, là il Signore fu ascoltato durante la sua passione. A sinistra (cioè ad ovest) si trova la collina del Golgota luogo della crocifissione». Il pellegrino era straniero, proveniva infatti da Bordeaux. Opinabile perciò la sua testimonianza, anche se, c'è da pensare, suggerita dalla guida esperta dei luoghi che lo accompagnava.

Abbiamo però di rincalzo, una decina di anni dopo, Cirillo di Gerusalemme, poi vescovo della città, che mostra anche lui di conoscere bene il *Lithostrotos-Gabbatha*, e lo indica come una evidenza, («Altri ne sentono parlare solamente, mentre noi lo vediamo e lo tocchiamo»), a quanti lo ascoltavano in un ambiente del complesso del Santo Sepolcro dove teneva la catechesi, mettendolo alla pari della Roccia del Calvario: «Non rinnegare il Crocifisso — esortava il predicatore — perchè se lo rinneghi, hai molti che ti contraddicono... Ti contraddice questo santo Golgota... (ti contraddice) il vicino Sepolcro in cui fu deposto e la pietra che fu collocata all'ingresso e che ora si trova accanto al sepolcro... (ti contraddice) il Pretorio di Pilato che recentemente è stato abbandonato...» Altrove più esplicitamente si rifà alla testimonianza dei dotti della comunità: «Gli esperti della Chiesa (di Gerusalemme) conoscono il *Lithostrotos* detto anche *Gabbatha* esistente nel palazzo di Pilato».

Un secondo pellegrino del quinto secolo esce dal Santo Sepolcro e si dirige (il testo dice "scese") verso la chiesa detta di Pilato, e da lì andò alla Chiesa del Paralitico (la Probaticea), e poi al Getsemani. Ora la chiesa di Pilato nel Sesto secolo è nota con il nome di Santa Sofia.

Un anonimo pellegrino di Piacenza (570) la localizza più esattamente visitandola dopo la Basilica di Santa Maria la Nova a est del Santo Sepolcro: «E pregammo nel pretorio dove fu ascoltato il Signore; lì ora c'è la basilica di santa Sofia davanti alle rovine del tempio di Salomone; sotto la piazza lungo il portico di Salomone l'acqua scende alla piscina di Siloe. Nella chiesa c'è il seggio dove si sedette Pilato quando ascoltò il Signore». Siamo chiaramente nella valle del *Tyropeion* dove al pellegrino di Bordeaux era stato mostrato il pretorio. Volendo localizzare la basilica che ne aveva

preso il posto, purtroppo sparita, possiamo solo indicare le vicinanze del Muro del Pianto attuale nell'area dove sappiamo si innalzava l'edificio del sinedrio, il tribunale religioso ebraico, e dove recentemente è stata riportata alla luce un'ampia strada lastricata di epoca erodiana sicuramente in uso al tempo di Gesù. La vicinanza dei due tribunali, quello religioso e quello civile, potrebbe non essere casuale.

Chiaramente sono discussioni che hanno poco o niente da vedere con la Via Dolorosa e sarebbe giusto che restassero nell'ambiente dove sono nate, cioè nel campo della ricerca storica senza voler influenzare direttamente o meno una pratica di pietà che pure ha una storia. L'attuale Via Dolorosa era già percorsa nel IV secolo dalla comunità di Gerusalemme che, dopo aver passato in preghiera sull'Uliveto la notte tra il Giovedì e il Venerdì Santo, saliva fino al Calvario passando per il Getsemani. Nei secoli successivi troviamo anche ricordata una piccola deviazione alla chiesa di Santa Sofia per ricordare il processo subito da Gesù davanti a Pilato.

Dopo il breve periodo di dominio cristiano, al tempo delle Crociate, la città ricaduta nelle mani dei musulmani non dava più la libertà ai pellegrini di muoversi secondo il loro desiderio, e il cammino che Gesù prese salendo al Calvario, si fissò lungo la strada più breve tra il Getsemani e la basilica del Santo Sepolcro. L'influenza degli scritti spirituali del XV e XVI secolo che invitavano i fedeli a ripercorrere nella meditazione il cammino della croce, portò i Francescani della Custodia di Terra Santa a fissare in questo tragitto le 14 stazioni della via crucis, devozione di cui erano diventati i propagatori. Ancora oggi le folle dei pellegrini si uniscono ogni venerdì alla comunità francescana della città per salire lungo la via dolorosa alla basilica del Santo Sepolcro in una occupazione pacifica di una delle più frequentate vie della città.

Un francescano del XVIII secolo, nella sua guida di Terra Santa, non trovò di meglio per illustrare il percorso della Via Dolorosa, di suggerire al pittore di disegnare san Francesco carico della croce, nuovo Cireneo che accompagna Gesù stazione per stazione fino al Calvario. Che resta per migliaia di pellegrini il modo salutare per immedesimarsi al mistero di dolore, di morte e di resurrezione che la Via Crucis vuole riattualizzare.

PASQUALE MAGRO

I. L'ICONOGRAFIA STAUROLOGICA FRANCESCANA TRA DEVOZIONE E PIETÀ SOCIALE

L'espressione "crocifisso francescano" può considerarsi legittima nella misura in cui ad essa non si dia valore esclusivamente artistico-formale ma anche ampio valore semantico¹. Non si può infatti dire che il movimento francescano abbia creato una formula nuova nella raffigurazione della Croce e del Crocifisso. Non si tratta di una coniazione staurologica *ex novo*, bensì di una rielaborazione di schemi antecedenti ad immagine e somiglianza di un Ordine definito già da Jacques da Vitry verso il 1220 "Religione dei veri poveri del Crocifisso"², un Ordine quanto mai consapevole di avere come Fondatore il mistico Stigmatizzato della Verna e come compito pastorale specifico la solidarietà e promozione sociale degli "ultimi"³.

Ad Assisi è conservata la *chartula* autografa del Santo segnata dalla croce a Tau, firma e sigillo che il Santo apponeva alle sue missive e incidere e segnava sulle celle dei frati a ricordo di quello posto sulle case della prima pasqua ebraica⁴. Nel secolo di Francesco la croce a Tau era il distintivo proprio dei "frati del Tau" o Antoniani, membri di un Ordine tra ospedaliero e canonico. Antonio Abate⁵, cui questi si rifà come

¹ Scrive E. Delaruelle: «A rigor di termini non si ebbe un crocifisso "francescano", giacché la pietà francescana non apportò alcun mutamento nella rappresentazione del Crocifisso, ma che il fervore di Francesco fu uno stimolante per gli artisti, poiché stimolò dapprima i cristiani e rivelò loro più profondamente il mistero della sofferenza dell'Uomo-Dio» (*San Francesco d'Assisi e le pietà popolare*, in R. Manselli, a cura di, *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna 1983, p. 247); vedi anche H. Belting, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*, Bologna 1986, pp. 164-66.

² Per i testi tratti da fonti francescane, citerò da: Movimento Francescano, a cura di, *Fonti Francescane* (abbreviato in: *FF*), Assisi 1978; si indicherà la rispettiva opera e il numero marginale progressivo dei brani. Per il testo citato: Jacques da Vitry, *Historia Occidentalis*, libro II, cap. 32: *FF* 2216.

³ *Lettera enciclica di Frate Elia per la morte di San Francesco*, 5: *FF* 309: «Il fratello e padre apparve crocifisso»; San Francesco d'Assisi, *Scritti, Regola non bollata*, 9,3: *FF* 30.

⁴ Una miniatura con il Crocifisso nel messale gotico di San Luigi IX (1250 c.) del Museo del Tesoro della basilica di San Francesco in Assisi, documenta la coscienza del collegamento biblico del Tau con *Esodo* 12, 21-27, Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore* 7,9: *FF* 1129. Del Tau, adottato nello stemma e sigillo della basilica di San Francesco ad Assisi, esiste nella stessa una costante testimonianza iconografica di otto secoli.

⁵ Per la maggiore testimonianza iconografica antoniana sul Tau, vedi E. Carli, *Gli affreschi del Tau a Pistoia*, Firenze 1977. Il gesto di Francesco che segna con la croce il mantello del contadino prestatogli dopo la restituzione dei vestiti al padre carnale (*Leggenda maggiore* 2,4: *FF* 1043) è comprensibile soprattutto pensando agli antoniani detti anche "frati del Tau". Non va dimenticata poi l'usanza dei "cavalieri di Cristo" di portare il segno staurologico sul mantello. Francesco è detto «vessillifero della croce» da Bonaventura da Bagnoregio (*Leggenda minore* VIII: *FF* 1346).

a fondatore-legislatore si troverà ad essere raffigurato con il Tau sul mantello o/e con il bastone a Tau. Sempre ad Assisi, committenti ed artisti nella chiesa sepolcrale cui secondo Giorgio Vasari fu data forma di croce a Tau su idea del capitolo generale del 1227⁶, dedicheranno al tema del *Christus patiens* sulla croce uno spazio prima impensabile: due triadi di monumentali crocifissioni dominavano – fulcro liturgico e didattico assoluto di tutto il vasto rivestimento murale – i transetti della Chiesa doppia⁷. Cinque cicli della Passione vi si troveranno raffigurati negli spazi più didatticamente strategici, tre dei quali giustapposti a sequenze sanfrancescane nel meccanismo didattico – celebrativo dell’esegesi tipologica o concordata. È Assisi il luogo dove il Dio-Uomo *giudicato* dei Vangeli della Passione prevarrà sull’escatologico e apocalittico Dio *giudice* di tutti o *Pantocratore*⁸. In Italia, è Assisi in Umbria la centrale d’irradiazione dell’emergente cultura liturgica e devozionale segnata da un sentimento religioso meno monastico e clericale che offre valide proposte pastorali aggiornate ai segni dei tempi nuovi, in grado di rivitalizzare la vita di fede con i suoi risvolti umani e sociali⁹.

Con il suo magistero di “uomo nuovo e di altro mondo”, Francesco «ingegno liber»¹⁰ aveva invitato la società cristiana alla revisione e al riassetto dei suoi valori di base: Dio, l’uomo, il mondo. Nata apostolicamente itinerante, la sua famiglia spirituale ne continuò l’opera diffondendo con la parola detta, scritta e figurata il suo progetto di riforma cristiana. Nella memoria collettiva delle generazioni dopo la sua scomparsa, apice della sua visione della vita e motore della sua prassi fu l’immagine del Dio Crocifisso¹¹. Questi fu la “via” e la “porta” tramite la quale camminò per trovare prima e convivere poi con Dio, con l’uomo e perfino con il mondo delle creature che abitano l’aria, la terra e il mare. Bonaventura da Bagnoregio, cui spettò dare razionalità teologica la più fedele all’esperienza ascetica e mistica del Santo, così sintetizza la tripolare *pietas religiosa* del Patriarca e Fondatore: «La vera pietà ... lo elevava a Dio trasformandolo in Cristo crocifisso per mezzo della compassione, lo faceva ripiegare verso il prossimo per mezzo della condiscendenza, e riconciliandolo con tutte le creature, lo riportava allo stato di innocenza primitiva»¹².

1. Il primo principio: la Kenosis del verbo

Certamente l’immagine stauologica alla base della svolta religiosa di Francesco

⁶ G. Vasari, *Le vite de’ più eccellenti pittori scultori e architettori*, Firenze 1967, p. 51.

⁷ Per l’impianto teologico-spirituale francescano sottostante le crocifissioni, mi permetto di rimandare al mio: *La basilica sepolcrale di San Francesco in Assisi. Percorsi storico-artistici, Quadri concettuali*, Assisi 1991, pp. 191-204.

⁸ A. Gemelli, *Il Francescanesimo*, Milano 1969, p. 104. Scrive E. Male: «L’arte italiana piena dello spirito di san Francesco, e il teatro religioso, che riflette lo stesso ordine di ispirazione, propongo agli artisti le scene più tragiche della sofferenza, del dolore e della morte. Una nuova iconografia era nata» (*Religious art from the Twelfth to the Eighteenth Century*, New Jersey 1992, p. 103).

⁹ G. Holmes, *Florence, Rome and the origins of the Renaissance*, Oxford 1986, pp. 67-68: «The homeland of the Franciscan order, Umbria, remained in some sense the powerhouse of Italian spirituality. Assisi and its great basilica continued to have a special place in the Italian imagination; it could be described as the capital of popular religious life, and Francis had a supreme role as the inspirer of religious emotion and the intermediary between God and men whose innovations provided a model for many new enthusiasts».

¹⁰ Tommaso da Celano, *Vita I*, 36.83: FF 383.464.

¹¹ «Tutto lo zelo dell’uomo di Dio, sia verso gli altri che nel segreto della sua vita interiore, era centrato attorno alla croce del Signore, e fin dal primo istante in cui cominciò a militare sotto il Crocifisso, diversi misteri della Croce risplendettero attorno a lui» (Idem, *Trattato dei miracoli*, 2: FF 825); F. Antonelli, a cura di, *La Passione di Gesù Cristo nella spiritualità francescana*, in “Quaderni di Spiritualità francescana”, 4, Assisi 1962.

¹² *Leggenda maggiore* 8,1: FF 1134.

venticinquenne è quella di San Damiano (oggi venerata a Santa Chiara ad Assisi). È un'immagine portatrice del *Christus vivus et triumphans*, di matrice monastico-culturale orientale¹³. In cima è l'immagine dell'*Ascensus Dei*, ritenuta l'immagine cristologica più appropriata a sostenere sia la *sequela Christi* nel segno della *fuga mundi* come l'*opus Dei* monastici. In ambito monastico l'Ascensione è ritenuta la *Festa Dies* per eccellenza¹⁴. Per qualche scrittore spirituale la sua vista ispirò al giovane il tono lieto del proprio vissuto fino alla morte. Per la verità i *Tre compagni*, raccontando l'incontro-colloquio del giovane con il Cristo risorto ivi raffigurato, scrivono: «Per quelle parole del Cristo egli si fece immensamente lieto e raggiante; sentì nell'anima ch'era stato veramente il Crocifisso a rivolgergli il messaggio». Ma poi subito aggiungono: «In seguito a questa visione, il suo cuore si struggeva, come ferito, al ricordo della passione del Signore. Finché visse ebbe sempre nel cuore le stimmate di Gesù, il che si manifestò mirabilmente più tardi, quando le piaghe del Crocifisso si riprodussero in modo visibile nel suo corpo». E continuando il racconto con episodi richiamanti commossi pianti e sospiri al ricordo di Maria e il Figlio sofferenti d'indigenza, concludono: «Abbiamo aggiunto, come per inciso, questi ricordi sul suo pianto e sulle sue mortificazioni, per mostrare come, dopo la visione e le parole del Crocifisso di San Damiano, Francesco partecipò alla passione di Cristo fino alla morte»¹⁵. San Bonaventura riferisce che perfino nel giorno di Pasqua l'immagine del Cristo che gli saliva in memoria e voleva imitare era quella di Gesù pellegrino indigente e solitario: «Colui che in quello stesso giorno apparve ai discepoli in cammino verso Emmaus, in figura di pellegrino»¹⁶.

Una cosa è certa: la committenza francescana in Italia e in tutta Europa, ignorando l'aspetto ieratico e dossologico della raffigurazione sandamianita, produrrà negli ambienti chiesastici e domestici una enorme galassia di crocifissi, nessuno dei quali nel formulario tradizionale del *Christus vivus et triumphans*. Affreschi e sculture, tavole e vetrate istoriate, tessuti liturgici e decorativi, oreficeria sacra: sempre – in funzione liturgica e paraliturgica, memoriale e didattica, imitativa – viene proposta l'immagine del Cristo in *kenosis* (*Filippesi*). L'estetica francescana avrà come suo apice l'immagine del Cristo allorché questi è spogliato di ogni gloria divina e umana¹⁷.

La tavola con il profeta Isaia del Museo del Tesoro di Assisi (proveniente da San Francesco al Prato di Perugia, autore l'anonimo Maestro di San Francesco, 1270 c.), ci documenta l'importanza che i frati davano al capitolo 53 di *Isaia* e che ispirava costantemente ed esclusivamente la loro iconografia stauologica-soteriologica: «Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (verso 5). Il testo leggibile nel cartiglio sintetizza tutto il capitolo: «Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori» (verso 4). Venendo ad eclissare quella tradizionale del Crocifisso-Risorto dal corpo simmetrico e luminoso, libero dal dolore quando non anche rivestito del *colobion* imperiale, l'immagine del Cristo dall'umanità dolorosa e preda della morte non fu facilmente accolta da teologi rigorosi e da liturgisti esigenti. E non sempre bastava integrare l'immagine con la scritta *Rex gloriae* sull'asse orizzontale come nel caso del Crocifisso francescano del San Francesco d'Arezzo o di quello del Blue Crucifix Master del Museo del Tesoro di Assisi. Ancora nel 1305 tale processo culturale di ri-identificazione del Cristo in croce

¹³ L. Bracaloni, *Il prodigioso Crocifisso che parlò a San Francesco*, in "Studi Francescani", 11, 1939, pp. 185-212.

¹⁴ J. Leclercq, *La liturgia e i paradossi cristiani*, Milano 1967, p. 29.

¹⁵ *Leggenda dei 3 Compagni*, 13-15: FF 1410-1414.

¹⁶ *Leggenda maggiore* 7,9: FF 1129.

in tono *umanistico* veniva avversato da un grande teologo e predicatore a livello europeo qual'era il domenicano Giordano da Pisa: «Onde sono molti matti, i quali non vogliono pensare, se non dell'umanità di Cristo, e come fue uomo. Questi dividono Cristo; perocché non solamente dovemo pensare pur dell'umanità sua, ma della sua deitàe ... buono è a pensare dell'umanità di Cristo, in quanto fu uomo; ma meglio è a pensare della Deitàe sua. Sono molti, che della deità non si curano neente: non si curano se non dell'umanità. Sono matti: e questi dividono, il quale non è diviso; che sempre fu, ed è congiunta con quella umanitàe la deitàe...»¹⁸.

Archetipo del crocifisso e crocifissione francescana, con una o più figure di francescani eretti o in ginocchio ai piedi della croce, fu quella cosiddetta di Frate Elia, da lui fatta realizzare nel 1236 da Giunta Capitini Pisano per la chiesa superiore di San Francesco in Assisi, andata perduta nel Seicento¹⁹.

Il Crocifisso dei Minori veniva ad avere una carica semantica di particolare pregnanza: teologica, liturgica-devozionale, spirituale, antropo-sociale, perfino zoologica. In esso e con esso si fa memoria di Francesco che il Gesù della Passione adora come Dio-Carità oblativa²⁰, imita nella minorità²¹, serve nell'uomo debole e nel lebbroso²², contempla perfino nell'agnello e nel verme²³. La sagoma del corpo non issato ma pendente dalla croce (vista sempre più come patibolo e meno come trono regale) divenuto "geroglifico del dolore" negli innumerevoli, monumentali crocifissi di Giunta Pisano (e seguaci) e di Cimabue, ispirata letteralmente ai testi biblici del Messia sofferente, acquistava la dimensione di protesta anticàtara e antidocetista. L'immagine staurologica in chiave gloriosa e trionfante non era né in grado di ispirare tanta ricchezza di atteggiamenti di fede né di sorreggere la sua prassi di solidarietà e di comunione con gli ultimi e i senza dignità.

Riteniamo che il filone iconografico staurologico sul quale si innesta quello francescano sia quello originato dalla croce lignea del vescovo Gerone di Colonia, realizzata sul finire del secolo X, agli albori della stagione artistica gotica. Bene scrive il Kenneth Clark: «Quando i seguaci di san Francesco, nel desiderio di un più umano, emozionante cristianesimo, preferirono la più acuta immagine del Cristo morto, mi pare probabile che essi hanno guardato per la loro iconografia, come hanno fatto per l'architettura, ai ritmi più ferventi e vitali del Nord»²⁴.

¹⁷ «L'immagine del Cristo vivo è inverosimile, artificiosa, mistica, soprannaturale, degna emanazione dell'età primitiva di fede e di arte. A questa figurazione succede l'apoteosi del Dio-Uomo, moribondo, sofferente, cadente, disfatto, il Cristo predicato dal Poverello di Assisi, il Cristo concepito nell'amore e nella devozione dei fedeli...» (E. Sandberg-Vavalà, *La croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*, Verona 1929, p. 80).

Nelle *Lodi a Dio altissimo*, redatte sulla Verna (1224) Francesco d'Assisi dolorante per le stimmate percepisce Dio come «colui che fa cose stupende», come «ammirabile Signore» e per due volte lo definisce «bellezza», (versi 1.7.10.13: FF 261).

¹⁸ Cito dall'antologia di testi di I. Magli, *Gli uomini della penitenza, Lineamenti antropologici del medioevo italiano*, Milano 1977, p. 130.

¹⁹ Dino Campini, *Giunta Pisano Capitini e le croci dipinte romaniche*, Milano 1966, pp. 60ss: «I primi Cristi morti sulle croci dipinte, per i quali si possono citare date sicure, sono quello di Giunta Pisano ad Assisi del 1236 e quello di Petrus a Campi del 1242. Essi segnano il riscatto artistico e spirituale dell'Occidente e l'affermazione iniziale del realismo umanistico italiano».

²⁰ San Francesco, *Testamento*, 5: FF 111; *Ufficio della Passione*: FF 279-303.

²¹ Idem, *Regola non bollata*, 1,4: FF 4; 6,3: FF 23; *Lettera al Capitolo Generale e a tutti i frati*, 6,56: FF 230; *Ammonizione VI,1*: FF 155; *Ufficio della Passione, Salmo per Vespro*, 8: FF 288; Ivi, *Salmo per Natale*, 13: FF 303.

²² Idem, *Testamento*, 1: FF 110.

²³ Idem, *Lodi per ogni ora*, 3: FF 264 e *Ufficio della Passione: Salmo per Terza*, 6: FF 285; Tommaso da Celano, *Vita I*, 80: FF 458: «Perfino per i vermi sentiva grandissimo affetto, perché la Scrittura da detto del Signore: "Io sono verme e non uomo" (*Salmo 21,6*)».

²⁴ Kenneth Clark, *The Nude*, Middlesex 1976, pp. 223-25.

Quella della cattedrale di Colonia è un'immagine in cui la corporeità assunta dal Verbo si propone all'osservatore in stato di *pathos*, di dolore, di abbandono, di morte. E' un'immagine cristologica d'un realismo mai visto prima nell'arte cristiana, resa possibile solo dal nascente clima gotico, più ricettivo di istanze umane esistenziali, più attento alla storia dell'individuo. Il linguaggio del realismo corporeo dell'arte europea-occidentale è nato nell'iconografia del Dio in stato di *kenosis* di Betlem e del Calvario²⁵. La prospettiva soteriologica dell'*Ascensus Dei* che aveva ispirato il massimo dell'impegno spirituale nel segno della *fuga mundi* monastica, a partire dall'anno Mille, comincia ad essere oscurata da quella del *Descensus Dei*, ispiratrice della spiritualità apostolica itinerante nel mondo, non più evaso ma amato, affrontato ed esorcizzato dal male, sull'esempio del Verbo Incarnato. Il riscatto della terra che diventa "sora e matre" per Francesco d'Assisi permette ancora a questa di divenire nella prassi iconografica. – come già nella storia dell'Incarnazione – teatro/paesaggio ove si compie in permanenza il mistero-evento del Dio con l'uomo. Nel Quattrocento, per la confraternita dei Disciplinati della basilica di San Francesco, Tiberio di Assisi dipingerà un Crocifisso avente per paesaggio quello del non lontano Lago Trasimeno. L'artista assisano aveva appreso bene la lezione di Cimabue e Giotto che nella Chiesa superiore avevano raccontato evangelisti, apostoli e Francesco stesso in spazi urbanistici e paesaggi romani e assisiati al vero, ben riconoscibili²⁶.

All'inizio del secondo millennio, la nascita dell'evangelismo laicale aveva condotto a una graduale declericalizzazione del sentire ecclesiale in generale. Istituzionalizzando la Fraternità di Francesco, la Chiesa veniva ad inglobarne ideali e ad adottarne prassi. In tutta Europa si veniva affermando un clima favorevole alla nascita delle lingue romanze, spesso anche in contrapposizione ideologica al latino dei "letterati" chierici e laici. Con il declino sempre più avvertibile della cultura aulica e feudale conquistava sempre più cittadinanza quella di stampo volgare dei nascenti città-stato o liberi Comuni. La *Lauda* in volgare, che raggiunge insuperabili picchi lirici nei versi di Jacopone da Todi – il Cimabue della letteratura – è nata in questo effervescente terreno della rielaborazione dell'assetto socio-politico e dei suoi ceti²⁷.

Sul versante della pietà cristiana sia ufficiale che popolare, veniva imprimendosi nella memoria dei credenti un'immagine di Cristo non più visto negli schemi maiestatici costantiniani e carolingi-ottoniani, bensì "comunali" e "vernacolari"²⁸. «Guardo il Crocifisso e vedo il Re», aveva scritto Giovanni Crisostomo per il primo mil-

²⁵ Siamo agli antipodi del sentire culturale bizantino-ortodosso: «il naturalismo, nel senso occidentale, è assolutamente incompatibile con il principio della pittura di immagini ortodossa. Si può veramente dire che l'icona ortodossa è tanto più imperfetta, dal punto di vista del suo contenuto religioso, quanto più di naturalismo essa contiene» (G. Ostrogorskij, *Le décisions du Stoglaw concernant la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine*, in *L'art byzantin chez les Slaves. Premier recueil dédié à la mémoire de Th. Ouspensky*, II Partie, Paris 1930 (Orient et Byzance, IV), p. 400). Vedi nota 19.

²⁶ Vedi J. White, *The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, New York, Icon Editions, 1972. Il primo capitolo prende in esame la Chiesa Superiore di San Francesco.

²⁷ Scrive G. Duby: «Quando san Francesco scoprì che non bastava ch'egli ottenesse la propria salvezza personale, e che Cristo lo incaricava di diffondere largamente il suo messaggio, lo fece con la parola. Non era chierico: egli cantò pertanto la penitenza, l'amor di Dio e la perfetta letizia come avrebbe potuto fare un giullare, e tutti lo ascoltarono» (*L'arte e la società medievale*, Bari 1977, p. 276); vedi anche H. Belting, *L'arte e il suo pubblico*, cit., pp. 163ss.

²⁸ L'operetta allegorica *Sacrum Commercium Sancti Francisci cum domina Paupertate*, 34: FF 1992, documenta la critica dei francescani nei confronti della «pax constantiniana» (313), ritenuta «più dannosa di ogni guerra», fonte di estraniamento generale dai modelli pauperistici e minoritici del Vangelo. Per la svolta vernacolare operata dalla cultura francescana nel campo dell'arte, J.H. Stubblebine, *Assisi and the rise of Vernacular art*, New York 1985.

lennio di storia cristiana²⁹. All'inizio del secondo millennio, Francesco d'Assisi grida invece: «Maria ha reso il Signore della maestà nostro fratello»³⁰, spostando l'accento sul risvolto umano e *fraterno* del Verbo Incarnato (*Romani* 8,29; *Matteo* 12,48). Il ruolo pastorale del Santo di Assisi – visto egli stesso come *alter crucifixus e angelo apocalittico*³¹ – fu quello di polarizzare menti e cuori verso un'immagine di Dio più vicino e solidale con l'umanità, e quindi certamente più accattivante i sentimenti della massa popolare. Egli ha fatto del Cristo – icona visibile (*Colossesi* 1,15) e logos udibile (*Giovanni* 1,1) di Dio – un “Fratello contemporaneo” della sua generazione come nessun altro era riuscito a fare³².

Fu soprattutto l'autorità spirituale e morale del Santo di Assisi a permettere alla cristianità contemporanea e posteriore di operare una svolta per l'iconografia del Cristo crocifisso. Ammette Hegel ne *l'Estetica*: «Nei temi tratti dalla Passione non è più sottolineato il sublime e il vittorioso bensì il lato commovente: la conseguenza immediata di quell'esaltato inebriarsi della partecipazione sentimentale ai dolori terreni del Redentore, a cui san Francesco, con l'esempio e l'insegnamento, aveva conferito un'energia nuova, fino allora sconosciuta»³³.

La tela del santuario di Greccio come la tavola della Pinacoteca di Terni, con i santi Francesco e Bernardino che si asciugano con panni gli occhi arrossati dall'emozione nel contemplare il Crocifisso, sono immagini agiografiche nuove e innovative, uniche e indimenticabili. L'esperienza contemplativa francescana che permetterà di parlare di *Theologia affectiva e pathetica* nel senso più forte, è coinvolgente tutto l'uomo: anima e corpo, con Francesco d'Assisi uniti finalmente in fraternità. *Mens in carne patuit*³⁴, è la geniale formula letteraria nella quale Tommaso da Celano captò il mistero della somatizzazione dell'immagine dolente contemplata, tramite le stimmate. Anche Giovanni della Croce sottolineava ammirato la peculiarità dell'esperienza francescana. Se la spiritualità monastica era eminentemente celebrativa del *Dio-Uomo*, la spiritualità mendicante sarà eminentemente imitativa dell'*Uomo-Dio*. Non è questione di rifiuto o negazione di aspetti del mistero del Verbo incarnato, ma solo di preferenze e sottolineature funzionali alla propria sensibilità e fisionomia religiosa. A torto l'ortodosso Pavel Evdokimov lamenta la scomparsa nell'arte del trascendente, in occidente, dopo Giotto, Duccio e Cimabue³⁵. Forse l'umanità individuale, propria del Verbo, in forza dell'unione ipostatica, non è altrettanto dimensione teologica quanto

²⁹ P. Evdokimov, *La Teologia della bellezza*, Roma 1971, p. 92.

³⁰ Tommaso da Celano, *Vita II*, 198: *FF* 786. Vedi: P. Magro, “*Maria dominum maiestatis fratrem nobis effecit*”, in N. Petrone, a cura di, *Frate Tommaso da Celano. Storico e Santo*, Tagliacozzo 1995, pp. 93-110.

³¹ *Leggenda maggiore*, Prologo e capitolo XIII: *FF* 1022 e 1235.

³² P. Coda, J. Castellano, *La comprensione di Gesù Cristo nella teologia e nella spiritualità del Medioevo e dell'epoca moderna*, in *Gesù Cristo*, Roma 1982², p. 185: «Francesco l'*alter Christus* rimane il promotore del movimento rinnovatore che ha fatto del Cristo un contemporaneo degli uomini del Medioevo».

³³ G.W.F. Hegel, *Estetica, II*, Milano 1978, p. 1156

³⁴ Tommaso da Celano, *Trattato dei Miracoli*, 2: *FF* 826. E. Delaruelle scrive: «Il Thode ha sottolineato che la predicazione di Francesco vale soprattutto per il *Gefühl* (sentimento); Francesco è l'uomo del *Gemüth* (cuore, sentimento)», *San Francesco e la pietà popolare*, in R. Manselli, a cura di, *La Religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna 1983, p. 241. Per elementi di Teologia affettiva e patetica, vedi: J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso*, Brescia 1973, pp. 313-327, e indicazioni bibliografiche nelle note.

³⁵ P. Evdokimov, *La Teologia della Bellezza*, cit., pp. 91-93. Per l'impianto compiutamente incarnazionistico strutturante l'arte italiana che riconosce in Francesco d'Assisi il “padre” (E. Renan, *François d'Assise*, in *Nouvelle études religieuses*, Paris 1884, p. 337; H. Thode, *San Francesco e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Roma, Donzelli ed., 1993), vedi P. Magro, *Il credo di Francesco d'Assisi e l'arte nuova*, in G. Remondi, a cura di, *Religioni e ambiente*, Camaldoli 1996, pp. 161-68.

la divinità? Nessuno può riconoscere l'umanità di Gesù di Nazaret senza pensarla e crederla appartenente al Verbo eterno quanto la divinità. Insegnava Francesco in perfetta ortodossia: «I santi apostoli con lo sguardo fisico vedevano solo la sua carne, ma contemplandolo con gli occhi della fede, credevano che egli era Dio»³⁶. Il centurione riconosce la divinità di Gesù nel momento della scomparsa di gloria divina e di bellezza umana (*Matteo* 27,54). I “crocifissi francescani” tra i secoli XIII e XVI mostrano personaggi contemporanei alla loro realizzazione in preghiera ai loro piedi sui modelli evangelici di *Luca* 10,39 e *Giovanni* 19,25. Davanti ad un'immagine del Cristo le masse formate spiritualmente dai francescani – non lo diciamo in senso esclusivo – si ponevano come quelle “contemporanee a Gesù”, superando la distanza cronologica del fatto passato con la prossimità sacramentale dell'evento soteriologico in permanente attuazione nella storia. Beda il Venerabile definiva i dipinti *sacramentum coloris*³⁷. La divinità rimane percepibile solo con lo Spirito, ma attraverso l'umanità percepibile con il corpo. Francesco ricorda il paolino: «Nessuno può dire: Signore Gesù, se non nello Spirito Santo»³⁸.

L'aderenza dell'Ordine francescano all'immagine stauologica verrà testimoniata in opere letterarie e iconografiche la cui importanza segnerà la storia sia della letteratura teologica-spirituale sia quella dell'arte. Ricordo il *Lignum Vitae* di san Bonaventura e l'*Arbor Vitae Crucifixae* di Ubertino da Casale, ispiratori – tra l'altro – dei monumentali affreschi del refettorio del convento di Santa Croce a Firenze e del duomo di Dolianova in Sardegna³⁹. Sempre sul versante dell'arte iconografica monumentale basti pensare alla galassia di “crocifissi francescani” che trovano in quella perduta assisana di Giunta Pisano la matrice (1236) e il gruppo straordinario della bottega del Blue Crucifix Master come apice estetico⁴⁰.

Fu nel Trecento che l'iconografia del Crocifisso ispirata all'episodio evangelico si sviluppò in quella allegorico-didattica ispirata ad *Apocalisse* 22,2. Nel Quattrocento l'albero della vita apocalittico diventa l'albero genealogico francescano la cui radice è Francesco conformato al Crocifisso, i cui frutti sono i santi del primo, secondo e terz'ordine francescano. Basti qui ricordare l'arazzo fiammingo quattrocentesco, fatto fare dal francescano Sisto IV per Assisi, conservato nel Museo del Tesoro della basilica. Nella realizzazione di queste opere aventi per baricentro sempre il *Servo sofferente*⁴¹ domina la funzione kerygmatica dell'annuncio del dolore inteso

³⁶ *Ammonizione I*, 19: *FF* 144. «Il futuro aperto dalla Pasqua di Gesù è già cominciato (il Cristo è risorto); ma è un futuro che può essere soltanto creduto e *non-ancora* visto, un futuro nei confronti del quale le difficoltà e le incertezze del presente sono paragonabili a qualcosa come le doglie del parto», M. Serenthà, *Cristologia*, Milano 1990³, pp. 59s. Ci pare questa sia la prospettiva giusta in cui si può dare un giudizio teologico adeguato sul realismo dell'iconografia occidentale del *Christus patiens*.

³⁷ *Explanatio Apocalypsis*, 3; Migne, *Patres Latini*, 93, 197.

³⁸ *Ammonizione VIII*, 1: *FF* 157. La “scoperta” teologica e iconografica della umanità-corporeità di Gesù di Nazaret agli inizi del secondo millennio cristiano veniva ad approfondire la Cristologia con la Gesuologia. Andando oltre le immagini tradizionali di Dio, «Francesco... propone l'immagine diversa di un Dio del dolore, cioè di un Dio-uomo, in cui l'umanità è nel dolore come lo è ogni umanità. Per questo Francesco privilegia la figura di Gesù appena nato e di Gesù morente, i momenti di maggiore e anzi totale debolezza del Dio fatto uomo come di ogni uomo. Per questo egli sottolinea, in termini sino a lui ignoti, l'umanità di Cristo: in lui l'umanità equipara la divinità, e si può cominciare a intravedere, accanto a una Cristologia, una gesuologia», C. Leonardi, *La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo*, in G. Pugliese Carratelli, a cura di, *Dall'eremo al cenobio*, Milano 1987, p. 212.

³⁹ U. Baldini, B. Nardini, a cura di, *Santa Croce*, Firenze 1983, pp. 339-42; M.C. Cannas, L. Siddi, E. Borghi, *L'affresco dell'Arbor Vitae nell'ex Cattedrale di San Pantaleo in Dolianova*, Cagliari 1994.

⁴⁰ L. Kanter, G. Morello, a cura di, *The Treasury of Saint Francis of Assisi*, Milan 1999, pp. 60-79.

⁴¹ *Idem*, *Opera citata*, p. 152-53.

non più come castigo del peccato ma come dono della vita in quanto volontariamente assunto dall'Agnello senza macchia: «Con le sue piaghe siamo stati guariti» (*Isaia* 53,5; *1 Pietro* 2,24).

Non posso, terminando questo punto, non richiamare alla mente la sfragistica e l'araldica francescane, imperniata sul tema della croce, raffigurata nella forma commissa e latina. Almeno fin dal Quattrocento, lo stemma dell'Ordine presenta le due braccia con le mani ferite di Cristo e di Francesco unite dalla croce o dal cuore, sempre simboli dell'Amore salvifico di Dio per l'uomo e il mondo: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito... Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui» (*Giovanni* 3,16). Anche gli stemmi con Gesù Bambino sdraiato su un grande cuore con le cinque piaghe e portatore della croce, diffusissimi nel Sei e Settecento, alimentavano la pietà di frati, clero e popolo⁴².

2. Una devozione staurologica tipicamente francescana: la Corda pia

È su questo terreno di fede fecondato dal verbo e dal sentimento francescano che nascono i movimenti penitenziali attratti dal forte, nuovo sentire del Cristo "passionato". Si pensi ai flagellanti di Perugia (1260). Non vanno esclusi motivi di imitazione del Cristo percosso oltre a quelli penitenziali riparatori del peccato nella loro cruenta pratica ascetica. Sul versante letterario nascono i *Laudari* in vernacolo, veri repertori di canto paraliturgico delle Fraternite laicali. Del Quattrocento, alla nascita della *devotio moderna*, è il classico *Imitazione di Cristo* in cui l'unico Santo citato è Francesco d'Assisi. Nel Santuario sepolcrale ad Assisi – costruito "fuori porta" in analogia con l'antico Golgota di Gerusalemme - sorretta iconograficamente dalle vite di Gesù e di Francesco insistentemente concordate, nasce la *Corda pia*, una devozione in memoria delle stimmate corporali di Gesù e Francesco. Questa devozione, nata forse verso il 1337 dopo l'istituzione della festa liturgica delle Stimmate del Santo nel Capitolo generale di Cahors, va ritenuta come la più antica delle devozioni staurologiche francescane ancora in vita e l'unica che accosta le figure di Gesù e Francesco in "passione d'amore". In essa il devoto frate o laico è invitato a fissare e contemplare una per una le ferite delle mani, dei piedi e del costato di Gesù e di Francesco e di cantarne la gloria e il valore salvifico. *Vivat Christus, vivat Jesus, vivat Jesus Crucifixus!*, si ripete in una delle preci litaniche⁴³. La contemplazione estatica ed estetica della *Passio Christi* veniva supportata da una relativa predicazione e da opere letterarie come quella conservata nella Biblioteca del Sacro Convento nel ms. 564, 59r-75r: *Incipit passio D.N.Y.Xi pulcherrima* (1466).

Il binomio celebrativo "Francesco Stigmatizzato-Cristo Crocifisso" cominciò ad affermarsi nella letteratura con Fra Elia Vicario. «Francesco appare crocifisso», ebbe ad annunciare al momento della morte del Padre e Fratello (1226). Nell'arte, invece, la prima illustrazione esplicita della *Passio Christi-Compassio Francisci* ebbe luogo con l'anonimo Maestro di san Francesco nella chiesa inferiore o antica cripta che ospita il suo corpo (1250 c). Da tale accostamento mistico, che raggiunse il massimo della consapevolezza alla fine del Trecento con il *Liber conformitatum* di Fra Bartolomeo da Pisa, ebbe origine ad Assisi il pio esercizio della *Corda Pia*.

⁴² AA.VV., *Francesco d'Assisi. Documenti e Archivi, Codici e Biblioteche, Miniature*, Milano 1982, pp. 25-30; L. Bracaloni, *L'arte francescana in settecento anni*, Todi 1924, pp. 328-33.

⁴³ Per i testi (tra cui non manca il classico *Stabat Mater*), L. Berardini, *Sul colle del Paradiso*, Assisi, Casa Editrice Francescana, 1959, pp. 62-69.

In un documento del 1600 la paraliturgia è detta «Litanie di Gesù», per il “ritmo ripetitivo” dei testi principali, contemplati del Redentore e di San Francesco, segnati dalle ferite, prezzo della Redenzione. Oggi è nota come *Corda Pia* (I Cuori pii) dalle prime parole che aprono l'inno processionale iniziale. La formula adottata fino a qualche decina di anni fa risaliva alla seconda metà del '600, dovuta al pio Ministro Generale dell'Ordine Filippo Gesualdi da Castrovillari, che l'aveva rinnovata utilizzando testi più antichi.

Secondo il cerimoniale dell'Ordine del 1631, redatto in ottemperanza alle Costituzioni Urbane del 1628, veniva celebrata tutti i venerdì dell'anno, esclusi quelli vicini a Pasqua e Natale. La *Corda Pia* rimane la più antica delle devozioni al Cristo Crocifisso conosciute oggi nell'Ordine francescano, ed unica nella intenzione di abbinare il "tema delle stimmate di Cristo e di Francesco d'Assisi".

3. Il “crocifisso contadino” di Donatello

Il rapporto di Francesco e francescani con il Dio Crocifisso non si esauriva nell'atteggiamento *ad intra* di studio contemplativo, di venerazione/adorazione e di ascetica imitazione in vista della conformazione mistica con lui. La storia francescana registra un'altra valenza insita nel segno staurologico.

Non possiamo negare che uno dei temi della predicazione di Francesco – che non era solo di tono “morale” e “penitenziale” come apparirebbe dalla Regola – fosse quello del Cristo di Betlem e del Calvario. Gli scritti riflettono certamente i contenuti del suo annuncio kerygmatico: sappiamo con quanta forza ha trasmesso l'immagine del Cristo nato a Betlem, a Greccio, nel 1223⁴⁴. Con non meno forza predicò il Cristo Crocifisso prima con la parola viva, con gli scritti nell'infermità, infine facendo del suo corpo stigmatizzato una lingua. La cima emotiva degli scritti è costituita dall'*Ufficio della Passione o della Croce* e da un passo nella *Lettera a tutti i fedeli* che dice: «Oh come è bello..., avere un tale Fratello che ha dato la vita per noi!». Divenne il messaggero crocesegnato evangelico per antonomasia⁴⁵.

Una caratteristica della predicazione della Croce e del Crocifisso del tempo cominciava ad essere quella della sua carica antropologica e sociale. La figura dipinta o scolpita del Sofferente in croce diventerà il *medium* del riscatto civile e sociale. Si vedeva il Crocifisso nei “crocifissi” del tempo, e questi in Lui. «Quando il rapinatore si scaglia sul povero ci rifiutiamo di aiutare quest'ultimo. Il Cristo è sulla croce e noi stiamo zitti», tuonava già un anonimo profeta prima di Francesco⁴⁶. Francesco e frati ne continueranno l'apostolato della carità e fratellanza operative, promozionante i “minori” nel segno del Servo sofferente di Jahvé. La solidarietà liberativa dall'emarginazione, vissuta e poi proposta anche ai frati in un testo legislativo come quello della *Regola* del 1221 era fondato nell'immagine del “Cristo minore” segnato dal mistero dell'emarginazione e del rifiuto, dalla “nascita lungo la strada” alla morte “fuori porta”.

«I frati devono essere lieti quando vivono tra persone di poco conto e disprezzate, tra poveri e deboli, tra infermi e lebbrosi e tra i mendicanti lungo la strada»⁴⁷. Non

⁴⁴ Tommaso da Celano, *Vita I*, 84-87: FF 466-71; E. Rosenthal, *The crib of Greccio and Franciscan Realism*, in “Art Bulletin”, 36, 1954, pp. 57-60.

⁴⁵ *Leggenda maggiore*, Prologo, 2: FF 1022; C. Leonardi, *Il Francescanesimo nasce all'insegna della santa Croce*, in *Santa Croce nel solco della storia*, Firenze 1996, pp. 17-24.

⁴⁶ M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Bari 1982, p. 101.

⁴⁷ *Regola non bollata*, 6,3: FF 23; 9,3: FF 30; *Ufficio della Passione, Salmo per Terza*, 6: FF 285; *Salmo per Natale*, 7: FF 303.

c'è bisogno di calcare qui l'immagine dirompente del frate che vive "lungo la strada", impensabile precedentemente in tempi di cultura religiosa monastica imperniata sulla *stabilitas loci*. La prima forma di noviziato in vista dell'ammissione alla fraternità, ancora a livello carismatico puro, era poi quella di un anno di servizio nei lebbrosari. Essere in grado di dar sollievo al lebbroso, vincendo l'istinto che aborrisce l'immagine ripugnante della lebbra, costituiva per Francesco la garanzia della vera conversione al Vangelo, allora unico requisito per essere "frati minori"⁴⁸.

Come venne recepito il messaggio staurologico-antropologico in chiave operativa-promozionale dai francescani dei primi tre secoli? Rimandando a studi monografici, accenno ad alcuni casi esemplari e molto significativi che hanno continuato a caricare psicologicamente e spiritualmente il francescanesimo impegnato sulla via pastorale liberativa dell'uomo in difficoltà.

Antonio di Padova è noto per i suoi feroci sermoni contro gli usurai. Costrinse le autorità di Padova a rivedere gli Statuti della città per quel che riguarda il codice penale e i "poveri cristi" della città⁴⁹.

Racconta il biografo di Elisabetta d'Ungheria, guidata spiritualmente dai francescani di Magdeburgo, come il lebbroso cui serviva di nascosto in casa si trasformò nell'immagine del Crocifisso al momento che venne scoperta da chi le potesse fare del male per tale servizio⁵⁰. In un suo sermone, san Bonaventura da Bagnoregio racconta come il papa Gregorio IX, grande amico e ammiratore di Francesco, curava personalmente un lebbroso, senza che questi conoscesse l'identità di chi lo aveva in cura⁵¹.

San Bonaventura rimane il più influente dei maestri spirituali francescani sulle scelte ideali e pratiche dell'Ordine. Egli ricorda a tutti un *loghion* di Francesco: «Fratello, quando vedi un povero, ti viene messo davanti lo specchio del Signore e della sua Madre povera. Così pure negli infermi, sappi vedere le infermità di cui Gesù si è rivestito»⁵². E l'agiografo raccomandava che l'equazione: *Cristo povero/infermo: Uomo povero/infermo* fosse tradotta in comportamento promozionale: «Quando il beato Francesco incontrava i poveri, dava loro generosamente tutto quanto avevano donato a lui, fosse pure il necessario per vivere; anzi era convinto che doveva restituirlo a loro, come se fosse loro proprietà»⁵³. Ha sconvolto i compagni quando diede in elemosina a poverelli l'unico libro dei Vangeli trovabile in casa come la tovaglia dell'altare!⁵⁴.

La pietà staurologica del Francescanesimo non si fermava alla contemplazione e identificazione teorica del sofferente con il Crocifisso. Conosciamo la filosofia sapienziale, antiintellettualistica, di Francesco, che prendeva in considerazione la redenzione integrale, spirituale e corporale dell'uomo: «Tanto uno sa quanto uno fa», che fa eco all'evangelico: «Non chi dice Signore, Signore, ma chi fa la volontà del Padre...» (*Matteo* 7,21); «Tutto quello che avrete fatto a questi fratelli miei più pic-

⁴⁸ «A quel tempo, quando nobili e popolani si presentavano come postulanti, fra le altre cose che venivano loro annunziate, si diceva che era necessario servire ai lebbrosi e stabilirsi nei lazzaretti» (*Leggenda perugina*, 102: FF 1658).

⁴⁹ G. Cantini, *Vita apostolica e azione sociale di Sant'Antonio*, in C. Balic-L. Di Fonzo, a cura di, *Sant'Antonio Dottore della Chiesa*, Città del Vaticano 1947, pp. 223-248.

⁵⁰ G. Ferguson, *Signs and Symbols in Christian art*, Oxford 1989, p. 117.

⁵¹ FF 2698.

⁵² *Leggenda maggiore* 8,5: FF 1142.

⁵³ Ivi. Il passo rivela a sufficienza quanto il comportamento verso i deboli non dev'essere *consolatorio* ma *liberatorio* dall'indigenza.

⁵⁴ Celano, *Vita II*, 91: FF 678; *Leggenda minore VII*: FF 1354.

coli: affamati, assetati, infermi, carcerati..., l'avrete fatto a me» (*Matteo 25*)⁵⁵. Sempre nella *Regola* del 1223, aveva prescritto avendo l'immagine di Gesù sulla croce: «Chiunque verrà dai frati, amico o nemico, ladro o brigante, sia ricevuto con bontà»⁵⁶.

Sappiamo bene ancora come proprio nella prima metà del secondo Millennio l'attenzione all'uomo in difficoltà morale e sociale divenne la vocazione specifica delle confraternite laicali cresciute all'ombra di cattedrali, parrocchie e chiese dei Mendicanti. Le "Misericordie" sono un fenomeno filantropico di questi secoli che prendevano sul serio il Vangelo della «Misericordia voglio e non sacrificio...» (*Osea 6,6; Matteo 9,13*)⁵⁷. Così pure i "Monti frumentari" e i "Monti di pietà", nate dal bisogno di proteggere economicamente i deboli dagli usurai, quando alla filantropia promozionale viene data base teorica e organizzazione altamente tecnica e professionale⁵⁸.

Oltre a quella dei non abbienti e dei malati di lebbra, una categoria sociale presa in particolare considerazione nell'azione filantropica del tempo, fu quella dei lavoratori della terra: i contadini. Nelle celebri allegorie del *Buono e del cattivo governo* nel Palazzo pubblico di Siena (Ambrogio Lorenzetti, 1320) ne viene celebrata l'importanza sociale e comunitaria. Ma la storia sociale del periodo documenta il loro asservimento e sfruttamento da parte della signoria borghese e dei nuovi proprietari terrieri. Un predicatore francescano, attivo in Italia tra il Due e Trecento, ne è testimone e nello stesso momento uno che denuncia apertamente il sopruso. Nelle tre categorie di laici che compongono la società, egli scrive: *aliqui sunt presidentes, aliqui mercantes, aliqui laborantes, ut agriculatores. Haec est tertia pars, que a magnis et burgensibus percutitur*⁵⁹.

Un fatto artistico storiograficamente rilevante nel nostro contesto semantico, avente per soggetto l'immagine del contadino angariato ci viene dalle *Vite* di Giorgio Vasari ed ha come scenario religioso la chiesa francescana di Santa Croce di Firenze. All'inizio del '400, Donatello scolpì per questa un Crocifisso ligneo. L'opera stauologica non piacque al Brunelleschi in quanto il corpo del Cristo esprimeva un crudo realismo per lui inopportuno e dissacrante. Sprezzante ne disse: «Donatello ha messo un contadino in croce»⁶⁰. La gravidanza semantica sociale dell'opera dell'esponente della cultura popolare viene a cozzare contro la sensibilità dell'esponente della borghesia fiorentina qual era il Brunelleschi. Tradotto in termini di denuncia sociale nel senso del sermone del francescano padovano sunnominato, il crocifisso donatelliano rendeva permanentemente presente agli occhi dei frequentatori "potenti" e "deboli" della chiesa francescana il messaggio della misericordiosa solidarietà. Alla luce della pastorale francescana volta a sollevare gli ultimi, il racconto vasariano perde il colore fioretistico e guadagna in verità storica. I francescani si ricordavano bene che al

⁵⁵ Angelo Clareno, *Cronaca delle sette tribolazioni*, 7: FF 2172.

⁵⁶ *Regola non Bollata*, 7,15: FF 26. Nella basilica del Santo ad Assisi, il ladro cui Gesù ha promesso il paradiso (*Luca 23, 40ss*), raffigurato nell'atto di abbracciare la croce in forma di Tau, è indicato paradossalmente come *Sanctus Latro*.

⁵⁷ M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Bari 1982, pp. 102ss.

⁵⁸ M. Sensi, *Monti Frumentari*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VI, Roma 1980, coll. 115-19; G. Pagnani, *Monti di pietà*, Ivi, coll. 119-22.

⁵⁹ Biblioteca Antoniana, Padova, *Codice 455*, f. 23va; P. Marangon, in *La povertà nel secolo XII e Francesco d'Assisi*, Assisi 1975, p. 41.

⁶⁰ Per il racconto vasariano commentato, L. Becherucci, *L'alta presenza di Donatello scultore e innovatore*, in M.G. Rosito, a cura di, *Santa Croce nel solco della storia*, Firenze 1996, pp. 247-253.

momento della rinuncia ai beni e panni paterni, al giovane Francesco fu offerto «il mantello povero e vile di un contadino, servo del vescovo, che egli, ricevendo con gratitudine, di propria mano gli tracciò sopra il segno della croce, con un mattone che gli capitò sottomano e formò con esso una veste adatta a ricoprire un uomo crocifisso e seminudo»⁶¹.

Un altro celebre Crocifisso del '400 – fuori il contesto strettamente francescano, ma che documenta una ormai diffusa mentalità e relativa prassi – viene segnalato come portatore di schemi ideali e pastorali operativi analoghi: è quello di Mathius Gothart (più conosciuto come il Grūnewald), ad Isenheim. Il realismo del corpo estremamente *infermo* del Cristo, culminante nelle mani inchiodate trasformate dal dolore lancinante in artigli, ricordava ai destinatari dell'opera la solidarietà con loro dello stesso Figlio di Dio. Ne scrive il Pfeiffer: «Le pale dell'altare di Isenheim erano soprattutto rivolte ai malati, accuditi in quel luogo dai monaci di Sant'Antonio. Il ricoverato orante veniva ad identificarsi con Cristo, il Sofferente»⁶².

Anche il *Crocifisso vendemmiatore* del Museo di Matelica (Anonimo, sec. XVI), realizzato forse da una confraternita di viticoltori veniva a rivendicare dignità alla persona e al mestiere dei committenti oltre a prestarsi come modello spirituale imitabile dagli stessi e invocabile in tempo di vendemmia. La didascalia, intesa decisamente a muovere a compassione i destinatari, riporta *Isaia* 63: «Nel tino ho pigiato da solo e del mio popolo nessuno era con me».

La sottolineatura antiprottestantica del Concilio di Trento della messa cattolica come vero sacrificio spinse all'adozione del tipo d'altare inteso non più soprattutto come la mensa dell'ultima cena ma come il solenne Golgota in cima al quale troneggia il Crocifisso agonizzante/morto. Il *Christus patiens* raffigurato nel modo più crudamente naturalistico possibile, seguendo lo sviluppo della storia della Passione nei Vangeli, è adottato ormai anche dalla liturgia ufficiale senza più i sospetti di teologi cui risultava sgradita l'eliminazione dell'aura gloriosa nella raffigurazione corporea del Cristo in croce. Nella memoria dei cristiani dell'Occidente si è ormai affermata definitivamente l'immagine dell'umanità amorosa e umiliata di Gesù, spogliata di ogni segno di gloria avita, in moltissimi casi perfino di forma umana, quando committenti e artisti si attengono strettamente al biblico: «non ha apparenza nè bellezza» (*Isaia* 53,2). Scriveva e recitava Francesco nell'*Ufficio della Passione*, o come lo chiamava Chiara d'Assisi *della Croce*: «Chi mi vede, mi deride: muove le labbra e scuote il capo; perché io sono verme, non uomo, un abietto, rifiuto per il popolo»⁶⁴. I crocifissi lignei dei francescani siciliani Innocenzo e Umile da Petralia (sec. XVI-XVII) sono la traduzione visiva letterale di tali testi biblici staurologici. Il supremo atto di culto sacerdotale, come afferma il Dio in croce, è l'autodonazione per l'Altro. Aveva detto per testamento spirituale: «Nessuno ama più di colui che perde la vita per gli amici» (*Giovanni* 15,13).

Una forte tradizione teologica, radicata in Giovanni e Paolo, vede già la gloria del Verbo incarnato proprio nel momento in cui in lui scompare ogni segno di divino e di umano. Scrive il von Balthasar⁶⁴: «L'estinzione dell'avito splendore di gloria, che san Paolo designa col nome di *kenosis*, come velamento, impoverimento, coprimento e,

⁶¹ *Leggenda maggiore* 2,4: FF 1043.

⁶² H. Pfeiffer, *L'immagine di Cristo nell'arte*, Roma 1986, p. 22.

⁶³ *Salmo per Terza*, 6: FF 285.

⁶⁴ H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, Brescia 1975, pp. 126-27.

nei discepoli dediti all'imitazione e alla sequela, come spostamento dal luogo d'onore alla sede ultima dell'ignominia, come un diventare stolti per amore di Cristo, come debolezza, disprezzo, privazione di una patria, mentre san Giovanni la promette come odio del 'mondo', questa *kenosis* non è l'eliminazione della verità, della bontà e della bellezza trascendentali terrene, attuata per sostituirvi il contrario. Il mistero del Servo di Dio – in rapporto al quale nella sacra scrittura emerge quasi per la prima volta la terminologia della bellezza proprio per essere negata: «In lui non vi è *eidōs* né *doxa*; noi lo conoscevamo, ma non aveva né *eidōs* né *kallos*» (*Isaia* 53,2), questo mistero non è la bruttezza, la laidezza, così come il velamento della sua verità non è la falsità. «Perché la follia di Dio è più sapiente degli uomini, e la debolezza di Dio è più forte degli uomini» (1 *Cor* 1,25).

Pertanto nella misura in cui l'economia della grazia lo consente e il velo sul volto del mistero di Cristo si solleva, la contemplazione cristiana può vagheggiare, nei momenti in cui l'Amore divino le si sottrae, la sovrapienezza, la sovraverità, la sovrabellezza».

4. Conclusione in prospettiva attuale

Dopo la seconda guerra mondiale, tentativi di ritorno all'immagine del Cristo trionfante e glorioso sulla croce, ispirati dal clima di ricostruzione postbellica, vengono frenati dalla *Mediator Dei* di Pio XII: «È fuori strada chi vuole cancellare nella raffigurazione del Redentore Crocifisso i dolori acerrimi da lui sofferti»⁶⁵.

Il crocifisso bronzeo che nel 1946 Germaine Richier, atea confessa, formò per la cappella del sanatorio di Assy in Francia, si può considerare emblematico della situazione attuale della ricerca nella raffigurazione del Dio in croce. Se da una parte, la diffusa simpatia per l'iconismo ieratico orientale fomenta il ritorno del *Christus vivus et triumphans*, d'altra parte la rinnovata sensibilità della Chiesa per la promozione umana dei "poveri cristi" sempre più numerosi dei nostri tempi, esige una relativa, forte immagine che possa supportare tale impegno di solidarietà umana attiva, motivata evangelicamente. Per fortuna qualche teologo non esita ad ammonire: «In questi ultimi anni si è parlato molto di risurrezione al punto di oscurare talvolta la dura realtà della croce»⁶⁶. Il Crocifisso sfigurato di Assy, rimosso dal luogo di culto dov'era sistemato perché ritenuto privo di sufficiente dimensione teologica e devozionistica, è stato restituito al luogo originale dopo il Vaticano II proprio per la gravidanza antropologica che veicola. Una gravidanza umanitaria che «eclissa» – per adottare il termine di *Luca* (23,45) riferito al sole al momento della morte di Gesù: *eklipsontos* – quella teologica ma non la elimina. Ne scrive H. Pfeiffer: «La Richier esprime come Cristo, il Crocifisso, prenda forma nel dolore di ogni singolo. La sua croce è diventata un simbolo talmente universale che nelle forme estremamente rarefatte rende visibile il processo della consumazione della materia organica in ogni malattia, condizio-

⁶⁵ «Da quanto è stato esposto appare chiaramente quanto siano lontani dal vero e genuino concetto della liturgia quegli scrittori moderni i quali, ingannati da una pretesa più alta disciplina mistica, osano affermare che non ci si deve concentrare sul Cristo storico, ma sul Cristo "pneumatico o glorioso"; e non dubitano di asserire che nella pietà dei fedeli si sarebbe verificato un mutamento per cui il Cristo è stato quasi detronizzato, con l'occultamento del Cristo glorificato che vive e regna nei secoli dei secoli e siede alla destra del Padre, mentre al suo posto è subentrato il Cristo della vita terrena. Alcuni, perciò arrivano fino al punto di voler rimuovere dalle chiese le immagini del divin Redentore che soffre in croce. Ma queste false opinioni sono del tutto contrarie alla sacra dottrina tradizionale. "Credi nel Cristo nato in carne – così sant'Agostino – e arriverai al Cristo nato da Dio, Dio presso Dio"» (*Enchiridion delle Encicliche*), 6, Bologna 1995, n. 585-586.

⁶⁶ F. Arduzzo, in "La Parola per l'assemblea festiva", 9, 1976, p. 42.

ne quasi per la spiritualizzazione del corpo. L'artista ha modellato il suo Crocifisso anzitutto per gli ammalati. Non costituì scandalo per loro, bensì per altri fedeli che non vollero fare lo sforzo di passare dalle consuete immagini di devozione verso una tale forma che si richiama alla *kenosis*»⁶⁷.

Generare sospetti di incompiutezza teologica nei confronti dell'iconografia del *Christus patiens*⁶⁸, dominante in Occidente dal secondo millennio di storia cristiana, può portare al suo rigetto, rischiando con ciò stesso di far perdere all'umanità dolente destinataria particolare di tale *immagine salvifica* quel richiamo all'impegno promozionale nell'umano e nel sociale, che l'immagine del *Christus vivus et triumphans* storicamente non ha ispirato né è in grado di ispirare⁶⁹.

Il movimento francescano – ma oggi non solo questo – è ancora in grado di garantirne oltre che l'integrità teologica anche l'ortodossia liturgica e devozionale come l'efficacia promotrice nel sociale.

⁶⁷ Pfeiffer, cit., p. 86.

⁶⁸ A. G. Fuente, *La croce nell'arte, segno di una retta visione del mistero pasquale nei primi dieci secoli*, in B. Rinaldi, a cura di, *La sapienza della croce, oggi*, I, Torino 1976, pp. 441-65.

⁶⁹ «Nel cristianesimo, la mistica della passione era ed è, in misura assolutamente prevalente, una pietà laicale. E' possibile dimostrare che è la pietà tipica dei poveri, degli ammalati, degli oppressi. Il "Dio" dei poveri, dei contadini e degli schiavi è stato sempre il Cristo sofferente, povero, indifeso, mentre il Dio dei ricchi e dei potenti in genere si identificava con il Pantocrator, il Cristo celeste, il Signore», Moltmann, cit., p. 61; vedi anche M. Masciarelli, *I dinamismi critici della croce in rapporto al fatto politico*, in Rinaldi, *La sapienza*, cit., III, pp. 256-65; F. Pomes, *La croce e le classi crocifisse*, ivi, pp. 273-78.

II. SACRI MONTI E VIAE CRUCIS: STORIE INTRECCIATE

Amedée da Zedelgem trattando delle forme di devozione che durante il Medioevo si svilupparono attorno alla passione di Cristo, annovera, accanto ai pellegrinaggi di Terra Santa (e alla letteratura prodotta dai pellegrini), i monumenti che furono dedicati alla commemorazione e all'imitazione dei luoghi santi. E ancora, tra le «devozioni con influenza immediata sulla Via Crucis» ricorda altri monumenti e apparati evocativi, sorti nel XV e nel XVI secolo in vari paesi europei, quali le serie di rappresentazioni o di cappelle che sorsero a Fabriano, alla Scala Coeli presso Cordova, sul Monte di Varallo, a Romans e a Valence. Analoghi richiami si ritrovano nel libro, ormai antico ma ricco di argomenti tuttora affascinanti, di Herbert Thurston¹, e sono esposti in un'articolata rassegna d'ambito europeo nel repertorio, tuttora utile, dedicato da Ernst Kramer a *Viae Crucis* e Calvari².

In effetti, tra le strutture evocative di luoghi della Terra Santa e le devozioni che precedono e in parte confluiscono nella Via Crucis corrono rapporti non superficiali, connessioni d'ordine culturale, a volte sovrapposizioni di modelli e reciproche integrazioni. È peraltro opportuno, per la comprensione dello sviluppo di questi fenomeni considerare sia le distinte tipologie tematiche e strutturali, sia le connessioni storiche ed anche le sovrapposizioni o combinazioni di formule e motivi che caratterizzano concretamente i singoli complessi³. Vorrei quindi annotare alcune di tali considerazioni a margine della ricostruzione storica svolta dall'autore del saggio qui recuperato e tradotto.

¹ H. Thurston, *Étude historique sur le chemin de la croix*, trad. di A. Boudinhon, Paris 1907, pp. 8-17.

² E. Kramer, *Kreuzweg und Kalvarienberg. Historische und baugeschichtliche Untersuchung*, Kehl-Strassburg 1957.

³ La distinzione tipologica tra Sacro Monte, Calvario e Via Crucis è sottolineata da L. Zanzi, *Il sistema dei Sacri Monti prealpini*, in *Gerusalemme nelle Alpi. Per un Atlante dei Sacri Monti prealpini* a cura di L. Zanzi e P. Zanzi, Milano 2002, pp. 67-69, che peraltro prospetta un'ampia gamma di contaminazioni. Senza trascurare la peculiarità tematica delle strutture devozionali e delle loro formulazioni architettonico-figurative credo sia sempre opportuno indagare le comuni e pur mutevoli basi culturali e la circolazione di modelli che influiscono sulla configurazione dei singoli santuari e apparati. Per la tipologia dei Sacri Monti mi riferisco, oltre che ai contributi compresi nell'opera ora citata, a S. Langé, *Sacri Monti piemontesi e lombardi*, Milano 1967; V. Comolli Mandracci, *Sacri Monti e territorio in ambito piemontese e lombardo* in "Cronache economiche, rivista della Camera di Commercio, Industria, Artigianato e Agricoltura di Torino", 1975, 5/6 pp. 3-19; 11/12, pp. 3-20; P. Merisio, G. Testori, G. Frangi, *Sacri Monti delle Alpi*, Milano 1982; S. Langé, G. Pacciarotti, *Barocco alpino*, Milano 1994, in particolare pp. 38-67; G. Landgraf, *Die Sacri Monti in Piemont und in der Lobardei. Zwischen Wirklichkeitillusion und Einbeziehung der Primärrealität*, Frankfurt am

1. Tra i precedenti: strutture commemorative dei luoghi della Passione

I casi sopra citati presentano in effetti analogie significative ma anche sostanziali differenze. Il complesso bolognese di Santo Stefano⁴ «*qui dicitur Sancta Hyerusalem*» si evolve nei riferimenti ai luoghi Santi, assumendo sempre più ricchi significati di cui si trova già traccia nella leggenda di san Petronio, scritta verso il 1180, e in tradizioni successive. Alla riproduzione dell'*Anastasis* gerosolimitana, condotta secondo i criteri cui si ispirano le “copie” architettoniche medievali (cioè secondo schemi simbolici), e del Santo Sepolcro ivi contenuto, si correla, l'antistante luogo che «in modo figurato è detto il Calvario» («*qui figurate Golgotha, hoc est Calvarie, nuncupatur*») composto di una schiera di cinque antiche cappelle contenenti reliquie della Passione; poi nei secoli successivi si aggiungono altri più o meno fantasiosi riferimenti alla topografia gerosolimitana. Già la leggenda del 1180 afferma che Petronio avrebbe costruito su di un'altura vicina alla città la chiesa intitolata a San Giovanni in Monte Oliveto per rappresentare il luogo dell'Ascensione, e non sarebbe mancata una valle di Giosafat tra l'Oliveto e il Santo Sepolcro. La città sembra dunque “figuratamente” compenetrata dall'immagine della Città santa. Ma il percorso seguito da Gesù dal luogo della condanna al Calvario non sembra trovare una chiara sistemazione in quella topografia evocativa: addirittura, già prima del '500, la residenza di Pilato colla sua “scala santa” e il seggio del giudizio sono situati in adiacenza ai luoghi di Santo Stefano che riflettono quelli della basilica del Santo Sepolcro. Se pure una qualche cognizione della Gerusalemme evangelica trasmessa dall'esperienza dei pellegrinaggi presiedeva alla configurazione largamente immaginaria della *Ierusalem* bolognese, la “via dolorosa” non vi era proprio rispecchiata: fors'anche perché non essendo agevolmente praticata dai pellegrini nella città santa (come ben ricorda il van Zedelgem) mal si recepiva nella rappresentazione mentale del sacro paesaggio gerosolimitano.

La *Ierusalem* bolognese coi suoi sviluppi simbolici anticipa dunque, in qualche modo, l'esteso scenario di alcuni santuari, tra i quali i Sacri Monti, che avrebbero evocato il teatro della Passione di Cristo, ma non le serie di stazioni che sarebbero confluite nella Via Crucis e nelle analoghe devozioni settentrionali.

Più puntuali, ancorché sintetici rispecchiamenti dei luoghi della vita e della passione di Cristo presero forma nel clima della pietà e della spiritualità tardomedievale, in cui l'immaginario religioso tendeva a un suo suggestivo realismo e si difondevano più o meno precise riproduzioni della cella del Santo Sepolcro. La memoria del pellegrinaggio gerosolimitano si tradusse in una meditata evocazione topografica, prefigurante gli sviluppi della Via Crucis e dei Sacri Monti, nell'esperienza contemplativa

Main 2000; *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, a cura di A. Barbero, Novara 2001; inoltre, ai contributi compresi in *La “Gerusalemme” di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, atti del convegno di Firenze-San Vivaldo, settembre 1986, a cura di S. Gensini, Ospedaletto (Pisa) 1989, nonché in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della Controriforma*, atti del convegno di Villa Cagnola di Gazzada (Varese), maggio 1990, a cura di L. Vaccaro, F. Riccardi, Milano 1992; *Conservazione e fruizione dei Sacri Monti in Europa*, atti del convegno di Domodossola, ottobre 1992, Torino 1995; *Terra Santa e Sacri Monti*, atti della giornata di studio, Università Cattolica 25 novembre 1998, a cura di M. L. Gatti Perer, Milano 1999. Riprendo in queste note alcune considerazioni già espresse in G. Gentile, *Evocazione topografica, composizione di luogo e tipologia dei Sacri Monti*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura* cit., pp. 89-110.

⁴ R. Krautheimer, *Introduction to an “Iconography of Medieval Architecture”* in “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, V (1942), ora tradotto in R. Krautheimer, *Architettura sacra paleo-cristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco*. Torino 1993, pp. 120 ss.; R. G. Houserhout, *Santo Stefano e Gerusalemme*, in *Stefaniana. Contributi per la storia del complesso di Santo Stefano in Bologna*, a cura di G. Fasoli, Bologna 1985, pp. 131-158; M. Pigozzi, *La dimensione urbana dei sacri luoghi gerosolimitani in Bologna e il pellegrinaggio in Terra Santa*, in *Terra Santa e Sacri Monti* cit., pp. 143-158.

del domenicano sant'Alvaro di Cordova. Questi, nelle montagne vicine alla città, nei pressi del convento di stretta osservanza della Scala Coeli da lui fondato nel 1425, stabili, tra un ruscello da lui identificato col Cedron e un'altura nella quale vedeva il Calvario e sulla quale piantò tre croci, un percorso, un "*trayecto doloroso*" pari a quello che aveva visitato e misurato a Gerusalemme.

Attorno, nell'arido paesaggio che gli ricordava la Terra Santa, denominò alcuni siti come Orto del Getsemani, Monte Oliveto, Monte Tabor⁵. Tutt'altra struttura e consistenza presenta invece il complesso commemorativo che i fratelli agostiniani Becchetti composero a Fabriano dopo il 1393 al ritorno da un pellegrinaggio in Terra Santa collocando figure singole e gruppi lignei dipinti su altari variamente distribuiti entro un oratorio intitolato al Santo Sepolcro. Disposizione e dislivelli potevano vagamente alludere ai rispettivi luoghi, ma prevalevano in quello scenario, come in una sacra rappresentazione fissata in immagini, i "misteri" visualizzati da espressivi personaggi plastici: il Calvario, fiancheggiato dal Santo Sepolcro e dalla tomba della Vergine, la Madonna della Pietà⁶.

2. Immaginare i luoghi della vita e della passione di Cristo

Alcuni esercizi di contemplazione della Passione restarono sospesi tra immaginazione e materializzazione, a guisa di itinerari mentali non troppo dissimili dai sistemi di una classica "memoria locale" e però praticati da fedeli d'intensa spiritualità con un'interiore immedesimazione nelle sofferenze del Redentore. La serie dei luoghi così rammemorati poteva a volte corrispondere alla "via dolorosa", altre volte si estendeva ad altri momenti della Passione. Così il domenicano renano Enrico Suso, nella prima metà del '300 aveva escogitato una sua mistica, notturna contemplazione seguendo in ispirito Gesù dall'ultima cena alla crocifissione, attraverso vari siti del suo convento sino alla grande croce del coro⁷. La clarissa Calafato nel suo convento di Messina elaborava invece, nella seconda metà del '400, un più ampio scenario mentale: «feci come a la citade de Ierusalem: omne edificio ordinò a li luochi sancti» e «questi luochi ordinò colla sua mente». Cioè, assegnò a determinati siti dell'edificio la memoria di singoli luoghi – dalla stalla della Natività alla casa di Maria, dal Tempio all'Oliveto e al Cenacolo, dall'Orto del Getsemani alle case di Anna, Caifas e Pilato, dal Calvario al Sepolcro – ed ivi «misesi a contemplare la incarnazione de lo Signore et tucta la vita e la passione»⁸.

In Italia, dal XIV secolo in poi, la contemplazione della Passione segue il testo delle *Meditationes vitae Christi*, del francescano Giovanni de Caulibus (ma tradizionalmente attribuite a san Bonaventura), in cui i singoli episodi, considerati secondo

⁵ A. Bonet Correa, *Sacromontes y Calvarios en España, Portugal y America Latina* in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo* cit., pp.178-179.

⁶ M. Marcucci, *Il Santo Sepolcro. L'Oratorio dei Beati Becchetti nella chiesa di Sant'Agostino di Fabriano*, in *I legni devoti. Sculture lignee del '300 nel territorio fabrianese*, catalogo della mostra a cura di G. Donnini, Fabriano 1994, pp. 46-57. La letteratura concernente il S. Sepolcro di Fabriano, ivi citata, parla con qualche evidente confusione di cinque altari, tra i quali uno intitolato al "monte Calvario" col Crocifisso; uno alla "valle di Iosaphat" (curiosamente riferito allo Spasimo della Madonna, che però risponde a una stazione della Via Dolorosa: cfr. Ricolto de Monte Crucis, 1294, in D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerudalem 1982, p. 594: "*locum tramorticionis Domine nostre*") e anche un'altare dedicato alla Madonna del Pianto, cioè al pianto di Maria sul Figlio depresso. Ai lati del Monte Calvario due cappelline riproducevano rispettivamente il Santo Sepolcro di Gerusalemme e la Tomba della Vergine: a questa, invero, sarebbe correttamente convenuto il riferimento alla Valle di Josafat.

⁷ B. Enrico Susone, *Opere spirituali*, a cura di B. de Blasio, Alba 1971, pp. 64-68.

⁸ M. Catalano, *La leggenda della beata Eustochia da Messina, testo volgare del XV secolo*, Messina-Firenze 1950, pp. 76-77.

le ore canoniche, sono rappresentati in guisa da produrre una forte immedesimazione immaginativa e affettiva del meditante nelle situazioni che gli vengono proposte. Tale fonte è ampiamente diffusa in volgarizzamenti e amplificazioni, a volte mediati nelle *lectiones* delle confraternite, è usata dai predicatori francescani nell'esposizione degli eventi della vita e passione di Cristo per effetti di profonda suggestione sull'uditorio. Dalla seconda metà del '400 accanto alle *Meditationes* pseudo bonaventuriane si fa strada anche in Italia la *Vita Christi* di Ludolfo il Certosino. I semplici fedeli si avvalgono anche di brevi commemorazioni della Passione distribuite nelle ore della giornata.

Religiosi e spirituali più esigenti osservano procedimenti immaginativi simili a quelli che la *Forma orationis*, stabilita da Lodovico Barbo per la Congregazione benedettina di Santa Giustina (1440), fornisce per la contemplazione dei misteri della vita e passione di Cristo. La rappresentazione interiore di tali "misteri", nelle forme più elaborate (come nel *Giardino di oratione* composto nell'ambito della *devotio moderna* veneta nel 1454) o nelle *Considerazioni sulla passione di Nostro Signore* di Camilla Battista Varano (composte prima del 1488), si avvale della costruzione di una Gerusalemme mentale, non estranea però alla quotidiana esperienza del meditante perché ispirata a una città a lui ben nota, nella quale vengono situati personaggi ed episodi. Tali esercizi, peraltro, in ambiente italiano, non sembrano dar luogo a pratiche devozionali analoghe alle sequenze di stazioni, alle serie di "cadute" o di "marce", alle "vie spirituali" che ricorrono invece nel settentrione europeo; contribuiscono invece a comporre il terreno spirituale su cui fiorisce l'invenzione dei primi Sacri Monti.

Le serie di stazioni o di "marce" che ricorrono nei Paesi Bassi e nei paesi di cultura tedesca possono abbracciare idealmente ampi tratti del sacro scenario gerosolimitano, iniziando dal congedo di Cristo dalla Madre a Betania, o dal Cenacolo sul Sion, ovvero dall'orto del Getsemani, oppure corrispondono alla sola "via dolorosa" percorsa da Gesù carico della croce dal palazzo di Pilato al Calvario. I testi di siffatte devozioni, come la *Devota meditazione sulla passione del nostro amato Signore* del neerlandese heer Bethlem o la *Via Spirituale (Geistlich Strass)* edita a Norimberga nel 1521, riflettendo l'esperienza dei pellegrinaggi di Terra Santa, danno in alcuni casi minuziose misure dei rispettivi tratti come conformi a quelle che intercorrono tra i corrispondenti "luoghi" a Gerusalemme.

Nel caso del manoscritto di Saint Trond e del trattato di heer Bethlem la visita alla serie delle stazioni della "via dolorosa" è offerta come un "pellegrinaggio spirituale" sostitutivo della visita ai siti originali della passione di Cristo. Un'estesa interiore simulazione del pellegrinaggio ai luoghi santi è sviluppata, nell'avanzato '500, dal *Gheestelyck pelgrimage* che distribuisce nell'anno l'intero viaggio d'oltre mare e poi percorre i "luoghi" di Terra Santa e di Gerusalemme sulle tracce della vita e della passione di Cristo: in fine, come una devozione particolare e conclusiva, propone un lungo e un breve "cammino della Croce" misurati in passi e articolati in stazioni, rispettivamente dall'Orto dell'Agonia al tribunale di Pilato e quindi sino al Sepolcro.

Lo sviluppo mentale dei tragitti così rappresentati è lineare; tutto concentrato nella contemplazione dei successivi momenti della Passione del Salvatore, e prescindendo di per sé dalle articolazioni e dalle complicazioni di una topografia descrittiva della Città Santa, della quale, invero, le relazioni dei pellegrini e qualche veduta incisa o dipinta potevano fornire ragguagli sommari e non facilmente fruibili. E lineare era l'andamento dei percorsi costruiti per le devozioni delle stazioni, delle "cadute", delle "marce", e segnati per lo più da pilastri con immagini, come nel caso del *Cruysganck*

di Lovanio, fondato nel 1505. Le illustrazioni che corredano la *Geystlich Strass* propongono il modello dei rilievi rettangolari destinati ai rispettivi pilastri, ed esempi di pilastri con bassorilievi si ritrovano in vari *Kreuzwege* settentrionali dalla fine del XV al XVIII secolo⁹.

3. Le devozioni in forma di percorsi connesse a riproduzioni del Santo Sepolcro

I percorsi allestiti per serie di “stazioni”, di “cadute” o di “marce” potevano connettersi a luoghi salienti di un paesaggio urbano e dei suoi dintorni, e in certa guisa integrarli in un’ideale evocazione della città di Gerusalemme. Così a Lovanio il *Cruysganck* si svolgeva tra un oratorio assunto a rappresentare la casa di Pilato e una cappella del Calvario. A Norimberga la serie delle stazioni, fornite da Adam Krafft nel primo decennio del ’500 di drammatici rilievi (ora conservati presso il Museo Germanico), ciascuno dei quali era collocato in origine su di un pilastro recante la distanza in passi del rispettivo luogo dalla casa di Pilato, termina fuori mura al cimitero di San Giovanni presso la rotonda cappella della famiglia Holzschuer dedicata al Santo Sepolcro. A Dobbiaco i fratelli Herbst fanno erigere nel 1519 cinque edicole aperte anteriormente, nelle quali altorilievi policromi in pietra calcarea, attribuiti allo scultore Michael Parth, rappresentano cinque momenti della Passione, dalla sentenza di Pilato al Calvario: lo spazio fittizio della rappresentazione plastica resta separato da quello in cui si muovono i fedeli frequentatori ma al loro sentimento si impone la rude, quasi teatrale evidenza degli eventi narrati. La serie inizia ai margini dell’abitato e si connette a una piccola altura, ove sorge la chiesetta rotonda di Lerschach, dedicata al Santo Sepolcro e nel 1514 dotata di indulgenze insieme con le cappelle che si intendeva costruire¹⁰. Il percorso delle stazioni, dopo il Calvario aperto sulla vallata anti-stante, si conclude così con l’evocazione dell’ultima stazione in uno spazio chiuso: evocazione ancora simbolica nell’impianto circolare dell’edificio, comune a varie cappelle cimiteriali, ma non estraneo a una sintetica nozione della rotonda gerosolimitana dell’*Anastasis*; entro quello spazio, a soddisfare le istanze di un’immaginario religioso che, trapassando dal tardo Medioevo all’età dell’incipiente Riforma cattolica, ama render presenti i luoghi stessi della Passione e Morte di Cristo, compare la cella del Sepolcro¹¹, riprodotte il prototipo nella sua tipica forma, pur semplificata e ridotta.

Una tale connessione tra il percorso lineare di una Via Crucis fornita di cappelle e una riproduzione architettonica e praticabile del Santo Sepolcro si sarebbe ancora riproposta, nella stessa regione, più di un secolo e mezzo appresso. Negli anni 1680-83, sulla rupe del Virgolo dominante la città di Bolzano si costruì una realistica riproduzione della cella del Sepolcro, dapprima protetta da una cappella, poi, nel 1683, racchiusa nella più ampia chiesa del Calvario: a questa saliva lungo un’erta strada una Via Crucis composta nel 1685 con cinque edicole, le cui stazioni – dal Congedo di Gesù dalla Madre, ai piedi del monte, sino al Calvario, eretto in posizione eminente

⁹ Cfr. Kramer, *Kreuzweg* cit., pp. 27-41.

¹⁰ La cappella del Sepolcro e l’intera serie delle stazioni sono menzionate in una concessione di indulgenze nel 1514. Cfr. E. A. Steinmair, *Heiliggrab-Denkmäler in Südtirol*, Neustift 1993, pp. 223-236.

¹¹ K. Wolfsgruber, *Toblach/Dobbiaco. Chiesa parrocchiale*, Monaco-Zurigo 1972, p. 13, ritiene che la riproduzione del S. Sepolcro, di linee rinascimentali, risalga al 1570 circa (la chiesa fu consacrata solo nel 1578); ma Steinmair vi rileva modificazioni nella struttura dell’edicola e osserva che la decorazione pittorica dell’ambiente con scene della deposizione e risurrezione di Cristo fu eseguita nel 1540.

alla sommità della rupe – erano animate da coevi gruppi plastici di vivace espressività (ora esposti nella chiesa terminale)¹².

La rappresentazione più o meno fedele del Santo Sepolcro conclude altre serie di stazioni erette in ambienti di cultura germanica lungo il XVII e il XVIII secolo: vedremo più avanti come alcuni di tali complessi riflettessero anche, in forma variamente sviluppata e adattata alla specifica funzione devozionale, alcuni elementi della tipologia dei Sacri Monti. Ma la riproduzione del Santo Sepolcro poté anche aggregarsi a quella di alcuni altri luoghi desunti dalla sacra topografia di Gerusalemme, senza che a questi si connettesse altresì un'esplicita evocazione della Via Dolorosa. In Slesia, a Görlitz¹³, su iniziativa di Georg Emerich che era stato pellegrino a Gerusalemme nel 1465, la città costruì su di una collina fuori porta una cappella della Croce a due piani imitante il complesso del Golgota e della cappella di Adamo compresi nella Basilica di Gerusalemme, cui si aggiunsero, all'esterno, in posizioni simili a quelle che gli stessi siti occupano a Gerusalemme, la Pietra dell'Unzione e il Santo Sepolcro fedelmente copiato dal prototipo. Non sembra che a tale insieme facesse capo una "via dolorosa" a stazioni, sebbene tra la chiesa cittadina dei Santi Pietro e Paolo e la collinetta del Golgota corresse una distanza simile a quella che a Gerusalemme si rilevava tra la casa di Pilato e il Calvario. Peraltro, nella cappella del Sepolcro, il Venerdì Santo sino ai tempi della Riforma, si deponeva e venerava una statua lignea del Cristo morto.

4. Sistemi di "luoghi" evocativi dei "misteri" di Gerusalemme

Assistiamo così a una delle prime riproduzioni di luoghi santi non linearmente evocati come momenti consecutivi in un percorso devozionale, ma restituiti contestualmente, in una sorta di sacra topografia praticabile dai fedeli per un'oggettivata sostituzione del pellegrinaggio gerosolimitano: in ognuno dei siti riprodotti il pellegrino si affaccia allo spazio del "mistero", cioè del rispettivo avvenimento, non solo spiritualmente ma fisicamente, per rendersi a questo presente sperimentando, in modo più o meno consapevole, una sorta di realistica trasposizione degli esercizi immaginativi raccomandati dai trattati di meditazione¹⁴.

Negli stessi anni in cui sorge il complesso di Görlitz, sulla rupe che domina il borgo di Varallo il minore osservante frà Bernardino Caïmi, coadiuvato dalla comunità locale, costruisce un sistema di "luoghi", riproducenti i rispettivi luoghi della Terra Santa, «affinché – come enuncia l'iscrizione posta sopra il Sepolcro nel 1491 – qui veda Gerusalemme chi non può farvi pellegrinaggio»¹⁵. Tra gli ultimi anni del '400 e

¹² Steinmair, *Heiliggrab-Denkmäler* cit., pp.290-346. La distribuzione delle stazioni fu probabilmente adeguata in epoca successiva all'ordinamento della Via Crucis francescana. Cfr. anche L. Andergassen, *La chiesa del Santo Sepolcro sul Virgolo a Bolzano. Progetto architettonico e programma d'affrescatura in relazione alle Vie Crucis dell'Alto Adige*, in S. Spada Pintarelli (a cura di), *Bolzano nel Seicento. Itinerario di pittura*, catalogo della mostra (Bolzano 1994), Milano 1994, pp. 51-64.

¹³ G. Dalman, *Das Grab Christi in Deutschland*, Leipzig 1922, pp. 81-87.

¹⁴ All'*Heiliggrab* di Görlitz si possono accostare il complesso a due livelli della *Jeruzalemkerk* di Bruges, eretta dagli Adorno verso il 1483 in memoria di un viaggio in Terra Santa (1471) nonché il gruppo delle cappelle del Sepolcro e del Calvario erette in Saint Nicolas a Troyes all'inizio del '500 e ricostruite tra il 1536 e il 1549. Cfr. J. Penninck, *De Jerusalemkerk te Brugge*, Bruges 1986; G. Bresc-Bautier, *Le chapelles de la mémoire* in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa* cit., p. 220.

¹⁵ C. Debiaggi, *Le cappelle dell'Ascensione, dell'Apparizione di Gesù ai Discepoli e l'originaria topografia del Sacro monte di Varallo* in "Bollettino storico per la provincia di Novara", LXIX, 1978, 2, pp. 56-81.

l'inizio del secolo seguente il sistema si estese a comprendere vari altri luoghi desunti dalla basilica del Santo Sepolcro e dalla topografia di Gerusalemme, nonché la grotta di Betlemme.

Le strutture realizzate dal Caimi e dai suoi prossimi continuatori restituiscono sinteticamente, gli spazi dei rispettivi "misteri", nelle loro misure interne e coi loro connotati essenziali, ricalcandone alcuni elementi sugli originali, e isolandoli dagli edifici monumentali che nella città santa li includono. Il sistema dei "luoghi" è distribuito in aree (il Sion, il Golgota, la valle di Iosaphat, l'Olivet) che si adeguano alla conformazione del suolo in guisa da evocare la topografia gerosolimitana. Coerentemente coll'intento di "render presenti" i visitatori ai "misteri" evocati nei rispettivi "luoghi" il sistema include sin dagli inizi rappresentazioni plastiche e pittoriche dei "misteri", a guisa di scenari direttamente accessibili. La scelta dell'altura "sopra la parete" riflette reminiscenze simboliche – dal Sacro Monte della Verna in cui Francesco si ritirò a contemplare i misteri della Passione di Cristo, al "salire a Gerusalemme" del pellegrinaggio biblico: per i pellegrini l'ascesa alla nuova Gerusalemme valesiana, a quello che nel corso del Cinquecento venne designato dapprima come il Sepolcro poi come il Sacro Monte di Varallo, assume quindi il significato d'un'esperienza spirituale. intesa a conseguire l'interiore *sequela* di Cristo attraverso la ravvicinata contemplazione degli eventi della sua vita, passione e morte¹⁶. Ma dall'impianto originario esula la riproduzione del percorso della "via Dolorosa". Nella prima descrizione de *li Misteri che sono sopra el monte di Varalle* edita a Milano nel 1514¹⁷, al *capitolo XIII*, compare peraltro una cappella, identificabile colla cosiddetta "Chiesa nera", in cui, sopra un altare, un gruppo plastico rappresentava l'incontro di Cristo colla Madre lungo la salita al Calvario (sarebbe poi stato sostituito dal "mistero" delle Tentazioni di Cristo): la sua ubicazione rivela sintomaticamente il tentativo, piuttosto recente, di forzare il sistema originario dei "luoghi" riprodotti coll'inserimento di un accenno alla "via dolorosa"¹⁸: un accenno che più tardi, nella seconda metà del secolo, sarebbe stato integrato con un palazzo di Pilato poi eliminato nella riforma del Sacro Monte tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento.

Con intendimenti simili a quelli che improntano l'avvio del complesso di Varallo, e sempre nell'ambito dell'osservanza francescana, verso il 1516 prende forma la Gerusalemme di San Vivaldo in Valdelsa¹⁹, ove il sistema dei luoghi riprodotti appare più ampio, sin dalla configurazione originaria. Ivi, invero, il tracciato della Via Dolorosa emerge entro la topografia della Città Santa con alcuni luoghi salienti quali il palazzo di Pilato, la casa della Veronica, la cappella *Sancte Marie de Spasmo*, cioè dell'incontro di Gesù colla Madre. In epoca successiva vi si sarebbero aggiunte la cap-

¹⁶ P. G. Longo, *Alle origini del Sacro Monte di Varallo: la proposta religiosa di Bernardino Caimi* in "Novarien", XIV, 1984, pp. 19-98; Id., *Il Santo Sepolcro di Varallo ed il sistema dei santuari prealpini tra Piemonte e Lombardia tra XV e XVI secolo* in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura* cit., pp. 371-378; G. Gentile, *Da Bernardino Caimi a Gaudenzio Ferrari* cit., pp. 207-212.

¹⁷ A. Durio, *Il Santuario di Varallo secondo uno sconosciuto cimelio bibliografico del 1514*, Novara 1926; *Questi sono li Misteri che sono sopra el monte de Varalle (in una "guida" poetica del 1514)*, a cura di S. Stefani Perrone, Borgosesia 1987.

¹⁸ C. Debiaggi, *Sulla presunta Via Dolorosa al Sacro Monte di Varallo* in "Bolletino storico per la provincia di Novara", LXVII, 1976, 1, pp. 67-75, ha dimostrato che tale tracciato si sarebbe sovrapposto all'area dedicata ai luoghi dell'Olivet e del Getsemani.

¹⁹ Cfr. F. Cardini, G. Vannini, *San Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici di interpretazioni simboliche di una "Gerusalemme" cinquecentesca in Toscana*, in *Religiosità e società in Valdelsa nel basso medioevo*, atti del convegno di S. Vivaldo (1979), Biblioteca della "Miscellanea storia della Valdelsa", 3, 1980, pp. 11-74; G. Vannini, *San Vivaldo e la sua documentazione materiale* in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo* cit. pp. 253 ss.

PELLA della Salita al Calvario e quella delle Pie Donne, cioè dell'incontro colle donne di Gerusalemme di cui parla il Vangelo di Luca (23, 27-28).

Attraverso queste localizzazioni, ad ogni modo, a San Vivaldo così come a Varallo, non si doveva svolgere un percorso devozionale, quale si sarebbe poi progressivamente sviluppato nelle stazioni della Via Crucis²⁰. Diverso è il caso del *Grand Voyage* di Romans²¹ nel quale si incrociarono esperienze di varia origine. Il fondatore, il mercante Romanet Boffin, ammira e imita dapprima, nel 1515, la serie dei sette pilastri – un percorso stazionario evocante la Via Dolorosa – eretta a Friburgo da un cavaliere gerosolimitano che a sua volta l'aveva copiata dalla serie esistente a Rodi. La serie dei pilastri, forniti di immagini dipinte, termina con un monte Calvario. Poi matura un più ampio disegno, anche grazie all'intervento di due frati minori, i quali, nel 1516, reduci dalla Terra Santa, visitano il Cavario costruito fuori delle mura di Romans e dichiarano che questo è simile alla città di Gerusalemme. Una riproduzione del Santo Sepolcro presso il Calvario e un ampio sistema di cappelle fornite di rilievi in pietra e di tavole dipinte, distribuite attraverso l'abitato e nelle sue adiacenze (il numero varia secondo le fonti e le epoche), rievoca i luoghi santi di Gerusalemme completando l'ideale identificazione perseguita da Romanet e dai suoi amici francescani. Più limitato era l'impianto del Calvario di Valence, eretto nel 1516 con una serie di sei cappelle, nelle quali un pittore fiammingo rappresentò i "misteri" della Passione, e un edificio più grande, che ospitava la Crocifissione²².

Sul Monte di Varallo, entro l'impianto imitativo-topografico dei "luoghi" voluto dal Caimi e dai suoi immediati proseguitori, i corredi plastico-pittorici sviluppano nel periodo dominato dall'attività di Gaudenzio Ferrari, una rappresentazione drammatica dei "misteri" evocati nei rispettivi "luoghi", connettendo con soluzioni di gusto teatrale le rispettive scene.

Poi, nella seconda metà del Cinquecento, coll'inserimento di nuovi episodi, fuori del programma originario, l'originario impianto topografico è superato per svolgimenti meramente espositivi. Infine, la riforma intrapresa nel 1593 dal vescovo Carlo Bascapè per assicurare un'agevole continuità di percorso e una conveniente rappresentazione dei singoli "misteri" ingloba i residui dell'impianto originario, costruendo il racconto della Passione di Cristo come sequenza di scene spettacolari entro un'ideale Gerusalemme. Anche allora, peraltro, la sequenza dei momenti della Passione non dà un proprio spazio alla sistematica commemorazione delle "stazioni" della Via Dolorosa, né tanto meno lascia emergere un particolare tragitto devozionale in coincidenza cogli ultimi "misteri".

Tra il palazzo di Pilato e il Calvario si inserisce all'inizio del '600 la nuova cappella (XXXVI) della Salita al Calvario: le stazioni, le cadute, gli incontri che le elaborazioni devozionali e meditative dell'Occidente cristiano e le corrispondenti messe a punto della topografia gerosolimitana sgranavano lungo la Via Dolorosa vi appaiono compendiate in una sola scena che comprende, vicina a Gesù caduto sotto la croce, la Veronica e, più discosta, la Vergine tra le pie donne.

Una tale economia rappresentativa poteva essere imposta dai limiti del poco spazio disponibile sul lato orientale del Monte, sopra la parete, ove per svolgere il tragit-

²⁰ Cfr. Cardini, Vannini, *San Vivaldo* cit., pp. 43, 49, 56 e 73 nota 114.

²¹ U. Chevalier, *Notice historique sur le Mont-Calvaire de Romans*, in "Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse de la Drôme", III, 1882-83, pp. 173-187, 221-233; IV, 1883-84, pp. 68-70; P. Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, Roma 1993, I, pp. 729-735; *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei* cit., pp. 99-101.

²² Paravy, *De la chrétienté romaine à la Réforme* cit., p. 734.

to dal palazzo di Pilato al Calvario si dovette ricorrere a un'ingegnosa soluzione costruttiva.

D'altra parte nell'ambiente spirituale dominato da Carlo Borromeo, ambiente al quale il vescovo Bascapè attingeva ispirazioni per la regia del Sacro Monte da lui riformato, oltre a componimenti destinati agli esercizi spirituali di sant'Ignazio e ai trattati, mai dimenticati, dello pseudo Bonaventura e di Ludolfo il Certosino (il secondo figura tra i libri posseduti da Carlo Borromeo e da Carlo Bascapè), circolavano e si leggevano il trattato *dell'oratione e meditatione* del domenicano Luigi di Granata (1554) nonché la *Pratica dell'orazione mentale* del cappuccino Mattia Bellintani da Salò (1584): tali opere suggerivano per l'interiore rappresentazione *dell'andare di Cristo per la città con la croce in spalla* un'analogia concentrazione di motivi e di sentimenti, in particolare attorno all'incontro di Cristo colla Madre²³.

5. *Dai Sacri Monti alle Vie Dolorose in forma di Sacri Monti*

A Varallo si stabilisce dunque la tipologia del Sacro Monte come sistema di cappelle distribuite su di un'altura, lungo un percorso almeno in parte ascendente: entro le rispettive cappelle apparati figurativi costituiti da gruppi plastici e integrati da pitture in funzione di complementi iconografici e scenografici presentano ai fedeli i "misteri" della storia della salvezza o gli eventi di una vicenda agiografica come oggetti di un'intensificata contemplazione e momenti di un'esperienza spirituale, a servizio della pietà e della catechesi. Tale struttura evocativa può comprendere a volte "copie" architettoniche di edifici connessi a tali misteri, quali il Santo Sepolcro o la Santa Casa di Nazaret esemplata su quella di Loreto. La rappresentazione diffusa di luoghi del paesaggio gerosolimitano quale teatro della vita e della passione di Cristo resta peculiare del santuario di Varallo, nel suo impianto originario, e dei pochi esempi a questo accostabili, cui si è sopra accennato. A un tale prototipo tematico si ispirava con assoluta libertà l'incompiuto Sacro Monte di Graglia²⁴. Il suo ideatore, il parroco Andrea Velotti, illustra in un libretto edito a Milano nel 1623 e in una coeva ampia incisione il progetto di una *Novella Gierusalemme o sia Palestina del Piemonte detta di San Carlo a Graglia*, che prevede ben cento cappelle dedicate ai misteri della vita e passione di Cristo. I riferimenti alla topografia della Terra Santa appaiono meramente simbolici e affatto nominale è l'indicazione del Libano, del Carmelo, dell'Oreb, del Sinai, del Tabor e dell'Hermon, nello sfondo delle montagne biellesi. Il complesso doveva svolgersi in vari percorsi ascendenti, dedicati rispettivamente all'incarnazione e all'infanzia di Cristo (tra *Nazaret e Betlemme*); alla predicazione e ai miracoli (nelle aree dette *Galilea, Betania e Gerusalemme*); alla passione (tra *Gerusalemme, il monte Sion* e il *Calvario* dove era prevista la chiesa maggiore); alla risurrezione e agli ultimi eventi sino all'ascensione sull'*Oliveto*. Nel percorso della Passione è segnata una *strada dolorosa della Croce da Pilato al monte Calvario* comprendente, in una sequenza che riflette il trattato di Christian Adrichomius, *Ierusalem sicut*

²³ Cfr. *Meditazione per il giovedì mattina* in Luigi di Granata, *La prima parte dell'oratione et meditatione per li giorni della settimana et per altro tempo*, Venezia, Giorgio Angelieri, 1601, p. cc. 38-39; P. Mattia da Salò, *Pratica dell'Orazione mentale*, a cura del p. Umile da Genova, Assisi 1932, I, pp. 277-309.

²⁴ G. C. Sciolla, *Il Biellese dal Medioevo all'Ottocento*, Torino 1980, pp. 198 ss.; S. Langè, *Il "Libro dei progetti" presso il Santuario di Graglia nel Biellese* in "Il disegno di architettura", 3, 191, pp. 66-72; G. C. Sciolla, *La novella Gerusalemme o sia Palestina del Piemonte detta di S. Carlo. L'album di disegni diversi antichi dell'archivio del Santuario di Graglia*, in *Memoria del Tempo. Tesori di carta al chiostro*, catalogo della mostra, a c. di F. Malaguzzi, Biella 1998, pp. 175-180.

Christi tempore floruit (Colonia 1584), dopo la *Sentenza di Pilato*, undici distinte stazioni con indicazione delle rispettive distanze in passi: *Cristo piglia la croce*, *Prima caduta sotto la croce*, *Incontro della beata Vergine*, *Simone Cireneo*, *S. Veronica li dà il velo*, *Seconda caduta*, *Figlie di Sion*, *Terza caduta*, *Dove fu spogliato*, *Il luogo dove fu inchiodato*, *Il luogo dove fu piantata la croce*: le ultime tre stazioni dovevano essere comprese nella chiesa maggiore, alla sommità del Monte. Delle cento cappelle previste, che dovevano essere corredate di gruppi in terracotta dipinti, solo cinque furono realizzate, di cui quattro incluse nella chiesa del santuario eretta nel 1629. Invero un siffatto, grandioso progetto, più che risentire del modello del Sacro Monte di Varallo (pur evocato attraverso la rappresentazione plastica di San Carlo raccolto in preghiera nella cappella del Sepolcro), sembra configurarsi, nel suo enfaticizzato sviluppo, quasi come un *pendant* dei Calvari polacchi, che del prototipo valsesiano recepiscono e trasfigurano a modo loro un lontano echeggiamento (verosimilmente mediato dall'ordine francescano entro la cultura della Riforma cattolica)²⁵. Nei Calvari polacchi, l'impianto, sovente assai ampio, è ispirato alle relazioni di pellegrinaggio in Terra Santa e alla ricostruzione dell'antica Gerusalemme quale è fornita dai trattati di Christian Adrichomius (Colonia, 1584 e 1590). Tra le cappelle commemoranti colla loro ubicazione (a volte colla loro iconografia architettonica) e colle rappresentazioni plastiche i rispettivi misteri della vita e passione di Cristo, sono comprese serie di stazioni designate come "sentieri di Gesù" (nella Kalwaria Zebrzydowska, fondata nel 1600, dal Commiato di Cristo dalla Madre sino al Santo Sepolcro) o "vie della Passione" (nella Kalwaria Paclawska, fondata nel 1668, dal Cenacolo alla Croce). Tali santuari furono tradizionalmente teatro di devozioni organizzate, anche in forma di sacre rappresentazioni collettive, itineranti attraverso le capelle, anche quelle delle "vie della Passione"²⁶.

Lo sviluppo tipologico dei Sacri Monti lombardo-piemontesi a iniziare dal riformato santuario di Varallo e dal Monte di San Francesco a Orta (nei quali il Bacapè aveva imposto una chiara definizione dei percorsi), sviluppa una quasi costante tematica compositiva: la sequenza delle cappelle si svolge lungo una via che porta il visitatore a seguire spiritualmente la progressione dei "misteri" in esse rappresentati. Si pensi al Sacro Monte mariano di Crea col suo duplice lineare percorso in salita e in discesa; a quello di Varese scandito da una "via sacra" per la contemplazione individuale o processionale dei Misteri del Rosario; a quello, incompiuto, di San Carlo ad Arona, una sorta di via trionfale (quasi replica degli apparati della canonizzazione) dedicata alla celebrazione delle vite e delle virtù del Santo.

E si pensi anche alla progressione delle cappelle dei Misteri mariani che sale sul monte di Oropa; al Sacro Monte della Madonna del Soccorso presso Ossuccio sul Lago di Como, in cui le cappelle rappresentanti i misteri del Rosario s'allineano lungo il viale ascendente alla chiesa del santuario; e ancora, ai quindici sacelli, con gruppi plastici di modeste dimensioni, raffiguranti i misteri del Rosario, che all'inizio del '700 sorgono lungo il *Kapellenweg*, nella valle di Saas Fee, non lontano dall'area dei Sacri Monti lombardo-piemontesi. Peraltro, il Sacro Monte di Varallo fu usato e proposto per meditazioni ed esercitazioni spirituali, ma non fruì, oltre ai pellegrinaggi, di un'apposita, particolare pratica devozionale. Diversamente, il monte di Varese fu

²⁵ J. Smosarski, *Il Theatrum del "Monte Sacro"* in *Due casi paralleli* cit., pp. 11-20; A. Mitkowska, *La distribuzione geografica e tipologica dei Sacri Monti europei*, in *Conservazione e fruizione* cit., pp. 57-62; *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali* cit., pp. 172-186.

²⁶ J. Smosarski, *Kalwaria Zebrzydowska come spazio teatrale* in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo* cit., pp. 163-172.

concepito per la devozione processionale (oltre che individuale) del Rosario e le cappelle di Oropa furono frequentate con la devozione processionale dei “Salmi”.

Un tale sviluppo perviene direi naturalmente ad abbracciare le devozioni volte alla visitazione di una serie di “misteri”(prima di tutte il Rosario), e quindi anche della “via dolorosa” seguita da Gesù carico della croce. In tal caso l’ascesa attraverso i rispettivi “luoghi” accompagna mentalmente i passi del Redentore sino al Calvario e poi il trasporto del suo corpo al Sepolcro. L’apparato del Sacro Monte (cappelle, figurazioni plastiche, percorso ascendente) si ripropone, col suo linguaggio e il suo immaginario anche simbolico, per conferire una ricca strutturazione alla Via Crucis quale fu elaborata dai francescani in ambiente italiano durante il ‘600 e poi consolidata nella serie delle quattordici Stazioni. Le cappelle fornite di plastiche figurazioni furono così impiegate, in casi siffatti, per incrementare l’efficacia rappresentativa delle “stazioni” e favorire la concentrazione dei contemplanti rispetto a quanto era consentito dai corredi più tipici e tradizionali delle Vie Crucis, anche transalpine, quali i piloni e le edicole con immagini a rilievo o dipinte delle stazioni. In effetti le quattordici stazioni della prima Via Crucis eretta a Firenze, fuori della porta di San Miniato, dal frate minore Salvatore Vitale nel 1628 sembra fossero segnate soltanto da termini lapidei privi di immagini. La Via Crucis costruita a Perugia presso il convento francescano di Monteripido²⁷ tra il 1633 e il 1636 risulta composta da quattordici cappelle o edicole fornite di immagini ad affresco, che vennero rinnovate nel 1711. Nella serie delle cappelle del Monte Calvario di Domodossola, la cui costruzione fu promossa da due predicatori cappuccini nella quaresima del 1656²⁸, la struttura devozionale della Via Crucis assume l’impianto tipico di un vero Sacro Monte. Nel 1658 il vescovo di Novara Odescalchi vi trova in via di realizzazione «un sembiante del Monte Calvario [...] et della strada che [Nostro Signore] fece mentre dopo essere sentenziato andò con la pesante croce sulle spalle sopra d’esso Monte Calvario [...] et nel filo e suoi giri sono erette tante croci quante bisognano per disegno dei luoghi ne’ quali si dovranno fabbricare le cappelle delle undici stazioni rappresentanti li Misteri seguiti in questo doloroso cammino». Le cappelle delle stazioni, portate a quattordici nel ‘700, si succedono lungo una “via sacra” a tornanti, che risale il pendio boscoso sino alla chiesa terminale dedicata alla Santa Croce, e rivelano negli interni rappresentazioni di barocca spettacolarità dovute a Dionigi Bussola, Giuseppe Rusnati e altri scultori lombardi. E ancora la costruzione di una Via crucis con quattordici cappelle a guisa di Sacro Monte è iniziata nel 1712 attorno alla sommità dell’altura su cui sorge l’antico santuario mariano di Belmonte nel Canavese, a opera dei francescani che lo officiano e delle popolazioni vicine²⁹. Alla tipologia dei Sacri Monti si avvicina il santuario dei Piloni a Montà d’Alba, ove la serie delle edicole della Via Crucis, eretta nel 1775 (e sostituita all’inizio del ‘900 da cappelle con gruppi plastici), fa capo a una preesistente cappella del Santo Sepolcro già menzionata nel 1742 e fornita di un gruppo ligneo settecentesco³⁰.

Nella Via Crucis del Sacro Monte Addolorato di Brissago una serie di tabernacoli disposti lungo la strada che conduce al santuario e affrescati nel 1775-’76 include

²⁷ G. Casagrande, *Una devozione popolare: la Via Crucis*, in *Francescanesimo e società cittadina. L’esempio di Perugia*, a cura di U. Nicolini, Perugia 1979, pp. 265-288.

²⁸ T. Bertamini, *Il Sacro Monte Calvario di Domodossola*, in “Oscellana”, X, 1980, fasc. 2.

²⁹ F. Maccono, *Le cappelle della Via Crucis a Belmonte* in “Eco del Santuario di Belmonte”, anni 1944-1950; G. e L. Bertotti, *Belmonte ed il suo santuario*, numero speciale de “L’eco del Santuario di Belmonte”, 1988, pp. 93-106.

³⁰ *Cenni storici sul Santuario dei Piloni in Montà*, Alba s.a., pp. 8-16; S. Langè, *Sacri Monti piemontesi e lombardi*, Milano 1967, p.45.

una cappella fornita di un gruppo plastico della Flagellazione; al termine fu eretta nel 1767 «secondo l'usato in molti luoghi della Germania, una prospettiva quasi a modo di cappella, rappresentante il Calvario»³¹. La serie delle quattordici stazioni, anziché in una sequenza di cappelle, appare sistemata entro un solo ambiente nella chiesa parrocchiale di Cerveno in Val Camonica, dove le scene plastiche, di severo realismo, con figure lignee scolpite da Benamino Simoni tra il 1752 e il 1765³², si susseguono ai lati di una sorta di scala santa. Precedenti di una tale soluzione, che sembra concentrare le risorse d'un Sacro Monte, si possono scorgere nella serie di gruppi della Passione che Carlo Borromeo intendeva collocare nella cripta di San Sepolcro a Milano, ovvero nei gruppi modellati in terracotta da Giovanni d'Enrico per i nicchioni del battistero di Novara.

Una teoria di stazioni fornite di cappelle, iniziante dal Getsemani e culminante nella roccia del Calvario, componeva il *Mont Valérien*, fondato presso Parigi, sulla collina di Suresnes, nel 1633³³. Nel mondo iberico, che ebbe i suoi Sacri Monti³⁴, vari complessi monumentali svolgono l'itinerario della Via Crucis in sequenze di cappelle abitate da gruppi plastici e una sorta di Via Dolorosa a sei stazioni è rappresentata in Brasile nelle cappelle della Passione che fiancheggiano la Via Sacra del Bom Jesus de Matosinhos a Congonhas do Campo, dove l'Aleijadinho lavorava ai suoi espressionistici gruppi attorno al 1800, quando ormai in Europa la stagione creativa dei Sacri Monti si era conclusa. Riflessi dei Sacri Monti lombardo-piemontesi influirono anche sullo sviluppo architettonico e figurativo dei Calvari e delle serie di stazioni ricorrenti nei paesi cattolici dell'Europa centrale. Tra i Calvari e i *Kreuzwege* della regione atesina, oltre alle stazioni del Virgolo presso Bolzano già considerate, appare particolarmente vicina alla tipologia dei Sacri Monti la serie delle cappelle dei Misteri della Passione costruita dopo il 1675 sul Kofel di Castelrotto³⁵, dove sono messi in scena, con immagini lignee di popolarità teatrale, sette momenti della Passione: il Commiato di Cristo dalla Madre, la Flagellazione, la Coronazione di Spine, il Cristo che porta la croce, la Crocifissione e il Santo Sepolcro; sul balcone di un edificio a questo vicino, fuor d'ogni riferimento topografico, ma con evidente gusto teatrale, compare il gruppo dell'Ecce Homo. Anche il Kofel, sino all'epoca delle riforme giuseppine, fu frequentato dalla popolazione locale e da pellegrini con processioni figurate.

³¹ Così nell'*Istoria cronologica del Sacro Monte detto Addolorato sopra Brissago*, redatta da un cappuccino rettore del santuario nel 1785. Cfr. V Gilardoni, *I monumenti d'arte e di storia del Canton Ticino, II*, *L'alto Verbano, I*, Basilea 1979, pp. 367-375.

³² G. Testori, *Beniamino Simoni a Cerveno*, Brescia 1976.

³³ Per la relazione tra il *Mont Valérien* e i Sacri Monti, cfr. G. Bresc-Bautier, *Les chapelles de la mémoire* cit., p. 226; S. Schama, *Paesaggio e memoria*, Milano 1995, pp. 449-452.

³⁴ Cfr. A. Bonet Correa, *Sacromontes y Calvarios* cit.

³⁵ L. Andergassen, *Kalvaria am Kofel*, in P. Gleirscher, J. Nössing, L. Andergassen *Der Kofel in Kastelruth. Burgberg-Kalvarienberg*, Kastelruth 1990, pp. 47-114.

AMILCARE BARBERO

III. COMPLESSI DEVOZIONALI EUROPEI DAL QUATTROCENTO AL SETTECENTO

Riproporre con una traduzione dal francese a distanza di oltre cinquant'anni il saggio di padre Amédée Teetaert da Zedelgem, apparso nel lontano 1949, la dice lunga sulla necessità di aggiornare gli studi sul tema del Cammino della Croce, costituendo il testo ancora oggi un riferimento indispensabile da cui partire per un'indagine su quell'insieme di molteplici devozioni legate alla riproposizione e diffusione in occidente di modelli riconducibili all'imitazione dei santuari di Terra Santa e al ricordo degli avvenimenti della Passione di Cristo.

Pochi, in verità, appaiono gli sviluppi che al saggio in questione sono seguiti in questo cinquantennio, ciascuno ampliando un particolare aspetto di questa pratica devozionale, come nel caso di Albert Storme che ha posto l'attenzione sui Luoghi Santi di Palestina e sulla Via Dolorosa di Gerusalemme. E pochi, comunque, con un approccio storico di carattere così generale, ad esclusione forse del testo dello Storme stesso e del repertorio di Ernst Kramer, tali comunque da non sminuire la freschezza delle ricerche del Teetaert¹. Attualità di contenuti che, per la parte italiana, è accentuata dalla frammentazione degli studi che si sono avuti in questi ambiti, alcuni dei quali fortemente innovativi e di grande spessore culturale, reperibili però con difficoltà, sparsi come sono su cataloghi di mostre, riviste, pubblicazioni di carattere locale o regionale. Nonostante esista un'ampia bibliografia sui Sacri Monti piemontesi e lombardi si riscontra inoltre, a livello nazionale, la mancanza di un testo in cui questi complessi devozionali siano studiati e collocati in un panorama comparativo e interpretativo di scambi culturali europei più vasto di quanto non sia stato fatto sino ad ora. Alla stregua delle ricerche compiute dal Teetaert, dal Kramer, dallo Storme e, in anni recenti e anche se con un approccio più limitato ad una tipologia specifica, da István Szilágyi², da Anna Mitkowska³ e da Martin Čičo⁴.

¹ E. Kramer, *Kreuzweg und Kalvarienberg. Historische und baugeschichtliche Untersuchung*, Kehl-Strassburg 1957; A. Storme, *La voie douloureuse*, Jerusalem 1973.

² I. Szilágyi, *Kálváriák*, Budapest 1980. Si tratta di una monografia che ha avuto il grande merito, in anni sicuramente difficili per l'Ungheria e di scarso interesse sull'argomento, di porre all'attenzione più generale della cultura dell'Europa orientale il problema dello studio e della conservazione dei Calvari quale espressione di una forte e consolidata tradizione culturale nazionale.

³ A. Mitkowska, *Sacro Monte – Park Pielgrzymkowy*, Cracovia 1990. Sono presi in esame i Calvari più noti, tratti in gran parte dagli elenchi del Kramer, secondo un confronto tipologico delle componenti paesistiche di ogni singolo complesso, che la Mitkowska definisce “parco calvariano dei pellegrini”. Della Mitkowska vedasi anche: *La distribuzione geografica e tipologia dei Sacri Monti europei*, in *Conservazione e Fruizione dei Sacri Monti in Europa*, atti del convegno di Domodossola, 1992, a

È pur vero che le ricerche proposte in Italia⁵ in occasione dei convegni tenutisi a Varallo (1980), San Vivaldo (1986), Varese (1990)⁶ hanno allargato l'orizzonte culturale dei nostri Sacri Monti rapportandoli ad analoghi fenomeni europei – palese il riferimento ai “Sacri Monti in Europa” già contenuto nel titolo dell'incontro di San Vivaldo – sempre però con accostamenti relativi a singoli monumenti e mai con un'analisi tipologica sistematica di questi complessi devozionali. Fanno eccezione gli interventi di Antonio Bonet Correa (Varallo, San Vivaldo)⁷ e di Geneviève Bresc-Bautier (San Vivaldo)⁸ che hanno inserito la realtà dei Sacri Monti italiani in un contesto culturale di complessi devozionali più vasto, ricco di fermenti, di analogie – spesso anche solo apparenti – in cui ha prevalso, ad un certo punto della loro storia, una diversa evoluzione l'uno dall'altro, una differenziazione più o meno marcata. Così come assumono una connotazione di più ampio respiro le accurate indagini di Guido

cura di E. Massone, Torino 1995. Precedentemente erano già apparsi in italiano gli studi di J. Smosarski, *Il Theatrum del “Monte Sacro”*, in *Due casi paralleli: la Kalwaria Zebrzydowska in Polonia e la “Gerusalemme” di San Vivaldo in Toscana*, Firenze 1983, e J. Smosarski, *Kalwaria Zebrzydowska come spazio teatrale*, in *La “Gerusalemme” di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, atti del convegno di Firenze – San Vivaldo, 1986, a cura di S. Gensini, Montaione – Ospedaletto 1989, pp. 163-171. Il paesaggio del Sacro Monte «inteso come sintesi globale delle componenti fisiche e formali che lo caratterizzano e lo strutturano di volta in volta» unitamente all'aspetto vegetazionale era già stato oggetto, in Italia, di una precedente ricerca, che aveva posto in relazione gli elementi scenografici dei Sacri Monti italiani con analoghi complessi europei, in particolare portoghesi: F. Fontana, R. Lodari, *Valutazioni sul paesaggio e vegetazione dei Sacri Monti*, in *Il Sacro Monte d'Orta e San Francesco nella storia e nell'arte della Controriforma*, atti del convegno tenutasi ad Orta San Giulio, 1982, Torino, 1983, pp. 33-53. L'attenzione alla loro «intima unione con il paesaggio» emerge anche dalla puntuale pubblicazione dello schema planimetrico ed urbanistico di ogni singolo Sacro Monte ad illustrazione delle mostre documentarie tenutesi a Varallo nell'aprile 1980 in occasione del I Convegno Internazionale sui Sacri Monti: F. Fontana, P. Sorrenti (a cura di), *Sacri Monti: note architettoniche-urbanistiche*, catalogo della mostra, Varallo 1980; vedasi anche F. Fontana, P. Sorrenti (a cura di), *Sacri Monti: itinerari di devozione fra architettura, figurativa e paesaggio*, catalogo della mostra, Biella 1982. L'uso sistematico della planimetria del complesso devozionale è esemplare di una corretta lettura metodologica che consente una prima, oggettiva e incontestabile comparazione, rapportata alla loro scala effettiva, fra questi insiemi monumentali. Essa testimonia altresì degli studi preliminari che proprio in quegli anni venivano condotti dalla Regione Piemonte in previsione dell'istituzione dei Sacri Monti a Parchi e Riserve Naturali, avvenuta, come si vedrà, a partire dal 1980. Un recente contributo sulla dimensione paesaggistica del Bom Jesus de Matosinhos de Congonhas, in Brasile, in rapporto alla tradizione santuariale di analoghi complessi devozionali barocchi, portoghesi e brasiliani, è oggi disponibile sul sito internet www.arquitetura.ufmg.br/lagear/cabral/Papers/PaisagemBarrocalpbarroca.html a cura di José dos Santos Cabral Filho, Paulo Farinha Marques, Teresa Portela Marques, dell'Università di Sheffield 1994.

⁴ W. Brunner, M. Čičo, G. Jontes, R. Pretterhofer, J. Ranftl, E. Renhart, *Calvaria. Tod und Leben*, Graz 1992. Per l'allora Cecoslovacchia, Martin Čičo era il referente di una vasta operazione di censimento dei calvari slovacchi, che darà luogo ad un catalogo pubblicato nel 2002 di cui si dirà più avanti. A Brunner, a Reinhart e a Ranftl si deve anche l'inventario dei Calvari della Stiria: W. Brunner, E. Reinhart, P. Harnoncourt, H. Kaindl, J. Ranftl, A. Schnider, *Steirische Kalvarienberge*, Graz – Budapest 1990.

⁵ Un ampio aggiornamento bibliografico è contenuto nelle relazioni della Giornata di Studio tenutasi all'Università Cattolica il 25 novembre 1998, *Terra Santa e Sacri Monti*, a cura di M. L. Gatti Perer, Milano 1999.

⁶ Gli atti del convegno di Varallo, 1980, non sono mai stati pubblicati; per i rimanenti vedi: *La “Gerusalemme” di San Vivaldo*, cit. e *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della Controriforma*, 1990, a cura di L. Vaccaro, F. Riccardi, Milano 1992.

⁷ A. Bonet Correa, *El Sacro Monte de Granada, creación de la Contrarreforma en España*, relazione presentata al I Congresso Internazionale sui Sacri Monti, Varallo 1980; A. Bonet Correa, *Entre la superchería y la fe: el Sacromonte de Granada*, in “Historia”, Madrid, maggio, 1981. Per San Vivaldo: A. Bonet Correa, *Sacro Montes y Calvarios in España Portugal y America Latina*, in *La “Gerusalemme” di San Vivaldo*, cit., pp. 173-213.

⁸ G. Bresc-Bautier, *Les Chapelles de la mémoire: souvenir de la Terre Sainte et vie du Christ en France (XV – XIX siècle)*, in *La “Gerusalemme” di San Vivaldo*, cit., pp. 216-231.

Gentile⁹ sulla diffusione dei modelli iconografici dei Sepolcri di tradizione padana, ma non solo, in rapporto con gli analoghi gruppi plastici presenti nei Sacri Monti, e di Santino Langé e Giuseppe Pacciarotti¹⁰ sui nessi problematici della cultura artistica e architettonica alpina fra il XVI e il XVIII secolo, intesa nella sua unicità di relazioni transnazionali.

Un'indubbia accelerazione alla valorizzazione e comprensione di questi insiemi monumentali è avvenuta, a partire dal 1980, con l'inserimento nel sistema delle Aree Protette regionali dei Sacri Monti di Belmonte, Crea, Domodossola, Ghiffa, Orta e Varallo istituiti dalla Regione Piemonte a Parchi e Riserve Naturali che, singolarmente, hanno attivato molteplici ricerche locali che, nella pluralità degli approcci ed interessi culturali toccati, forniscono un quadro di insieme molto variegato e nel tempo omogeneo¹¹. Così come il recente riconoscimento dell'UNESCO (Luglio 2003) che ha inserito – con Oropa, Ossuccio e Varese – il Paesaggio dei Sacri Monti sopra citati nella Lista del Patrimonio dell'Umanità non mancherà di dare una forte ed ulteriore accelerazione al loro studio. Allo scopo di tutelare, conservare e promuovere il loro patrimonio ambientale, storico e artistico venne poi avviata nel 1995 dai Sacri Monti istituiti a Parchi e Riserve Naturali dalla Regione Piemonte una ricerca congiunta che si proponeva come obiettivo l'individuazione, il censimento e la raccolta di dati inerenti la storia e la gestione dei complessi devozionali europei nonché la formazione di una rete di cooperazione transnazionale. L'anno successivo seguì un Seminario Internazionale di Studi: *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei. Linee di integrazione e sviluppo*, tenutosi a Varallo nel 1996, che costituì un momento di confronto e di scambio importantissimo di esperienze. Con la Mitkowska, Brunner, Čičo e Szilágyi vi parteciparono studiosi che negli anni seguenti pubblicarono fondamentali studi sull'argomento, in cui si avverte l'esperienza varallese: Peter Margry¹², Wim Meulenkamp e Paulina de Nijs¹³, Francisco Singul¹⁴, Alex Langini, Michaela Kalinová. In particolare il volume pubblicato da quest'ultima con Martin Čičo¹⁵ e costituente un monumentale catalogo di oltre quattrocento pagine dei Calvari esistenti in Slovacchia, apre inaspettatamente con un'immagine della Piazza dei Tribunali del Sacro Monte di Varallo e con l'esplicito riconoscimento alle discussioni avvenute in occasione del seminario varallese quale contributo all'ideazione dell'iniziativa slovacca.

Di carattere diverso dalla tradizione italiana sono anche le ricerche pubblicate in

⁹ G. Gentile, *Il gruppo del "Sepolcro" in S. Maria di Castello ad Alessandria e il teatro della Pietà fra il Quattro e il Cinquecento* in "Bollettino della Società piemontese di Archeologia e Belle Arti", n.s. XLIII, 1989, pp. 311-342; G. Gentile, *Testi devoti e iconografia del Compianto*, in *Niccolò dell'Arca*; Seminario di studi, atti del convegno 26-27 maggio 1987, a cura di G. Agostini, L. Ciammitti, Bologna 1989, pp. 167-219; G. Gentile, *Da Bernardino Caimi a Gaudenzio Ferrari. Immaginario e regia del Sacro Monte*, in "De Valle Sicida", anno VIII, n. 1/1996, pp. 207-287.

¹⁰ S. Langé, G. Pacciarotti, *Barocco alpino. Arte e Architettura religiosa del Seicento: spazio e figuratività*, Milano 1994.

¹¹ È significativo che il I Convegno Internazionale sui Sacri Monti di Varallo si sia tenuto dal 14 al 20 aprile 1980 in coincidenza con l'istituzione di quel Sacro Monte a Riserva Naturale, avvenuta il 28 dello stesso mese insieme a quella di Orta, e dopo l'istituzione di Crea del 29 gennaio 1980, risentendo dei fermenti, degli interessi e delle aspettative che una simile opportunità offriva.

¹² P. J. Margry, C. Caspers, *Bedevoartplaatsen in Nederland*, 3 volumi, Amsterdam 1997-2000.

¹³ W. Meulenkamp, P. de Nijs, *Buiten de kerk, Processieparken, Lourdesgrotten en Calvariebergen in Nederland en België*, Nieuwegein 1998.

¹⁴ F. Singul, *Roma e Santiago. Cammini di pellegrinaggio*, Santiago de Compostela 2001, con particolare riguardo al tema della Via delle Sette Chiese a Roma, itinerario pietoso attraverso la capitale della cristianità.

¹⁵ M. Čičo, M. Kalinová, S. Paulusová, *Kalvárie a Krížové cesty na Slovensku*, Bratislava 2002.

lingua spagnola che hanno beneficiato della diffusione dello studio di padre Amédée Teetaert da Zedelgem, attraverso la sua traduzione avvenuta nel 1958¹⁶. Questa maggior accessibilità di informazioni ha sicuramente favorito gli studi di Bonet Correa e di altri ricercatori, sino alla recentissima ricerca di Pedro José Pradillo y Esteban¹⁷, che, anche in questo caso, affronta il tema dei Sacri Monti rapportandolo a quello più generale dei Calvari e delle Vieae Crucis.

Rispetto ad un confronto su più ampia scala come quello avvenuto nei paesi di tradizione tedesca, spagnola, recentemente anche slava, ciò che ha penalizzato in Italia un certo tipo di studi è stata sicuramente la scarsa conoscenza delle pubblicazioni di Amédée Teetaert e di Ernst Kramer, che ha causato una lettura di questi complessi limitata ad un approccio specialistico a livello locale, teso a scandagliare, setacciare, portare alla luce ogni notizia relativa al singolo monumento, al committente, all'artista.

Ha prevalso una ricerca filologica che evolvendosi necessariamente dalla tradizione degli studi di storia patria, alcuni dei quali pregevolissimi e nonostante l'indagine si sia espressa con esiti di raffinata analisi, ha finito per escludere la conoscenza di un processo europeo più ampio di circolazione di idee ed esperienze in cui questi fenomeni sono nati, sviluppati, cresciuti. Come i Calvari bretoni¹⁸, che hanno sofferto di un analogo isolamento, i Sacri Monti sono stati visti come qualcosa di anomalo, di estraneo ad un processo culturale che non fosse solo intimamente connesso al tessuto culturale regionale, di talmente diverso da non consentire nessun tipo di apparentamento, se non generici richiami ad una indistinta somiglianza – o differenziazione – con la Via Crucis.

L'insistere sia sull'indagine filologica e storiografica del singolo monumento, sia sulla presunta loro "alterità", non comparabile con altri insiemi monumentali, ha di fatto confinato riduttivamente i Sacri Monti a espressioni della sola cultura prealpina. Il che non vuol dire non riconoscere a questi complessi devozionali un'autonoma, forte, autorevole identità culturale: tutt'altro, talmente potente da assurgere a modelli dal valore universale. A prescindere anche dal recente riconoscimento dell'UNESCO, tanta è la suggestione ed il fascino che emanano questi monumenti, tanta è la carica emulativa di cui essi sono stati portatori nel tempo ed in ogni parte del mondo.

Ciò, non esclude, però, che i Sacri Monti vadano letti, studiati, meditati anche in un contesto sovranazionale nel quale siano individuati i nessi comuni con complessi coevi, i possibili apparentamenti e, per usare una terminologia cara alla antropologia socio-economica, "le relazioni parentali e familiari" in cui agiscono questi soggetti. Posta in questi termini la traduzione del saggio del Teetaert assume una connotazione di complementarità alla conoscenza dei Sacri Monti e, più in generale, alla comprensione dei complessi devozionali europei, attraverso una riflessione sulle comuni origini (laddove esistano e siano ravvisabili), sulle rispettive analogie e diversità, sui flussi di diffusione dei vari modelli di riferimento.

¹⁶ A. Teetaert de Zedelgem, *Istoria del Via Crucis*, Bilbao 1958.

¹⁷ P. J. Pradillo Esteban, *Via Crucis, Calvarios y Sacromontes. Arte y Religiosidad Popular en la Contrarreforma (Guadalajara, un caso excepcional)*, Madrid 1996. La necessità di ricreare in occidente la pratica pietosa della Via Crucis passa, secondo Pradillo Esteban, dalla tradizione tedesca dei Calvari a quella italiana dei Sacri Monti; Esteban stabilisce una connessione fra le immagini seriali di questi ultimi, statiche, e quelle dei gruppi processionali (*pasos*), dinamiche.

¹⁸ Per i calvari bretoni: Y. P. Castel, *Atlas des croix et calvaires du Finistère*, Quimper 1980; G. Le Scouëzec, *Pierres sacrées de Bretagne*, Paris 1982.

Stimolati dagli insegnamenti degli *Annales* e dalla nuova storiografia francese, gli anni settanta e ottanta del Novecento hanno visto un proliferare di studi sulla microstoria, sulla “marginalità”, promossi sull’onda dell’entusiasmo dei dati emergenti dalla ricerca che, via via, si spostava sempre più dal centro alla periferia. Alcuni studi anticipatori degli anni cinquanta e sessanta furono, relativamente al tema dei Sacri Monti, sicuramente quelli di Giovanni Testori¹⁹: dalla riscoperta di Gaudenzio Ferrari, fuori da ogni approccio storiografico localistico, alla rivelazione più generale dell’arte dei D’Enrico, di Tanzio da Varallo in particolare, uno dei grandi del Seicento lombardo. Sono appunto di quegli anni i riferimenti alle “parlate locali” delle valli valesiane, di cui sono espressione i dipinti e le sculture di Gaudenzio, all’aderenza naturalistica delle scene raffigurate al Sacro Monte di Varallo, alla figuratività fisiognomica della gente delle montagne circostanti, ritratte, secondo Testori, quasi a voler carpire l’umore e le cadenze del loro dialetto.

Quest’approccio prendeva a sua volta lo spunto dalla lettura di tipo folclorico che, nel 1870, un eccentrico inglese, Samuel Butler²⁰, aveva fatto della religiosità alpina. Una visione la sua non priva di atteggiamenti romantici che, oltre ai grandissimi meriti che gli vanno riconosciuti per aver, in tempi moderni, posto all’attenzione internazionale un fenomeno artistico eccezionale come i Sacri Monti, fu all’origine di alcuni equivoci che non solo ancora persistono ma che sono stati riproposti, con evidenza, in studi recenti. Due in particolare sono le letture che, se non corrette in futuro, possono fornire una visione storica della complessità dei Sacri Monti fuorviante e travisarne l’origine: la loro nascita quale sistema prealpino eretto dalla Chiesa a difesa dal mondo protestante attivo oltre le Alpi e la sopravvalutazione del ruolo avuto da san Carlo nella loro creazione.

Relativamente al primo aspetto si è molto insistito su espressioni quali “muraglia della Chiesa” o “baluardo della fede” contro gli eretici che i Sacri Monti avrebbero svolto per la loro collocazione a difesa del mondo prealpino cattolico. Gli argomenti che sono alla base di queste considerazioni, sono stati già da tempo confutati da Casimiro Debiaggi che a partire da una disamina delle date di fondazione dei singoli Sacri Monti (dal 1491 per Varallo al 1656 per Domodossola) ha evidenziato «come sia insostenibile l’affermazione, divenuta ormai un luogo comune, che il Sacro Monte di Varallo sarebbe sorto come baluardo contro il dilagare delle eresie protestanti, e che tutti gli altri Sacri Monti sarebbero stati eretti per formare un vero e proprio sistema difensivo a questo scopo. Tale idea – aggiunge Debiaggi – poteva essere comprensibile sulla bocca di quell’innamorato dei Sacri Monti che fu Samuel Butler... quasi come una felice battuta, dovuta alla sua condizione di anglicano, che sentiva la sua diversità di credo qui tra noi in un ambiente di fede cattolica»²¹.

A sostegno di queste sue confutazioni, Debiaggi riporta alcune tesi: che il Sacro Monte di Varallo sorse a partire dagli anni ottanta del secolo quindicesimo, con un trentennio quindi di anticipo al diffondersi del luteranesimo; che per gli altri Sacri Monti è evidente il desiderio di emulare quello varallese; che quello di Orta, ma anche Crea, risale a cento anni dopo Varallo e a sei anni dalla morte di san Carlo; che gli altri, essendo sorti nel Seicento «sono ormai in gran parte cronologicamente al di fuori

¹⁹ Gaudenzio Ferrari, catalogo della mostra, Vercelli 1956; G. Testori, *Tanzio da Varallo*, catalogo della mostra, Torino 1959.

²⁰ S. Butler, *Alpi e santuari del Piemonte e del Canton Ticino*, (1882), traduzione italiana a cura di P. F. Gasparetto, Casale Monf.to 1991; S. Butler, *Ex voto. Studio artistico sulle opere d’arte del Sacro Monte di Varallo e di Crea*, (1985²), traduzione italiana a cura di A. Rizzetti, Novara 1894.

²¹ C. Debiaggi, *La Diocesi di Novara, Terra di Sacri Monti*, in *Sacri Monti. Devozione*, cit., p. 408.

dell'età controriformistica...». Inoltre viene ancora sottolineato come anche la dislocazione geografica risulti «tutt'altro che sistematica e strategica per costituire un sistema difensivo contro il dilagare delle eresie... considerando che il Vallese e il Canton Ticino rimasero saldamente cattolici»²². Senza parlare delle ubicazioni del Calvario (distrutto) del Battistero di Novara, del Varallino di Galliate, del Santo Sepolcro (non realizzato) di Milano, di Crea, di Arona (commemorazione agiografica del luogo natale di san Carlo) e di Domodossola, istituito molto tardi.

Relativamente al secondo equivoco che vuole san Carlo Borromeo artefice e promotore della diffusione tipologica dei Sacri Monti, Debiaggi fa notare come l'unico tentativo promosso dal santo ambrosiano di erezione di un complesso analogo ad un Sacro Monte avvenne con risultati fallimentari (non venne realizzato) a Milano nella chiesa del Santo Sepolcro, mentre furono altri i santuari che l'arcivescovo lombardo promosse: Rho, Caravaggio, Cannobbio. «Per cui risulta evidente che il Borromeo era ben lontano dal concepire i Sacri Monti come una cerchia di baluardi contro la minaccia dell'eresia»²³. Ciò non toglie che Carlo Borromeo e più ancora alcuni vescovi suoi seguaci abbiano inteso la funzione che santuari quali i Sacri Monti, o a questi assimilabili, potevano svolgere per la catechesi e la pietà popolare nel contesto di una complessa, generale opera di "riforma" in senso cattolico del vissuto religioso, e che pertanto la fioritura dei Sacri Monti rispecchi, in varia misura e con accentuazioni diverse da luogo a luogo, una cultura anche di matrice borromaica.

Un invito ad evitare che la fioritura della devozionalità alpina sia letta «ingenuamente come una concatenazione elementarmente meccanica di cause ed effetti» giunge poi da Santino Langé che pone invece l'accento sulla sostanziale discontinuità storica dei Sacri Monti e sulle «false immagini, consolidate nella cultura ottocentesca, che i nostri monti rappresentino fatti ed episodi di margine della struttura territoriale padana – e il milanese in particolare – al di là dei quali il sistema alpino rappresenta il vuoto: episodi quindi di "confine" giustificati dalla presenza di un nucleo pesante come le diocesi milanese e novarese, di cui erano la frontiera estrema in un contesto locale privo sostanzialmente di vera e propria autonomia». Ciò che si deve evitare – continua Langé – è di leggere «la fioritura dei Sacri Monti come l'attuazione di un programma territoriale e devozionale risultante da una specie di pianificazione paesaggistica gerarchica...»²⁴ riconducibile a piani di sviluppo della Curia milanese se non della Santa Sede romana. L'invito è ancora una volta ad un approccio che tenga in debito conto la complessità del fenomeno, delle sue componenti e la molteplicità degli attori che vi interagiscono. In tal senso le Alpi più che non baluardi *contra haereticos* si configurano come l'area di uno scontro più articolato, in cui «giocano il loro ruolo i mercanti, i viaggiatori e le realtà locali... dove spesso i confini venivano travalicati sugli alti passi, nel rituale del pellegrinaggio»²⁵.

Il richiamo di Langé ha l'indubbio merito di portare l'attenzione sugli aspetti

²² C. Debiaggi, *La Diocesi di Novara*, cit., p. 408.

²³ C. Debiaggi, *La Diocesi di Novara*, cit., p. 408. Vedasi anche G. Gentile, *Gli interventi di Carlo Bascapè nella regia del Sacro Monte di Varallo*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale di un vescovo di fine Cinquecento*, atti del convegno di Novara, 1993, Novara 1994, pp. 427-489; P. G. Longo, "Un luogo sacro... quasi senz'anima". *Carlo Bascapè e il Sacro Monte di Varallo*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo*, cit., pp. 369-426; P. G. Longo, *Il Sacro Monte di Varallo nella seconda metà del XVI secolo*, in *I Sacri Monti di Varallo e Arona dal Borromeo al Bascapè*, Novara 1995, pp. 41-140; E. De Filippis, *Il vescovo Carlo Bascapè e il Sacro Monte di Orta*, in *Sacri Monti. Devozione*, cit., pp. 385-391.

²⁴ S. Langé, *Problematiche emergenti nella storiografia sui Sacri Monti*, in *Sacri Monti, Devozione*, cit., p. 4.

²⁵ S. Langé, *Problematiche emergenti*, cit., p. 6.

della cultura alpina come realtà autonoma, che attraverso l'incontro di lingue, credenze, interpretazioni religiose, tradizioni culturali e professionali differenti si propone «quale cerniera nei confronti dell'Europa, capace di sviluppare ed esportare una propria cultura»²⁶.

1. Terminologia e origine dei complessi devozionali

Sgomberiamo il campo da ogni equivoco: i Sacri Monti sono una specificità italiana, di cultura lombardo-piemontese che in questa area geografica ha avuto origine, si è radicata e si è diffusa.

Detto questo è pur vero che questi insiemi monumentali hanno molteplici punti in comune con le coeve espressioni devozionali sorte in Europa, a partire dal XV secolo, aventi per tema i Luoghi Santi di Palestina, la Passione di Cristo, il Cammino della Croce compiuto da Gesù dal Palazzo Pretorio al luogo del supplizio, il Calvario. Una data è certa: il 1453 anno della caduta di Costantinopoli sotto il dominio turco che, per alcuni anni, ostacolerà l'afflusso dei pellegrini al Sepolcro favorendo così in tutta Europa un utilizzo "sostitutivo" di questi complessi devozionali, in alternativa alla visita dei santuari gerosolimitani²⁷.

È ovvio che questi tre temi: le storie della Passione, l'articolarsi della Via Dolorosa, la riproposizione topomimetica dei monumenti di Terra Santa abbiano un'origine comune nei fatti della vita di Cristo e siano condizionati da una stessa narrazione, derivino dalle medesime fonti, si affidino alla compresenza degli stessi attori, recitino – in sostanza – un analogo soggetto. D'altra parte l'attenzione a queste tre manifestazioni della devozionalità cristiana (ma altre se ne potrebbero aggiungere, in una articolazione via via più minuta come ben documenta lo studio di Amédée Teetaert) si è espressa in epoche e con finalità diverse erigendo singoli monumenti offerti al culto della pietà dei devoti. Costruiti prevalentemente, ma non necessariamente, di ritorno da un viaggio in Terra Santa questi complessi devozionali fanno convivere elementi topomimetici, spesso riprodotti con estrema fedeltà nelle misure, con taluni particolari agiografici modificati dalla tradizione devozionale locale e amplificati dalle suggestioni del ricordo e dal desiderio di emulazione.

L'edificazione del Sepolcro di Varallo²⁸, come veniva indicato alle origini, diventa a questo punto più comprensibile, inserita in un quadro di relazioni temporali e spaziali che ne giustificano la nascita ed il successivo, lento adattamento a modelli agiografici in continua evoluzione ancora per tutto il Seicento. La data stessa dell'erezione della prima cappella dedicata al Sepolcro di Cristo, il 1491, si colloca in un più vasto fermento culturale europeo che, a cavallo del secolo, accentua l'attenzione alle raffigurazioni della Passione: dall'Ecce Homo (il Cristo di Pietà della tradizione tedesca) al Cristo deriso, all'Uomo compassionevole, all'Uomo di dolore. Sono gli anni della grande diffusione della pietà cristocentrica, degli eccessi nelle raffigurazioni delle effusioni di sangue, del corpo compassionevole di Gesù crocifisso offerto alla

²⁶ S. Langè, G. Pacciarotti, *Barocco Alpino*, cit., p. 4.

²⁷ F. Cardini, *La devozione a Gerusalemme in occidente e il "caso" san vivaldino*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo*, cit., pp. 55-102. Cardini ha affrontato a più riprese il tema della riproposizione dei Luoghi Santi nella cultura occidentale nell'ambito del confronto religioso fra Cristianesimo e Islamismo, di cui è un profondo conoscitore. Un'ampia ed esauriente trattazione sul significato del pellegrinaggio in Palestina e sulla trasposizione in Europa di modelli gerosolimitani è contenuta nel volume M. Piccirillo (a cura di), *In Terra Santa*, catalogo della mostra, Milano 2000.

²⁸ S. Stefani Perrone, *La "Gerusalemme" delle origini nella secolare vicenda edificatoria del Sacro Monte di Varallo*, in *Sacri Monti. Devozione*, cit., p. 31.

venerazione dei fedeli con l'ostensione delle innumerevoli ferite del martirio subito. In quest'ottica si spiega lo spirito di emulazione che il Sepolcro di Varallo esercitò nelle terre piemontesi e lombarde come testimoniano, nell'immediato, la proposta di costruire "attorno alla chiesa di S. Maria di Superga «i misteri del Santo Sepolcro simili a quelli di Varallo»"²⁹ del 1520, e, ad un'epoca ormai tarda, il progetto concepito fra il 1615 ed 1624 da Andrea Velotti, parroco di Graglia, di rappresentare in cento cappelle una "Novella Gierusalemme o sia Palestina del Piemonte". Intenzioni che, in entrambi i casi e per motivi diversi, non ebbero seguito.

O la riproposizione rammemorativa dei santuari di Gerusalemme che alla fine del primo decennio del Cinquecento un altro francescano, Tommaso da Firenze, perseguirà sul colle toscano di San Vivaldo a Montaione, in Valle d'Elsa.

Così che Varallo, San Vivaldo, Scala Coeli, Lubeca, Görlitz, Norimberga, Friburgo, Romans non appaiono più oggi – diversamente da quanto avveniva in un passato nemmeno troppo lontano – come casi isolati di un contesto territoriale riconducibile solo ad approcci interpretativi locali. L'eccezionalità che ad ogni singolo complesso viene riconosciuta dalla propria tradizione culturale, unitamente al raggio di influenza da loro esercitato nei rispettivi Paesi ed in quelli finitimi, costituisce il termine di raffronto di un successo consolidatosi nel tempo, secondo motivazioni, direzioni ed aree di influenza che attendono ancora di essere indagate a fondo. Un'affermazione tipologica e catechetica che, se al pari dei Sacri Monti costituì – localmente – un esempio a cui ispirarsi, favorì l'emulazione di un modello da imitare, più volte meditato e copiato.

Nel tentativo di approfondire le rispettive analogie – giacché le differenze sono evidenti e restano inconciliabili – un possibile apparentamento fra Calvari e Sacri Monti è stato suggerito, con maggior o minore convinzione, anche in Italia nei diversi convegni che si sono tenuti in questi ultimi vent'anni, riconducendo tale contiguità culturale ad uno o più degli aspetti che caratterizzano questi monumenti: la narrazione di singoli episodi della vita di Cristo e di Maria, l'utilizzo nello spazio aperto di un percorso devozionale di unione fra i vari fatti del racconto, l'illustrazione della scena mediante l'impiego di statue – spesso a grandezza naturale – e di pitture fortemente didascaliche alle pareti, l'edificazione di apposite strutture edilizie – edicole, cappelle – atte a contenere queste rappresentazioni³⁰.

Nelle singole lingue europee questi insiemi monumentali sono individuati come

²⁹ P. G. Longo, *I "Misteri del S. Sepolcro" sul colle di Superga presso Torino (1520): note sulla fortuna del Sacro Monte di Varallo*, in *Sacri Monti. Devozione*, cit., p. 379.

³⁰ Oltre ai già citati incontri di Varallo (1980), Orta (1982), San Vivaldo (1986), Domodossola (1992), Varallo (1996), Milano (1998), vedasi *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, a cura di A. Barbero, Novara 2001. Il volume rende conto dell'iniziativa avviata nel 1995 con la spedizione di un questionario ad oltre 2.000 referenti istituzionali europei. Ne è scaturita un'indagine che ha portato al censimento di 1.812 complessi devozionali, individuati e segnalati su di un'apposita *Carta* geografica allegata al volume. La ricerca ha interessato i seguenti Paesi: Spagna (56), Portogallo (6), Francia (42) – Bretagna* (99), Olanda* (84), Belgio* (163), Lussemburgo* (20), Germania* (152), Svizzera (11), Italia (56), Austria* (301), Ungheria* (376), Repubblica Ceca* (107), Slovacchia* (97), Polonia* (76), Romania (42), Ucraina (4), Slovenia (19), Croazia (33), Jugoslavia (83). Per alcuni di essi, contrassegnati con l'asterisco e dal numero dei complessi individuati, il censimento si può dire pressoché esaustivo. Una sintesi del lavoro era stata presentata da Enrico Massone nel convegno tenutosi a Cracovia nel 1995, in cui si illustrava l'avvio del progetto: E. Massone, *Atlas of Sacred Mounts, Calvaries and devotional complexes in Europe*, in *Sacrum in historical gardens and symbolism of their vegetation*, Krakow 1997. La conclusione delle ricerche è stata invece resa nota dal sottoscritto nel convegno tenutosi a Valladolid nell'ottobre 2001, A. Barbero, *Itinerarios culturales y patrimoniales: Los Sacro Montes italianos*

Sacri Monti, Calvari o Viae Crucis, perché contenenti, in maniera più o meno evidente, uno o più degli elementi tipologici che li caratterizzano: il percorso devozionale, l'altura, la dislocazione ascensionale delle varie cappelle che li compongono, la riproposizione gerosolimitana dei luoghi e delle scene narrate, l'evocazione del martirio e della morte di Cristo, compreso, in forma più o meno sviluppata, il cammino da lui compiuto dal palazzo di Pilato al Golgota. Espressioni della devozionalità di un notevole, di un Ordine religioso, di una comunità i cui elementi innovativi, di differenziazione, sono riconducibili alla personale esperienza dei committenti, alla loro sensibilità e cultura, alla creatività degli artisti che vi hanno lavorato. Nella tradizione italiana otto e novecentesca solo per Varallo, Orta e Varese ha prevalso la connotazione di Sacro Monte, mentre gli altri complessi hanno mantenuto, a livello popolare, la loro più antica e radicata indicazione santuariale: Oropa, Crea, Belmonte, Ghiffa, Andorno, Coggiola, ecc. Fa eccezione il Monte Calvario di Domodossola che, anche nel nome, denuncia la sua origine più recente, del 1656, così come nella compresenza del Calvario e della Via Crucis è indicativo di uno schema costruttivo che ebbe molta fortuna nei paesi di lingua tedesca. Ed è a partire da questa area geografica, più di quanto non accadesse sui nostri monti prealpini, che la Controriforma cattolica cercò di diffondere il più possibile i complessi devozionali, eretti quale azione catechetica tanto verso le popolazioni cattoliche che verso le riformate, quanto anche nei confronti dei territori riconquistati alla cristianità dalla sconfitta dei turchi, come testimonia l'intensità dei loro insediamenti sulla *Carta* allegata all'*Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei* che rivela, dal XVI secolo, l'appartenenza confessionale di una determinata area. Si pensi in proposito alla frammentazione religiosa della Germania rispecchiante la situazione che si è andata formando a partire dalla pace di Augusta del 1555 che riconosce uno stato di fatto e sancisce l'esistenza di due confessioni distinte, la cattolica e la luterana, secondo il principio del *cuius regio, eius religio* per cui i sudditi sono tenuti a praticare la religione del signore o della comunità del luogo. O alla densità delle frequenze dei Calvari nella cattolica Bretagna, accerchiata da territori protestanti, ai margini della guerra civile fra cattolici e ugonotti che devastò la Francia fra il 1560 e il 1598, anno in cui, con lo storico editto emanato proprio a Nantes viene concesso anche ai protestanti di manifestare, entro limiti ben stabiliti, la propria religione. O alla differenziazione che nei Paesi Bassi assume sempre più il contrasto fra nord, protestante e sud, cattolico, che a partire dal 1558 è alla base dell'affrancamento dalla Spagna e che si concluderà nel 1581 con la nascita della Repubblica delle Province Unite e la coscienza di un nuovo sentimento nazionale. O alla dislocazione dei Calvari nelle regioni dell'impero asburgico, disposti quasi a contrassegnare il confine con i turchi via via che essi retrocedevano e consegnavano ai missionari territori eterogenei da ricondurre alla fede, in cui convivevano istanze multinazionali e culture multiethniche, realtà autonomistiche e minoranze religiose cattoliche, ortodosse, protestanti, musulmane.

Mentre il concetto di Sacro Monte così come viene inteso in Italia, Spagna e Portogallo non trova riscontro nel termine francese *Mont Sacré*³¹, più generalmente la cultura neolatina utilizza, a partire dal Seicento, un repertorio terminologico comu-

como ejemplo de integración patrimonial y medioambiental, in *La Gestión del Patrimonio Cultural. La Transmisión de un Legado*, Valladolid 2002, pp. 217-232.

³¹ Gli equivoci lessicali cui induce il termine di Sacro Monte, riferito più genericamente ad elemento di sacralizzazione di un'altura, sono ben rappresentati dal Sacro Monte di Granada che Sacro Monte propriamente non è, almeno non nel significato assunto dalla tradizione italiana. Nella devozionalità anda-

ne, tutto sommato abbastanza semplificato: Calvario (*Calvaire*), Monte Calvario (*Mont Calvaire*), Via Crucis, Cammino della Croce (*Chemin de Croix*), Via Dolorosa (*Voie Douloureuse*), ecc.

La terminologia in uso nei paesi di lingua tedesca compone invece semanticamente le varie parti strutturali della parola che individua questi complessi devozionali a seconda dell'aspetto caratterizzante prevalente. Relativamente al monte calvario avremo così il *Kalvarienberg* e il *Kreuzberg*, diverso dal *Kreuzgruppe* (gruppo di croci), dal *Kreuzigungsgruppe* (gruppo di crocifissione) e dal *Kalvarienbergkreuz* (croce del monte calvario). Quindi il *Kalvarienberganlage* (complesso del monte calvario), *Kreuzbergkirche* (chiesa del monte calvario), *Kreuzbergkapelle* (cappella sul monte calvario). A seconda della connotazione che assume la Via Crucis avremo poi il *Kreuzweg* (via crucis), il *Fußfallweg* (via delle cadute), *Passionsweg* (via della passione), *Passionsstrecke* (percorso della passione), *Leidensweg* (via della sofferenza), *Andachtsweg* (percorso devozionale), *Kreuzweganlage* (complesso di via crucis), *Treppenanlage* (complesso a scale). Per quanto concerne le stazioni del percorso esse saranno indicate da: *Stationsanlage* (complesso a stazioni), *Kreuzwegstation* (stazione della via crucis), *Leidensstation* (stazione della sofferenza), *Stationskapelle* (cappella raffigurante una stazione), *Stationsreihe* (sequenza di stazioni), *Stationsweg* (percorso con stazioni), *Stationsandacht* (raccolgimento devozionale a stazione). Si è insistito nel riportare i vari modi con cui sono indicati nella lingua tedesca questi complessi devozionali, traendoli dal repertorio del Kramer, perché esemplificativi della molteplicità di elementi strutturali che compongono le singole devozioni, così come illustrate dal Teetaert. Ad una maggiore o minore articolazione dei contenuti, e quindi ad una diversa manifestazione della religiosità, corrisponde necessariamente una più puntuale configurazione tipologica a livello strutturale di questi complessi devozionali (rappresentativa, architettonica, ecc.) da cui consegue una maggior varietà terminologica a livello linguistico.

Più semplificata la terminologia adottata dalla lingua polacca: *kalwaria* (calvario), *góra święta* (monte sacro), *góra kalwaryjska* (monte calvario), *kaplica kalwaryjska* (cappella del calvario), *kościół kalwaryjski* (chiesa del calvario), *krzyż kalwaryjski* (croce del calvario), *sanktuarium kalwaryjskie* (santuario del calvario), *stacje kalwaryjskie* (stazioni del calvario), *droga kalwaryjska* (via del calvario), *Droga Męki Pańskiej* (via della passione), *Droga Matki Bolesnej* (via dolorosa), *Droga Krzyżowa*

lusa il luogo, alla porte delle città, rappresenta una manifestazione della religiosità, che commemora il ritrovamento dei resti di antichi martiri, resa sacra successivamente dall'erezione di chiese di culto, dalla posa di semplici croci e calvari. Niente percorso, niente raffigurazioni, niente cappelle. In sostanza, e nonostante quanto più volte scritto a proposito di questo Sacro Monte, «nessun elemento accomuna il complesso di Granada ai centri lombardi: né i programmi, né le istituzioni, né le funzioni, né le opere d'arte» F. Marías, *Don Pedro Gonzales de Mendoza, Vescovo di Siguenza e il Monte Celia de La Salceda (Guadalajara)*, in *Sacri Monti. Devozione*, cit., p. 421. Inoltre fra le risposte pervenute nel 1995 al censimento avviato con l'*Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, alcuni dei referenti, anche istituzionalmente qualificati, hanno indicato indistintamente come *Sacro Monte* (per la Spagna e il Portogallo) o *Mont Sacré* (per la Francia) alture sacralizzate da un culto antico: è il caso di alcune segnalazioni pervenute dalle Asturie e dall'Alentejo ma anche addirittura di Bibracte, antica capitale pre-romana dei Galli, per la Borgogna o della *colline éternelle* per la basilica della Maddalena di Vezelay. In nessun caso invece le risposte pervenute dai Paesi di cultura tedesca hanno equivocado sulle domande poste dal questionario. Segno di una maggior aderenza terminologica all'oggetto della ricerca. In alcuni casi, indifferentemente dalle lingue di appartenenza degli estensori, è stata indicata dai compilatori del questionario la doppia appartenenza del complesso devozionale, quindi tanto alla tipologia del Sacro Monte quanto a quella del Monte Calvario o della Via Crucis. Ambivalenza e complementarità di significati che si è mantenuta nelle schede a corredo dei singoli complessi devozionali pubblicate sul volume, *Atlante dei Sacri Monti, Calvari*, cit.

(via crucis). Al pari di quella anglosassone – *Calvary, Mount Calvary, Way of the Cross, Stations of the Cross, Sorrowful Way* (via dolorosa) – non individua la connotazione prevalente del singolo complesso devozionale, come fa invece la lingua tedesca che, non di rado, la estende anche ad indicare il nome del luogo.

Sta di fatto che la terminologia che in tutti i Paesi europei caratterizza questi complessi devozionali deriva dal termine latino *calvaria*, con cui si indicava il luogo del supplizio di Cristo.

2. Percorso, Rosario e Vesperbild

Il percorso è l'elemento caratterizzante un complesso devozionale, non la progressione della raffigurazione di una storia sacra in quanto tale, che quando interessa una superficie estesa – un ciclo di affreschi, per esempio – per essere compresa costringe anch'essa necessariamente il fedele ad uno spostamento piuttosto ampio, da un punto all'altro dell'edificio, per seguirne il "senso di visita", procedente dall'inizio alla fine di una narrazione.

Nel complesso devozionale invece ogni elemento di questo percorso, che conferisce unitarietà all'insieme, è un sistema concluso in sé: per l'immagine raffigurata, per il luogo (edicola, cappella, ecc.) che la contiene, per l'episodio della narrazione che rappresenta, per il significato simbolico e topomimetico che esso evoca. L'insieme di questi luoghi, raffigurazioni, significati costituisce appunto un complesso devozionale allorché tale pluralità di evocazioni si sviluppa nell'illustrazione devozionale di un racconto della vita di Cristo, di Maria, di un Santo – semplice o articolato – in sé concluso.

Non è affatto un caso che una simile manifestazione della religiosità sia coeva con una particolare preghiera che proprio in quegli anni si andava affermando: il Rosario, diffuso nella sua forma moderna nel 1470 da Alain de la Roche, un domenicano di Douai. Tale esercizio ebbe subito un successo travolgente, tanto fra i nobili – alla confraternita si iscrisse l'imperatore Federico III e la sua famiglia – quanto fra le classi più povere³². Evocativo degli episodi della vita di Maria, il Rosario si svolge per temi corrispondenti a tre serie di Misteri e si recita con una successione di preghiere trattenendo ogni singolo granello fra le dita, sino al termine della recita per poi scorrere al grano che segue. Sino a concludere i cinque Misteri di una serie, avendo recitato le cinquanta Ave Maria, una per grano, dieci per Mistero, intercalate da un Padre Nostro e da un Gloria al Padre³³.

Una preghiera che si deve svolgere con la recita cadenzata di ogni sua parte, senza la quale non può esserci il passaggio alla successiva. Alla stregua della visita devota ad un complesso devozionale, in cui elemento episodico e racconto narrativo

³² V. Natale, *Vicende di un'iconografia pittorica: la Madonna del Rosario in Provincia di Alessandria tra fine Cinque e inizio Seicento*, in *Pio V e Santa Croce di Bosco. Aspetti di una committenza papale*, a cura di C. Spantigati, G. Ieni, Alessandria 1985, pp. 399-443. Per una recente disamina sulla storia di questa devozione: A. Wineston – Allen, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Penn State University Park (Pennsylvania) 1997.

³³ La recita dei Misteri, *Gaudiosi, Gloriosi e Dolorosi*, avviene per singola serie, secondo le indicazioni liturgiche e secondo le circostanze, anche se si raccomanda di recitarli in particolari giorni della settimana: *Gaudiosi* (lunedì e giovedì), Annunciazione della nascita di Gesù a Maria, Maria visita Elisabetta, Nascita di Gesù, Presentazione di Gesù al Tempio, Ritrovamento di Gesù al Tempio; *Dolorosi* (martedì e venerdì), Gesù nel giardino degli ulivi, La flagellazione, L'incoronazione di spine, Gesù viene caricato della croce, Gesù muore in croce; *Gloriosi* (mercoledì, sabato e domenica), Risurrezione, Ascensione, Discesa dello Spirito Santo, Assunzione di Maria, Incoronazione di Maria.

costituiscono un tutt'uno caratterizzato dall'apporto e dalla successione di ogni singolo componente.

E non è casuale che il Sacro Monte a partire dal Quattrocento, evolvendosi dal tema cristocentrico della raffigurazione topomimetica dei Luoghi Santi assuma via via connotazioni più mariane, al punto da dedicare a Maria diversi Sacri Monti: Crea, Oropa, Borgosesia, Varese, Ossuccio, questi ultimi due dedicati proprio alla Madonna del Rosario³⁴, anche se recenti studi hanno messo in risalto come nel Sepolcro di Varallo delle origini uno spazio rilevante fosse riservato proprio alla raffigurazione di Maria³⁵. Così come molti complessi devozionali sono stati edificati presso un santuario mariano preesistente (Crea, Oropa, Varese) di antica tradizione o sono stati eretti in funzione di devozioni più recenti, come nel caso di Telgte, in Germania, di Orta, di Brissago. In particolare del culto ad un tema iconografico che si andava affermando nel corso del XV secolo, l'immagine compassionevole di Maria che ha appena ricevuto sulle proprie ginocchia il corpo esanime di Cristo depresso dalla croce³⁶. Conosciuta come Pietà (*Vesperbild*) tale raffigurazione si diffuse grandemente nei paesi di lingua tedesca.

A Telgte il gruppo del *Vesperbild* risale al Trecento e alla cappella che lo ospita si connette un percorso che unisce il santuario in cui è venerata l'effigie della Vergine alla città di Münster mediante pannelli scolpiti raffiguranti i Dolori di Maria, eretti nel XVII secolo, a cui si aggiungerà più tardi anche una Via Crucis. Ad Orta, pur essendo il Sacro Monte dedicato alla vita di san Francesco, la Vergine costituisce l'elemento di sacralizzazione del luogo, all'origine della nascita del convento francescano.

I misteri dolorosi del Rosario e la venerazione del *Vesperbild* traggono ispirazione dalla contemplazione della "con-passione" di Maria che nel XV secolo sfocia in forme espressive accentuate da un marcato patetismo. Ed è in tale drammaturgia del dolore che si strutturano e si amplificano sempre più i racconti che vedono Maria parte attiva, non più spettatrice, della narrazione. Una partecipazione che, nell'impossibilità di contrastare il corso degli avvenimenti, assurge a tema di una tragedia che non è solo del figlio ma ha valore universale.

3. *Committenti, ambiente e paesaggio*

I committenti di questi complessi devozionali posero molta attenzione alla individuazione di uno spazio idoneo alla loro edificazione, che spesso assume un valore fortemente simbolico e che il percorso sacro sottolinea con una pluralità di segni su cui si sofferma la devozione popolare.

³⁴ E con essi anche complessi devozionali minori: Varallino di Galliate, Cravegna, Sassella di Sondrio, Vicoforte di Mondovì, Saas Fee, Visperterminen questi ultimi due nel Vallese.

³⁵ G. Gentile, *Da Bernardino Caimi*, cit., p. 267.

³⁶ In termini di "sacralizzazione del luogo" emblematica è l'evoluzione avvenuta a Brissago. La sequenza di avvenimenti prende l'avvio all'inizio del XVIII secolo con l'erezione di un tabernacolo edificato da un capomastro locale in cui viene posta un'immagine su carta della Vergine Addolorata. Fonte di grazie e dispensatrice di miracoli, di lì a poco viene eretta nel 1709 una cappella più grande per accogliere la venerata effigie e dal 1718 l'immagine devota è affiancata da un gruppo scultoreo della Pietà, raffigurante Maria e il Cristo morto. Il toponimo del luogo, che allora si chiamava Monte Capriccio, viene poi sostituito dai francescani in Monte Addolorato, in virtù anche di una Via Crucis che, eretta prima provvisoriamente, è sostituita nel 1721 con un'altra più confacente. Nel 1757 il complesso è dotato di una comoda strada di accesso, si edifica il calvario (1767), si amplia la chiesa, quindi si rinnovano poi le cappelle (1775-1778) in sostituzione di quelle erette nel 1721, nella configurazione che il Sacro Monte (o Calvario) ancora conserva. E. Rüschi, *Fra Nord e Sud: osservazioni intorno al Sacro Monte di Brissago*, in *Sacri Monti. Devozione*, cit., pp. 147-151.

Di ritorno dalla Terra Santa dove erano stati, per esaudire un voto, per lo svolgimento di funzioni diplomatiche, più raramente per motivi commerciali, questi pellegrini del XV secolo vollero manifestare il vivo ricordo della propria esperienza con la costruzione di monumenti che rammentassero situazioni analoghe a quanto da loro vissuto e illustrassero, il più possibile, i Santi Luoghi.

Sostanzialmente la ricerca di un luogo adatto a concretizzare tale proposito avvenne secondo tre direttrici: all'interno dello spazio urbano o nelle sue più immediate vicinanze, in aggiunta ad una struttura santuariale isolata già preesistente, individuando un'area che o per ragioni topomimetiche o per relazioni con il paesaggio circostante risultava idonea allo scopo. Il primo caso corrispondeva più alle esigenze della borghesia locale che, nell'ambito della propria comunità, trovava le ragioni ed il sostegno, anche economico, per realizzare l'impresa. Gli altri casi, più complessi, riflettono le possibilità di un notevole o di un Ordine religioso di spaziare su di una scala territoriale più vasta e di usufruire di relazioni sociali più strutturate.

L'individuazione di Varallo da parte del francescano Bernardino Caimi, già custode di Terra Santa, familiare di Ludovico il Moro – signore di Milano – e confessore della moglie – Beatrice d'Este – è sintomatica delle circostanze che influirono sulla scelta del luogo. Esse sono state ben descritte dal Longo e si possono così riassumere: nel sostegno del duca di Milano all'espansione dell'Ordine degli Osservanti, nell'erezione da poco avvenuta a Varallo del loro convento di Santa Maria delle Grazie (da cui, non a caso, inizia l'ascesa al Sacro Monte), dal rapporto preferenziale che si stabilì fra il notabilato locale, rappresentato dagli Scarognini, Ludovico il Moro e il Caimi³⁷.

Più ricorrente il caso in cui queste nuove espressioni di fede sono aggregate, in genere da un Ordine religioso, ad una struttura santuariale già esistente, che il più delle volte è dedicata al culto mariano, come accade a Crea, Varese, Ossuccio, Oropa. In questo modo ed in piena Controriforma viene amplificato il richiamo esercitato dal preesistente santuario mariano con l'aggiunta di un nuovo e moderno strumento di comunicazione catechetica, fortemente didascalica e narrativa nelle sue enunciazioni figurative.

Nella tradizione culturale spagnola l'individuazione di un luogo appartato, deriva invece più dall'esperienza eremitica, dalla "mortificazione" del romitaggio, secondo cui l'immersione nella naturalità dei luoghi, la permanenza in questi ambienti, spesso inospitali, favorisce l'ascesa mistica.

Esemplari sono le motivazioni che sono all'origine della nascita dell'insieme dei luoghi che il domenicano Alvaro compose nei pressi del convento della Scala Coeli da lui fondato nel 1423 non lontano da Cordova, dopo una brillante carriera trascorsa alla corte, a Roma ed in Palestina. Nella solitudine delle montagne, in un paesaggio arido, assolato, in cui il tipo di vegetazione e la presenza degli ulivi ricordava Gerusalemme il religioso rievocò la topografia dei luoghi santi: l'orto dei Getsemani, il monte Oliveto, il monte Tabor, il torrente Cedron, il Calvario, simboleggiato da tre semplici croci ai cui piedi sant'Alvaro si ritirava in preghiera in una grotta.

Stessa collocazione appartata, vicino Granada, mantiene anche l'altro complesso

³⁷ Sulla famiglia Scarognini: C. Debiaggi, *A cinque secoli della fondazione del Sacro Monte di Varallo. Problemi e ricerche*, Varallo 1980; G. Romano, *Il politico di Marco Scarognino alla Pinacoteca di Varallo e il Maestro della cappella di Santa Margherita a Crea*, in *Opere e giorni. Studi su mille anni di arte europea dedicati a Max Seidel*, a cura di K. Bergdolt e G. Monsanti, Venezia 2001, pp. 377-384; P. G. Longo, *Fonti documentarie sui francescani a Varallo Sesia tra XV e XVI secolo*, in "Sacro Monte di Varallo", Quaderni di studio, n. 5, 1987.

di Monte Celia edificato presso il monastero preesistente di La Salceda, che sorge nei primi anni del XVII secolo per volontà di fra Pedro Gonzales de Mendoza, dei principi di Eboli. Il luogo è sacralizzato da un antico culto mariano dovuto al rinvenimento, nel 1326, di un'immagine miracolosa della Vergine, a cui segue l'erezione di un santuario e di un convento francescano, che, a partire dal 1565, si trova al centro di interessi diversi che, in breve tempo, contribuiscono ad aumentare la sua fama.

In tale contesto si inserisce l'erezione del Monte Celia nel quale «le idee italiane si mischiavano con le tradizioni delle stazioni claustrali, con i tabernacoli dei monasteri spagnoli e delle piccole cappelle dei giardini delle carmelitane scalze, in un breve ciclo della Passione come a Varallo, si univano a cappelle dedicate a santi penitenti e francescani foranei o locali». Luoghi che rammemoravano il ritiro a La Salceda di san Diego de Alcalà (ca. 1400-1463) – la grotta in cui aveva vissuto, l'orto, la fonte – le celle e gli anfratti, trasformati ora in cappelle, che avevano dato ricovero ad altri frati eremiti, dedicate a devozioni diverse: l'Immacolata, la Maddalena, san Giovanni Battista, la Passione di Cristo, ecc. Complesso devozionale che ebbe una immediata fortuna come dimostra la visita nel 1604 dello stesso Filippo III e che spianò la strada al suo ideatore, Pedro Gonzales de Mendoza, alla nomina ad arcivescovo di Granada, nel 1610.

Anche il Sepolcro varalliano delle origini sembra avesse queste connotazioni di cui sono stati sottolineati i richiami alla Verna e alla vita di san Francesco, al desiderio di solitudine, di meditazione: una sorta di asceti mistica che mediante lo studio e la penitenza corroboravano l'esperienza ascetica del Caimi, irrobustendola con la meditazione sugli episodi della passione di Cristo³⁸.

La Controriforma preferisce mutuare gli schemi tradizionali della narrazione con il singolo elemento, o struttura, del racconto, a cui viene dato il maggior risalto possibile: una configurazione di prestigio, di eccezionalità. La concatenazione degli episodi, secondo una pluralità di nessi immediatamente comprensibili, viene quindi adattata per svolgere una funzione catechetica attraverso una rappresentazione degli eventi delle sacre storie nei loro significati spirituali e teologici, in cui nulla è lasciato al caso, all'interpretazione soggettiva dello spettatore. Una regia avveduta, pronta a stupire con gli accorgimenti scenografici di una gestualità ampia e magniloquente o di una panoramicità dei luoghi che si manifesta allo sguardo sin da lontano o che si rivela all'improvviso. Come avviene nei Sacri Monti e nei Calvari barocchi di Sei e Settecento in cui, a fronte di una residuale ed austera ascendenza gerosolimitana e francescana delle origini, prevale un'accorta messa in scena espressa dalla bellezza dei luoghi, dalla sinuosità ascensionale del percorso, dalle prospettive accattivanti delle architetture delle cappelle.

Abbandonata la severità iniziale, Varallo manifesta, a metà Cinquecento, le aspettative di una Gerusalemme terrestre che esprime le proprie ambizioni di sviluppo nell'adozione di un vero e proprio impianto urbanistico che viene affidato, per la parte progettuale, a Galeazzo Alessi, l'architetto perugino che proprio ad Assisi, con la chiesa di Santa Maria degli Angeli, concepì per i Minori Osservanti un'enorme contenitore a protezione della Porziuncola, dove morì san Francesco, ad imitazione di quanto già era avvenuto secoli prima con la Basilica costantinopolitana di Gerusalemme per il Sepolcro.

³⁸ Per Monte Celia, F. Marias, *Don Pedro Gonzales de Mendoza*, cit., p. 431; per Varallo vedi: G. Gentile, *Da Bernardino Caimi a Gaudenzio Ferrari*, cit., pp. 207-212; P. G. Longo, *Bernardino Caimi francescano osservante: tra "eremitorio" e città*, in "Novarien", n. 39, 2000.

Il *Libro dei Misteri* dell'Alessi (1565-1569) rappresenta quindi il tentativo, realizzatosi poi solo in parte, di adeguare l'insolita struttura preesistente – tutto sommato cenobitica ed ascetica – agli intenti di una società che faceva della città, e della scena urbana, il luogo delle relazioni interpersonali importanti, in cui si concretizzavano le aspettative sociali, si codificavano e si manifestavano i singoli ruoli comunitari. Allo stesso modo il nuovo spazio di Varallo diventava il luogo che più si addiceva alla rappresentazione scenografica della vita di Cristo, che aveva sostituito, nel frattempo, lo spirito di riproposizione dell'esperienza del pellegrinaggio gerosolimitano, spirito ormai desueto che aveva animato il Caimi³⁹.

I Sacri Monti ed i Calvari assunsero pertanto, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del secolo successivo, un'immagine sempre più rappresentativa della città. L'arco posto al loro ingresso introduceva il fedele, al pari di una porta di accesso, alla città sacra, alla Gerusalemme terrestre, non più vissuta nei suoi rapporti topomimetici ma secondo una ricostruzione aulica che si rivelava agli occhi attoniti e stupiti del pellegrino con il racconto delle storie raffigurate nelle cappelle, popolate da una umanità pulsante e gesticolante.

Nel corso del Seicento si accentua il rapporto spaziale fra il percorso e l'ambiente circostante, i punti di visuale, gli scorci paesistici sui borghi sottostanti. L'organizzazione della vegetazione risente della cultura progettuale di sistemazione dei giardini che si andava diffondendo, alterando notevolmente la naturalità dei luoghi e con essa modificando profondamente quelle suggestioni che lo spirito eremitico delle origini e la solitudine del "deserto" avrebbero dovuto suscitare nei pellegrini.

L'aspetto ascensionale caratterizza sempre più il complesso devozionale con accorgimenti prospettici mutuati dalle residenze di campagna, dai palazzi a cui l'acomunano l'ostentazione delle rappresentazioni iconografiche a stampa, le incisioni che illustrano le Guide che si diffondono con maggior frequenza in quegli anni⁴⁰.

Sino a giungere all'inizio di Settecento all'affermazione del santuario sulla cima del colle quale richiamo visivo della comunità, connotante la città stessa, luogo di devozione ma anche di turismo religioso, oggetto di una frequentazione più ricreativa.

Una sorta di passeggio domenicale nel quale le quattordici edicole della ormai affermata nuova devozione della Via Crucis scandiscono l'ascesa, ma con una strategia più attenta ad interrompere la fatica della salita con punti di riposo, che diventano logge, giardini, aree di sosta da cui usufruire di scorci panoramici e accedere a viotoli alternativi conducenti ugualmente alla sommità ma utilizzando percorsi più rilassanti, che interrompono l'ansimante ascesa delle scalinate.

³⁹ A tale proposito è interessante la considerazione del Longo sul recupero che a fine Cinquecento il vescovo di Novara, Carlo Bascapè, che del Borromeo fu «tra i più diretti interpreti», fa dell'opera precedente di Gaudenzio Ferrari non più visto come l'artefice di una felicissima stagione espressiva ma come l'uomo religioso, il «*pius Gaudentius*» che nella cappella della Crocifissione ha creato il modello di riferimento per il «coinvolgimento e la *compassione* dei pellegrini» da cui partire per la riorganizzazione complessiva del Sacro Monte: P. G. Longo, *Alle origini del Sacro Monte di Varallo: la proposta religiosa di Bernardino Caimi*, in "Novarien" novembre 1984.

⁴⁰ All'opposto l'attuale naturalità dei luoghi che caratterizza alcuni Sacri Monti, Crea ad esempio, è frutto dell'abbandono degli interventi culturali e manutentivi praticati anticamente, come testimoniano i terrazzamenti ormai invasi dal bosco sul lato sud del monte, nonché, da un punto di vista vegetazionale, la presenza soffocante della robinia, inserita massicciamente nel corso dell'Ottocento per arginare la franosità del luogo. Sulla produzione letteraria-descrittiva delle guide devozionali, prima, e artistiche, poi, vedasi: *I Sacri Monti raccontati*, atti del convegno di Orta, 1998, a cura di L. Cerrutti e F. Mattioli Carcano, Ornavasso 1999.

4. *Tipologie dei complessi devozionali*

Il complesso devozionale è riconducibile a tre tipologie prevalenti: il Cammino della Croce, il Calvario, il Sacro Monte includente quest'ultimo la riproposizione topomimetica dei luoghi di Palestina e di Gerusalemme, la Vita di Cristo, di Maria, dei Santi. Un quarto modello di ascendenza più antica ed inizialmente tangente al Sacro Monte, con cui spesso si confonde, si richiama, più in generale, ai "luoghi della memoria", al ricordo della santità, dell'esperienza cenobitica: dall'eremo al "giardinetto" serafico dei recinti conventuali. Per la pluralità e l'eterogeneità delle devozioni che lo caratterizzano è il modello che, per la sua atemporalità, meglio si presta ad essere adattato alle esigenze attuali, a rammemorare anche le patrie memorie mediante uno «sviluppo spirituale della memorizzazione: la reliquia è necessaria per appor- tare una sacralità» al luogo⁴¹.

Queste tipologie rappresentano delle categorie che si possono combinare in una sovrapposizione di luoghi e di raffigurazioni variabili volta volta, di luogo in luogo. Tale variabilità è l'elemento di connotazione di un complesso devozionale rispetto ad un altro, che viene emulato per la novità della devozione e che fornisce, sostanzialmente, lo spunto per fare una cosa analoga ma diversa: l'emulazione adattandosi alla specificità del luogo, alle personalità dei committenti e degli artisti assume una connotazione sua propria che la contraddistingue.

Nel Cammino della Croce confluisce non solo la Via Crucis propriamente detta, che trova piena attuazione solo nel Seicento e che verrà istituzionalizzata fra il 1731 ed il 1742 con le istruzioni sul modo di erigere e soddisfare tale pratica religiosa, ma anche il tema delle cadute di Cristo, diffuso fra il Quattro e il Cinquecento in Germania e nelle Fiandre, distinto fra una tradizione più antica, riguardante più genericamente i fatti della Passione, ed una più recente, relativa al percorso dal palazzo di Pilato al Calvario. L'episodio più celebre della devozione delle sette cadute (ma possono anche essere cinque, quindici, sino a trentadue, nella più grande varietà, sia nell'ordine delle cadute che nella successione delle scene della Passione) è rappresentato dai pannelli eseguiti verso il 1505 a Norimberga da Adam Krafft, per volontà del patriziato locale ad emulazione di un analogo complesso devozionale eretto a Bamberg alcuni anni prima. E con le sette cadute si diffondono le devozioni agli spostamenti, alle tappe, alle soste, alle stazioni della Passione di Cristo, rappresentanti ciascuna una pratica religiosa con un proprio carattere distintivo, nella più completa variabilità come ben documenta il Teetaert: di sviluppo e di contenuti, di schemi iconografici e di modelli rappresentativi. Disposti nello spazio urbano, prevalentemente, o a scandire l'avvicinarsi del luogo santuariole di riferimento come a Münster, dove un cammino processionale, costituito da un ciclo abbreviato di stazioni rappresentanti i dolori di Cristo e di Maria, lungo ben diciotto chilometri e voluto nel 1658 dal vescovo, collega la città con la cappella di pellegrinaggio di Telgte.

Risulta quindi non solo riduttivo ma addirittura fuorviante pensare ad una Via Crucis a tema fisso, in quattordici stazioni, che si avrà solo a partire dal 1731 e anche qui con tutta una serie di distinguo, come ben documentano l'introduzione di una quindicesima stazione ancora all'inizio dell'Ottocento in varie parti della Germania e la polemica giansenista del 1782 di Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia e di Prato, che sulla base delle argomentazioni del monaco benedettino Giuseppe Maria Pujati, di

⁴¹ G. Bresc-Bautier, *Les chapelles de la mémoire*, cit., p. 231; E. Massone, *L'itinerario devozionale: elemento del paesaggio e percorso di fede*, in *Paesaggio e Sacralità*, atti del convegno tenutosi alla Sacra di San Michele, 2002, Stresa 2003.

Bergamo, la considerava errata in quanto non corrispondente ai testi evangelici, per cui proponeva di togliere sei stazioni: le tre cadute, l'incontro con la madre, con la Veronica, la deposizione dalla Croce, sostituendole con considerazioni edificanti.

Né tanto meno è possibile ricondurre il concetto di Calvario ad una semplice croce figurata, inserita al più con le altre due a simboleggiare il martirio subito da Cristo, in posizione più o meno sopraelevata, con una base più o meno ornata che la distingue dall'ambiente circostante. Basterebbe l'esempio dei calvari bretoni – che sono cosa ben diversa dai Sacri Monti – la loro non occasionale collocazione urbanistica all'interno della comunità, l'articolazione simbolica – la soglia di ingresso, la fontana, ecc. – dei segni contenuti nel recinto che li racchiude, l'*enclos*, per rapportare questi complessi devozionali ad una realtà culturale molto più strutturata ed a contraddire questa semplificazione.

Così che nello spazio urbano il Calvario erigendosi, ovviamente e per sua natura, su di un luogo elevato, si propone come un elemento distintivo della pietà della comunità che l'ha edificato, lo frequenta, con una consuetudine anche quotidiana, e che ad esso si rivolge processionalmente nei giorni di festa. Come a Bonn, a Graz, a Győr, a Aigen, a Oberndorf, il Calvario rappresenta una visuale insostituibile del paesaggio urbano e, al proprio interno, dell'organizzazione sacrale dei culti locali. Come il Sacro Monte Calvario di Domodossola, o come il Monte Doloroso di Brissago nel quale si richiede che il Calvario venga espressamente eseguito, come evidenziato nelle pagine precedenti da Guido Gentile, secondo l'uso di “molti luoghi della Germania”.

O come i Calvari polacchi, caratterizzati da una spazialità impensabile per i nostri complessi devozionali, in particolare Kalwaria Zebrzydowska, con i suoi sette chilometri di percorso, le sue cappelle plurifunzionali, da utilizzarsi cioè sia per la devozione dei “sentieri di Gesù” che per quella “dei sentieri di Maria” (ancora il “percorso” quale elemento distintivo come già visto nelle “tappe” precedenti di origine nordica), o Kalwaria Wambierzycka, con i suoi settantanove luoghi di culto (ben oltre quindi le quattordici stazioni della Via Crucis) in cui convivono, in apposite strutture architettoniche, gli avvenimenti della Passione di Cristo, i dolori di Maria, le tentazioni nel deserto, il cuore di Gesù, san Wilgefortis, santo Stefano e varie grotte: da quella di Pietro penitente, a quella di san Francesco, a santa Rosalia, a san Geronimo. In una commistione fra episodi gerosolimitani, esperienze cenobitiche e naturalità che si ritrovano anche nei primi Sacri Monti delle origini: da Scala Coeli a Varallo, a San Vivaldo, a Monte Celia. E che, ancora nella tradizione fiamminga si arricchisce oggi ulteriormente per commemorare, con la riproduzione della grotta di Lourdes, gli ultimi miracoli mariani.

Calvari ancora, di cui è ricca la tradizione austro-ungarica, che nelle loro forme architettoniche più semplificate ripropongono la crocifissione di Cristo, la sua sepoltura, la flagellazione, il giardino degli ulivi, ecc. inseriti in un complesso evocativo che, a livelli diversi, utilizza elementi ambientali e architettonici con raffigurazioni scultoree e pittoriche, fra loro variamente strutturate. Nei casi più complessi e articolati come a Eisenstadt, nel Monte Calvario costruito fra il 1701 e il 1707 dal francese Felix Nierinck, la Passione di Cristo viene invece rappresentata in ben ventiquattro stazioni.

Né d'altra parte risulta sostenibile l'assunto secondo il quale, in virtù di una scontata “prealpinità” dei Sacri Monti, si fanno convivere in un altrettanto arbitrario “sistema” complessi come San Vivaldo, Crea, Mongardino, Montà d'Alba, Mondovì, Torricelle Verzate (Pavia), il Varallino (Galliate), Cerveno, il Battistero del Duomo di Novara, le mancate realizzazioni di Milano, Superga, Masserano e non si accenna, ad

esempio, ad altre strutture meno note, ma non per questo meno significative, come il Calvario dell'oratorio della Maddalena di Novi Ligure⁴².

Così come non è giustificato il rinvio ad una comparazione sistematica con i grandi modelli europei, a partire da Varallo e San Vivaldo⁴³ che, dal 1491 per Varallo, rimarranno per circa un secolo i soli Sacri Monti a cui riferirsi, per cui è sbagliato rimandare, come ormai è d'uso comune e come genericamente si legge a proposito di episodi cinquecenteschi riferibili ad analoghe espressioni culturali, alla "tradizione dei Sacri Monti" in quanto per tutto il sedicesimo secolo esisteva un solo esempio tipologico a cui riferirsi per originalità, novità di contenuti e creatività artistica: Varallo. Ad esclusione di San Vivaldo, gli altri Sacri Monti, quelli venuti dopo la Controriforma, ad iniziare dal 1589 per Crea, al 1590 per Orta, al 1605 per Varese, al 1633 per Oropa, al 1635 per Ossuccio, al 1646 per Ghiffa, al 1656 per Domodossola sino al 1712 per Belmonte, sono un'altra cosa e, comunque, successivi.

Espressioni prima manieriste e poi barocche della Controriforma (senza il vissuto progettuale e le molteplici trasformazioni subite da Varallo) che vanno studiate, meditate e argomentate anche in rapporto con i maggiori complessi devozionali che sorgevano in quel periodo in tutta Europa: dal Calvario di Plougastel (1602), in Bretagna, edificato quale ex voto per la cessazione della peste del 1598, a Kalwaria Zebrzydowska (1605), al Mont Valerien (1640) di Suresnes presso Parigi, a Kalwaria Wejherowska (1649), al Bom Jesus do Monte (1722) di Braga in Portogallo, a Banská Stiavnica (1744) in Slovacchia, al Bom Jesus de Matosinhos (1780) di Minas Gerais in Brasile.

Tale studio dovrà essere condotto ovviamente con tutte le periodizzazioni storiche e le cautele filologiche necessarie⁴⁴ ma con la consapevolezza altresì che l'Europa rappresentava lo spazio naturale dell'attività commerciale, spirituale, religiosa, intel-

⁴² Si tratta di un interessantissimo Monte Calvario posto all'interno della chiesa di una confraternita e costituito da un Compianto su Cristo (in terracotta policroma) della prima metà del Cinquecento, una Natività e un grandioso Calvario animato da una ventina di sculture (in legno di ulivo dipinto e dorato) eseguito fra il 1591 ed i primi anni del Seicento. Per l'impianto scenografico della composizione, il complesso rappresenta una felice evoluzione cinquecentesca del tema della rappresentazione della Passione di Cristo ed una intrigante meditazione e rivisitazione delle novità che proprio in quegli anni si diffondevano dai Sacri Monti di Crea, Orta, Varese oltre che, ovviamente, da Varallo. G. Ieni, *L'oratorio di Santa Maria Maddalena a Novi Ligure*, Alessandria 1983.

⁴³ Da porsi in relazione con altri complessi devozionali a loro coevi, o antecedenti, realizzati comunque prima del 1517, anno di avvio della Riforma luterana: Ahrweiler (1440), Lubeca (1468), Ediger (1488), Dussenbach (1494), Coblenza (1495), Bamberg, Norimberga (1505), Lovanio (1505), Friburgo, Romans-sur-Isère (1515), ecc.

⁴⁴ Fra le somiglianze dovranno essere indagati temi e circostanze comuni: gli elementi simbolici, la naturalità dell'ambiente, la collocazione dei luoghi di culto nello spazio aperto, la narrazione di un racconto sacro, l'utilizzo di un percorso di unione fra i vari episodi narrati, la loro raffigurazione mediante l'impiego di dipinti e sculture, l'edificazione di singole cappelle per il loro contenimento, l'uso devoto per i pellegrini, l'azione edificante, la funzione catechetica, l'ascesa al monte, la riproposizione topomimetica dei Luoghi Santi, ecc. Esistono poi anche sostanziali differenze, alcune più scontate, altre meno evidenti: le motivazioni religiose, i fermenti culturali, l'utilizzo dei mezzi espressivi impiegati, la qualità creativa degli artisti chiamati a lavorarvi, l'ingegnosità artistica delle soluzioni figurative adottate, la complessità delle architetture delle singole cappelle, la dimensione spaziale delle architetture e degli apparati decorativi, l'assetto urbanistico del luogo in rapporto al centro urbano, l'articolazione topografica del complesso, il ruolo sociale della committenza, l'apporto culturale di particolari personaggi, la disponibilità di risorse economiche, ecc. Categorie interpretative e comparative queste entro le quali, con gli opportuni distinguo, dovrà essere condotta l'analisi sistematica di questi complessi devozionali. Tanto più saranno gli elementi di classificazione a cui noi sapremo ricondurre questi insiemi monumentali, quanto più noi sapremo individuare motivazioni e tematiche comuni a ciascuna tipologia. Solo con un'attenta analisi sarà possibile esaltare l'apporto storico, culturale e artistico di ogni singolo monumento e attribuire realmente ai Sacri Monti – e a Varallo in particolare – l'assoluto risalto che a loro spetta nel patrimonio della cultura mondiale.

lettuale e professionale di mercanti, frati, musicisti, architetti, scultori, pittori⁴⁵. Dal frate Francesco Lichetto, bresciano e generale degli Osservanti che nel 1520, dopo aver soggiornato a Varallo nel mese di febbraio, è a Bordeaux e poi a Parigi nella primavera, da dove passa in Germania, quindi nell'agosto è documentato a Cracovia per morire infine a Budapest nel novembre dello stesso anno. Un arco di tempo vissuto intensamente, trascorso fra continue relazioni interpersonali, raccomandando sempre ai suoi frati «la necessità della meditazione della Passione di Cristo»⁴⁶.

Allo stesso padre Giovanni Battista Aguggiari, ideatore del Sacro Monte di Varese, che fra il 1590 ed il 1601 risiedette con continuità in Svizzera ricoprendo diversi incarichi nei conventi capuccini di Appenzell, Altdorf, Lucerna, Schwyz⁴⁷. All'architetto comacino Gian Maria Bernardoni⁴⁸ che progettò ed avviò la costruzione di Kalwaria Zebrzydowska. Per non parlare delle maestranze malcantonese (fornaciai, fabbri, intagliatori, stuccatori, capomastri, decoratori, ecc...) ⁴⁹ che, fra la fine del Seicento ed i primi anni del Settecento, a due passi dal Sacro Monte di Oria e da Ponte Tresa partivano a decine, con interi gruppi familiari, per progettare ed edificare dal nulla, grazie alla genialità di un loro concittadino, Domenico Trezzini, una città imperiale: San Pietroburgo.

⁴⁵ Per un repertorio degli artisti operanti nei Sacri Monti: S. Langè, G. Pacciarotti, *Barocco alpino*, cit., pp. 233-249; L. Zanzi, P. Zanzi, *Gerusalemme nelle Alpi. Per un Atlante dei Sacri Monti prealpini*, pp. 362-365, Milano 2002.

⁴⁶ P. G. Longo, *I "Misteri del S. Sepolcro" sul colle di Superga*, cit., pp. 379-384.

⁴⁷ R. Fischer, *L'attività di P. Giovanni Battista Aguggiari da Monza nella Provincia svizzera dei Frati Minori Cappuccini*, in *Sacri Monti. Devozione*, cit., pp. 143-145.

⁴⁸ S. Graciotti, J. Kowalczyk, *L'architetto Gian Maria Bernardoni tra l'Italia e le terre dell'Europa centro-orientale*, Roma 1999.

⁴⁹ B. Croci Maspoli, G. Zappa (a cura di), *Le maestranze artistiche malcantonese in Russia dal XVII al XX. Gli uomini, le storie, la memoria delle cose*, Museo del Malcantone 27 novembre 1994 – 26 febbraio 1995, catalogo della mostra, Curio-Firenze 1994; S. Ghigonetto, *Maestranze malcantonese in Piemonte tra Barocco e primo Novecento*, Curio 2003.

SAGGIO STORICO
SULLA DEVOZIONE
ALLA

VIA CRUCIS

Nota che accompagnava la pubblicazione del testo in francese apparso in “Collectanea Franciscana”, 19, 1949, pp. 45-142

Summarium. Comploratus P. Amedeus hoc manuscriptum reliquit, quod, tametsi non penitus absolutum, opportunum ducimus publice edere ob utilitatem, quam afferre potest.

In primis demonstratur piam viae Crucis exercitationem intime coniunctam esse cum devotione erga passionem Domini Nostri Jesu Christi. Exinde narratur eiusdem piae exercitationis evolutio historica et quidem: a) a primordiis usque ad saec. X; b) a saec. XI usque ad saec. XV; c) a saec. XV usque ad hodiernos dies. Porro in unoquoque temporis spatio significantur methodus ac ratio hoc religionis exercitium peragendi necnon partes praecipuae, quae in huius devotionis propagatione et incremento sodalibus Ordinis S. Francisci obveniunt.

Sommario – Il compianto P. Amédée ha lasciato questo manoscritto che, pur nella sua incompletezza, riteniamo opportuno pubblicare, vista l'utilità che può avere. Per prima cosa esso dimostra l'intimo legame esistente tra il pio esercizio della Via Crucis e la devozione alla passione di Nostro Signore Gesù Cristo. E poi descrive l'evoluzione storica del pio esercizio stesso, e precisamente: a) dai primordi fino al secolo X; b) dal secolo XI fino al secolo XV; c) dal secolo XV fino ai nostri giorni. Inoltre per ogni singolo periodo vengono esposti il metodo e l'interesse nel praticare questo esercizio religioso e anche il ruolo eminente che ebbero i membri dell'Ordine di S. Francesco nella diffusione e nell'incremento di questa devozione.

AMÉDÉE (TEETAERT) DA ZEDELGEM

SAGGIO STORICO SULLA DEVOZIONE ALLA VIA CRUCIS

Traduzione dal francese di
PAOLO PELLIZZARI*

La Via Crucis, nella sua accezione letterale, è il cammino percorso da Nostro Signore Gesù Cristo, il Venerdì Santo, quando, portando la croce, si recò dal Pretorio al Golgota. La trama è fornita dagli Evangelisti: *Matteo* 27,22-61; *Marco* 15,1-47; *Luca* 23,1-56; *Giovanni* 19,1-42. L'esercizio della Via Crucis consiste dunque propriamente nel ripercorrere la stessa strada seguita da Cristo a Gerusalemme – dal luogo della sua condanna a morte fino a quello della morte ignominiosa sul monte Calvario –, partecipando in spirito alle sofferenze patite da Gesù nel corso di questo tragitto. Tuttavia, per coloro che non possono recarsi in Terra Santa, la Chiesa ha supplito mediante una pratica di Via Crucis abbreviata e alla portata di tutti e che consiste essenzialmente nell'accompagnare in spirito Cristo nell'ultima parte della sua passione, cioè dal palazzo di Pilato al Santo Sepolcro, unendosi a lui e meditando sulle sue sofferenze. Questo esercizio comprende quattordici stazioni o scene diverse della passione di Cristo, presso le quali ci si sofferma per meditarvi in un modo speciale le atroci sofferenze patite dal Salvatore. Queste quattordici stazioni sono: 1) Gesù condannato a morte; 2) Gesù caricato della croce; 3) prima caduta di Gesù; 4) Gesù incon-

* La traduzione ha voluto essere rispettosa del testo francese nel suo contenuto e nella forma. Al fine di facilitarne la lettura si è ritenuto, però, di dover intervenire in diversi casi, spezzando frasi troppo lunghe, complesse e articolate, cui l'autore, invece, ricorre spesso.

Per quanto riguarda la grafia dei nomi di persona che vanno fino al XVII secolo, solitamente francesizzati dall'autore, si è scelto, secondo l'uso corrente, di italianizzare quelli compresi nel periodo che va fino al medioevo e di renderli in lingua originale per il periodo successivo.

Tra le note sono state inserite alcune note del traduttore (N.d.T.), contraddistinte da un asterisco *. Si tratta di integrazione bibliografica (indicazione di edizioni italiane di testi antichi, di cui erano citate edizioni in altre lingue moderne), oppure di segnalazioni di errori tipografici, corretti nella traduzione, o, infine, di segnalazioni di passi che pongono problemi e di cui si è tentata una chiarificazione o di cui, semplicemente, non si può fare altro che constatare la problematicità.

Infine, sono state inserite alcune chiarificazioni al testo, sempre contraddistinte da *, suggerite da p. Michele Piccirillo. Esse sono indicate con (M.P.).

tra la madre; 5) Gesù aiutato dal Cireneo; 6) Veronica asciuga il volto di Gesù; 7) seconda caduta di Gesù; 8) Gesù parla alle figlie di Gerusalemme; 9) terza caduta di Gesù; 10) Gesù spogliato delle sue vesti; 11) crocifissione di Gesù; 12) morte di Gesù; 13) Gesù deposto dalla croce; 14) sepoltura di Gesù.

Questo esercizio è una delle forme più espressive, più solide e più diffuse della devozione tradizionale del popolo cristiano alla passione di Cristo; è il punto di arrivo di varie devozioni particolari che sono state assorbite e concentrate nella pratica attuale della Via Crucis, come dimostreremo. Tuttavia – se l'esercizio della Via Crucis è, ai nostri giorni, una delle devozioni più popolari e più universali della Chiesa e si incontrano Vie Crucis in tutte le chiese e cappelle, anche nelle località più recondite delle missioni –, non è stato sempre così, perché questa pratica è stata ignorata per molti secoli ed è passata attraverso numerose tappe prima di assumere la forma in cui è stata fissata ad una data relativamente recente.

La devozione alla Via Crucis, cioè al cammino percorso da Gesù portando la croce, e l'esercizio della via Crucis, comprendente 14 stazioni, così come praticato ai nostri giorni, costituiscono l'ultimo anello di una lunga catena di pratiche e devozioni particolari in onore della passione, che si sono succedute e compenstrate nel corso dei secoli, e, nel loro percorso ascendente, questa devozione e questo esercizio sono strettamente legati all'evoluzione della devozione alla passione. È questa tesi fondamentale che svilupperemo in questo studio.

I. LA VIA CRUCIS NEI PRIMI DIECI SECOLI

La devozione alla passione è antica quanto il cristianesimo, giacché è iniziata ai piedi della croce, nel cuore della madre, degli intimi e dei familiari di Gesù che partecipavano alle sue sofferenze e alla sua morte. E, da allora in poi, la passione e la morte di Cristo sono sempre state considerate come uno degli elementi essenziali della pietà cristiana e il centro di tutte le altre devozioni. Cristo, nella sua passione e nella sua morte, è stato oggetto della venerazione di tutte le generazioni nel corso dei secoli, ma la forma e la concezione di questa venerazione sono state diverse. Nei primi dieci secoli, i santi Padri e gli scrittori ecclesiastici hanno visto nel Cristo crocifisso soprattutto il vincitore glorioso, che, con la sua passione e morte, aveva trionfato sull'inferno e sul peccato, aveva liberato l'umanità dai legami del demonio e fondato un regno, che non avrà fine; e così nei loro scritti hanno messo in luce, soprattutto, che Cristo è Dio. La stessa cosa si può osservare nelle rappresentazioni delle diverse scene della passione e anche di Gesù crocifisso. Gli artisti evitano con la massima cura di raffigurare un Cristo sofferente, schernito e maltrattato, ma cercano, soprattutto, di rappresentare un Cristo pieno di dignità e gravità, che, con il suo aspetto e il suo portamento, ispira rispetto. I Padri della Chiesa non considerano la Via Crucis come un percorso doloroso, ma piuttosto come una via trionfale, che Gesù ha percorso da vincitore, portando sulle spalle il simbolo della vittoria. Tuttavia, se la nota dominante nella meditazione e considerazione della passione e della morte di Cristo era quella della vittoria riportata dal Salvatore sull'inferno e il peccato, l'unione alle sofferenze patite da Cristo e la compassione nei confronti di Gesù sofferente e morente non mancavano affatto, soprattutto durante la celebrazione degli uffici della Settimana Santa. Così numerosi santi Padri e scrittori ecclesiastici hanno consacrato belle pagine alla meditazione della passione di Gesù. Inoltre, fin dai primi tempi della Chiesa, i cristiani hanno scelto simboli che ricordassero la passione di Cristo. Così la prima generazione cristiana venerava il sangue che era stato versato da Gesù per la redenzione del mondo¹. Più tardi, quando la Chiesa conquistò la completa libertà sotto Costantino, la croce fu venerata come stendardo della religione cristiana e la devozione alla croce si diffuse nel mondo intero, soprattutto dopo che sant'Elena ritrovò la vera croce, i cui frammenti furono dati ai re cristiani e alle chiese principali. E così, a partire soprattutto dal IV secolo, la devozione alla passione si tradusse soprattutto in venerazione della croce, considerata non come strumento di supplizio, ma come simbolo della vittoria gloriosa riportata da Cristo².

Siccome l'elemento principale e caratteristico della devozione alla passione nel corso dei primi dieci secoli è l'esaltazione della scienza, della potenza e del trionfo di Cristo sull'inferno, ne consegue logicamente che la venerazione del cammino fatto da Gesù portando la croce fu sconosciuta a quell'epoca. Tuttavia, con questo non vogliamo affermare che fosse completamente esclusa dalla pietà cristiana ogni forma di

¹ *I Corinzi* 6,20; 7,23; *Atti* 20,38; *I Pietro* 1,19; *Apocalisse* 5,9.

² Cfr. A. Saudreau, *La piété à travers les âges*, Angers 1927, p. 237; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, *Des origines de l'Église au moyen âge*, Paris 1919³, *passim*; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris 1925, pp. 74-78; L. Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris 1918; A. D'Ancora, *Origini del teatro italiano*, t. I, Torino 1891, p. 44; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, Milano 1901, pp. 554-555; C. Costantini, *Il crocifisso nell'arte*, Firenze 1911, p. 81; H. Leclercq, *Le crucifix*, in *Dict. Arch. Lit. Chrét.*, t. III, parte II, col. 3087; K.A. Kneller, S.J., *Geschichte der Kreuzwegandacht*, Freiburg im Br. 1908, pp. 41-46; Emidio d'Ascoli, O.F.M.Cap., *La vita spirituale anteriore a S. Francesco di Assisi*, in "Collect. Franc.", t. II, 1932, pp. 5-22; M. Meertens, *De godsvrucht in de Nederlanden*, t. I, Bruxelles 1930, pp. 112-113.

devozione sensibile alla passione, ogni forma di compassione nei confronti di Gesù sofferente e di partecipazione ai suoi dolori, ma solo sostenere che gli autori spirituali e i cristiani di quei tempi non erano interessati a soffermarsi sulle umiliazioni e gli insulti subiti da Gesù, e neanche a meditare sulle sofferenze e i dolori patiti dal Salvatore nel corso dei vari momenti della sua passione.

E infatti tutti gli autori sono concordi nell'insegnare che la passione e la morte di Cristo costituiscono il centro della pietà cristiana dalla Chiesa delle origini fino ai nostri giorni, e che l'essenza vera della vita spirituale sta nell'imitazione di Cristo e di Cristo crocifisso, e che i martiri trovavano nella passione e morte di Cristo forza e perseveranza nei loro tormenti. La Scrittura abbonda di testi in questo senso: *Romani* 6, 3-6; 13, 14; *Colossesi* 1, 24; 2, 12; *Filippesi* 1, 21-23; 2, 5; 3, 10; 2 *Corinzi* 1, 17; *I Pietro* 2, 21; 4, 13; *Galati* 2, 19-20; *I Corinzi* 1, 18-24; 2, 2; 4, 10 e 16; 11, 1; ecc. La stessa dottrina si trova nei più antichi Padri e scrittori ecclesiastici: Clemente di Roma³, s. Ignazio d'Antiochia⁴, s. Giustino martire⁵, ecc.*. Quando parlano di Gesù che porta la croce, considerano questo percorso come una marcia trionfale, nella quale Cristo regge il trofeo della sua vittoria sull'inferno, come sostiene s. Leone⁶, il quale, nel racconto dell'incontro di Gesù con le pie donne, spiega anche che il Salvatore diceva loro di non piangere su di lui, *quia non decebat luctus triumphum, nec lamenta victoriam* (al trionfo non si addiceva il lutto, né i lamenti alla vittoria)⁷.

Un'altra testimonianza della devozione del popolo cristiano alla passione del Salvatore è quella dei numerosi pellegrinaggi che i cristiani compivano ai luoghi santi e anche la visita assidua dei posti resi sacri dalla passione e morte di Cristo, soprattutto dopo che Costantino aveva eretto le basiliche dell'*Anastasis* sul luogo del Santo Sepolcro e del *Martyrium* sul Calvario. Da sempre, in effetti, i pellegrinaggi in Terra Santa furono molto frequenti e la storia ecclesiastica ne fornisce numerose prove^{8*}. In tutti questi pellegrinaggi troviamo, è vero, certi indizi di una *Via sacra*, cioè di un itinerario particolare che i pellegrini seguivano nella visita dei luoghi santi a Ge-

³ *Epistola I ad Corinthios*, II, 1, in Fr. X. Funk (a cura di), *Patres apostolici*, t. I, Tübingen 1901², p. 101; VII, 4, p. 108; XLIX, 6, p. 162.

⁴ *Epistola ad Philad.*, III, 3, in Fr. X. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 266; *ad Smyrn.*, I, 1, p. 274; IV, 2, p. 278; V, 3, p. 280; *ad Eph.*, IX, 1, p. 220; X, 3, p. 222; *ad Magn.*, V, 2, p. 234; *ad Rom.*, VI, 3, p. 260.

⁵ *Apologia*, I, 15, *PG* 6, col. 349, ecc.

* I testi di Clemente di Roma e di Ignazio d'Antiochia si possono trovare in italiano in *I Padri apostolici*. Traduzione, introduzione e note di Guglielmo Corti, Roma 1967² (N.d.T.).

⁶ *Sermo* 59, cap. 4, *PL* 54, col. 339.

⁷ *Sermo* 61, cap. 3, *ibid.*, col. 347.

⁸ Come ad esempio Bonifacio Stefano da Ragusa, *De perenni cultu et observantia Terrae Sanctae et de fructuosa ad eandem peregrinationem*, Venezia 1573; R. Röhricht, *Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878*, Berlin 1890; T. Tobler, *Bibliographia geographica Palaestinae, zunächst kritische Uebersicht gedruckten und ungedruckten Beschreibungen der Reisen ins Heilige Land*, Leipzig 1867; G. Golubovich, O.F.M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, tomi I-V, Quaracchi 1906, 1913, 1919, 1923, 1927; T. Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae ex saec. VIII, IX, XII et XV*, Leipzig 1974; Idem, *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae, lingua latina saec. IV-XI exarata* Genève 1877; T. Tobler - A. Molinier, *Itinera hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et lingua latina exarata*, t. I, in "Société de l'Orient latin", série géographique, tt. I-II, Genève 1879²; A. Molinier - C. Kokler, *Itinera hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora, et lingua latina exarata*, t. II, *Itinerarium bellis sacris anteriorum series chronologica occidentalibus illustrata testimoniis*, nella stessa raccolta, t. III, Genève 1885; H. Michelant - G. Raymond, *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte, rédigés en français, aux XI^e, XII^e et XIII^e siècles*, Genève 1882.

* Per il periodo relativo alle crociate, si possono trovare molte descrizioni di pellegrinaggio nell'opera monumentale di P. Sabino De Sandoli, O.F.M., *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum. Textus latini cum versione italica*, 4 voll., Gerusalemme 1978-1984 (N.d.T.).

rusalemme e che comprendeva non solo i luoghi legati alla passione di Gesù, ma anche moltissimi altri.

Si può, però, constatare che in nessuno di questi pellegrinaggi si parla di una *Via Crucis*, cioè del percorso seguito da Cristo portando la croce. Questa è la conclusione anche di P.W. von Keppler, vescovo di Rottenburg⁹. È dunque inesatto affermare con V. Thalhoffer¹⁰ che la *Via Dolorosa* era venerata e frequentata fin dai tempi più antichi, e soprattutto da Costantino in poi, da pii pellegrini venuti da tutta la cristianità. Proprio il contrario: i ricordi dei pellegrini dei primi dieci secoli conservano il silenzio più completo sull'esistenza di una *Via Dolorosa*, come cosa tradizionalmente nota. E così va considerata una pia leggenda, priva di qualsiasi fondamento storico solido, anche la storia secondo cui la Vergine santa avrebbe visitato frequentemente, addirittura tutti i giorni, nel corso dei suoi ultimi anni di vita, i luoghi santificati dalla passione del figlio, tanto che questo pellegrinaggio della Vergine costituirebbe il più antico esempio della *Via Crucis*. Le prime tracce di questo pellegrinaggio della Vergine si trovano nel racconto apocrifo siriano *De transitu Mariae*, che si ritiene possa risalire al V secolo. In questa recensione, tuttavia, si parla solo delle visite che la Vergine avrebbe fatto alla tomba del figlio e al Calvario¹¹. Un adattamento latino dello stesso racconto, pubblicato da C. Tischendorff¹², riferisce che la Vergine, dalla sua casa, presso il monte Sion, andava a visitare tutti i luoghi santificati dal figlio: quelli del battesimo, del digiuno, della passione, della risurrezione, dell'ascensione*. Questa leggenda finì per svilupparsi progressivamente secondo le necessità del tempo. Nel XIII secolo, fu segnalato un luogo preciso, presso la Chiesa dell'Ascensione, dove Maria aveva l'abitudine di riposarsi e un po' alla volta le si fa percorrere a ritroso il percorso che seguirono i pellegrini nel XV e XVI secolo¹³.

Anche se finora non è stata scoperta alcuna testimonianza degna di fede, da cui risulti che nel corso dei primi dieci secoli a Gerusalemme si frequentasse la *Via Crucis*, l'antichità in ogni caso attesta nel modo più esplicito il culto dei luoghi santi, soprattutto del Calvario e del Santo Sepolcro. Tutti i racconti dei pellegrini sono precisi e unanimi in proposito. Così sappiamo, da san Girolamo, che diverse matrone romane illustri hanno soggiornato a Gerusalemme: Melania, Marcella, Eustochio. Egli ha addirittura descritto il pellegrinaggio di santa Paola¹⁴, e anche quello di santa Eustochio¹⁵. Da san Girolamo sappiamo anche che in quello stesso periodo diversi francesi compivano il pellegrinaggio in Terra Santa, per andare a riverirvi i luoghi santificati da Cristo: *Quicumque in Gallia fuerit primus, huc properat*¹⁶. La più antica descrizione di pellegrinaggio in Terra Santa è forse quella dell'Anonimo di Bordeaux,

⁹ *Die XIV Stationen des hl. Kreuzwegs*, Freiburg im Br. 1904⁴, p. 13.

¹⁰ Art. *Kreuzweg* in *Kirchenlexikon*, 2^a ed., t. VII, col. 1130.

¹¹ Cfr. W. Wright, *The Departure of my Lady Mary from this World*, tradotto dal siriano, in "Journal of Sacred Literature", 1865, aprile.

¹² *Apocalypses apocryphae*, Leipzig 1866.

* Una versione italiana di questi testi si può trovare in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, vol. III, *Lettere, Dormizione di Maria, Apocalissi*, Casale Monferrato 1994, pp. 163 ss. (N.d.T.).

¹³ Cfr. H. Thurston, *Étude historique sur le chemin de la croix*, tradotto da A. Boudinhon, Paris 1907, pp. 31-36.

¹⁴ *Peregrinatio S. Paulae*, in T. Tobler, *Itinera hierosolymitana...*, cit., Genève 1877, pp. 27-40.

¹⁵ *Paula et Eustochium de locis sanctis*, *ibid.*, pp. 41-47.

¹⁶ Cfr. G.F. Gamurrini, *I misteri e gl'inni di S. Ilario, vescovo di Poitiers, ed una peregrinazione ai luoghi santi nel quarto secolo*, in "Studi e documenti di storia e diritto", t. VI, 1885, p. 158.

fatta verso il 333, e pubblicata varie volte con il titolo di *Itinerarium Burdigalense*¹⁷. Un altro pellegrinaggio importante della stessa epoca è la *Peregrinatio Silviae*, scoperta di recente e la cui pubblicazione è stata curata da G.F. Gamurrini¹⁸. Si tratta del racconto di un viaggio in Terra Santa e della visita dei luoghi santi non da parte di una religiosa francese – probabilmente santa Silvia d’Aquileia (da cui il titolo *Peregrinatio Silviae*), sorella di san Rufino d’Aquileia, compiuto verso 383/384-388, come sostiene G.F. Gamurrini¹⁹ –, quanto piuttosto, come ha dimostrato P. Férotin²⁰, da parte di una religiosa spagnola di S. Valerio, di nome Egeria, o Eteria, o forse Eucheria*.

Tutte queste relazioni concordano nell’affermare l’intensa venerazione che i fedeli di Gerusalemme avevano già in quei tempi antichi per i luoghi santi, designati e identificati dalla tradizione locale. Questi luoghi erano ancora in piccolissimo numero. Così la *Peregrinatio Silviae* parla della chiesa dell’*Anastasis*, eretta sul Santo Sepolcro, di quella del *Martyrium*, lì accanto, sul Calvario, di quella dell’Ascensione sul monte degli Ulivi, del Getsemani e della grotta dell’Agonia, della via che oltrepassa il Cedron, del monte Sion e della colonna della flagellazione che vi era conservata. Tutti questi racconti non dicono nulla sull’esistenza di una *Via Dolorosa* e sulla collocazione di episodi che non si trovano nel Vangelo. La stessa *Peregrinatio Silviae* riferisce che i fedeli si riunivano il Giovedì Santo nel giardino del Getsemani e il Venerdì Santo sul Calvario, dove, alla lettura degli episodi della passione, scoppiavano in pianto.

Un’altra pratica, che testimonia la grande devozione che i fedeli avevano per i luoghi santificati dalla passione del Signore, è la processione che facevano in certi giorni dell’anno dalla Chiesa dell’*Anastasis* a quella del *Martyrium*. La *Peregrinatio Silviae* riferisce i particolari di diverse processioni²¹. Questa processione, che all’inizio comprendeva solo due luoghi santi, il Santo Sepolcro e il Calvario, si è ampliata nel corso dei secoli, soprattutto con la designazione di nuovi luoghi santificati dalla passione di Cristo e l’unificazione delle chiese dell’*Anastasis* e del *Martyrium*, e ha dato origine alla processione che nel medioevo e ancora ai nostri giorni è chiamata *la processione dei Latini*. Essa consiste nel visitare ogni pomeriggio i diversi santuari della basilica del Santo Sepolcro, con un cero in mano e cantando cantici. Tanto il numero dei santuari quanto l’ordine seguito nella visita è cambiato nel corso del tempo. Mentre nel IV secolo si visitavano solo due santuari, il Santo Sepolcro e il monte Calvario, Sewulfo, che fu a Gerusalemme nel 1102-1103, parla già di diversi santuari e in questo ordine: cappella della prigione di Cristo, dove fu rinchiuso durante i preparativi della crocifissione; quella dell’invenzione, cioè del ritrovamento della croce; quella in cui si conserva la colonna della flagellazione; quella degli improperi, dove Cristo, prima di essere crocifisso, fu colmato di insulti e obbrobri; quella in cui fu rivestito di un manto di porpora, fu incoronato con la corona di spine, furono divise le sue vesti; il buco in cui fu conficcata la croce; la pietra dell’unzione, sulla quale il corpo di Cristo, deposto dalla croce, fu cosperso di aromi e avvolto in un

¹⁷ Ad esempio da P. Pithou, s.l. 1588 e 1589; da Fr. R. de Châteaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, t. III, Paris 1881, pp. 223 ss.; da T. Tobler, *op. cit.*, pp. 1-15.

¹⁸ t. IX, 1888, pp. 101-174.

¹⁹ *Della inedita peregrinazione ai luoghi santi nel quarto secolo*, *ibid.*, t. VI, 1885, pp. 158-167.

²⁰ *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae*, in “Revue des Questions histor.”, 1903, ott.

* Una traduzione italiana di questo diario di viaggio si trova in: Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, traduzione e cura di P. Siniscalco e L. Scarampi, Roma 1992² (N.d.T.).

²¹ Ed. citata, pp. 141-165.

sudario²². Successivamente furono aggiunti anche altri santuari, come vedremo più avanti. Questa processione, che gli storici della Via Crucis hanno finora appena menzionato, è, ci sembra, di una certa importanza per la storia di questa devozione. Anche se di per sé e nell'intenzione di coloro che la facevano, almeno nei primi dieci secoli dell'era cristiana, non aveva nulla a che fare con la Via Crucis propriamente detta, pensiamo in ogni caso che essa abbia esercitato una certa influenza sulle origini della Via Crucis e sul metodo di farla, come diremo più avanti, e che, di conseguenza, la devozione alla Via Crucis esistesse già in maniera embrionale in quella processione.

Un'altra manifestazione evidente della devozione alla passione nel corso dei primi dieci secoli è l'imitazione dei luoghi santi di Gerusalemme in Europa. I pellegrini, infatti, per meglio conservare il ricordo dei santuari di Gerusalemme, e stimolare i fedeli che non potevano recarsi in Terra Santa, a venerare i luoghi santificati da Cristo, riproducevano a casa loro i santuari gerosolimitani. Quest'imitazione si manifesta già dai primi secoli. E così a Costantinopoli si ha la chiesa dell'*Anastasis*, detta più tardi Santa Anastasia, che riproduce la chiesa del Santo Sepolcro; e a Roma, già nel V secolo, si hanno le chiese di Santa Croce e di Santa Maria Maggiore che erano o ricordi o imitazioni delle chiese del Santo Sepolcro a Gerusalemme e della Natività a Betlemme²³. Lo stesso P. Grisar vede nello sfondo del mosaico dell'abside di Santa Prudenziana, datata da G.B. de Rossi verso il 398, un tentativo di raffigurazione dei principali monumenti di Gerusalemme²⁴.

Uno dei monumenti più importanti – legato al desiderio dell'imitazione dei luoghi santi, che si sarebbe sempre più sviluppato –, è il curioso gruppo di chiese riunite in un'unica costruzione, che fa parte del monastero di Santo Stefano a Bologna. Questo gruppo di sette chiese, che si prefiggeva di ricordare i diversi luoghi santi raggruppati dalla tradizione attorno al Santo Sepolcro, anche se nella sua forma attuale data solo del medioevo, è attribuito dalla leggenda a san Petronio, che fu vescovo di Bologna nel V secolo. Le ricerche più recenti sembrano mettere in luce che i dati della leggenda corrispondono alla verità storica²⁵. Nella vita manoscritta di questo santo, che data del XII sec., a quanto pare, si dice che, nel corso di una sua visita a Gerusalemme, con una canna avesse preso tutte le misure della chiesa del Santo Sepolcro e successivamente lo avesse copiato nel monastero di Santo Stefano a Bologna, che, per questa ragione, fu indicato con il nome di Gerusalemme, anche nelle bolle di diversi papi. Su un luogo più alto, che fu chiamato monte degli Ulivi, lo stesso santo aveva costruito un altro monastero e un'altra chiesa, che riproduceva quella dell'Ascensione. La valle che separava le due chiese fu chiamata valle di Giosafat e, tra le due, c'erano le stesse distanze che a Gerusalemme tra il monte degli Ulivi e il Calvario. In questo modo, i fedeli potevano venerare gli stessi santuari che a Gerusalemme e soddisfare così la loro devozione nei confronti dei luoghi santificati dalla passione di Nostro Signore. Secondo H. Thurston - A. Boudinhon²⁶, erano rari gli esempi di edifici costruiti ad imitazione dei luoghi santi di Gerusalemme, come quello di Bologna. Per quanto mi riguarda, non ho trovato nessun altro esempio per i primi dieci secoli.

²² Cfr. la sua *Relatio de peregrinatione ad Hierosolimam et Terram Sanctam*, pubblicata da D'Avezac, in *Recueil de voyages et de mémoires*, t. IV, Paris 1839, pp. 840-842.

²³ Cfr. H. Grisar, S. J., *Gerusalemme e Roma nei secoli IV e V*, in "Civiltà Cattolica", an. 46, 1895, vol. III, pp. 719-730; vol. IV, pp. 467-475.

²⁴ *Ibid.*, vol. III, pp. 722-725.

²⁵ Cfr. Fr. Lanzoni, *S. Petronio, vescovo di Bologna*, Roma 1907.

²⁶ *Op. cit.*, p. 13.

Tuttavia, nel corso dei secoli, la tendenza all'imitazione ha avuto un grande sviluppo e, a partire dal secolo IX, si vedono sorgere in tutti i paesi d'Europa imitazioni della chiesa del Santo Sepolcro. In Germania: a Vienna, Costanza, Paderborn, Selestat nell'Alsazia, Eichstadt, ecc.; in Italia: a Borgo San Sepolcro, Piacenza, Milano, ecc.; in Francia: a Loches, Bourges, Digione, Nuvy-Saint-Sépulcre, Cambrai, ecc.²⁷. È indubbio che queste imitazioni dei luoghi santi di Gerusalemme contribuirono non poco a nutrire la devozione del popolo per i luoghi santificati dalla passione di Cristo, perché, in questo modo, coloro che non potevano recarsi a Gerusalemme potevano venerare i luoghi santi in spirito, a casa loro.

II. LA VIA CRUCIS DALL'XI AL XV SECOLO

1. *La devozione alla passione di Cristo*

A partire dall'XI secolo, la devozione alla passione di Cristo entra in una fase nuova, e cioè diventa una devozione *tenera* verso la passione di Nostro Signore, che si manifesta in una compassione profonda per Gesù sofferente e in una vera e propria partecipazione alle sue sofferenze e ai suoi dolori. Anche se questa forma non è del tutto nuova nel senso rigoroso del termine, dal momento che si incontrano manifestazioni di devozione tenera verso la passione anche nei primi dieci secoli²⁸, tuttavia gli accenti di partecipazione compassionevole sono quasi ignorati prima di quell'epoca. Come abbiamo già osservato, in Cristo si considerava soprattutto Dio, poiché la sua divinità era stata respinta dalle eresie cristologiche e dal pelagianesimo, che, negando il peccato originale e la necessità della grazia, rendevano inutile la redenzione; e, se si contemplavano in Cristo la divinità e l'umanità, non si guardava il Crocifisso sofferente e oggetto di obbrobri e insulti, quanto piuttosto il trionfatore, il re di gloria.

Una delle cause che hanno maggiormente contribuito a divulgare la devozione nei confronti della passione sotto forma di partecipazione compassionevole, sono indubbiamente le crociate. Il suo iniziatore geniale è san Bernardo, che ha esercitato un'influenza durevole sulla devozione alla passione nel corso di tutto il medioevo. Non è nostra intenzione fare la storia di questa devozione in tutti i particolari – che del resto si può trovare presso altri autori²⁹ –, e nemmeno elencare tutti coloro che, prima e dopo san Bernardo, hanno scritto pagine commoventi sulla passione di Cristo e hanno compatito di cuore e di anima alle sofferenze, alla passione e alla morte di Cristo, quanto piuttosto ricordarne le linee generali, per vedere come dalla devozione dapprima generale, siano nate progressivamente devozioni particolari ai diversi momenti o alle diverse manifestazioni della passione, tra le quali si colloca la Via Crucis.

È vero, però, che san Bernardo non ha inventato di sana pianta questa devozione tenera alla passione, perché se ne trovano tracce evidenti prima di lui. Così, per ricordare solo i principali, sant'Anselmo ha begli slanci d'amore compassionevole per Cristo, che ha pagato il nostro debito a Dio soffrendo e morendo per noi e, talvolta,

²⁷ Cfr. K.A. Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht*, Freiburg im Br. 1908, pp. 36-38; J. Mabillon, "Annales Ordinis S. Benedicti", t. IV, Paris 1707, pp. 267, 550, 602.

²⁸ Cfr. Emidio d'Ascoli, art. cit., pp. 5-30; F. Vernet, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1929, pp. 78-79.

²⁹ Emidio d'Ascoli, art. cit., pp. 30-34 e 153-162; F. Vernet, *op. cit.*, pp. 8-70; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, *Le moyen âge*, Paris 1921²; M. Meertens, *De godsvrucht in de Nederlanden*, t. I, Bruxelles 1930, pp. 114-134.

lascia già presentire la tenerezza dei tempi nuovi³⁰. Lo stesso vale per Egberto da Schönau († 1184), nel *De humanitate Christi*³¹ e soprattutto per Giovanni di Fécamp († 1078), che, nella sua *Oratio: Invoco te, Deus meus*³², si avvicina fortemente alla nuova corrente. Le crociate, a loro volta, attestano, mentre l'aumentano anche, la profonda impressione fatta dalla passione sulle anime. Questa devozione tenera verso la passione di Cristo, piuttosto rara nella letteratura cristiana fino al XII secolo, vi fa la sua entrata vittoriosa con san Bernardo, come dice F. Vernet³³. Per san Bernardo, ogni particolare della vita e della passione di Cristo provoca tenerezza. I sentimenti d'amore compassionevole, di cui la meditazione delle sofferenze di Cristo riempiva il cuore di san Bernardo, sono mirabilmente espressi in una scena toccante, riferita dai suoi biografhi. Essi raccontano che, durante le sue ferventi preghiere di fronte ad un crocifisso, nella chiesa del suo monastero, si vedeva talvolta il Cristo staccare le mani dalla croce, abbracciare il santo e attirarlo a sé per baciarlo³⁴.

Egli non sa che termini usare per esprimere la compassione e l'emozione che gli causa la vista delle inconcepibili umiliazioni di Gesù nella sua passione. Vedendo l'Uomo dei dolori, s'intenerisce, compatisce, piange, si sente pronto a tutte le generosità, a tutti gli eroismi dell'amore³⁵. Secondo gli storici della spiritualità medievale, san Bernardo ha dato un orientamento nuovo alla devozione nei confronti della passione e la sua influenza fu decisiva. Ormai, il pensiero dei fedeli rimarrà legato alla meditazione compassionevole dei principali avvenimenti della passione³⁶. Tutti i mistici del medioevo dipendono da san Bernardo, secondo F. Vernet³⁷, almeno indirettamente e molto spesso in modo diretto: attingono a lui a piene mani e gli tessono le più belle lodi.

Se san Bernardo fu il principale precursore della devozione compassionevole alla passione, san Francesco d'Assisi ne fu il trascinatore ineguagliabile, come dice F. Vernet³⁸, e, secondo lo stesso autore³⁹, egli continuò e ampliò la devozione compassionevole di san Bernardo alla passione. L'amore di Cristo crocifisso riempiva la sua anima e la passione del Salvatore era penetrata nel suo cuore al punto che si è potuto dire di lui: «Nacque, visse, morì tra le braccia della croce»⁴⁰. Tuttavia, questo amore tenero che provava per Cristo crocifisso non era un semplice amore, ma una profonda compassione per Gesù sofferente e una vera partecipazione ai suoi dolori. Da quando il divino Crocifisso gli era apparso e gli aveva parlato, nella chiesa diroccata di San Damiano, un incendio d'amore lo divorava, la sua anima fondeva, le piaghe di Cristo si erano impresse nella sua memoria e, da allora, i suoi occhi, pieni di lacrime, non cessavano di contemplare la passione. A partire da quel giorno, san Francesco riempiva le strade con i suoi gemiti e rifiutava ogni consolazione pensando alle piaghe di

³⁰ P. Pourrat, *op. cit.*, t. II, pp. 24-27.

³¹ *PL* 158, coll. 748-761.

³² *PL* 158, coll. 858-865.

³³ *Op. cit.*, p. 79.

³⁴ *S. Bernardi via prima*, l. VII, cap. 7, in *PL* 185, coll. 419-420.

³⁵ Cfr., tra l'altro, *In feria IV hebdomadae sanctae. Sermo de passione Domini*, 3-11, *PL* 183, coll. 263-269; *Sermones de diversis. Sermo XXII de quadruplici debito*, 5-6, *PL* 183, coll. 597-598; *In Cantica, Sermo XXIX*, 8, *ibid.*, col. 933; *Sermo XLIII*, 4, *ibid.*, col. 997; E. Vacandard, *Vie de S. Bernard*, t. II, Paris 1927, pp. 545-546; P. Pourrat, *op. cit.*, t. II, pp. 71-76.

³⁶ P. Pourrat, *op. cit.*, t. II, p. 76.

³⁷ *Op. cit.*, p. 80.

³⁸ *Ibid.*, p. 82.

³⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁰ Jean de Cognin, O.F.M.Cap., *Le crucifix et saint François*, Paris 1926, p. 15.

Cristo⁴¹. La contemplazione continua delle sofferenze e della passione di Cristo fu per lui uno stimolo a lavorare con tutte le sue forze per rendersi conforme in tutto al suo divino Salvatore⁴². San Francesco ebbe la memoria della passione fortemente presente al cuore tanto che il solo pensiero che il Salvatore avesse patito sofferenze più atroci di lui e di trovarsi in una condizione di favore rispetto a Cristo sofferente gli procurava una tortura insopportabile. Non solo, ma desiderò partecipare effettivamente ai dolori di Cristo. E così la sua gioia più dolce sarebbe stata di morire martire per Cristo, e, a questo scopo, attraversò i mari per predicare il Vangelo ai musulmani. Siccome questo desiderio non si realizzava, non cessò di pregare Dio per essere crocifisso con Cristo. I *Fioretti* gli attribuiscono una preghiera che esprime i sentimenti della sua anima in proposito, poco prima di ricevere le stigmate⁴³. Verso la fine della sua vita, Dio gli concesse questo grande favore, imprimendo le cinque piaghe nel suo costato, nei piedi e nelle mani, e così il Serafino di Assisi fu il primo stigmatizzato conosciuto nella storia⁴⁴. San Francesco lasciò in preziosa eredità al suo ordine questa tenera devozione alla passione di Cristo, che si generalizzò presto nella Chiesa e si diffuse molto rapidamente tra il popolo, grazie agli sforzi messi in atto dai membri del suo ordine, che, nelle loro predicazioni, si rivolgevano prima di tutto al popolo⁴⁵.

Tutta la scuola francescana, di fatto, seguì le tracce di san Francesco e i suoi dottori, pur ispirandosi in buona parte a san Bernardo, non si limitano a ripetere il “Dottore mellifluo”, ma lo completano e lo perfezionano. E così gli scritti di san Bonaventura segnano una tappa nello sviluppo della devozione dei fedeli al Cristo sofferente. Il P. Stanislas du Chambon-Feugerolles, O.F.M. Cap.⁴⁶, dice bene in proposito: «La devozione alla passione domina tutto il pensiero di Bonaventura. Gesù sofferente, agonizzante, morente è nella memoria di Bonaventura; è soprattutto nel suo cuore. La croce vi è piantata; essa si innalza al centro; attira tutto a sé. Tutta l’opera del “Dottore serafico” è permeata dalle sofferenze del Salvatore. Ogni pagina risuona di gemiti strappati da una veemente compassione. Talvolta si tratta di un semplice richiamo, uno sguardo rivolto, di sfuggita, alla croce, per chiedere consiglio o implorare la forza, un bacio bruciante depresso sulle piaghe del Salvatore. Altrove, invece, la contemplazione si attarda, la passione si fa invadente: il *Lignum vitae* meditata; l’*Officium passionis* si lamenta; la *Vitis mystica* singhiozza». «Bonaventura ha un suo modo personale di fissare il Cristo sofferente; ha, per così dire, il suo angolo visuale, che è l’amore»⁴⁷.

«Per facilitare la meditazione delle sofferenze di Cristo, compose il *Lignum vitae*⁴⁸. Gesù è quest’albero mistico. La sua infanzia e la vita pubblica sono rappresentate dalla parte inferiore del tronco, la passione occupa il mezzo e la glorificazio-

⁴¹ *II Cel.*, I parte, nn. 10-11, in “Analecta Franc.”, t. X, Quaracchi 1926, pp. 136-137; S. Bonaventura, *Legenda minor*, VI *De stigmatibus sacris*, lect. 1-4, *ibid.*, pp. 672-673; VII *De transitu mortis*, lect. 4, *ibid.*, pp. 676-677; *Legenda maior*, cap. 10, 4, *ibid.*, p. 603.

⁴² Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae S. Francisci ad vitam Domini Jesu*, in “Analecta Franc.”, tomi IV-V, Quaracchi 1907-1912.

⁴³ *I Fioretti di S. Francesco. Le considerazioni sulle stimmate*, a cura di B. Bughetti, O.F.M., Firenze 1925³, p. 215.

⁴⁴ *I Cel.*, 2a parte, nn. 94-95, ed. cit., pp. 72-73; *II Cel.*, 2a parte, nn. 135-136, *ibid.*, pp. 208-209; S. Bonaventura, *Legenda maior*, cap. 13, *ibid.*, pp. 615-620.

⁴⁵ Cfr. Gratien de Paris, O.F.M. Cap., *S. François d’Assise. Sa personnalité. Sa spiritualité*, Paris 1928, pp. 80-86.

⁴⁶ *La dévotion à l’humanité du Christ dans la spiritualité de S. Bonaventure*, Lyon 1932, p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁸ *Opera omnia*, t. VIII, pp. 68-86, Quaracchi 1898.

ne è sulla cima. I rami dell'albero producono frutti, che danno le varie circostanze della sua vita e soprattutto della passione. San Bonaventura si serve anche dell'allegoria della vite per descrivere le sofferenze di Cristo nella *Vitis mystica*⁴⁹. Gesù è la vera vite. Come la vite, è stato potato, cioè ferito terribilmente dai giudei, è stato legato durante la passione. Le foglie della vite fanno un'ombra sotto cui ci si può riposare, e allo stesso modo Cristo elevato in croce è la vite mistica, che ci protegge con la sua ombra divina. Ognuna delle sette parole pronunciate sulla croce è una foglia sempre verdeggianti e benefica. I fiori di questa vite divina sono le virtù, di cui Cristo ha dato l'esempio»⁵⁰. In queste due opere, il Dottore serafico descrive in maniera dettagliata tutte le circostanze della passione di Cristo. Tuttavia aggiunge ancora ben poco ai racconti evangelici e mette ancora poca fantasia a servizio della pietà. Così, mentre il *Lignum vitae* presenta soprattutto la cronistoria della passione, la *Vitis mystica* procede per sintesi. In questo modo, le sette parole di Cristo, le sette effusioni di sangue, i sette lacci diventano centri di sviluppo, attorno ai quali il pensiero, che non si trova più legato dalla preoccupazione della concatenazione cronologica, si muove a suo agio. Soffermandosi ad analizzare dettagliatamente le varie scene e le varie circostanze della passione, san Bonaventura ha aperto la strada agli autori successivi, che daranno sempre più importanza a questi particolari e daranno libero corso alla fantasia per trovarne di nuovi, che non sono riferiti dai Vangeli⁵¹.

Con san Francesco, la devozione compassionevole alla passione ha trovato posto definitivamente nella pietà dei fedeli e, con san Bonaventura, nella dottrina mistica del medioevo. E così, da quel momento, i libri sulla passione si moltiplicano, tanto da poter affermare che il medioevo ha avuto «la passione della passione del Salvatore»⁵². E tutti questi libri si ricollegano, direttamente o indirettamente, a san Bernardo e a san Bonaventura. Senza fermarci all'abbondante letteratura pseudo-bernardiniana e pseudo-bonaventuriana consacrata alle sofferenze e alla passione di Cristo, ci soffermeremo solo sulle opere principali che hanno esercitato un'influenza durevole sulla devozione alla passione. Tra esse, vanno ricordate l'*Arbor vitae crucifixae Jesu* di Ubertino da Casale, composta alla Verna nel 1305, che, diversamente da san Francesco e dalla maggior parte dei mistici del medioevo, si sofferma più sulle sofferenze interiori che sui tormenti visibili; lo *Stabat Mater*, dovuto molto probabilmente al francescano Jacopone da Todi († 1306), e soprattutto le *Meditationes vitae Christi*, che hanno esercitato un'influenza fuori del comune sulla devozione compassionevole alla passione nel corso del medioevo e costituiscono una nuova tappa nella storia di questa devozione. A lungo attribuite a san Bonaventura, fino a tempi recenti queste *Meditationes* furono considerate opera del francescano Jean des Choux (de Caulibus). Tuttavia C. Fischer ha cercato recentemente di provare che la prima parte di quest'opera, e cioè le *Meditationes vitae Christi* propriamente dette, è stata composta da un francescano toscano sconosciuto, all'inizio del XIV secolo e che la seconda parte, e cioè le *Meditationes de passione Christi*, sarebbe opera di san Bonaventura⁵³. Le *Meditationes* inaugurano un genere in parte nuovo. Come gli scritti commoventi, esse si rivolgono poco allo spirito e molto al cuore e propongono tutte le scene e tutti i particolari, anche minimi, della pas-

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 159-189.

⁵⁰ P. Pourrat, *op. cit.*, t. II, pp. 276-277.

⁵¹ Cfr. Stanislas de Chambon-Feugerolles, *op. cit.*, pp. 96-97.

⁵² F. Vernet, *op. cit.*, p. 82.

⁵³ Die «*Meditationes vitae Christi*». *Ihr handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage*, in "Arch. Franc. Hist.", t. XXV, 1932, pp. 3-35, 175-209, 305-348, 449-483.

sione secondo una messa in scena così eminentemente patetica e di un realismo così impressionante, da commuovere i lettori fin nel profondo dell'anima. Inoltre, la storia della passione è completata dalla fantasia, in modo che, quando all'autore mancano informazioni provenienti dai Vangeli, o da rivelazioni private, egli non si fa scrupolo di supplirvi con la fantasia, e racconta le cose come dovrebbero essersi svolte, secondo lui. E quindi immagina episodi di cui i Vangeli non parlano, ma che sono molto commoventi, come l'ultimo incontro di Gesù con la madre, prima della passione. E così, a partire da quest'epoca, la pietà e soprattutto la devozione alla passione si alimentano a fonti che non sono né canoniche né ufficiali, i cui racconti e la cui dottrina, però, non solo non sono in disaccordo con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, ma sono tali da edificare le anime e condurle a maggiore amore e generosità⁵⁴.

Sotto l'influenza delle *Meditationes vitae Christi* e dei predicatori francescani, la passione del Salvatore divenne la grande preoccupazione delle anime pie. Per citarne solo alcune, santa Gertrude († c. 1302) dichiarò che nessun esercizio religioso è paragonabile alla meditazione delle sofferenze di Cristo, per toccare i cuori⁵⁵. Santa Brigida († 1373) contemplò nelle sue visioni alcune scene della passione, come se stessero succedendo davanti ai suoi occhi⁵⁶. Angela da Foligno († 1309) parla della passione come se vi avesse assistito ed ebbe molte visioni, celebri per realismo, delle scene della passione, nelle quali lascia anche grande spazio alla fantasia⁵⁷. Questo genere di racconti della passione, in buona parte fantasiosi, si andò sviluppando, al punto che ben presto ogni scena della passione finì per costituire un racconto a parte, nel quale ci si sforza, con l'ausilio della fantasia, di ricostituire tutte le particolarità e tutti i dettagli. Troviamo esempi impressionanti nei domenicani Giovanni Taulero († 1361)⁵⁸, e nel beato Enrico Suso († 1366)⁵⁹, che applicarono la loro fervida fantasia a tutte le circostanze della passione e vi scoprirono particolari da far rabbrivire⁶⁰.

Le *Meditationes vitae Christi* sono anche all'origine di un genere nuovo, e cioè le *Vite di Cristo*, nelle quali un posto preponderante è riservato alla passione. Tra queste vite, indubbiamente la più celebre è la *Vita D.N. Jesu Christi* di Ludolfo il Certosino († 1377), che ebbe un successo immenso, come testimoniano i manoscritti, le edizioni, le traduzioni, i compendi e gli estratti, che si moltiplicarono. Con questa *Vita*, egli ha voluto comporre una raccolta di meditazioni capaci di sviluppare l'amore divino nelle anime. Si prefigge soprattutto che la lettura del suo libro sia una comunione d'anima con Cristo e un'amorosa meditazione. E quindi si preoccupa ben poco della critica e della ricostruzione storica. Molto spesso supplisce al silenzio dei Vangeli con i racconti degli apocrifi e anche con supposizioni immaginarie, conformi alle verità della fede e alle verosimiglianze⁶¹.

2. *Influenze remote della devozione alla passione sulle origini della Via Crucis*

È chiaro che questo nuovo genere di letteratura sulla passione di Gesù finì per esercitare un'influenza più o meno grande sull'origine della Via Crucis. E così il fatto che

⁵⁴ P. Pourrat, *op. cit.*, t. II, p. 278-283.

⁵⁵ *Rivelazioni*, 1. III, cap. 44; 1. IV, capp. 22-26.

⁵⁶ *Vita S. Birgittae*, in *Acta Sanctorum*, ott., t. IV, p. 486.

⁵⁷ *Vie et révélations*, a cura di E. Hello, Paris 1868, capp. 10, 21, 30, 31, 32, 46.

⁵⁸ *De vita et passione Salvatoris nostri piissima exercitia*, Köln 1857.

⁵⁹ *Horologium sapientiae*, Torino 1929.

⁶⁰ P. Pourrat, *op. cit.*, t. II, pp. 279-280.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 470-473.

in questi racconti della passione siano stati accolti particolari provenienti dai Vangeli apocrifi e da scritti leggendari o addirittura inventati dagli stessi autori, spiega come nella Via Crucis si siano introdotte alcune stazioni completamente estranee ai Vangeli. Inoltre – siccome a partire dalle *Meditationes vitae Christi* la passione viene divisa in diverse scene, prese in considerazione e meditate distintamente (come l'addio di Cristo alla madre prima della passione, l'agonia, Gesù spogliato delle vesti, i preparativi per la crocifissione nel corso dei quali Cristo fu oggetto dei più vili insulti, la crocifissione, la morte sulla croce) –, si può ritenere a buon diritto che tutto ciò abbia preparato la distinzione delle diverse stazioni della Via Crucis.

Altre pratiche di devozione alla passione, fondate sulla letteratura di quest'epoca, che non sono rimaste senza influenza sull'origine della Via Crucis, sono gli esercizi di pietà, nei quali si distribuiva la meditazione della passione nelle diverse ore dell'ufficio canonico, oppure nei diversi giorni della settimana, riservando ad ogni ora o ad ogni giorno la considerazione di una scena speciale o di varie scene della passione. Così seguendo le sette ore canoniche si meditava a *Mattutino* l'arresto di Gesù; a *Prima*, Gesù presso il tribunale di Pilato; a *Terza*, la flagellazione, l'incoronazione di spine e *Gesù che porta la croce*; a *Sesta*, la crocifissione; a *Nona*, la morte in croce; ai *Vesper*, la deposizione dalla croce; a *Compieta*, la sepoltura. Troviamo esempi di questo esercizio già in Mectilde di Magdeburgo († 1280), in Mectilde di Hackeborn († 1299), nel trattato anonimo *De meditatione passionis Christi per septem diei horas*⁶². Le *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo-Bonaventura e la *Vita Jesu Christi* di Ludolfo il Certosino distribuiscono la meditazione della passione nelle sette ore canoniche⁶³.

Altri racconti della passione sono divisi in articoli distribuiti nei vari giorni della settimana come i *Centum articuli passionis dominicae* di E. Suso, oppure nelle diverse ore canoniche come i *Cent articles* del ms. 21953 della Biblioteca reale di Bruxelles e i *LXV articuli passionis dominicae* dell'agostiniano Jordan da Quedlinburgo († 1380), oppure nelle diverse ore naturali del giorno, come nel caso dell'*Horologium passionis* dei mss. G. 70 e G. 218 della Biblioteca universitaria di Lovanio⁶⁴. In tutte queste pratiche, come pure in tutta la letteratura posteriore alle *Meditationes vitae Christi* e in tutte le *Vitae Christi*, è già riservato un posto di rilievo a Gesù che porta la croce dal palazzo di Pilato fino al Calvario, anche se non si tratta ancora di stazioni e il percorso è ancora considerato in modo generale. Da questo si deduce che, già a quell'epoca, si riservava un certo posto alla devozione alla Via Crucis o a Gesù che porta la croce, giacché si riservava alla meditazione di questo mistero o un'ora del giorno o un giorno della settimana.

Il teatro e l'arte religiosa seguirono da vicino l'evoluzione della devozione alla passione e si conformarono alle concezioni nuove di questa devozione. Il popolo cristiano, sotto l'influenza di san Francesco e dei francescani, ormai desiderava meno farsi illuminare che farsi commuovere. Per raggiungere questo scopo, tutta la letteratura di questi tempi predilige e cerca di dare descrizioni molto realistiche del Cristo sofferente, in modo da riuscire ad entusiasmare la sensibilità cristiana alla vista del Cristo sofferente e agonizzante sulla croce e stimolare così in grado sommo la pietà cristiana. Il teatro e l'arte religiosa, a loro volta, hanno cercato di riproporre queste scene patetiche, immaginate dai mistici. Così gli autori drammatici amano rappresen-

⁶² PL 94, coll. 561-568.

⁶³ M. Meertens, *op. cit.*, t. I, pp. 149-153.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 153-164.

tare sulla scena i vari episodi della passione del Salvatore (storici, leggendari o immaginari), che trovavano nella letteratura dell'epoca: l'ultimo saluto di Gesù alla madre, il tradimento di Giuda, il giudizio di Pilato, i maltrattamenti subiti da Gesù, lo svenimento della Vergine incontrando il figlio sulla via del Calvario, Gesù che porta la croce, il Salvatore spogliato delle vesti, la crocifissione, la deposizione dalla croce, la Vergine mentre riceve il corpo del figlio, ecc. Come si vede, nelle rappresentazioni drammatiche, era riservato un posto a Gesù che porta la croce e ad alcuni episodi della Via Crucis, che si leggevano presso gli autori mistici e che, più tardi, sarebbero diventati altrettante stazioni. Le stesse scene patetiche della passione e della morte di Cristo furono riprodotte dalle arti plastiche: su tela, sulle vetrate delle chiese, sulle facciate delle cattedrali, sui frontespizi dei messali e dei libri delle ore⁶⁵. È chiaro quindi che il teatro e le arti plastiche, come pure la letteratura mistica, attirarono l'attenzione dei fedeli sul cammino percorso da Cristo portando la croce e contribuirono alla devozione alla Via Crucis.

A partire dal XII secolo, e probabilmente sotto l'influenza della devozione compassionevole e patetica predicata da san Bernardo, i luoghi santi, testimoni delle sofferenze e della morte di Cristo, furono oggetto di una venerazione più intensa che nel corso dei primi dieci secoli. Grazie alle crociate, un discreto numero di cristiani ebbe la possibilità di visitare i luoghi santi e pregare sui luoghi stessi in cui, secondo la tradizione, si erano svolte le diverse scene della passione. Molto numerosi nel XII secolo e agli inizi del XIII, i pellegrinaggi divennero piuttosto rari nel resto del XIII secolo, a causa della situazione politica della Palestina, caduta in mano ai musulmani i quali finirono per espellerne tutti i latini, soprattutto dopo il 1344*. Ripresi verso la fine del XIII secolo, questi pellegrinaggi divennero poi più frequenti nel corso dei secoli successivi, soprattutto dopo che nel 1333 i francescani si stabilirono definitivamente nei luoghi santi⁶⁶.

Tutte le relazioni di questi pellegrinaggi fino alla fine del XIII secolo osservano il silenzio più completo sull'esistenza a Gerusalemme di un itinerario che Gesù avrebbe seguito portando la croce. Così ad es. Sewulfo, *De peregrinatione ad Hierosolimam et Terram Sanctam* (1102-1103)⁶⁷; l'igumeno russo Daniele, *Vita e pellegrinaggio* (1106-1107)⁶⁸; Wildbrando d'Oldenburgo, *Peregrinatio in Terram Sanctam* (1212)⁶⁹; Burcardo di Monte Sion O.F.M., *Descriptio Terrae Sanctae* (tra 1271-1285)⁷⁰, e numerosi altri⁷¹. Ma se in tutte queste relazioni non si parla della Via Crucis, i pellegrini si riferiscono però alla visita ai luoghi santificati dalla passione di Cristo

⁶⁵ E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, Paris 1922², capitoli 2-3.

* Così il testo francese. Probabilmente si tratta di un errore tipografico: l'espulsione dei latini dovrebbe essere avvenuta non dopo il 1344, come indicato, ma dopo il 1244. Tra l'altro, l'autore appena prima parla delle difficoltà dei pellegrinaggi «nel resto del XIII secolo», e appena dopo parla della ripresa «verso la fine del XIII secolo» e infine dei francescani che «si stabiliscono definitivamente nei luoghi santi» nel 1333 (N.d.T.). I latini furono cacciati dagli ultimi avamposti sulla costa palestinese con la caduta di Acco del 1291/1292 (M.P.).

⁶⁶ Cfr. G. Golubovich, O.F.M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente serafico*, t. IV, pp. 7-11, 75-81 e 225.

⁶⁷ A cura di d'Avezac in *Recueil de voyages et de mémoires*, pubblicato dalla Société de Géographie, t. IV, Paris 1839, pp. 833-854.

⁶⁸ In francese in *Itinéraires russes en Orient*, tradotti da D. de Khitrowo, in "Société de l'Orient latin", sér. géogr., t. V, Genève 1889.

⁶⁹ A cura di J.C.M. Laurent, in *Peregrinationes medii aevi quatuor*, Leipzig 1857, pp. 162-190.

⁷⁰ A cura di J.C.M. Laurent, *ibid.*, pp. 19-94.

⁷¹ Cfr. R. Röhricht, *Chronologisches Verzeichnis der auf die Geographie des Heiligen Lands bezüglichen Literatur*, von 333 bis 1878, Berlin 1890.

che si trovano all'interno della basilica del Santo Sepolcro, e dei quali qualcuno corrisponde alle stazioni attuali della Via Crucis. Tuttavia il numero di questi luoghi differisce da un autore all'altro. Così Sewulfo⁷², ricorda le cappelle della prigione di Cristo, della colonna della flagellazione, dell'invenzione della croce, degli impropri, della divisione delle vesti, del buco nel quale fu conficcata la croce, della pietra dell'unzione sulla quale il corpo di Cristo, depresso dalla croce, fu cosparso di aromi e avvolto in un sudario. L'igumeno russo Daniele⁷³, distingue sul Calvario il luogo della crocifissione e, cinque sagene più in là, il luogo della discesa dalla croce, e, vicino al luogo della crocifissione, il luogo dove furono divise le vesti di Nostro Signore. Wildbrando d'Oldenburgo⁷⁴, ricorda – oltre al Santo Sepolcro e al monte Calvario, con il buco della croce, presso il quale si trovavano la Vergine, Maria di Clèofa e Maria Maddalena –, un pezzo della colonna della flagellazione e la cappella dell'invenzione della croce. Burcardo di Monte Sion⁷⁵, ricorda il Santo Sepolcro, il monte Calvario con il buco della croce e la fessura nella roccia, il frammento della colonna della flagellazione, la cappella dell'invenzione della croce, il luogo dove si trovava la Vergine con le pie donne ai piedi della croce e indica in piedi la distanza da un luogo all'altro. Giovanni da Mandavilla, che fece il viaggio nel 1336⁷⁶, ricorda il Santo Sepolcro, il Calvario, la colonna della flagellazione, la cappella dell'invenzione della croce, la pietra dell'unzione, la cappella dell'apparizione. Tutti questi santuari sono ricordati senza un ordine preciso, cosicché, per quest'epoca, è fuori discussione una processione nel corso della quale si visitassero tutti questi luoghi santi secondo un ordine stabilito, come si farà più tardi sotto la guida dei francescani, che partiranno dalla cappella dell'apparizione alla Vergine, dove è conservato il frammento della colonna della flagellazione. Si tratta dunque piuttosto di una semplice visita dei luoghi santi racchiusi all'interno della basilica del Santo Sepolcro, fatta solitamente in senso contrario rispetto all'itinerario seguito più tardi dai francescani.

3. *Visita del cammino percorso da Gesù portando la croce*

La più antica traccia di un'informazione sul cammino seguito da Gesù portando la croce si troverebbe, secondo gli autori, in *La citez de Jherusalem* di Ernoul⁷⁷, che risale al 1228, e non al 1187, come sostengono H. Thurston - A. Boudinhon⁷⁸ e B. Mathis⁷⁹. Ernoul ricorda una Porta dolorosa, attraverso la quale Cristo è uscito per andare al Calvario. Inutile dire che questa allusione del tutto indiretta al percorso verso il Calvario, non ha niente a vedere con la Via Crucis. Il primo che parla del percorso seguito da Cristo con la croce, è il domenicano Ricoldo da Monte Crucis († 1309). Nel suo *Liber peregrinationis*, composto verso il 1294 dice: *Ascendentes autem per viam, per quam ascendit Christus baulans sibi crucem, invenimus locum...*⁸⁰. Come gli altri pellegrini dell'epoca, segue il percorso nello stesso senso in cui Cristo l'ha percorso e cioè dal palazzo di Pilato al Calvario e, su questo percorso, ricorda il palazzo di Erode, il palazzo di Pilato con il *lithostrotos* o luogo dove Gesù fu con-

⁷² In *Recueil de voyages et de mémoires*, cit., pp. 840-842.

⁷³ In *Itinéraires russes en Orient*, cit., p. 15.

⁷⁴ In *Peregrinationes medii aevi quatuor*, cit., pp. 185-186.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁶ Cfr. *Trattato delle più meravigliose cose...*, Venezia 1491, p. 71.

⁷⁷ A cura di H. Michelant e G. Raynaud in *Itinéraires à Jérusalem*, Genève 1882, p. 48.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 28.

⁷⁹ In *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, t. VI, Freiburg im Br. 1934, col. 261.

⁸⁰ A cura di J.C. Laurent, *op. cit.*, Leipzig 1873², p. 112.

dannato a morte, poi il luogo dove parlò alle figlie di Gerusalemme, successivamente il luogo dello spasmo della Vergine che seguiva il figlio mentre portava la croce, il luogo dove Cristo, stanco, si riposò, l'incontro con Simone il Cireneo. Salendo poi verso il monte Calvario entra nella basilica del Santo Sepolcro, e nel luogo in cui Nostro Signore fu crocifisso, vede il buco nel quale era stata piantata la croce, e, ai piedi della roccia, il luogo (*statio*), dove stavano la Vergine e san Giovanni Evangelista; un po' più indietro gli viene indicata la pietra su cui fu deposto il corpo di Cristo per essere cosperso di aromi ed essere avvolto in un sudario e, infine, il santo sepolcro. Anche il beato Odorico da Pordenone, O.F.M. († 1331), nel suo *Liber de Terra sancta*, composto verso il 1320⁸¹, racconta di aver vistato dapprima tutti i luoghi santi nella basilica del Santo Sepolcro e di essersi poi recato alla casa di Pilato, dove Cristo fu flagellato, incoronato di spine e condannato a morte, poi di lì alla casa di Anna, luogo in cui si trova la chiesa dello spasmo della Vergine, dove essa vide il figlio portare la croce e riposarsi su due grosse pietre. Là si trova la via che va verso la porta di Santo Stefano, davanti la quale il santo fu lapidato e attraverso la quale Cristo passò, quando si incontrò Simone di Cirene, che fu costretto a portare la croce fino al Calvario, dove crocifissero Gesù. Egli ricorda ancora il palazzo di Erode e la casa del traditore Giuda. Nel 1345, anche il francescano Nicola da Poggibonsi parte dal palazzo di Pilato e lungo la via percorsa da Gesù ricorda il luogo dove Gesù sfinito si riposò, dove incontrò la madre afflitta e le sante donne, e dove parlò a queste ultime.

A partire dalla fine del XIV secolo, quando i francescani, stabilitisi definitivamente nei luoghi santi, organizzarono i pellegrinaggi prendendone la direzione, la visita dei luoghi santi si faceva sotto la loro guida e secondo un programma determinato e quasi invariabile, all'interno della basilica del Santo Sepolcro e anche nella città di Gerusalemme. Per visitare i luoghi santi, in città come anche fuori le mura, i pellegrini partivano, sotto la direzione dei francescani, circa due ore prima dell'aurora, dalla piazza antistante la chiesa del Santo Sepolcro, da dove si dirigevano, attraverso la città, verso il monte degli Ulivi. Seguivano dunque *a ritroso* il cammino percorso dal Salvatore, portando la croce. Uno dei primi a riferirci questa nuova modalità adottata nella visita dei luoghi santi è senza dubbio Ogiero VIII, signore d'Anglure, che arrivò a Gerusalemme il 4 ottobre 1395*. Nel *Le saint voyage de Jherusalem*⁸², riferisce che la visita dei luoghi santi iniziò, sotto la guida del padre guardiano dei francescani, davanti la chiesa del Santo Sepolcro, dove una pietra ricordava il luogo in cui il Salvatore aveva ripreso la croce, portata fin lì da Simone di Cirene, per trascinarla sul monte Calvario. Di lì si prese una strada che Gesù aveva percorso portando la croce, e vi si indicò il luogo dove Simone fu caricato della croce stessa. Un po' oltre, nella stessa via, fu indicato il luogo dove Cristo parlò alle donne di Gerusalemme, e,

⁸¹ *Ibid.*, pp. 149-152.

* L'autore scrive giustamente: «Uno dei primi a riferirci...». Perché, in realtà, prima del barone d'Anglure, il Notaio Nicola de Martoni di Carinola testimonia della attività di guida dei Francescani: «Martedì, penultimo giorno del mese di settembre, volendo visitare i luoghi fuori del Santo Sepolcro, ci alzammo di notte e con due Frati Minori, dei quali uno era il vicario del convento di San Francesco, andammo in quei posti nei quali c'è l'indulgenza, come ci dissero quei frati...» (*Io Notaio Nicola De Martoni. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi da Carinola a Gerusalemme 1394-1395*, a cura di M. Piccirillo, Jerusalem 2003, p. 79). Il Notaio indica anche tutte le indulgenze lucrabili nei diversi santuari: o l'indulgenza plenaria o l'indulgenza di 300 giorni. Da notare, poi, che tutti i santuari di Gerusalemme, fuori e dentro le mura, sono ben indicati nella legenda (*Tavola di tutti li lochi di questa città*) che accompagna la *Mappa di Gerusalemme* del padre Antonino De Angelis da Lecce, Roma 1578 (M.P.).

⁸² A cura di F. Bonardot e A. Longnon in *Société des anciens textes français*, Paris 1878, pp. 13-14.

scendendo ancora, si arrivò ad una casa da cui la Vergine vide il figlio portare la croce. Più oltre ancora, fu fatta notare una casa dove la santa Vergine avrebbe frequentato la scuola e, sempre nella stessa via, fu mostrato il luogo dove Maria svenne alla vista del figlio, poi si giunse al palazzo di Pilato, dove Cristo fu condannato a morte e di lì, risalendo la via, si giunse alla casa di sant'Anna. La visita poi prosegue e Ogiero enumera 112 luoghi santi.

In tutte queste relazioni di pellegrinaggio – e anche in molte altre alcune delle quali sono segnalate da H. Thurston⁸³ – sono ricordate diverse stazioni della Via Crucis. Effettivamente, tutte citano il palazzo di Pilato con la condanna a morte di Gesù. Alcune parlano di un luogo dove il Salvatore si riposò, ma non si trovano d'accordo sull'indicazione del luogo. Mentre alcuni, come Ricoldo da Monte Crucis, lo collocano prima dell'aiuto che Gesù ricevette dal Cireneo, altri, come Nicola da Poggibonsi, lo situano prima dell'incontro con la madre, o lo fanno coincidere con questo incontro, come Odorico da Pordenone; altri ancora, come Ogiero d'Anglure, lo pongono davanti la chiesa del Santo Sepolcro. Il riposo, di cui si parla in queste varie relazioni e che Burcardo di Monte Sion (1285) e Giacomo da Verona (1335) chiamano *caduta*⁸⁴, è necessariamente dovuto alla prostrazione di Gesù sotto il peso della croce. La maggior parte parla anche dell'incontro del Salvatore con la madre, con le donne di Gerusalemme e con il Cireneo. Tuttavia, l'ordine in cui si succedono questi incontri è instabile e varia, si potrebbe dire, da autore ad autore, come risulta ancor più chiaro dal quadro pubblicato da H. Thurston⁸⁵. A quest'epoca non si parla ancora di Veronica. Quanto alle ultime stazioni, che si veneravano nella basilica del Santo Sepolcro, si ricordano solitamente il luogo della crocifissione, quello in cui la croce fu eretta e dove Cristo morì, quello in cui il corpo fu deposto per essere unto con gli aromi e quello della sepoltura. Si mostrava anche il luogo in cui furono divise le vesti di Cristo, ma non quello in cui ne fu spogliato. Come si vede, i luoghi dove si erano svolte le scene dolorose della passione, rappresentanti la maggior parte delle stazioni attuali della Via Crucis, erano già conosciuti e visitati dai pellegrini alla fine del XIV secolo.

Come si è arrivati ad assegnare determinati luoghi alle varie scene della passione e su quali fondamenti si basa questo collegamento? È chiaro che in alcuni casi – come il Santo Sepolcro, il Calvario, il palazzo di Pilato –, l'individuazione di questi luoghi santi si basa su una tradizione che risale alla Chiesa primitiva. Anche i luoghi della crocifissione e dell'unzione di Cristo, dopo la deposizione dalla croce, possono invocare una tradizione relativamente antica, dal momento che essi risalgono almeno all'XI secolo. Il luogo dell'incontro di Gesù con la madre sarebbe molto antico, giacché il mosaico – messo in luce quando si scavarono le fondamenta della nuova chiesa, e che è anteriore al VII secolo – sembra indicare il luogo tradizionale occupato dalla Vergine al momento dell'incontro. Vi si costruì una chiesa dedicata a s. Maria dello Spasmo⁸⁶. Quanto agli altri luoghi corrispondenti alle stazioni della Via Crucis, la loro designazione non si basa su alcuna tradizione antica e si fece in modo molto arbitrario e ogni pellegrino, si potrebbe dire, li collocò nel luogo dove, secondo il suo parere, erano accadute le scene corrispondenti. Di qui, la grande varietà che si nota nei cronisti a proposito del luogo della caduta di Cristo e di quelli dell'incontro con le donne di Gerusalemme e con il Cireneo.

⁸³ *Op. cit.*, p. 84.

⁸⁴ Cfr. B. Meistermann, O.F.M., *Guide de Terre Sainte*, Paris 1923², p. 160.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 84.

⁸⁶ Cfr. B. Meistermann, *op. cit.*, p. 161.

Da quanto si è detto, si deduce che non da sempre si sono venerati i luoghi santi visitati dai pellegrini del XIII e XIV secolo, e che addirittura alcuni hanno un'origine relativamente recente. Come si è arrivati ad introdurre tutti i luoghi santi appena ricordati e corrispondenti all'una o all'altra stazione della Via Crucis? Alcune scene della passione commemorate in certi luoghi di Gerusalemme sono indubbiamente storiche, e cioè tutte quelle che si ricavano dai Vangeli: la condanna di Gesù nel palazzo di Pilato, l'incontro con le figlie di Gerusalemme e con il Cireneo, la crocifissione, la morte di Cristo in croce, la deposizione dalla croce e la sepoltura. Altre hanno origine dagli Apocrifi, come l'incontro di Cristo con la madre e la caduta, che sono prese dal *Vangelo apocrifo di Nicodemo*⁸⁷, il quale sostiene che, nel corso della breve sosta, durante la quale fu requisito un passante per portare la croce, Maria riuscì a fendere la folla e arrivare fino al suo divin figlio, che giaceva nella polvere e faceva sforzi per risollevarsi sotto i colpi e le imprecazioni dei carnefici*.

Questo incontro è ricordato in termini alquanto patetici nel *Dialogus de passione Domini* dello Pseudo-Anselmo⁸⁸, nell'*Arbor vitae crucifixae Jesu* di Ubertino da Casale⁸⁹, nelle *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo-Bonaventura⁹⁰, ecc. I pellegrini, probabilmente spinti dalla lettura delle meditazioni di quel tempo sulla passione, una volta a Gerusalemme cercavano di individuare e fissare i luoghi dove si sarebbero prodotte le scene della passione che essi conoscevano dai libri sulla passione prima di arrivare a Gerusalemme. E così la designazione di questi luoghi sarebbe dovuta soprattutto ai pellegrini, almeno per la maggior parte dei luoghi santi che si trovano sulla via seguita da Gesù portando la croce.

La visita fatta dai pellegrini di quest'epoca ai luoghi santificati da Cristo durante la sua passione e che si trovano sulla via percorsa dal Salvatore, quando, portando la croce, procedette barcollando dal palazzo di Pilato fino al Calvario, ricorda solo da lontano la nostra Via Crucis e ha solo pochi elementi in comune con essa, e cioè qualche scena della passione.

Quindi, il percorso del cammino seguito da Gesù dal palazzo di Pilato fino al Calvario, così come lo facevano i pellegrini di quel tempo, in alcun modo può essere identificato con la nostra Via Crucis. In effetti, tra essi esistono non solo differenze accidentali: e cioè sul percorso fatto prima del XV secolo mancano, da una parte, diverse scene che fanno parte dell'attuale Via Crucis, e, dall'altra, si visitavano diversi posti che non hanno nulla a che vedere con la Via Crucis. Ma esistono anche differenze sostanziali, e cioè non si aveva per nulla l'idea di accompagnare Nostro Signore nel suo viaggio doloroso.

Si percorreva la via della croce non per devozione nei confronti dell'itinerario percorso da Cristo portando la croce, ma semplicemente perché quel percorso faceva parte di una visita generale dei luoghi santi, che continuava fino a sera. D'altronde, la prova che i pellegrini di allora non avessero l'intenzione di accompagnare il Salvatore sulla sua via dolorosa, è che si visitavano tutti i luoghi santi che si trovavano sul suo percorso, e che si faceva quest'itinerario a ritroso, cioè in senso contrario rispetto a quello seguito da Gesù.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 161.

* Una versione italiana del *Vangelo di Nicodemo* si può trovare in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Moraldi, vol. I, *Vangeli*, Casale Monferrato 1994, pp. 593 ss. (N.d.T.).

⁸⁸ *PL* 159, col. 282.

⁸⁹ *Lib. IV*, cap. 11, Venezia 1485.

⁹⁰ S. Bonaventura, *Opera Omnia*, ed. Lyon 1668, p. 387.

III. DAL XV SECOLO FINO AI NOSTRI GIORNI

A - Devozione alla passione, che abbraccia numerose devozioni particolari

1. Devozioni con lontane influenze sulla Via Crucis

Come abbiamo esposto sommariamente, nel XIII e XIV secolo, la devozione compassionevole nei confronti della passione di Cristo aveva assunto caratteri di un patetismo toccante e di un realismo commovente, che si esprimevano in descrizioni realistiche delle varie scene della passione, trovate nel Vangelo o in alcuni Apocrifi o leggende o addirittura immaginate dagli autori mistici. I pellegrini riportavano successivamente queste scene a Gerusalemme dove si sforzavano di localizzarle e di determinare il luogo preciso dove sarebbero accadute. Il patetismo e il realismo dei racconti della passione aumentavano ancora con il tempo. Non ci si accontentava più di descrivere le diverse scene della passione, ma i mistici, nelle loro visioni della passione, arrivarono a contare il numero di colpi di verga ricevuti dal Salvatore durante la flagellazione, il numero di ferite e di piaghe di cui fu coperto il suo adorabile corpo, il numero di effusioni di sangue subite, il numero di lacrime versate, il numero di gocce di sangue versate, il numero di cadute durante la passione, il numero di spostamenti dolorosi dall'Ultima Cena fino al Calvario, ecc. Tutte queste contemplazioni davano origine ad altrettante devozioni particolari, che, soprattutto nel corso del XV secolo, si moltiplicarono e assunsero un'ampiezza straordinaria.

Una delle devozioni principali è forse quella alle *cinque piaghe*, diffusa soprattutto dai francescani e che successivamente diede origine alla devozione a tutte le piaghe del Salvatore, il cui numero varia da un autore all'altro. Quest'ultima devozione era praticata nel XV secolo soprattutto con l'esercizio dei *XV Pater noster*⁹¹. Va anche ricordata la devozione alla piaga del costato e al cuore di Gesù, al sangue santo, alle effusioni di sangue, alle diverse membra di Cristo, al Volto Santo, ai vari strumenti della passione, alle sette parole in croce, ecc. Si può trovare un'esposizione molto dettagliata di tutte queste devozioni e dei metodi adottati per praticarle in M. Meertens⁹², e in L. Gougaud⁹³.

Dobbiamo in ogni caso soffermarci su quelle che hanno avuto un'influenza, magari anche solo lontana, sulla nascita della Via Crucis e su alcune stazioni che la compongono. Così c'è la *devozione alla Pietà*, o alla Vergine che piange il figlio dopo la deposizione dalla croce. Il racconto di questo episodio toccante si legge già nel *Planctus S. Mariae* di Simeone Metafraste (X secolo)⁹⁴, nella tragedia *Christus patiens* dell'XI o XII secolo, pubblicata tra le opere di san Gregorio di Nazianzo⁹⁵, nel *Dialogus de passione Domini* dello Pseudo-Anselmo⁹⁶, nel *Liber de passione Christi* dello Pseudo-Bernardo⁹⁷, e fu ripreso più tardi, nei secoli XIV e XV, dalle meditazioni sulla passione e nelle *Vite* di Gesù, come ad es. da E. Suso⁹⁸, santa Brigida⁹⁹,

⁹¹ Cfr. M. Meertens, *op. cit.*, t. II, Bruxelles 1931, pp. 1-26.

⁹² *Op. cit.*

⁹³ *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris 1925.

⁹⁴ PG 114, coll. 209-218.

⁹⁵ PG 38, coll. 133-138.

⁹⁶ PL 159, coll. 286-287.

⁹⁷ PL 182, coll. 1138-1139.

⁹⁸ *Büchlein der ewigen Weisheit*, cap. 17.

⁹⁹ *Revelationes*, l. VII, cap. 15, Köln 1628; l. IV, cap. 70.

Tommaso da Kempis¹⁰⁰. Gli ultimi autori indicano anche il metodo per venerare la Pietà e pubblicano preghiere da recitare. Questa scena della passione passerà successivamente nella Via Crucis, di cui diventerà la XIII stazione.

C'è poi la devozione al *Volto Santo* di Nostro Signore, e soprattutto al velo della Veronica, conservato in San Pietro a Roma, le cui testimonianze più antiche risalgono al XII secolo. Raccomandata dai sommi pontefici, questa devozione si diffuse in tutti i paesi, e in quasi tutte le chiese si troveranno riproduzioni dell'immagine del Salvatore del velo della Veronica. La scena di Veronica che asciuga il volto di Gesù e dell'impronta sanguinante dal volto del Salvatore lasciata sul suo velo è il risultato di un'evoluzione secolare di una leggenda, che, inizialmente, non aveva alcun rapporto con la passione di Cristo. Uno dei primi ad essersi adoperati per introdurre questa scena nella passione del Salvatore, è Roberto d'Argenteuil, che, verso il 1300, la riferisce come abbiamo appena fatto. Presto fu ripresa in tutte le meditazioni sulla passione e nelle Vite di Nostro Signore. In seguito, si indicò anche il luogo a Gerusalemme dove era avvenuto l'incontro tra Cristo e la Veronica e i pellegrini poterono venerarvi il posto dove si trovava la casa della Veronica e venire a conoscenza di come era avvenuto il miracolo¹⁰¹*. Già nel 1335 Giacomo da Verona, nella relazione del suo viaggio, fa allusione alla scena della Veronica, ricordando il *locus ubi Christus dedit Veronicam, id est faciem*¹⁰²; i pellegrini invece cominciano a parlare di questa scena solo a partire dal XV secolo¹⁰³. Tuttavia, nella muratura in pietre e mattoni e nelle tubature di terracotta ritrovate nel sito dove si indicava la casa della Veronica, C. Shick vede dei resti di una casa giudaica anteriore all'epoca romana¹⁰⁴. Inoltre, il capitello di marmo bianco – che si vede nella finestra orientale geminata del minareto della moschea, a SO della caserma turca (Antonia) –, raffigurante l'incontro di Gesù e della Veronica (che porta il velo sul braccio) e un uomo con la tunica sollevata sulle ginocchia, sarebbe del XII secolo¹⁰⁵*. Tuttavia, questa scena sembra riferirsi non alla passione di Cristo, poiché Cristo non porta la croce, quanto piuttosto ad un'interpretazione anteriore della leggenda della Veronica, forse quella di cui parla Iacopo da Varazze nella sua *Legenda Aurea*, cap. 53¹⁰⁶*. L'incontro della Veronica con il Salvatore sarà ammesso più tardi come una stazione della Via Crucis.

¹⁰⁰ *Orationes et meditationes de vita Christi*, in *Opera omnia*, a cura di M.J. Pohl, t. V, Freiburg im Br. 1913, pp. 204-208.

¹⁰¹ E. von Dobschuetz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, pp. 209 ss., 220-226, 251-255; M. Meertens, *op. cit.*, t. II, pp. 70-80, dove si possono trovare anche alcune preghiere in onore del Volto Santo della Veronica.

* A proposito del *mandilion*, l'Anonimo Piacentino nel VI secolo ricorda sulla sponda orientale del Giordano un monastero di recluse, e scrive: «Nello stesso luogo si dice che ci sia il sudario che fu posto sopra il capo di Gesù», in C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.*, Milano 1977, cap. XII, 3; Ricordato da Dobschuetz... pp. 143-145 (M.P.).

¹⁰² Cfr. H. Thurston, *op. cit.*, p. 217, nota 2.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰⁴ Cfr. "Quarterly Statement", London 1896, p. 215.

¹⁰⁵ Cfr. "Zeitschrift d. Deutschen Palästina-Vereins", Leipzig 1894, p. 167; B. Meiermann, *op. cit.*, pp. 162-163.

* Sul capitello (tre usati sul minareto, uno è conservato nel Museo Islamico dell'Aqsa) è raffigurato il "Riposo di Gesù", non l'incontro con la Veronica (cfr. H. Vincent, *Jerusalem Nouvelle*, II, pp. 590 ss.; M. Piccirillo, *Capitelli cristiani su un minareto*, in "La Terra Santa", 44, 1968, pp. 388-392) (M.P.).

¹⁰⁶ A cura di A.Th. Graesse, Breslav 1890, pp. 231-232.

* L'opera è stata ripubblicata recentemente anche in italiano: *Legenda aurea*, a cura di Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Torino 1995, e la parte che si riferisce alla Veronica si trova alle pp. 290-292 (N.d.T.).

Altre scene della passione, come *Gesù spogliato delle vesti*, la crocifissione e l'erezione della croce erano oggetto di una devozione speciale da parte dei mistici e del popolo. Il racconto di Gesù spogliato delle vesti con numerosi particolari si legge nel *Dialogus de passione Domini*, cap. 10¹⁰⁷, nella *Vita Jesu Christi*, l. II, cap. 63 di Ludolfo di Sassonia, in Taulero, *De vita et passione Salvatoris nostri piissima exercitia*, cap. 33¹⁰⁸. Furono anche pubblicati esercizi e preghiere per venerare questa spogliazione delle vesti di Nostro Signore.

Quanto alla *crocifissione*, se ne trova una duplice raffigurazione, nelle letterature come nelle arti plastiche. Secondo la tradizione più antica, Gesù sarebbe salito sulla croce già eretta, sulla quale successivamente sarebbe stato inchiodato¹⁰⁹. Secondo una tradizione più recente sarebbe stato steso sulla croce per esservi inchiodato¹¹⁰.

Quanto all'erezione della croce se ne possono trovare le descrizioni più realistiche nella *Vita* della beata Angela da Foligno¹¹¹, nelle *Revelationes* di santa Brigida¹¹², in Taulero¹¹³ e in tutti i libri di devozione alla passione del XV secolo, che presentano anche preghiere da recitare per onorare le sofferenze patite da Cristo durante l'erezione della croce. Per tutti questi esercizi di devozione e la maniera di farli nel corso del XV secolo, cfr. M. Meertens¹¹⁴. Tutte queste scene della passione – con tutte le loro interpretazioni leggendarie, che nel XV secolo costituivano l'oggetto di devozioni particolari –, passeranno successivamente nella Via Crucis, nella quale saranno assorbite come altrettante stazioni.

2. La devozione alle cadute di Cristo

La devozione che ha esercitato un'influenza preponderante sulle origini della Via Crucis e che la maggior parte degli autori considera già come un esercizio della Via Crucis stessa, è la devozione alle cadute di Nostro Signore, diffusa già nel XV secolo, soprattutto in Germania, Olanda e Belgio, meno o quasi niente negli altri paesi. Questa devozione, d'altra parte, si accorda perfettamente con la pietà patetica e realistica di quell'epoca, che si compiaceva a riunire sotto una stessa rubrica o devozione tutti gli eventi della passione, che avevano un elemento comune tra loro. Così i mistici contano il numero di effusioni di sangue, perfino delle gocce di sangue sparso da Cristo durante la passione, il numero di lacrime versate, il numero delle ferite ricevute, ecc. Non stupisce quindi che si siano chiesti anche quante volte il Salvatore sia caduto durante la passione, soprattutto sotto il peso schiacciante della croce. È comun-

¹⁰⁷ PL 159, col. 282.

¹⁰⁸ Köln 1857.

¹⁰⁹ Cfr. *Christus patiens*, in PG 38, coll. 189-190; Jean de Fécamp, *Oratio: Invoco te, Deus meus, invoco te*, in PL 158, col. 860; *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo-Bonaventura, in *Opera omnia* di san Bonaventura, a cura di Peltier, t. XII, p. 606; *De meditatione passionis Christi per septem diei horas* dello Pseudo-Beda, in PL 94, coll. 561-567; s. Brigida, *Revelationes*, l. VII, cap. 15, Köln 1628, p. 455, ecc.

¹¹⁰ *Dialogus de passione* dello Pseudo-Anselmo, cap. 10, in PL 159, coll. 282-283; Ludolfo di Sassonia, *Vita Jesu Christi*, a cura di Rigollot, 2^a parte, cap. 63, p. 96; Angela da Foligno, *Vita*, cap. 16, in *Acta Sanctorum*, gennaio, t. I, p. 219; Gerson, *Expositio in passionem Christi*, in *Opera omnia*, a cura di L. Ellies-Dupin, t. III, p. 1190, Antwerpen 1706, e in tutti i trattati sulla passione del XV sec., dove si possono trovare anche preghiere in onore a Cristo crocifisso.

¹¹¹ Ed. citata, p. 219.

¹¹² L. I, cap. 10, ed. cit., p. 14.

¹¹³ *Op. cit.*, cap. 34.

¹¹⁴ Cfr. M. Meertens, *op. cit.*, t. I, p. 137-145.

que sorprendente che in tutte queste devozioni, ad es. alle effusioni di sangue, alle gioie e ai dolori di Maria, alle cadute di Cristo, ritornino gli stessi numeri, e cioè 5 o 15 o soprattutto 7. Così per le cadute di Cristo, ne troviamo talvolta 5, come in U. Pinder¹¹⁵, talvolta 15 e addirittura 32¹¹⁶, talvolta 6 come nel racconto della passione del *ms. 1748*, f. 95v, della Biblioteca Universitaria di Gand. Comunque, il numero più frequente delle cadute di Cristo è sette. Questa predilezione per il numero sette tra i mistici del medioevo nascerebbe, secondo K.A. Kneller¹¹⁷, dal fatto che essi mettevano queste devozioni in rapporto con le sette ore dell'ufficio divino o le distribuivano nel corso dei sette giorni della settimana.

Questa devozione per le cadute di Cristo era molto popolare e molto diffusa alla fine del XV secolo e nei secoli successivi, soprattutto nei paesi del Nord Europa. Siccome ogni caduta era in rapporto con una o l'altra scena della passione di Cristo, si aveva cura di ricordare queste scene con cappelle, oppure con pilastri o colonne o croci, o anche di raffigurare queste scene con sculture, bassorilievi o disegni, e si aveva cura di mettere in generale tra tutte le scene della passione la stessa distanza che le separava a Gerusalemme. L'ordine adottato nelle cadute e nelle scene della passione cui le diverse cadute sono rapportate, non è per nulla uniforme nei numerosi luoghi in cui si trova la devozione alle cadute. Esisteva invece una varietà così grande e una differenza così profonda nell'ordine delle cadute e nella scelta delle scene della passione, che quasi in ogni luogo si veneravano delle cadute diverse. Nonostante questa differenza di rilievo, si possono in ogni caso distinguere due serie nettamente distinte di cadute e cioè le cadute che abbracciano tutta la passione e quelle che si incontrano lungo la Via Crucis propriamente detta, cioè tra il palazzo di Pilato e il Calvario. Secondo K.A. Kneller¹¹⁸, la prima serie sarebbe la più antica e solo in seguito si sarebbero limitate le cadute al percorso fatto dal Salvatore portando la croce.

Tuttavia la storia ci ha conservato relativamente pochi esemplari della serie di cadute che riguardano tutta la passione. Se ne potrebbe dedurre che il pio esercizio delle sette cadute riguardante tutta la passione è stato praticato solo per un tempo relativamente corto e che, per dare a questo esercizio un carattere di realtà più concreta, abbastanza presto si è ristretta la scelta delle sette cadute agli incidenti riguardanti il percorso tra il palazzo di Pilato e il Calvario. Così troviamo le sette cadute che abbracciano tutta la passione a Norimberga nell'Eifel: il Salvatore al giardino degli Ulivi, davanti al sommo sacerdote, flagellazione, incoronazione di spine, Ecce homo, Cristo che porta la croce, aiutato dal Cireneo; a Strasburgo, al cimitero Saint-Urbain: Gesù al giardino degli Ulivi, arrestato, davanti al sommo sacerdote, flagellato, incoronato di spine, aiutato dal Cireneo, incontrando le figlie di Gerusalemme, crocifisso; a Aix-la-Chapelle: Cristo al giardino degli Ulivi, tradito da Giuda, flagellato, incoronato di spine, mentre porta la croce, attaccato alla croce, morente in croce; a Innsbruck: Gesù al giardino degli Ulivi, mentre attraversa il torrente Cedron, flagellato, davanti a Pilato, incoronato di spine, mentre porta la croce, morto in croce; a Lussemburgo: il Salvatore al giardino degli Ulivi, tradito da Giuda, flagellato, incoronato di spine, incontra la Veronica, morente in croce, depresso dalla croce¹¹⁹. Ho ripreso solo questi pochi esempi, che potrei moltiplicare, per far vedere che esiste la più grande varietà

¹¹⁵ *Speculum Passionis D.N.J.C.*, 2^a parte, art. 44, f. 1, Nürnberg 1507.

¹¹⁶ Cfr. *Creutzgang Christi*, Konstanz 1628, p. 5.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 96.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 95,76, 83, 102.

nell'ordine delle cadute e nella scelta delle scene della passione nel corso delle quali le cadute ricordate si sarebbero prodotte.

Questa stessa serie di cadute è conservata in una duplice serie di incisioni su legno del XV secolo, ricordata da K.A. Kneller¹²⁰. Le cadute sono le seguenti: al torrente Cedron; sulla via che porta da Erode a Pilato; sui gradini della scalinata del palazzo di Pilato; dopo essere stato slegato dalla colonna della flagellazione; mentre portava la croce; quando fu gettato sulla croce per esservi crocifisso; quando la croce fu lasciata cadere dopo essere stata rizzata ed eretta. Su ogni incisione è anche rappresentata la Vergine Addolorata, con il cuore trafitto da una spada. Una di queste serie è conservata al Museo nazionale di Stoccolma¹²¹.

I soggetti rappresentati in queste due serie devono essere accostati alle sette cadute contenute in un libretto di devozione, chiamato *Monte del Calvario*^{121a}. Le scene rappresentate in questo libretto e sulle incisioni sono le stesse, ad eccezione forse della seconda, dove nel *Berch van Calvarien* Cristo cade andando da Erode e non da Erode verso Pilato, come sulle incisioni. Lo scopo di questo trattatello è aiutare i cristiani nelle loro meditazioni sulla passione di Cristo e insegnare loro come debbano aiutare il Salvatore a portare la sua croce. Per questa ragione vi si trova indicata una pia maniera per seguire, con preghiere e aspirazioni, la passione e le sette cadute di Cristo¹²².

Un esercizio simile a quello contenuto nel *Berch van Calvarien* è conservato nel *ms. 1734*, f. 93v, della Biblioteca universitaria di Gand, dove sono enumerate le stesse scene con preghiere, azioni di grazie, aspirazioni e suppliche verso Cristo sofferente. Secondo M. Meertens¹²³, quest'ultimo manoscritto rappresenterebbe la forma più antica della devozione e della rappresentazione delle sette cadute e non il *Berch van Calvarien*, come sostengono K.A. Kneller¹²⁴ e H. Thurston - A. Boudinhon¹²⁵. Il carmelitano Jean Paschen¹²⁶, sul quale torneremo più avanti, enumera le stesse cadute che troviamo rappresentate nelle incisioni appena ricordate. Quanto alla settima caduta, essa subisce un cambiamento nel corso del tempo. All'inizio si rappresentava la croce già rizzata ricadere per terra, cosicché il volto di Gesù avrebbe urtato ancora una volta contro il suolo. Più tardi, però, per settima caduta si intende l'orribile strattone provocato dalla discesa della croce nella buca preparata per accoglierla¹²⁷.

Da notare che si incontrano anche esercizi delle sette cadute, che iniziano con l'ultimo addio di Gesù alla madre prima della passione, come possiamo vedere in K.A. Kneller¹²⁸. Esistevano poi anche esercizi che comprendevano solo cinque cadute¹²⁹, come abbiamo già segnalato, e altri che ne avevano più di sette. Si può spiegare

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 105.

¹²¹ Cfr. W.L. Schreiber, *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois*, t. I, Berlin 1891, nn. 642-685; H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 102-103.

^{121a} Il libretto fu stampato a Leiden, in Olanda, verso il 1520, con questo titolo: *Dit is den berch van Calvarien. Een devoet hantboecxken voor een jegelic kersten mensce hoe men den berch van Calvarien opclimmen sal, ende helpen onsen Heere zijn swaer cruyce draegen.*

¹²² K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 152-153.

¹²³ *Op. cit.*, t. II, pp. 101-103.

¹²⁴ *Op. cit.*, pp. 96-97.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 106.

¹²⁶ Cfr. *Een devote maniere om gheestelyck pelgrimage te trekken tot den heyligen lande*, Leuven 1568, p. 17-19.

¹²⁷ Cfr. *The spiritual Pilgrimage of Hierusalem*, stampato all'inizio del XVII secolo e che è un compendio del *Ghestelyck Pelgrimage* di Jean Paschen; cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 107-108.

¹²⁸ *Op. cit.*, pp. 84, 86, 91, ecc.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 65-67.

in questo modo il numero variabile di cadute e delle loro rappresentazioni nei diversi luoghi in cui si veneravano.

Accanto a questa serie di cadute che abbracciano tutta la passione, già alla fine del XV secolo si fa strada una serie che distribuiva le sette cadute lungo il cammino fatto da Gesù portando la croce. Quest'ultima ebbe una diffusione maggiore della precedente, forse anche perché aveva un carattere di realtà più concreta, e la si trova in tutte le parti della Germania, in Belgio e in Olanda, nel corso dei secoli XVI e XVIII. Questo esercizio fu uno dei concorrenti più seri della Via Crucis a 14 stazioni. Una delle forme più antiche e più celebri di queste cadute è la famosa serie di sculture eseguite da Adam Krafft a Norimberga, non tra il 1480 e il 1490, come si ritiene comunemente, ma verso il 1505 e non, a quanto pare, su richiesta di Martin Ketzler, ma di Heintz Marschalck di Bamberga¹³⁰, il quale, già verso il 1500, aveva fatto eseguire dallo stesso Adam Krafft una serie di sculture simili a Bamberga. Non solo le scene raffigurate ad ogni caduta nelle due serie sono per così dire identiche, ma c'è anche una forte rassomiglianza tra le iscrizioni incise su ogni scultura, che indicano il soggetto del gruppo scolpito e danno la distanza tra ogni singola scena e la casa di Pilato¹³¹.

Le scene della passione rappresentate a Bamberga, durante le quali Gesù vacillò o cadde sotto la croce, sono le seguenti: quando lascia il palazzo di Pilato portando la croce, quando incontra la madre, quando il Cireneo è obbligato ad aiutarlo a portare la croce, quando parla alle figlie di Gerusalemme, quando Veronica gli asciuga il volto, quando cade sotto la croce. Gli episodi, scolpiti nella serie di cadute di Norimberga, sono gli stessi di Bamberga, però con una differenza: da una parte, nella serie di Norimberga manca la prima scena di Bamberga e, dall'altra, vi si trovano due scene che mancano nella serie di Bamberga, e cioè Cristo percosso e maltrattato dai giudei mentre porta la croce, e Gesù depresso dalla croce e pianto dalla madre. Su tutte queste sculture Cristo è rappresentato, se non proprio prostrato a terra, almeno barcollante sotto il fardello della croce, o mentre cerca di rialzarsi.

E così, fin dall'inizio, questa serie di sculture fu conosciuta e venerata dal popolo con il nome di «sette cadute». Nel corso dei secoli XVI e XVII, questa devozione ebbe una diffusione notevole in Germania, dove si venerarono, in un gran numero di località, le «sette cadute» e questo esercizio era talmente radicato nel popolo che la Via Crucis a 14 stazioni riuscirà con difficoltà a soppiantarlo nel XVIII secolo. Per le numerose località in cui, in Germania, si veneravano le «sette cadute», rimandiamo a K.A. Kneller¹³².

Il pio esercizio delle «sette cadute» fu praticato anche fuori della Germania, ad es. nel Tirolo¹³³, dove all'inizio del XVI secolo troviamo anche la serie di cinque cadute, se davvero in questo caso si può parlare di cadute¹³⁴; in Alsazia¹³⁵; in Austria; in Olanda, come ad es. a Wageningen, a Elburg, ecc.¹³⁶; in Belgio, come ad es. ad Anversa, dove le sette cadute erano raffigurate nel giardino del convento dei Frati

¹³⁰ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 61-64.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 63.

¹³² *Ibid.*, pp. 74-79, 85-94.

¹³³ *Ibid.*, pp. 83-85.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 78 e 95.

¹³⁶ Cfr. *Eenige geschiedkundige aantekeningen over den Kruisweg*, in "Franc. Leven", t. XVIII, 1935, pp. 378-379.

Minori¹³⁷, e forse anche in altre località. Invece, il *Cruysganck* di Lovanio, che fu eretto verso il 1505, sembra collegarsi non tanto alle «sette cadute», quanto piuttosto a una riproduzione delle principali scene della passione sul tratto di percorso che va dal palazzo di Pilato al Calvario. Lo stesso vale per le cosiddette Vie Crucis erette nei secoli XVI e XVII in Francia e a Friburgo (Svizzera), di cui parleremo più avanti. Queste, infatti, si avvicinano già alla vera e propria Via Crucis, di cui costituiscono, direi, la forma primitiva, giacché vi si ritrova l'elemento costitutivo delle devozioni della Via Crucis, e cioè accompagnare Cristo, uniti in spirito alle sue sofferenze, sulla via che ha percorso, portando la croce, dalla casa di Pilato fino al Calvario.

Come per le sette cadute distribuite su tutta la passione, così per quelle che coprono solo il tragitto percorso da Gesù dal palazzo di Pilato al Calvario, non solo non si osservava lo stesso ordine nell'indicazione delle cadute, ma si poteva anche trovare una grandissima varietà nelle scene della passione rappresentate e alle quali si riferivano le diverse cadute, cosicché capita raramente di trovare due esercizi delle «sette cadute» che siano identici. Infine, per la prima serie di cadute, come per la seconda esistevano piccoli manuali di pietà, nei quali si insegnava ai cristiani il modo in cui dovevano fare questo esercizio delle «sette cadute» e accompagnare Cristo nelle sue cadute sul percorso dal palazzo di Pilato fin al Calvario. Così K.A. Kneller¹³⁸ parla di un libro di pietà, pubblicato a Colonia nel 1710, che tra l'altro contiene: *Eine andächtige Weiss, zu verehren die sieben Fussäfl Christi, die er getan hat, als er sei Kreuz getragen aus dem Hof Pilati bis zum Berg Calvariä*¹³⁹. Il libro stesso è intitolato *Newe Cöllnische Römerfahrt* e il suo autore è un frate minore. Vi sono indicate anche le distanze tra una caduta e l'altra. Le sette cadute si riferiscono ai seguenti episodi della passione: prima caduta, a 80 passi dal luogo in cui Gesù fu caricato della croce; seconda caduta: all'incontro con la madre (60 passi più avanti); terza caduta: a 71 passi di là, quando il Cireneo aiuta Gesù a portare la croce; quarta caduta (191 passi più avanti): quando la Veronica gli asciuga il volto; quinta caduta (dopo 336 passi): alla porta Giudiziaria; sesta caduta (dopo 348 passi): incontrando le figlie di Gerusalemme; settima caduta (a 161 passi da lì): ai piedi del Calvario. Troviamo le stesse cadute in Martino da Cochem, O.F.M.Cap. (†1712), nel suo *Grosser Myrrhengarten*¹⁴⁰ e in Gr. Rippel, *Alttertum, Ursprung und Auslegung aller Zeremonien, Gebräuche und Gewohnheiten der katholischen Kirche*¹⁴¹.

Da tutto ciò è chiaro, mi sembra, che il pio esercizio delle «sette cadute», non solo di quelle che abbracciano tutta la passione, ma anche di quelle che si riferiscono solo al tratto percorso da Cristo portando la croce, anche se si avvicina all'esercizio della Via Crucis propriamente detto e presenta in diversi punti analogie con quest'ultimo, tuttavia ne differisce considerevolmente e in alcun modo può essere identificato con la Via Crucis, di cui è più un precursore che una forma propriamente detta.

3. Devozioni con influenza immediata sulla Via Crucis

Una devozione molto popolare in Germania e contemporanea a quella delle sette cadute, è la devozione ai percorsi dolorosi che il Salvatore fu obbligato a fare duran-

¹³⁷ Cfr. St. Schoutens, O.F.M., *Geschiedenis van het voormalig minderbroedersklooster van Antwerpen*, Antwerpen 1894, pp. 261-268.

¹³⁸ *Op. cit.*, pp. 89-90.

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 183-184.

¹⁴⁰ Ripubblicato da H. Madlener, Saarlouis 1907.

¹⁴¹ Augsburg 1764⁷, p. 485.

te la sua passione. Se da una parte ci si interessava a contare e venerare le diverse cadute fatte da Cristo durante la passione o mentre portava la croce, dall'altra ci si interessava anche a contare i diversi spostamenti che Gesù fu costretto ad eseguire nel corso della sua dolorosa passione. Secondo K.A. Kneller¹⁴² i germanici preferivano raffigurarsi il Salvatore mentre camminava faticosamente da un luogo all'altro, piuttosto che considerare i luoghi dove Cristo si era fermato, o, in altre parole, le diverse stazioni, come si faceva in altri paesi. E così, in Germania gli spostamenti dolorosi di Cristo corrispondevano alle stazioni della Via Crucis degli altri paesi. Tuttavia i germanici non si accontentavano di meditare e compatire alle sofferenze affrontate dal Salvatore nel corso dei suoi spostamenti da un luogo all'altro, ma contemplavano anche quelle che aveva sostenuto nei luoghi di partenza e di arrivo dei suoi spostamenti e le descrivevano con un realismo così patetico che il popolo condivideva pienamente le sofferenze di Gesù e si univa di cuore e di spirito al suo Salvatore. I predicatori si sforzavano di dipingere, con i colori più vivi, le violenze, le pene, le torture, i supplizi, i tormenti sopportati dal Salvatore nei suoi diversi spostamenti dolorosi, soprattutto nel percorso più penoso e ripugnante: quello dal palazzo di Pilato al Calvario¹⁴³. Essi impegnavano anche il popolo a non accontentarsi di contemplare e solo considerare le sofferenze di Cristo, ma a compatirvi, a dividerle e ad associarsi a lui nei suoi percorsi dolorosi. Ne consegue che tra l'esercizio degli spostamenti, soprattutto quello di Cristo da Pilato al monte Calvario, e l'esercizio della Via Crucis esiste un'analogia sorprendente e un rapporto molto stretto.

Tuttavia, il numero degli spostamenti venerati non era ovunque lo stesso e anche qui, come nelle cadute, si constata la varietà più grande sia nella scelta dei percorsi sia nell'ordine secondo cui sono disposti. Così alcuni ne enumerano nove, altri dodici, altri ancora quindici o un altro numero più o meno grande. La maggior parte, a quanto pare, si è fermata ai numeri sette e nove¹⁴⁴.

Questa devozione, nella sua forma primitiva, consisteva nel visitare il Venerdì Santo sette o nove chiese in ricordo degli spostamenti dolorosi di Cristo. Ludolfo di Sassonia († 1377) conosce già questa pia tradizione¹⁴⁵. Gabriel Biel († 1495) scrive che i fedeli visitano dieci chiese per venerare i dieci percorsi dolorosi di Cristo: dal giardino degli Ulivi ad Anna, con il tradimento, l'arresto, la caduta nel Cedron, lo schiaffo; da Anna a Caifa con i maltrattamenti di ogni genere: il rinnegamento di Pietro, le false testimonianze, la condanna e gli scherni; nuovamente davanti al consiglio degli scribi; da Caifa a Pilato con le false accuse; da Pilato ad Erode con nuove accuse; da Erode a Pilato, rivestito di un abito bianco con la scena di Barabba preferito a Gesù; Gesù condotto al luogo dell'esecuzione per essere flagellato; dalla casa di Pilato al luogo dell'Ecce Homo; trasferimento al luogo della condanna; sul cammino del Calvario barcollante sotto la croce, con la crocifissione¹⁴⁶. Troviamo gli stessi percorsi nel predicatore di Basilea, Guillaume Textor¹⁴⁷.

All'inizio del XVI secolo, U. Pinder osserva che il Venerdì Santo i fedeli visitavano nove chiese in ricordo dei nove spostamenti fatti da Cristo dopo il suo arresto¹⁴⁸.

¹⁴² *Op. cit.*, p. 107.

¹⁴³ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 107-109, che cita le predicazioni di J. Feucht (†1590) vescovo di Bamberg, *Postillae Feuchtianae maioris de Sanctis tertia pars*, Ingolstadt 1589, del gesuita G. Scherer, *Postill Festtage*, München 1607, e del francescano S. Mänhart, *Passiologie*, München 1674.

¹⁴⁴ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 109.

¹⁴⁵ *Vita Jesu Christi*, 2^a parte, Venezia 1568, cap. 66, p. 491.

¹⁴⁶ *Passionis dominicae sermo historialis*, Hagenau 1515, 4a parte, art. 1.

¹⁴⁷ *De passione Christi*, Basel s.d.

¹⁴⁸ *Speculum passionis D.N.J.C.*, 2^a parte, Nürnberg 1507, art. 8, f. 28.

Questi spostamenti corrispondono a quelli di G. Biel, con la differenza che manca il terzo mentre mette la flagellazione al quinto spostamento e l'incoronazione di spine al sesto. Nel 1547, J. Feucht, vescovo suffraganeo di Bamberg, pubblicò un libretto nel quale insegna ai fedeli la maniera di venerare i nove spostamenti di Cristo, visitando altrettante chiese o altrettanti altari, o inginocchiandosi altrettante volte davanti ad un altare o anche in casa o in un altro luogo, se non ci si può recare in una chiesa, e questo non solo il Venerdì Santo, ma tutti i venerdì dell'anno o un altro giorno, quando il tempo vi si presta¹⁴⁹. I percorsi enumerati sono gli stessi indicati da U. Pinder¹⁵⁰. Vi si possono trovare una pratica di pietà e una preghiera appropriate a proposito di ogni spostamento.

Altri mettono i nove spostamenti di Cristo in rapporto con le nove collette o *oremus*, detti dal sacerdote il Venerdì Santo dopo il canto della passione, come risulta da un libro manoscritto di preghiere del 1566¹⁵¹. I percorsi corrispondono a quelli di J. Feucht, con la differenza che manca il sesto di J. Feucht (Cristo condotto al luogo dell'incoronazione di spine), mentre tra il secondo e il terzo è inserito lo spostamento fatto da Gesù quando fu condotto davanti al popolo, che lo accusò e lo condannò. Per ogni singolo percorso si trova una preghiera appropriata all'episodio della passione commemorato.

L'usanza di visitare sette o nove chiese in ricordo degli spostamenti di Cristo molto probabilmente è un'imitazione della visita delle basiliche romane, perché non è raro che nel medioevo si visitassero nove chiese anche a Roma¹⁵². Secondo un'usanza, che risalirebbe a san Filippo Neri (†1595), si faceva la visita delle sette basiliche in ricordo dei sette spostamenti dolorosi di Gesù, elencati da G. Pepin (†1532) all'inizio del XVI secolo, e cioè: all'orto degli Ulivi, alla casa di Anna, a quella di Caifa, al pretorio di Pilato, al palazzo di Erode, di nuovo al pretorio di Pilato, al monte Calvario¹⁵³. Tuttavia, già molto prima di san Filippo Neri, si mettevano le basiliche romane in rapporto con la passione del Salvatore, come risulta da due serie di immagini, ricordate da K.A. Kneller¹⁵⁴, che raffiguravano le basiliche sopra o sotto le scene della passione.

Un'altra maniera di venerare gli spostamenti dolorosi di Cristo consisteva nell'erigere colonne della passione sulle strade che conducevano alle chiese. Il numero variava secondo gli spostamenti che si commemoravano. Così N. Paulus cita un'istruzione composta verso il 1520 nella Germania meridionale, nella quale si insegna il modo di erigere le colonne della passione. Queste ultime sono undici. La prima costituisce il punto di partenza e non corrisponde ad alcun spostamento di Cristo. Vengono poi la scena dell'Ecce Homo; la condanna a morte presso Pilato; Gesù caricato della croce; la prima caduta; l'arrivo alla porta di Gerusalemme e l'incontro con le figlie di Gerusalemme; la seconda caduta; sul Calvario; Gesù spogliato delle vesti e imprigionato fino a che la croce non sia pronta; crocifissione; deposizione dalla

¹⁴⁹ *Christliche Walfart der neun fürungen oder Gäng unsers Herrn Jesu Christi im heiligen Passion*, Köln 1574.

¹⁵⁰ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 111 e 154.

¹⁵² Cfr. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 64, Venezia 1853, p. 292; R. Bona, *Le quattro, sette e nove chiese di Roma*, Venezia 1510; P. Martire Fellini, *Le nove ecclesie privilegiate e principali della città di Roma*, Roma 1610; E. Hurter, *Ferdinand II*, t. III, Schaffhausen 1851, p. 439.

¹⁵³ *Expositio evangeliorum quadragesimalium*, Paris 1523, f. 267.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 117-118.

croce; sepoltura¹⁵⁵. Un'allusione evidente a una pratica analoga è fatta in un trattatello fiammingo sulla passione, stampato ad Anversa, probabilmente nel 1499, e che inizia così: *Dit is die ganck die ons here ihesus ghinck wt pilatus huse geladen metten swaren cruce tot opten berch van calvarien ende sijn geordineert met XIII punten*. L'autore raccomanda ai fedeli di meditare, quando vanno in chiesa, il percorso doloroso del Salvatore mentre andava da Pilato al Calvario e sottomette alla loro compassionevole considerazione tredici scene: condanna di Gesù da parte di Pilato; incontro con la madre; il Cireneo aiuta a portare la croce; incontro con le figlie di Gerusalemme; come Gesù passa sotto l'ultima porta di Gerusalemme schernito e maltrattato dai giudei; arrivo di Gesù al luogo dove Abramo sacrificò il figlio Isacco; svenimento di Gesù alla vista del luogo in cui sarà crocifisso; imprigionamento del Salvatore nel «*carcer Christi*»; Gesù spogliato delle vesti; crocifissione; erezione della croce; come colarono acqua e sangue dal costato di Gesù. Come si vede, questi ultimi esercizi non si estendono più agli spostamenti di Gesù che abbracciano tutta la passione, ma si limitano al percorso per eccellenza, e cioè quello che Gesù fece dal palazzo di Pilato fino al Calvario. Da quanto precede si ricava anche che la devozione all'andata del Salvatore al monte Calvario è molto antica. Vi torneremo più avanti.

Esiste un manuale fiammingo della passione che sembra collegarsi alla devozione degli spostamenti dolorosi di Gesù e anche alle stazioni della sua passione. Si tratta di una piccola brossura di 16 foglietti¹⁵⁶, con illustrazioni grossolane, composta molto probabilmente tra il 1471 e il 1490 da un certo Bethlem, detto «sire Barthélemy» in una traduzione francese (Parigi, verso 1550 e 1570). H. Thurston^{156a} è incline a identificarlo con un certo Bartolomeo, canonico di Pola, nell'Istria, che avrebbe scritto un libretto, pubblicato a Jesi, nelle Marche di Ancona, verso il 1475, nel quale affermava di indicare le indulgenze della Terra Santa. Non possiamo però accettare questa conclusione e sosteniamo che Bethlem deve essere un fiammingo. Questo libretto, sul quale torneremo più avanti quando tratteremo della Via Crucis, ebbe una grande diffusione. Ne conosciamo otto edizioni fiamminghe: Anversa, 1518 (tre edizioni diverse); s.d., (verso 1525); Delft, 1520; Leyden, s.d. (dopo il 1518); Anversa, 1536 e 1561; due traduzioni francesi a Parigi verso il 1550 e nel 1570. Una traduzione tedesca vide la luce nel 1566 e il certosino Surius lo tradusse in latino. L'edizione fiamminga del 1518 fu ripubblicata da C.J. Gonnet¹⁵⁷. Questo libretto, come diremo più avanti, non comprende solo un elenco di 25 stazioni, distribuite su tutta la passione di Cristo, con meditazioni e preghiere da recitare ad ognuna di esse, ma anche un elenco dei diversi spostamenti dolorosi che Cristo ha fatto dall'Ultima Cena fino al Calvario, o meglio fino alla sepoltura, con l'indicazione in aune della distanza che separa ogni luogo dal precedente. Queste tappe e queste meditazioni sono suddivise tra tutti i giorni della settimana. Quanto ai punti di arrivo di ogni percorso, e cioè alle stazioni in cui Cristo si è fermato e dove il cristiano si sofferma per contemplare le sofferenze patite da Cristo, e compatire e pregare, parleremo più avanti.

Da quanto precede, si ricava che la devozione agli spostamenti del Salvatore era praticata anche nelle Fiandre. D'altronde esistono altri esempi tipici in due esercizi in

¹⁵⁵ Cfr. *Katholik*, t. I, 1895, pp. 326-335.

¹⁵⁶ *Dit is een devoet meditatie op die passie ons liefs heren ende van plaetse tot plaetsen die mate geset daer onse lieve here voer ons gheleden heeft, met figuren ende surveelike oracien daer op dyenende*, Antwerpen 1518.

^{156a} *Op. cit.*, pp. 269-270.

¹⁵⁷ In "Bijdragen voor de Geschiedenis von het bisdom Haarlem", t. XI, 1884, pp. 324-343.

onore degli spostamenti di Cristo, conservati nel *ms. 1734*, f. 87v., della Biblioteca Universitaria di Gand, e nel *ms. G. 218*, f. 72 della Biblioteca Universitaria di Lovanio. Il manoscritto di Gand presenta i seguenti spostamenti: dal giardino degli Ulivi alla casa di Anna; da Anna a Caifa; da Caifa a Pilato; da Pilato ad Erode, dove Gesù è rivestito di un abito bianco; da Erode a Pilato, dove Gesù è flagellato e incoronato di spine; Gesù condotto fuori della casa di Pilato per essere mostrato al popolo; ritorno nel Pretorio dove gli viene tolto il mantello di porpora; il Salvatore condotto al *lithostrotos*, dove è condannato a morte; l'andata verso il Calvario, portando la croce. Ogni percorso è accompagnato da una preghiera, in cui le sofferenze di Cristo sono dipinte con verismo e presentate con il più grande realismo, che doveva evidentemente eccitare la compassione. La religiosa alla quale appartenne questo manoscritto, fece della meditazione di questi percorsi un esercizio giornaliero e lo praticò negli spostamenti quotidiani imposti dall'obbedienza, che doveva fare nel convento. Ritroviamo più o meno gli stesse elementi nel manoscritto di Lovanio¹⁵⁸.

Un altro libro analogo a quello di Bethlem, è *Die geistlich Strass*, composto da un francescano e pubblicato a Norimberga nel 1521. Lo scopo dell'autore è presentare alla venerazione dei fedeli non le stazioni della Via Dolorosa, ma gli spostamenti penosi di Cristo mentre andava da una stazione all'altra e non solo i percorsi fatti portando la croce, ma anche quelli compiuti durante tutta la sua passione. Per stimolare ulteriormente la devozione del popolo presenta le sofferenze sopportate da Cristo con l'incisione, la meditazione e la preghiera. Egli espone il suo scopo nella prefazione: «Nel popolo, dice, troviamo un grande amore per la passione di Cristo. Certi hanno mostrato la loro devozione erigendo monumenti per risvegliare la pietà degli altri, come ad es. la croce, o una raffigurazione della Cena o del monte degli Ulivi. Certi scelgono le sette cadute o le sette effusioni di sangue, e altri il portare la croce, con tutti gli episodi che si produssero finché Gesù giunse al Calvario, come l'incontro con la madre, con il Cireneo, con Veronica e altri simili. Tutto ciò oggi è pubblicato spesso con le descrizioni, misure e distanze, secondo le misure che i nobili pellegrini hanno riportato dalla Terra Santa. Per questo, allo scopo di conservare il ricordo delle sofferenze di Cristo, non ho considerato il Salvatore solo mentre porta la croce, ma piuttosto cominciando proprio dall'inizio e fino alla fine, e cioè da Betania fino alla crocifissione. Ciò che è capitato nello stesso tempo o nello stesso luogo, l'ho riunito, come ad es. i tre fatti sul monte Sion: la Pasqua, la lavanda dei piedi e l'istituzione dell'eucaristia; lo stesso vale per il giardino degli Ulivi: Gesù che si ritira in disparte con i tre discepoli, la preghiera nella grotta e il suo arresto; lo stesso sul Calvario: in un posto si prepara la croce, in un altro Cristo è relegato finché la croce è pronta, dopo di che è condotto verso la croce, spogliato e crocifisso»¹⁵⁹.

Gli spostamenti sono in numero di 17: l'addio di Gesù alla madre; l'Ultima Cena; il giardino degli Ulivi; davanti ad Anna; davanti a Caifa; davanti a Pilato; davanti ad Erode; di nuova da Pilato: incoronazione di spine, flagellazione ed Ecce Homo; Gesù condannato e caricato della croce; incontro con la madre; caduta e il Cireneo costretto ad aiutarlo a portare la croce; incontro con le figlie di Gerusalemme; incontro con la Veronica; crocifissione; erezione della croce; deposizione dalla croce, sepoltura. L'autore francescano di questo trattato, come del resto Bethlem, sembra considerare anche i punti d'arrivo di ogni percorso, poiché dice di recitare dei Salmi o dei Pater al termine di ogni spostamento, davanti all'incisione o alla scultura che raffigura una

¹⁵⁸ Cfr. M. Meertens, *op. cit.*, t. II, pp. 98-100.

¹⁵⁹ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 118-119.

delle scene appena enumerate. Egli consiglia ai ricchi di erigere delle sculture dello stesso genere; quanto ai poveri, possono sostituire le sculture con una croce. Ricchi e poveri possono erigere queste stazioni in casa loro, e, secondo l'autore, non è necessario riprodurre le distanze esatte tra l'una e l'altra e nemmeno percorre tutti i passi che egli stesso indica, perché – conclude – vale molto più fare il pellegrinaggio con il cuore che con i piedi¹⁶⁰. Siccome troviamo lo stesso numero di stazioni, e nello stesso ordine, nel frate minore Nicholas Wanckel, che ha trascorso dieci anni in Terra Santa¹⁶¹, N. Paulus arriva alla conclusione che molto probabilmente lo stesso francescano Nicholas Wanckel deve aver composto *Die geistlich Strass*¹⁶².

Troviamo ancora esercizi dei sette percorsi dolorosi di Cristo in G. Scherer, S.J (†1605)¹⁶³, in Geiler da Kaysersberg¹⁶⁴, e negli *Esercizi* di sant'Ignazio. I sette spostamenti sono: dal Cenacolo al giardino degli Ulivi; dal Getsemani ad Anna; da Anna a Caifa; da Caifa a Pilato; da Pilato ad Erode; da Erode di nuovo a Pilato; da Pilato al Calvario. Anche Johannes Eck († 1543) ne conosce nove¹⁶⁵, e nel XVII secolo il francescano S. Mänhard enumera dieci spostamenti del Salvatore e impegna i fedeli a farli frequentemente, anche tutti i giorni, visitando altrettante chiese o altari e contemplando nello spirito le sofferenze patite da Gesù in ogni singolo percorso^{165a}. Quasi nella stessa epoca fu pubblicato a Colonia un libretto di M. Tymp nel quale viene indicato il metodo da seguire nella venerazione dei dieci spostamenti dolorosi di Cristo¹⁶⁶. Ancora nel XIX secolo esistevano vestigia della devozione agli spostamenti dolorosi del Salvatore in Lussemburgo e in Baviera, dove certi fedeli, nella notte del Giovedì Santo, visitavano sette chiese o croci¹⁶⁷.

Come si vede, la devozione agli spostamenti dolorosi del Salvatore era molto diffusa nei paesi del Nord, soprattutto in Germania, dove, con il pio esercizio delle cadute di Cristo, sopravvisse fino ad un'epoca relativamente recente. Da quanto precede, si ricava che tanto nella devozione agli spostamenti di Cristo quanto in quella delle cadute, si ritrova l'elemento formale della Via Crucis, e cioè accompagnare Gesù in spirito nella sua passione e negli spostamenti dolorosi che ha fatto; tuttavia esistono certe differenze fondamentali tra la pratica degli spostamenti e quella della Via Crucis. Anche se si deve ammettere che la devozione agli spostamenti del Salvatore ha preparato quella della Via Crucis, giacché era del tutto naturale che ci si fermasse, successivamente, di preferenza al percorso doloroso per eccellenza, e cioè quello dal palazzo di Pilato al Calvario, non si può tuttavia negare che queste due devozioni siano fondamentalmente distinte e non possano essere identificate.

Contemporaneamente alle devozioni alle cadute e agli spostamenti di Cristo diffusi soprattutto in Germania, si sviluppava negli altri paesi dell'Europa e soprattutto

¹⁶⁰ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 68-70; H. Thurston, *op. cit.*, pp. 114-120.

¹⁶¹ Cfr. *Einkurtze Vermerckung der heyligen Stat des heyligen Landts in und umb Jerusalem, mit Verzeychnung der mercklichsten Dingen in denselbigen geschehen, auch wie nahent und verrn ein Stat von der andernse*, Nürnberg 1517, cap. IX.

¹⁶² *Zur Geschichte des Kreuzwegs*, in "Zeitschrift f. Kath. Theologie", t. XXXXIII, 1909, p. 145.

¹⁶³ *Postill oder Ausslegung der Fest und Feiertäglichen Evangelien durch das gantze Jahr*, München 1607, p. 276.

¹⁶⁴ *Der Passion oder das lyden Jesu Christi unsers herrn, nach dem text der fyer Evangelisten*, Strassburg 1522.

¹⁶⁵ *Homiliae de tempore ab Adventu usque ad Pascha*, t. I, Paris 1549, f. 240v.

^{165a} *Passiologie*, München 1674, p. 553, dove, nell'introduzione, presenta i dieci spostamenti.

¹⁶⁶ *Christliche Char-Wochen-Speiss, oder zehen elende Gänge Christi und XX hertzliche Schmerzen Mariä, in den Betgängen und andächtigen Besuchungen der Kirchen... zu gebrauchen*, Köln 1613.

¹⁶⁷ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 113-114.

in Belgio, la devozione alle stazioni dolorose della passione del Salvatore, o alle soste fatte da Cristo durante la sua passione. In questo modo, le stazioni sono in rapporto stretto con gli spostamenti di Gesù, dal momento che ne costituiscono i termini e cioè i luoghi in cui il Salvatore, dopo aver fatto l'uno o l'altro percorso, si è fermato più o meno a lungo. Non sorprende dunque che, nella pratica, ci sia stata una certa fusione e compenetrazione di queste due devozioni, come abbiamo sottolineato in precedenza, dal momento che una suppone naturalmente e necessariamente l'altra. Ne consegue che, come abbiamo constatato due serie principali di spostamenti – e cioè quelli che si estendevano a tutta la passione e quelli che abbracciavano solo il percorso dal palazzo di Pilato al Calvario –, così per le stazioni possiamo distinguere le stesse due serie. Inoltre, come nell'ordine e nella scelta degli spostamenti esisteva la più grande varietà, così si osserva la diversità più profonda nella scelta delle stazioni e anche nell'ordine adottato tra esse, e questo vale sia per le stazioni distribuite su tutta la passione come per quelle che abbracciano solo il cammino percorso da Cristo portando la croce.

Tuttavia, bisogna distinguere questa devozione alle stazioni dolorose della passione di Cristo dalla semplice riproduzione dei luoghi santi, santificati dalle sofferenze di Cristo. Nella prima ci si propone di accompagnare Cristo nei diversi spostamenti dolorosi che ha fatto nel corso della sua passione e di fermarsi con lui nei diversi luoghi per meditarvi e contemplare le sofferenze che ha patito e unirsi a lui e partecipare ai suoi tormenti. Nella seconda, invece, si intende solo riprodurre, più o meno esattamente, i luoghi santi di Gerusalemme, per poter visitarli in spirito, come i pellegrini li hanno visitati in realtà. Se ne deduce che la devozione alle stazioni del Salvatore, soprattutto a quelle del percorso fatto da Gesù portando la croce, è in rapporto stretto con l'esercizio attuale della Via Crucis, mentre la devozione alle riproduzioni dei luoghi santi ha solo un rapporto lontano e indiretto con la Via Crucis, tanto più che in queste riproduzioni dei luoghi santi ci sono monumenti che sono estranei alla passione.

Nelle parti precedenti di questo studio abbiamo già parlato delle imitazioni dei luoghi santi fatte prima del XV secolo. È giunto il momento di parlare delle più celebri sorte successivamente. Così gli agostiniani Giovanni e Pietro da Fabriano, all'inizio del XV secolo, dopo il loro ritorno dalla Terra Santa, fecero erigere nella loro città natale di Fabriano, nelle Marche di Ancona, una chiesa che chiamarono Santo Sepolcro. Vi costruirono cinque altari, uno dei quali, chiamato monte Calvario, era dedicato al Salvatore crocifisso; un altro, chiamato valle di Giosafat, era dedicato a s. Maria dello Spasmo, in ricordo dello svenimento della Vergine all'incontro con il figlio; un terzo, dove collocarono una Pietà, commemorava il dolore della Vergine, quando accolse tra le braccia il corpo del figlio. Gli altri altari non sono in rapporto con la passione. Inoltre, ad un lato del «monte Calvario», il sepolcro con le stesse dimensioni di Gerusalemme; dall'altro, la tomba della Vergine¹⁶⁸.

Una delle riproduzioni più celebri dei luoghi della passione di Nostro Signore e che si avvicina maggiormente alle stazioni erette più tardi in memoria delle sofferenze di Cristo, è, indubbiamente, la serie di oratori costruiti dal beato Alvaro da Cordoba, O.P., dopo il suo ritorno dalla Terra Santa, nel 1405, attorno al convento *Scala coeli* che costruì su una montagna nei pressi di Cordoba. In queste cappelle fece raffigurare diverse scene della passione. Siccome, finora, nessun storico della Via

¹⁶⁸ H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 15-17; K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹⁶⁹ "Stimmen aus Maria-Laach", t. LIII, 1897, Heft 8, p. 336.

¹⁷⁰ *Vie du B. P. Alvarez de Cordoue*, in "Année Dominicaine", 1679, febbraio, pp. 647-648.

Crucis ha fatto conoscere queste scene e si afferma addirittura che gli episodi della passione che vi sono rappresentati sembrano non essere conosciuti¹⁶⁹, non sarà inutile enumerarli, così come sono presentati da J.B. Feuillet, O.P.¹⁷⁰. Vi si legge: «In uno degli oratori si vede Gesù Cristo in preghiera al giardino degli Ulivi; nell'altro la cattura da parte dei giudei, alla testa dei quali si vede Giuda accostarsi per dargli un bacio traditore; nel terzo, la flagellazione; nel quarto, l'incoronazione di spine; nel quinto, Gesù Cristo in cima ad una scalinata, la canna in mano e un vecchio mantello scarlato che gli era stato messo sulle spalle per derisione, con Pilato che lo presenta ai giudei dicendo loro: *Ecce Homo*; nel sesto, Gesù caricato della croce che porta verso il Calvario; nel settimo, la messa in croce e l'agonia; nell'ottavo, che era l'ultimo, si vede Gesù Cristo steso sulle ginocchia della santa Vergine». L'autore aggiunge che in questi luoghi il beato Alvaro «trascorrevva la maggior parte della notte in preghiera e negli esercizi di penitenza». Come si vede, queste cappelle hanno un'analogia sorprendente con quelle che saranno erette più tardi per commemorare le stesse scene dolorose della passione.

Tuttavia, tra gli oratori del beato Alvaro e quelli che saranno edificati in seguito, c'è una differenza fondamentale e formale: questi ultimi sono eretti per commemorare le stazioni che Gesù fece durante gli spostamenti dolorosi della sua passione e inoltre si seguiva in spirito Gesù nella sua passione e nel suo spostamento, mentre il beato Alvaro, pur meditando le sofferenze del Salvatore raffigurate in ogni cappella, non accompagnò Cristo nel suo percorso doloroso. E così, l'elemento formale della Via Crucis è assente. Ne consegue che il beato Alvaro non può in alcun modo essere considerato il fondatore della Via Crucis, anche se si può riconoscere che i santuari fatti costruire da lui hanno avuto un'influenza sulle sue origini, tanto più che l'esempio dato da Alvaro fu seguito da numerose comunità religiose. L'idea di riprodurre solo i luoghi santi di Gerusalemme è tanto più evidente nel beato Alvaro se si osserva che egli ha fatto costruire i santuari di cui parliamo in un luogo dove c'erano una collina (il monte Calvario) e un ruscello (il Cedron). Va dunque esclusa dalle riproduzioni dei luoghi santi fatte dal beato Alvaro ogni idea di voler fare una Via Crucis. Inoltre, a partire da quell'epoca, si incontrano in tutti i paesi numerose riproduzioni e rappresentazioni dell'una o dell'altra scena della passione del Salvatore, soprattutto l'agonia al giardino degli Ulivi, il Calvario e il Santo Sepolcro¹⁷¹.

Una delle imitazioni più famose dei luoghi santi di Gerusalemme è, forse, quella fatta erigere dal beato francescano Bernardino Caimi sul monte di Varallo, presso Novara, dopo il suo ritorno dalla Terra Santa nel corso dei due ultimi decenni del XV secolo. Il numero delle cappelle, all'inizio assai ristretto e che abbracciava in genere solo le scene della passione di Cristo, andò progressivamente aumentando e si estese a tutta la vita del Salvatore, tanto che, verso la fine del XIX secolo, se ne contavano più di quaranta, a partire dalla caduta di Adamo fino al Santo Sepolcro¹⁷².

Un'altra imitazione, non meno celebre, dei luoghi santi di Gerusalemme è quella di Romans-sur-Isère (dipartimento della Drôme), in Francia. Concepito originariamente e nel pensiero del suo fondatore, Romanet Boffin, come una riproduzione della Via Crucis di Gerusalemme, con sette stazioni (1516), al modo di quello di Rodi e di

¹⁷¹ K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 38-41.

¹⁷² Cfr. *Guida illustrata della città e Sacro Monte di Varallo*, Varallo 1895; L. Wadding, "Annales Minorum", t. XV, anno 1493, Quaracchi 1933, pp. 56-58, nn. 42-46; A. Teetaert, O.F.M. Cap., *Barthélemy de Chaimis*, in *Dict. Droit Canonique*, t. II, Paris 1935, col. 208; K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 22-24.

Friburgo (Svizzera) di cui fu una copia, il monte Calvario di Romans divenne presto ricco di cappelle (che ricordavano i luoghi santi di ogni tipo a Gerusalemme), quanto quello di Varallo, e questo soprattutto sotto la spinta di due frati minori, che, al ritorno dalla Terra Santa, abitarono il piccolo convento accanto al monte Calvario di Romans e dichiararono che la città di Romans si prestava mirabilmente per essere una copia fedele di Gerusalemme e riprodurre tutti i luoghi santi della Città santa. I santuari, con il tempo, divennero sempre più numerosi e riguardarono non solo le scene della passione ma anche quelle della vita di Cristo, soprattutto dopo la risurrezione. Se ne contavano 19 nel 1556; nel 1638 esse raggiunsero il numero di 37 e ai nostri giorni sono 40¹⁷³. Anche se è evidente che in tutte queste imitazioni dei luoghi santi di Gerusalemme non c'è nulla che assomigli alla nostra Via Crucis, va comunque riconosciuto che in linea di massima vi si ritrova l'idea di un pellegrinaggio devozionale rappresentativo.

Stando alle fonti storiche conservate, nella devozione ai luoghi consacrati dalla passione di Cristo o alle stazioni, ci sembra si possano distinguere quattro gruppi principali, a seconda del punto di partenza delle scene dolorose che ci si propone di venerare.

Cominciamo con la più lunga e cioè quella che inizia con l'ultimo addio di Gesù alla madre, prima della passione, e si conclude con la sepoltura di Gesù. Tra questi due punti estremi, sono inserite alcune stazioni che variano per numero e disposizione. Gli storici della Via Crucis ne citano solo pochi esempi, come ad es. a Bisamberg, nella Bassa Austria, con sei stazioni: l'addio, il monte degli Ulivi, il tradimento, l'arresto, la deposizione dalla croce, il santo sepolcro; a Engelsberg, nei pressi di Grossheubach (Germania), con sei stazioni: l'addio, il monte degli Ulivi, la flagellazione, l'incoronazione di spine, Gesù che porta la croce, la Pietà; a Bassenheim (Germania), con sette stazioni: l'addio, il monte degli Ulivi, la flagellazione, l'incoronazione di spine, la condanna, Gesù che porta la croce, la crocifissione¹⁷⁴. Tuttavia questo esercizio doveva essere molto diffuso, come risulta dal *Geistlich Strass* (Norimberga, 1521), analizzato in precedenza, nel quale l'autore si prefigge di guidare i fedeli nella loro visita in spirito alle stazioni o luoghi consacrati dalle sofferenze del Salvatore in tutta la sua passione e nello stesso tempo di insegnare loro il modo di partecipare agli spostamenti dolorosi di Cristo, in modo che, in questo manuale, la devozione agli spostamenti e quella alle stazioni si compenetrano l'un l'altra.

Accanto a questo gruppo, notiamo l'esistenza di un'altra serie di stazioni, venerate e visitate dai fedeli, che cominciano con l'Ultima Cena, fatta da Gesù con i suoi apostoli la sera prima della sua dolorosa passione. E così un libretto di 28 foglietti, stampato a Copenaghen nel 1509, in danese, *Haer begynnes the faeruthen staeder sam wor herre tolde syn pyne paa*, raccomanda calorosamente di visitare tutti i giorni, uniti in spirito alle sofferenze di Cristo e accompagnandolo nella sua Via Dolorosa, le 15 stazioni seguenti: il cenacolo, con la lavanda dei piedi e l'istituzione della santa euca-

¹⁷³ U. Chevalier, *Notice historique sur le mont Calvaire de Romans*, in "Bulletin d'hist. ecclés. et d'archéol. relig. des diocèses de Valence, Digne, Gap, Grenoble et Viviers", t. III, 1883, pp. 173-187, 221-223; t. IV, 1883, pp. 68-70; H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 95-100; K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 24-26, che ricorda anche le celebri imitazioni dei luoghi santi di Gerusalemme a Dusenbach in Alsazia (pp. 27-28), a Görlitz in Germania (pp. 28-33), a Zebrydow in Polonia dove c'erano 30 cappelle (p. 33), a Annaberg in Slesia, dove si contavano 33 santuari (p. 33), e qualche altra località (pp. 33-35).

¹⁷⁴ K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 84, 86 e 91-92.

ristia; il giardino degli Ulivi; il luogo in cui Gesù fu tradito da Giuda, arrestato dai giudei e trascinato in città, insultato, ingiuriato e subì ogni genere di maltrattamenti; la casa di Anna, con lo schiaffo e le false accuse; la casa di Caifa, con gli interrogatori, la condanna e i motteggi più infami; il palazzo di Pilato, con i maltrattamenti subiti da Gesù; il palazzo di Erode, dove Cristo fu rivestito di un abito bianco; il luogo della flagellazione; quello dell'incoronazione di spine; il percorso fatto portando la croce, l'incontro di Gesù con la madre, le figlie di Gerusalemme, Simone il Cireneo e una caduta sotto la croce; il monte Calvario, dove il Salvatore subì vari maltrattamenti; Cristo gettato su un cumulo di pietre durante i preparativi della crocifissione; Gesù spogliato delle vesti, gettato sulla croce e la crocifissione; la deposizione dalla croce; la sepoltura. Esiste anche un testo svedese di questo libretto¹⁷⁵.

Questa distribuzione delle stazioni dolorose su tutta la passione di Cristo dall'Ultima Cena fino alla sepoltura, fu conosciuta anche nei Paesi Bassi, come possiamo dedurre dal libretto già segnalato del signore Bethlem: *Die is een devoet meditatie op die passie ons heren*. L'autore vi dichiara, fin dall'inizio, che si tratta di una raccolta di meditazioni sulla passione di Nostro Signore, con illustrazioni, l'indicazione delle distanze (prese con cura a Gerusalemme) che separano l'uno dall'altro questi luoghi dove Cristo soffrì per noi, preghiere appropriate ad ogni stazione, e l'indicazione delle indulgenze che si possono lucrare a ciascuna di esse, a condizione che si accompagni in spirito Gesù nella sua passione e che si meditino con compassione e cuore contrito le sofferenze patite dal Salvatore. Le meditazioni sono distribuite su tutti i giorni della settimana. Il lunedì, l'autore propone alla meditazione il viaggio doloroso fatto da Cristo dal Cenacolo fino al giardino degli Ulivi (3500 aune), dove si prega un Pater e Ave; poi dal luogo in cui Gesù lasciò gli apostoli a quello in cui lasciò Pietro, Giovanni e Giacomo (34 aune); di lì alla grotta dell'agonia (12 aune); poi al luogo del tradimento di Giuda (34 aune). Il martedì si è condotti da Anna (1500 aune); da Caifa (89 aune); da Pilato (500 aune); da Erode (82 aune). Il mercoledì si ritorna da Pilato (500 aune); si va al luogo del tribunale dove è stata pronunciata la sentenza di condanna a morte; poi al luogo in cui Gesù fu caricato della croce (11 aune); poi al luogo dove Gesù soccombette sotto la croce sulla Scala santa (15 aune). Il giovedì si medita il percorso dal luogo della caduta fino all'arco dell'Ecce Homo (23 aune); di lì al luogo dello svenimento della Vergine quando incontrò il figlio (100 aune); di lì al luogo dell'incontro con Simone il Cireneo (72 aune); poi alla casa di Veronica (82 aune); infine alla porta Giudiziaria, dove Gesù cadde di nuovo con la faccia contro terra (300 aune). Il venerdì è consacrato alla meditazione del percorso fatto da Gesù dalla porta Giudiziaria fino al monte Calvario (231 aune), dove arrivato sulla cima cadde, e anche alla meditazione di Gesù spogliato delle vesti e crocifisso; poi si va al luogo dove si trovavano la Vergine e san Giovanni sotto la croce (15 aune). Il sabato si segue Gesù dalla croce fino al luogo in cui fu deposto tra le braccia della madre (38 aune) e, poi, fino al sepolcro (54 aune). La domenica ci si reca al luogo dell'Ascensione, poi a quello della discesa dello Spirito santo e, infine, alla casa di Nazaret. Va comunque ricordato che si trovano preghiere appropriate alle stazioni solo per le varie stazioni che si trovano lungo il percorso seguito da Cristo quando, portando la croce, si recò da Pilato al Calvario.

L'autore attribuisce un'importanza maggiore alla visita in spirito delle stazioni della Via Crucis propriamente detta che alla visita degli altri luoghi santificati dalla

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 114-116. L'autore afferma che, a causa dei numerosi germanismi che vi si possono osservare, questo trattatello, che presenta anche i soggetti delle meditazioni da fare e delle preghiere da recitare ad ogni stazione, probabilmente è stato tradotto dal tedesco.

passione, e vi si sofferma con una predilezione spiccata. D'altra parte, fa notare che, nel corso del viaggio dal palazzo di Pilato al Calvario, ci si deve unire in pensiero al Salvatore e fare con lui questo percorso penoso e partecipare in spirito a tutte le sofferenze disumane da lui patite. Ne consegue che Bethlem distingue due Viae Crucis, come del resto l'autore del libretto danese precedente, e cioè un itinerario lungo che abbraccia tutti i luoghi della passione, e un itinerario più corto, che coincide con la Via Crucis attuale. Effettivamente, presso l'autore danese ci sono diverse stazioni che coincidono con quelle della nostra Via Crucis: incontro di Gesù con la madre, con le figlie di Gerusalemme e Simone di Cirene, la caduta di Gesù, Gesù spogliato delle vesti, la crocifissione, la deposizione e la sepoltura. La rassomiglianza poi tra le stazioni della Via Crucis breve di Bethlem e quelle della nostra Via Crucis è ancora più forte, giacché nel libretto fiammingo si trovano in maniera identica le stesse stazioni della nostra Via Crucis, ad eccezione dell'incontro con le figlie di Gerusalemme, e, cosa più importante di tutte, nello stesso ordine, e cioè: condanna di Gesù da parte di Pilato; Gesù caricato della croce; prima caduta; incontro con la Vergine e seconda caduta; Gesù aiutato dal Cireneo; Veronica asciuga il volto di Gesù; altra caduta (la terza in Bethlem); caduta (quarta) sulla cima del Calvario; Gesù spogliato delle vesti; crocifissione; Gesù pende dalla croce; deposizione dalla croce; sepoltura. Se si tiene conto della grande antichità di questo libretto, poiché, come abbiamo detto in precedenza fu composto probabilmente tra il 1471 e il 1491, va riconosciuta la grande importanza di questo trattatello per la storia della Via Crucis. Infatti è la prima volta che, in questa storia, si incontra una somiglianza così grande tra le stazioni venerate a quel tempo e quelle che costituiscono la nostra Via Crucis attuale. Così, l'influenza esercitata da Bethlem sulle origini e la costituzione della nostra Via Crucis è evidente e tutti gli autori posteriori dipendono da lui nella designazione delle quattordici stazioni.

La Via Crucis lunga, con inizio all'Ultima Cena e conclusione al Santo Sepolcro, sembra aver goduto di una popolarità fuori dell'ordinario tra la seconda metà del XVII secolo e la prima metà del XVIII secolo, grazia ad un libretto: *Les stations de Jérusalem pour servir d'entretien sur la passion de N.S.J.C.*, del P. Adrien Parvilliers, S.J. (Paris, 1630). Questo libretto, nel quale l'autore insegna il modo di fare la Via Crucis, ha avuto un successo così straordinario da non essere superato da alcun libro del genere, ad eccezione forse di quello di Adrichomius, di cui parleremo più avanti. Ne esistono infatti almeno 53 edizioni francesi, e fu tradotto in tedesco, inglese, bretone, spagnolo, olandese, polacco¹⁷⁶. Il P. H. Thurston¹⁷⁷, ne conosce quattro edizioni in bretone e afferma che «la traduzione inglese del metodo del P. A. Parvilliers sembra essere stata stampata e ristampata prima che si conoscesse in Inghilterra qualche altra maniera di fare la Via Crucis». La grande fortuna di cui godette questo libretto prova che il metodo di fare la Via Crucis di quattordici stazioni, attribuito a Pascha e Adrichomius, non era universalmente diffuso e trovò addirittura grandi difficoltà nella sua diffusione a causa di altri metodi popolari adottati in Germania (sette cadute), in Francia e Inghilterra (metodo del P. Parvilliers). La Via Crucis del P.A. Parvilliers conta 18 stazioni: il cenacolo; la grotta dell'agonia; il luogo in cui Gesù fu arrestato, e cioè la porta del giardino degli Ulivi; il torrente Cedron, nel quale Gesù fu precipitato dai giudei; la casa di Anna; quella di Caifa; il palazzo di Erode; il luogo della flagellazione; il luogo dell'incoronazione di spine; l'arco dell'Ecce Homo; il luogo in cui

¹⁷⁶ Cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, pp. 319-325; t. IX, p. 758, Bruxelles 1890-1900.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, p. 204.

la Vergine incontrò il figlio che portava la croce e svenne; l'incrocio dove Nostro Signore cadde sotto la croce e fu aiutato da Simone di Cirene; il luogo dove le donne di Gerusalemme piansero Gesù; la casa della Veronica che asciugò il volto di Gesù; la porta Giudiziaria, presso la quale Gesù udì proclamare la sua sentenza di morte; il Calvario dove Gesù fu crocifisso tra due ladroni; il Santo Sepolcro; il monte degli Ulivi, dal quale Nostro Signore salì al cielo.

Quanto al modo di fare questa Via Crucis, l'autore afferma che in città si possono prendere, come luoghi per le stazioni enumerate, le chiese, gli altari o immagini, mentre nelle campagne le croci o varie parti di una stessa chiesa. Nei conventi o nelle case private si possono erigere piccoli oratori in cui mettere immagini che raffigurano le scene rispettive della passione. Siccome il P. A. Parvilliers non parla di erezione di incisioni o sculture che raffigurano le scene delle varie stazioni, K.A. Kneller¹⁷⁸ ne conclude che a quel tempo le Vie Crucis dovevano ancora essere rare in Francia.

Un altro gruppo di stazioni dolorose, santificate dalle sofferenze di Cristo e che sembra aver avuto una diffusione maggiore delle due serie precedenti, è quello le cui stazioni iniziano al giardino degli Ulivi per finire sul monte Calvario e cioè nel Santo Sepolcro. Si tratta anche di una delle più antiche serie di stazioni venerate dal popolo, che si incontra nella storia. Anche qui, come per le cosiddette Vie Crucis precedenti, si constata la più grande diversità nel numero e nell'ordine delle stazioni. Questa serie di stazioni sembra essere stata molto popolare in Tirolo, dove si incontra già nel 1482, a Vinschgau, con sette stazioni: orto degli Ulivi, arresto di Gesù, Cristo di fronte a Pilato, la flagellazione, l'incoronazione di spine, Gesù che porta la croce e la crocifissione. Una serie di 15 stazioni scolpite che iniziano con il giardino degli Ulivi, sembra essere stata venerata a Schwaz e a Seefeld (Tirolo), nel 1515¹⁷⁹, e una serie di 13 stazioni in scultura esisteva, all'inizio del XVI secolo, nel convento dei frati minori a Schwaz: il giardino degli Ulivi, il bacio di Giuda, Gesù davanti a Pilato, Gesù deriso e maltrattato, la flagellazione, l'incoronazione di spine, Ecce Homo, Gesù porta la croce, caduta di Cristo, Gesù spogliato delle vesti, crocifissione, Pietà, sepoltura.

La serie di stazioni con inizio al giardino degli Ulivi ebbe un grande successo, soprattutto nel XVII secolo, e in particolare nella parte francese del Belgio e nel nord della Francia. In queste regioni si componeva solitamente di sette stazioni: il giardino degli Ulivi, la casa di Anna, quella di Caifa, il palazzo di Pilato, quello di Erode, di nuovo il palazzo di Pilato e il monte Calvario. Questa specie di Via Crucis ha la meglio su molte altre in quanto si collega strettamente ai Vangeli e non contiene nulla che non sia raccontato nei libri sacri. Forse va ricercata qui la ragione per cui alcuni hanno cercato di introdurre questa Via Crucis al posto di quella di quattordici stazioni, che a quel tempo cominciava a diffondersi. Così il belga Ph. Hannotel († 1637), propone la meditazione della passione secondo le sette stazioni appena ricordate e la mette in rapporto alle tre vie mistiche. Egli riserva ad ogni giorno della settimana la meditazione di una delle stazioni e ad una settimana intera quella di una delle tre vie mistiche: purgativa, illuminativa e unitiva¹⁸⁰. Anche il francese J. Crasset († 1692), ricorda una serie di sette stazioni, diverse tuttavia dalle precedenti, e cioè: l'orto degli Ulivi, la derisione di Gesù da Anna e Caifa, Cristo da Erode, la flagellazione nel palazzo di Erode, l'incoronazione di spine, la crocifissione e la morte¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 101.

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 65-66.

¹⁸⁰ Cfr. *Exercitium amoris Dei pro nobis crucifixi*, Douai 1634; 5a ed., *ibid.* 1666.

¹⁸¹ *Nouvelle forme de méditations pour tous les jours de l'année*, Paris 1673.

Colui che ha contribuito maggiormente a diffondere questa serie di sette stazioni è forse il gesuita olandese Charles Musart (†1653), che sembra aver introdotto per primo la devozione alle stazioni a Vienna, di dove si propagò in Austria, Ungheria e Germania. Nel suo *Peregrinus Calvariae*¹⁸², che è un'istruzione su questa devozione, divide la passione in sette atti o stazioni o luoghi principali, dove Cristo si è fermato per affrontare sofferenze speciali. La meditazione delle sette stazioni, che sono le stesse di Ph. Hannotel, viene distribuita sui sette giorni della settimana. In un'appendice, egli raccomanda di erigere queste sette stazioni, con sculture o con immagini, nelle case private, nelle chiese e cappelle e lungo strade e vie pubbliche e di farne la visita uniti a Cristo e compatendo alle sue sofferenze. Queste stazioni ebbero un grande successo. La prima serie di queste stazioni fu eretta a Hernals, nei pressi di Vienna nel 1639. Essa si estese successivamente ad altre città, come ad es. Linz (1658), Neusohl in Ungheria, ecc. Ci furono vescovi che richiesero le immagini di queste stazioni per esporle in cappelle alla venerazione dei fedeli, come ad es. Giorgio III Jakusith, vescovo di Veszprim (1638-1642)¹⁸³.

Già all'inizio del XVII secolo, la meditazione e la visita delle sette stazioni della passione si incontrano come pratica quotidiana presso le canonichesse del Santo Sepolcro a Liegi. Nelle loro *Constitutions*, Liegi (?), 1631, viene prescritto che «si farà quotidianamente una stazione della passione, in forma processionale tutte insieme, o ciascuna per proprio conto...». Queste stazioni differivano leggermente da quelle di Ph. Hannotel e di Ch. Musart e comprendevano: il giardino degli Ulivi (lunedì); da Anna e Caifa (martedì); da Pilato (mercoledì); da Erode (giovedì); al monte Calvario (venerdì); al santo sepolcro (sabato); la risurrezione (domenica). Inoltre, queste *Constitutions* ordinavano di recitare ad ogni stazione del giorno qualche breve preghiera, diversa secondo le stazioni e, alla fine, di fare mentalmente, con le braccia in croce, un atto d'amore o di compassione. Infine, queste stazioni dovevano essere raffigurate separatamente nel chiostro e nel dormitorio o in qualche altro luogo della casa. Questa specie di Via Crucis si propagò con la rapida moltiplicazione dei conventi di questa congregazione religiosa in Belgio (soprattutto la parte francese), in Francia e in Germania¹⁸⁴.

La devozione alle sette stazioni della passione era conosciuta anche nella regione fiamminga del Belgio, come risulta dalla testimonianza del gesuita Auguste Van Teylingen († 1665), il quale raccomanda¹⁸⁵ ai fedeli di appendere in diversi posti della loro camera o della loro casa le immagini delle sette stazioni, nelle quali Cristo ha maggiormente sofferto¹⁸⁶. Questa serie di sette stazioni è stata venerata anche in Baviera¹⁸⁷. Le incontriamo anche nel granducato di Lussemburgo, a Johannesberg: il giardino degli Ulivi, la condanna a morte, Gesù caricato della croce, la crocifissione, la morte, la Pietà, il santo sepolcro; e anche tra Siebenborn e Greisch: il giardino degli Ulivi, il tradimento di Giuda, la flagellazione, l'incoronazione di spine, l'incontro con la Veronica, la morte e la deposizione dalla croce. Una serie di sette stazioni, erette nel 1620, dai cappuccini ad Arlon (Belgio), fu distrutta nel 1681 e rifatta nel 1735 con nove stazioni: il giardino degli Ulivi, l'arresto di Gesù, nella casa di Caifa, la flagel-

¹⁸² Cfr. *Peregrinus Calvariae, sive piae animae exercitationes circa septem praecipua loca et mysteria nostrae redemptionis*, Wien 1638.

¹⁸³ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 122-125.

¹⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 126-128.

¹⁸⁵ Cfr. *Paradys der wellustichheydt*, Antwerpen 1630.

¹⁸⁶ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 122, n. 1.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.

lazione, l'incoronazione di spine, Gesù che porta la croce, la crocifissione, la deposizione dalla croce e la sepoltura. Serie più lunghe di stazioni, che iniziavano al giardino degli Ulivi, furono erette in Francia, e in particolare a Bétharram, nei pressi di Lourdes, e sul monte Valérien, nei pressi di Parigi, all'inizio del XVII secolo. Esse comprendevano: l'agonia di Cristo, il tradimento di Giuda, Cristo davanti ad Anna, la flagellazione, l'incoronazione di spine, la condanna a morte, Gesù che porta la croce, la crocifissione, la morte, la deposizione dalla croce, la sepoltura e la risurrezione¹⁸⁸.

Dopo aver trattato delle diverse serie di stazioni della passione, parliamo ora della più interessante e più importante tra esse, a causa dell'influenza immediata e diretta che essa ha esercitato sulle stazioni attuali della Via Crucis, e cioè la serie di stazioni distribuite e venerate lungo la via percorsa da Cristo portando la croce tra il palazzo di Pilato e il monte Calvario. In effetti, è del tutto naturale che i fedeli – nella loro devozione alle diverse tappe dolorose di Cristo e alle stazioni particolari in cui, durante la sua passione, ha affrontato sofferenze speciali –, si siano soffermati di preferenza a meditare e venerare il percorso doloroso per eccellenza, e cioè quello che ha portato il Salvatore dalla casa di Pilato fino al Calvario, e le diverse stazioni di questo spostamento, nelle quali andò incontro a sofferenze più grandi e più forti che nel resto di questo percorso doloroso. E così assistiamo, già nella seconda metà del XV secolo, alla venerazione popolare della Via Dolorosa, che Cristo percorse trascinando la sua pesante croce.

La forma più primitiva di questa devozione consisteva nel seguire Cristo in spirito, strettamente legati a lui e compatendo alle sue sofferenze, sulla via che aveva seguito dal palazzo di Pilato fino al Calvario e di cui solo i due luoghi estremi erano indicati. Si partiva da una porta di una città, da una chiesa o da un palazzo comunale – che rappresentava il palazzo di Pilato –, per finire in un'altra chiesa, una cappella o una croce, considerata come monte Calvario. Tra i due estremi di questo percorso c'era la stessa distanza che a Gerusalemme tra la casa di Pilato e il Calvario. Secondo l'elencazione fatta da K.A. Kneller¹⁸⁹, la devozione a questa forma primitiva della Via Crucis fu molto diffusa in Europa, soprattutto nel Nord, e praticata in numerosissime località.

Tuttavia, non si tardò a intercalare tra i due estremi di questa Via Dolorosa – il palazzo di Pilato e il monte Calvario –, delle cadute, o degli spostamenti, come abbiamo già visto, o soprattutto diverse stazioni, che ricordavano scene dolorose storiche o leggendarie, che si sono svolte su quel percorso, mentre Gesù portava la croce, e durante le quali ha subito tormenti più grandi e sopportato sofferenze più penose che nel resto del viaggio verso il monte Calvario. Tuttavia, nella maggior parte di queste Vie Crucis, il termine finale non era il Calvario ma il Santo Sepolcro. Come nelle serie precedenti, anche in questa serie regnava la più grande diversità sia per il numero sia per l'ordine delle stazioni e anche per la misura delle distanze tra una stazione e l'altra, che si cerca di indicare con la maggior precisione possibile.

La più antica tra queste Vie Crucis sembra essere quella costruita a Rodi dai cavalieri di San Giovanni: le stazioni erano rappresentate da sette pilastri, e le distanze tra l'uno e l'altro erano le stesse di Gerusalemme. Questa Via Crucis fu riprodotta a Friburgo in Svizzera, proprio all'inizio del XVI secolo, da Pierre d'Englisberg e,

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 99-100 e 101-103

¹⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 56-60.

verso il 1515, a Romans-sur-Isère (dipartimento della Drôme) da Romanet Boffin, il quale, nel corso di un viaggio fatto a Friburgo, nel 1515, fu fortemente impressionato alla vista delle stazioni erette in quella città e, dopo aver misurato scrupolosamente le distanze, fece edificare una serie simile di stazioni nella sua città natale. Questa serie tuttavia, come abbiamo già ricordato in precedenza, con il tempo si è accresciuta fino ad arrivare a 34 stazioni, al punto che il progetto primitivo di commemorare l'itinerario percorso dal Salvatore, dal palazzo di Pilato fino al Calvario, fu completamente modificato e a Romans si finì per cercare di riprodurre la città di Gerusalemme con tutti i luoghi santi¹⁹⁰. K.A. Kneller¹⁹¹, ricorda una Via Crucis del genere anche a Valence, nel Sud della Francia (1517). Sembra che questo genere di Via Crucis, con stazioni tra il palazzo di Pilato e il Calvario e riprodotte il percorso fatto dal Salvatore portando la croce, sia stato molto diffuso nel Tirolo. Lo stesso autore¹⁹² ricorda quella di Schwaz e di Seefeld (1515) con 15 stazioni, che, raffiguravano, con sculture, altrettante scene dolorose della Via Crucis, e anche quella di Dobbiaco, con sei stazioni¹⁹³.

La più celebre di queste antiche Vie Crucis a stazioni sembra essere quella che il sacerdote Pierre Sterckx (Potens), fece erigere a Lovanio verso il 1505, dopo il suo ritorno dalla Terra Santa e secondo le misure prese personalmente a Gerusalemme. Più ampie notizie su questa Via Crucis si possono leggere in P. Calentyn, *Den Cruysganck tot den Berch Calvarien*¹⁹⁴. Secondo questo opuscolo, il cui scopo è istruire i fedeli sul metodo da seguire nell'esercizio della Via Crucis, le stazioni, rappresentate da gruppi scolpiti, erano: la condanna da parte di Pilato (cappella all'angolo del cimitero della chiesa Saint-Jacques), la prima caduta, Gesù aiutato da Simone il Cireneo, Veronica asciuga il volto di Gesù, la seconda caduta (alla porta della città), Gesù parla alle figlie di Gerusalemme, la terza caduta, Gesù spogliato delle vesti, e, infine, la cappella del Calvario; e quindi, con quest'ultima stazione, c'erano 9 stazioni. La distanza tra l'una e l'altra era indicata in passi, che, stando alle indicazioni di P. Calentyn, misuravano due piedi e mezzo¹⁹⁵. Queste stazioni furono a lungo un oggetto privilegiato di devozione per i fedeli. Un autore, che ne dà una descrizione nel 1666, dice: «Vi si va in pellegrinaggio molto devotamente, soprattutto la Settimana Santa»¹⁹⁶. E poi, secondo questo stesso autore, questa serie di stazioni di Lovanio ha esercitato un'influenza decisiva sulla scelta e la sistemazione delle quattordici stazioni ora adottate. Vie Crucis analoghe furono erette a Malines, Vilvorde e altre località del Brabante, soprattutto ad opera di Matthieu Steenberg, curato di Londerzeel. Una Via Crucis con sette stazioni, indicate come cappelle o croci, esisteva anche a Nimega (Olanda), già prima del 1580¹⁹⁷. Incontriamo questo genere di Via Crucis, in ogni modo con un numero disuguale di stazioni, anche in Germania: a Lubeca (già nel 1468), Coblenza (1495), Magonza, Thann, ecc. nel XVI secolo¹⁹⁸; in Austria, in Tirolo e in Baviera, nel corso del XVII secolo¹⁹⁹.

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 64-65; H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 95-100.

¹⁹¹ K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 65.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁹³ Cfr. "Stimmen aus Maria Laach", t. LIII, 1897, Heft 8, pp. 336-337.

¹⁹⁴ Louvain 1568, citato da E. Van Even, *Louvain monumental*, Louvain 1860, pp. 239 ss.

¹⁹⁵ Cfr. A. Janssen, *De Kruisweg, Ontstaan en aflaten*, in "Ons Geloof", t. VII, 1921, pp. 198-199.

¹⁹⁶ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 94.

¹⁹⁷ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 72; G.A. Meijer, O.P., *Katholiek Nijmegen*, Nijmegen 1904, p. 64.

¹⁹⁸ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 74 e 77-79.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 82-88.

B – La Via Crucis a 14 stazioni

1. Prime forme nei pellegrinaggi

Accanto a queste numerose forme di *Viae Crucis* – tra le quali esisteva la più grande diversità, non solo per la parte più o meno grande della passione che esse abbracciavano, ma anche per numero di cadute, percorsi e stazioni e per l'ordine adottato tra di esse, e la cui influenza sulle origini della Via Crucis attuale è evidente –, cominciava a sorgere già alla fine del XV secolo un'altra forma di Via Crucis, la cui serie di stazioni denota una somiglianza impressionante con quella della nostra Via Crucis a 14 stazioni, che, in fin dei conti, è solo il punto di arrivo dell'evoluzione continua della nuova forma, con compenetrazione di elementi delle altre forme di Via Crucis.

La forma di Via Crucis conosciuta e praticata ai nostri giorni, è dovuta soprattutto a certe opere di pietà, chiamate *pellegrinaggi spirituali*, che riservavano un posto del tutto speciale all'esercizio della Via Crucis. I racconti dei pellegrini, le imitazioni dei luoghi santi, le rappresentazioni delle scene della passione di Cristo, i numerosi vantaggi spirituali legati alla visita dei luoghi santi, tutto ciò stimolava nel popolo il vivo desiderio di fare un viaggio a Gerusalemme. Siccome, però, la maggior parte delle persone non poteva dare seguito a questo grande desiderio, gli autori spirituali trovarono presto il mezzo di accontentarle pubblicando dei viaggi spirituali, in particolare dei viaggi nei quali si visitavano in spirito i luoghi santi. Questi libri di pietà, di cui abbiamo già fatto conoscere un certo numero, erano numerosi soprattutto verso la fine del XV secolo e nel corso del XVI. Vi si insegnava al popolo come fare in spirito la visita dei luoghi santi, e lo si spingeva a fare frequentemente questi viaggi spirituali, soprattutto mediante l'enumerazione di numerose indulgenze, legate alla visita dei luoghi santi, che, secondo loro, si potevano lucrare mediante le visite effettive compiute a Gerusalemme ma anche mediante le visite in spirito dei luoghi santi.

La prima opera del genere, conosciuta finora, è quella conservata in un manoscritto del convento dei frati minori di Saint-Trond, e che appartenne probabilmente al convento delle religiose di Sint-Luciada (Terziarie?), nei pressi di Saint-Trond. Questo esercizio della Via Crucis, scritto forse da un francescano, data della prima metà del XV secolo ed è stato pubblicato da A. Van den Wijngaert, O.F.M.²⁰⁰. Siccome la fine dell'introduzione e la maggior parte della prima stazione mancano nel manoscritto di Saint-Trond, G. Feugen le ha pubblicate²⁰¹ secondo una copia dello stesso esercizio della croce, contenuto in un manoscritto di proprietà di Mgr. J. Van Gils a Roermond (Olanda). Nell'introduzione, si afferma che si possono lucrare le indulgenze legate alla visita dei luoghi santi senza lasciare la propria casa. Basta umiliarsi davanti a Dio prima del pellegrinaggio spirituale e, poi, seguire in spirito Cristo mentre porta la croce, meditare le sofferenze da lui affrontate e compatire con lui. L'autore anonimo dice anche che bisogna pregare, mentre si va da una stazione all'altra, 33 Pater e Ave in ricordo delle 33 cadute di Cristo tra il palazzo di Pilato e il Calvario. Si può fare questa Via Crucis o per sé o per amici vivi e defunti. Le stazioni di cui è composta questa Via Crucis, sono le seguenti: 1) la condanna di Gesù da parte di Pilato; 2) Gesù caricato della croce; 3) prima caduta di Gesù sulla scalinata del palazzo di Pilato; 4) Pilato consegna Cristo ai giudei o scena dell'Ecce Homo; 5) incontro di

²⁰⁰ In "Ons Geestelijk Erf", t. II, 1928, pp. 10-41.

²⁰¹ *Ibid.*, t. XII, 1938, pp. 322-324.

Gesù con la madre; 6) Simone di Cirene aiuta Gesù a portare la croce; 7) Veronica asciuga il volto di Gesù; 8) caduta di Gesù; 9) Gesù sale sul Calvario e muore sulla croce; 10) dolore della Vergine sotto la croce; 11) Gesù depresso dalla croce e riposante tra le braccia della madre; 12) Gesù è sepolto. Le distanze tra un luogo e l'altro sono indicate in passi e per ogni stazione ci sono una meditazione e una preghiera appropriate.

Questo esercizio di pietà ha avuto un'influenza incontestabile su altri esercizi di Via Crucis del genere. E così l'esercizio della Via Crucis trovato da M. Meertens nel *ms. 47* (inizio del XVI secolo) del Museo Plantin di Anversa, dipende in buona parte dall'esercizio del manoscritto di Saint-Trond. Non solo, tra i due testi esiste una grande affinità letteraria, ma alle otto stazioni, di cui si compone l'esercizio del manoscritto del Museo Plantin, corrispondono stazioni analoghe nel manoscritto di Saint-Trond. Ecco, d'altra parte, le stazioni del manoscritto del Museo Plantin: 1) Gesù condannato a morte; 2) Veronica gli asciuga il volto; 3) Gesù incontra le figlie di Gerusalemme, tra le quali anche la madre; 4) caduta sotto la croce; 5) morte sulla croce; 6) dolore della Vergine, che sviene tra le braccia di san Giovanni; 7) Gesù depresso dalla croce; 8) seppellimento di Gesù^{201a}. Ad ogni stazione è indicato il numero di Pater e Ave che vanno recitati. Le distanze e le indulgenze non sono ricordate.

Un altro esercizio, che denota una grande affinità con il testo manoscritto di Saint-Trond, è quello che si trova in un libretto stampato a Bois-le-Duc, che non porta la data ma deve essere posteriore al 1540, intitolato *Dit is den Berch van Calvarien*, e del quale abbiamo già parlato in precedenza, quando trattavamo della devozione alle cadute di Cristo. Questa edizione, accanto ad un metodo per venerare le cadute di Cristo (f. 11v), contiene anche un esercizio di Via Crucis (ff. 1v-11r). Anche se è più conciso di quello del manoscritto di S. Trond, il testo di questa edizione assomiglia molto a quello del manoscritto di S. Trond, non solo per l'introduzione, ma anche per le stazioni. Così la prima stazione che comprende la condanna a morte di Gesù, Cristo caricato della croce e l'incontro con la madre, corrisponde in buona parte alle stazioni 1-5 del manoscritto di S. Trond; la stazione 6 di S. Trond manca; le stazioni 3 e 4 del testo a stampa corrispondono alla stazione 7 di S. Trond; la 4 alla 8; la 5 alla 9; la 6 alla 10; le stazioni 7 e 8 alla 11; le stazioni 9 e 10 alla 12 di Saint-Trond. Ad ogni stazione è prescritta la recita di un Pater e Ave e vengono presentate una meditazione e una preghiera appropriate alle scene dolorose della stazione²⁰².

L'esercizio della Via Crucis del manoscritto di Saint-Trond è stato utilizzato anche da Bethlem, nella sua celebre opera *Dit is een devoet meditatie op die passies ons liefs Heeren*, che abbiamo analizzato in precedenza. La maggior parte delle stazioni che troviamo in Bethlem corrispondono a quelle di S. Trond e, nei due testi, è omesso l'incontro di Gesù con le donne di Gerusalemme. Tuttavia l'esercizio di Bethlem ha questo di speciale: comprende un duplice esercizio, e cioè uno lungo che si estende alla passione di Cristo dal Cenacolo fino al Santo Sepolcro e abbraccia stazioni distribuite su tutta la passione, e un esercizio più corto o della Via Crucis propriamente detta, che comincia al palazzo di Pilato per concludersi al Santo Sepolcro. Quest'ultimo esercizio comporta 11 stazioni, che corrispondono a 12 delle stazioni della Via Crucis attuale. Mancano la seconda caduta e l'incontro con le donne di

^{201a} Cfr. M. Meertens, *op. cit.*, t. II, pp. 104-108.

²⁰² Cfr. G. Feugen, *Nog eens: «Een merkwaardige nederlandse kruisweg oefening uit de XVde eeuw»*, in "Ons Geestelijk Erf", t. XII, 1938, p. 325-329, dove sono pubblicate l'introduzione, le prime tre e le ultime due stazioni.

Gerusalemme; la spoliazione delle vesti e la crocifissione formano un'unica stazione. Inoltre, le stazioni che vi sono elencate, si susseguono nello stesso ordine della Via Crucis praticata ai nostri giorni.

Come si vede, con Bethlem ci si avvicina già notevolmente al numero e all'ordine delle stazioni attuali della Via Crucis.

Questa somiglianza è ancora più grande e più evidente nell'esercizio della Via Crucis pubblicato dal carmelitano Jean Van Paschen (Pascha) (†1532), nel suo pellegrinaggio spirituale²⁰³. Questo pellegrinaggio occupa 365 giorni o un anno e, ad ogni giorno, è assegnata una parte determinata del viaggio verso la Terra Santa o la visita di un luogo santo in Palestina o a Gerusalemme, insieme anche ad un soggetto di meditazione e ad alcuni esercizi di pietà.

Come Bethlem, anche Jean Paschen conosceva una Via Crucis lunga e una più corta, che indica come la vera Via Crucis o la Via Crucis propriamente detta (*de rechte cruysganck*). E così, alla visita alla prima stazione o alla scena dell'agonia al giardino degli Ulivi, al 188° giorno di viaggio, è intercalato un esercizio nuovo con questa avvertenza: «Qui comincia la prima preghiera della Via Crucis lunga». Egli osserva poi che le preghiere di questa Via Crucis sono quindici, che si possono recitare anche fuori del tempo di pellegrinaggio, soprattutto i venerdì e in altri giorni, per questioni di grande importanza. Il 193° giorno si visita la seconda stazione, o casa di Anna; il 196° giorno, la terza, nel luogo in cui Gesù fu trattenuto prigioniero e fu oggetto di scherni da parte dei giudei. Al 206° giorno, dopo la meditazione sul processo del Salvatore davanti a Pilato, si trova una nuova interruzione del testo, preceduta da questo avviso: «Qui comincia la vera Via Crucis o la Via Crucis propriamente detta fino al monte Calvario». Segue allora la quarta stazione con la preghiera a Gesù condannato a morte da Pilato. Vengono poi, in ordine, le stazioni seguenti, combinate con i giorni di pellegrinaggio e completate dalle indicazioni di distanza tra una stazione e l'altra, misurate in doppi passi, ciascuno dei quali equivale a cinque piedi: 4) palazzo di Pilato, con condanna a morte; 5) luogo in cui Gesù è caricato della croce (a 13 passi); 6) luogo dove incontrò la madre e dove anche cadde per la seconda volta (a 418 piedi); l'autore vi fa osservare che a 40 passi dal luogo dove fu caricato della croce, il Salvatore cadde una prima volta; 7) luogo dove Simone di Cirene aiutò a portare la croce e dove Gesù cadde per la terza volta (a 179 piedi); 8) luogo in cui la Veronica asciugò il volto di Gesù e dove egli cadde per la quarta volta (a 418 piedi); dopo 842 piedi si raggiunge la base della salita del Calvario, dove Gesù cadde per la quinta volta, ma questo non è contato come stazione; 9) luogo lungo la salita, dove Gesù si rivolse alle donne di Gerusalemme e dove cadde per la sesta volta (a 372 piedi); 10) pietra presso l'entrata del Santo Sepolcro, che segna la settima e ultima caduta (a 404 piedi); 11) luogo dove Gesù fu spogliato delle vesti (a 9 passi); 12) luogo dove Gesù fu crocifisso (a 6 passi); 13) morte di Gesù sulla croce; 14) la deposizione dalla croce; 15) Gesù messo nella tomba.

Come possiamo vedere, nella Via Crucis di Pascha troviamo almeno implicitamente le quattordici stazioni attuali della nostra Via Crucis e nello stesso ordine. Forse

²⁰³ *Een devote maniere om gheestelyck pelgrimage te trehken tot den heylighen Lande, als te Jherusalem, Bethleem, ter Jordanen, met die rechte gheleghentheyte der heyligher Plaetsen, so bescheelijck beschreven, al oft mense voor ooghen sagh.* [Un pio metodo per fare un pellegrinaggio spirituale in Terra Santa], pubblicato da P. Calentijn, a Lovanio nel 1563. Ne esistono altri tre in inglese: *The spiritual Pelgrimage of Hierusalem*, stampati verso il 1630 (cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 13-14; A. Janssen, *op. cit.*, p. 204; M. Meertens, *op. cit.*, t. II, pp. 97-98; H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 108, n. 1).

la 3^a e la 7^a stazione, o la prima e la seconda caduta non sono indicate come stazioni distinte, il numero di stazioni è più alto e il punto di partenza è diverso, ma Pascha stesso, o il suo curatore P. Calentijn, osservando che la Via Crucis propriamente detta comincia dalla casa di Pilato, ha suggerito già la modifica, che avrebbe avuto la meglio. Ci sembra quindi di poter concludere con H. Thurston²⁰⁴, che l'antico pellegrinaggio fiammingo di Jean Pascha fornisce la chiave di tutto il problema dell'origine della Via Crucis attuale.

Quando si mettono a confronto le stazioni di Pascha con quelle di Bethlem si nota una rassomiglianza sorprendente quanto al numero delle stazioni e alla loro disposizione. Inutile fare qui il confronto. Tuttavia si può constatare in Jean Paschen un progresso sensibile nei confronti di Bethlem, come in Bethlem lo si constata nei confronti del manoscritto di Saint-Trond, che è alla base della Via Crucis attuale. Così Paschen distingue in maniera più formale le diverse stazioni, che d'altronde indica esplicitamente con questo nome. Poi trascura la scena dell'Ecce Homo come stazione e inserisce l'incontro di Gesù con le donne di Gerusalemme come stazione. Però, non ha la prima e la seconda caduta come stazioni distinte, mentre le troviamo presso Bethlem, che non parla dell'ultima caduta. Quanto alle misure attribuite da diverse stazioni, Pascha sembra dipendere dai dati forniti da Pierre Sterckx e incisi alla base delle sette stazioni da lui fatte erigere a Lovanio all'inizio del XVI secolo, come abbiamo detto in precedenza.

Se Jean Paschen ha il grande merito di aver fornito tutti gli elementi per l'erezione della Via Crucis attuale con le sue quattordici stazioni, colui che però ha maggiormente contribuito alla divulgazione di questa forma della Via Crucis è l'olandese Adrichomius, o, secondo il suo vero nome, Christian Adrian Cruys, il quale, dopo l'occupazione di Delft, dove era direttore delle suore del convento Santa Barbara, da parte dei Gueux nel 1572, si rifugiò a Malines, poi a Utrecht e infine a Colonia, dove morì il 20 giugno 1585²⁰⁵. A lui si devono due opere che contribuirono decisamente a diffondere la forma della Via Crucis inaugurata dall'autore dell'esercizio contenuto nel manoscritto di Saint-Trond e perfezionata successivamente da Bethlem e Jean Paschen, e cioè: *Jerusalem sicut Christi tempore floruit*²⁰⁶ e *Theatrum Terrae sanctae*, alla fine del XVI secolo²⁰⁷. Della prima opera esistevano cinque edizioni latine, sei edizioni in traduzione italiana, due edizioni della versione inglese, oltre a traduzioni in olandese e boemo. Nel corso del XVII secolo furono pubblicate varie volte traduzioni in polacco e spagnolo e una versione tedesca. Non ci fu invece traduzione francese prima del XIX secolo. Quanto alla seconda opera, ebbe una diffusione minore, anche se, fino al 1722, se ne conosceva circa una decina di edizioni e una redazione spagnola, che probabilmente fu ristampata varie volte²⁰⁸. In essa Adrichomius raccoglie tutte le notizie che, fino a quel momento, si trovavano sparse nelle numerose descrizioni di pellegrinaggio in Terra Santa e Gerusalemme e, in genere, indica con cura la fonte della notizia.

Adrichomius conosce due vie dolorose: la *Via Crucis*, percorsa da Gesù andando dal palazzo di Pilato fino al monte Calvario e la *Via Captivitatis*. Quanto alla prima,

²⁰⁴ *Op. cit.*, p. 127.

²⁰⁵ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 162.

²⁰⁶ Köln 1584.

²⁰⁷ Köln 1590.

²⁰⁸ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 163.

indica tra le sue fonti Pierre Sterckx, Pierre Calentijn, Jean Paschen e Bethlem, e indica come stazioni: 1) palazzo di Pilato, dove Gesù fu condannato a morte; 2) Gesù caricato della croce; 3) prima caduta; 4) Gesù incontra la madre con san Giovanni; 5) Simone di Cirene è costretto ad aiutare Gesù a portare la croce; 6) Veronica asciuga il volto di Gesù; 7) seconda caduta presso la porta Giudiziaria; 8) Gesù parla alle figlie di Gerusalemme; 9) terza caduta ai piedi del Calvario; 10) Gesù spogliato delle vesti e abbeverato di mirra e di fiele; 11) Gesù inchiodato in croce; 12) erezione della croce nel buco del Calvario²⁰⁹. Come si vede, mancano le ultime due stazioni, e cioè la deposizione dalla croce²¹⁰, e il Santo Sepolcro²¹¹, che, comunque, cita più avanti. Adrichomius ricorda anche le distanze tra una stazione e l'altra, anche per le ultime due.

Se mettiamo a confronto le stazioni di Adrichomius e le distanze che le separano, con le stazioni esplicite ed implicite e le distanze date da Jean Pascha, è evidente che Adrichomius ha preso da Pascha non solo le misure delle distanze, ma anche la sistemazione delle stazioni. Il risultato più interessante di questo confronto, secondo H. Thurston - A. Boudinhon²¹², è forse la luce che esso getta sull'origine delle tre cadute di Nostro Signore, che si trovano tra le stazioni. Essa si collega molto probabilmente ad una mescolanza dell'antico sistema delle sette cadute, di cui abbiamo parlato in precedenza, con certe localizzazioni tradizionali, che venivano indicate ai pellegrini a Gerusalemme. In Jean Paschen quattro delle sette cadute tradizionali coincidono con altri episodi della Via Crucis, e cioè l'incontro di Gesù con la madre, con Simone di Cirene, con Veronica e con le figlie di Gerusalemme. In questi quattro casi, la menzione di una caduta è scomparsa in Adrichomius, come, d'altra parte, era già accaduto nelle stazioni erette a Lovanio da Pierre Sterckx. Le altre tre cadute, che non sono collegate a nessun altro episodio, sono state conservate. Pascha, tuttavia, non considera come stazioni le prime due cadute, mentre Adrichomius considera le tre cadute come tre stazioni distinte. È questa, d'altra parte, l'unica grande differenza tra la Via Crucis di Paschen e quella di Adrichomius per le stazioni che precedono le ultime due e che mancano in Adrichomius. È anche interessante notare che Adrichomius sostiene esplicitamente di aver cura di dare le misure esatte tra una stazione e l'altra, affinché ogni fedele possa in qualsiasi luogo – a casa sua, nel giardino, in una chiesa o in una cappella – raffigurarsi una Via Crucis simile a quella che Cristo ha percorso a Gerusalemme, seguirvi Cristo in spirito e compatire alle sue sofferenze²¹³.

Quanto alla *Via Captivitatis*, Adrichomius distingue sette stazioni: 1) il giardino degli Ulivi; 2) il luogo dove Gesù fu arrestato; 3) la casa di Anna; 4) la casa di Caifa; 5) il palazzo di Pilato; 6) il palazzo di Erode; 7) ancora il palazzo di Pilato. Anche in questo caso riporta le distanze tra un luogo e l'altro²¹⁴.

Dall'analisi di questi diversi libri di pellegrinaggio spirituale si ricava che le prime tracce della Via Crucis attuale si trovano nell'esercizio contenuto nel manoscritto di Saint-Trond, che presenta nove stazioni della nostra Via Crucis e nello stesso ordine da noi praticato ai nostri giorni, come osserva M. Bihl, O.F.M.²¹⁵. Bethlem

²⁰⁹ Cfr. *Jerusalem sicut...*, cit., p. 124, n. 118; *Theatrum...*, cit., p. 164, n. 118.

²¹⁰ Cfr. *Theatrum Terrae sanctae*, p. 180, n. 255.

²¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 175, n. 239.

²¹² *Op. cit.*, pp. 128-129.

²¹³ Cfr. *Theatrum...*, cit., p. 164, n. 118.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 172, n. 207.

²¹⁵ In "Arch. Franc. Hist.", t. II, 1909, p. 339.

successivamente ha perfezionato la forma primitiva del manoscritto di Saint-Trond e portato il numero delle stazioni a dodici. Il numero di dodici stazioni, anche se diverso in molti punti da quelle di Bethlem, è stato conservato da Jean Paschen, che, nello stesso tempo, ha fornito gli elementi delle altre due stazioni, tanto da essere il primo ad aver parlato, almeno implicitamente, delle nostre quattordici stazioni, e, conseguentemente, può essere considerato come l'autore della Via Crucis attuale. Adrichomius, che per primo ha ricordato le tre cadute come tre stazioni distinte, ma che purtroppo ha eliminato le due ultime stazioni, ha il grande merito di aver contribuito più di tutti a diffondere questa nuova forma della Via Crucis.

Da questa analisi si ricava anche che, fino alla fine del XVI secolo, nessun autore ammette ancora esplicitamente quattordici stazioni, giacché Bethlem, Paschen e Adrichomius, tutti e tre, ne ammettono solo dodici. Inevitabilmente, dunque, si pone la domanda a chi spetti il merito di aver introdotto per primo le quattordici stazioni, così come esistono ai nostri giorni. Questione difficile, se non impossibile da risolvere con i dati di cui disponiamo, ma su cui cercheremo di fare luce nella misura del possibile.

2. Forma della Via Crucis a Gerusalemme dal XV al XVII secolo

Siccome molto probabilmente, già nella prima metà del XV secolo siamo in possesso della maggior parte delle stazioni della Via Crucis, come si ricava dal manoscritto di Saint-Trond, e siccome queste stazioni sono state completate progressivamente tanto che, verso la metà del XVI secolo, le quattordici stazioni della nostra Via Crucis sono tutte, almeno implicitamente, già conosciute, si pone naturalmente l'interrogativo di sapere dove gli autori ricordati in precedenza abbiano trovato le stazioni inserite nella Via Crucis e quale sia l'origine della pia pratica di fare la Via Crucis, in particolare di seguire Cristo in spirito sulla via che ha percorso portando la croce.

In altre parole, la scelta delle stazioni deriva dalla pia ingegnosità dei libri di devozione scritti in Europa o dalla tradizione osservata a Gerusalemme? E l'esercizio della Via Crucis, così come si svolge ora, è un'imitazione di una pratica esistente a Gerusalemme, trapiantata poi da Gerusalemme in Europa, o fu introdotto a Gerusalemme sotto l'influenza degli autori spirituali ricordati? Per dare una risposta a questi due interrogativi dobbiamo vedere come si faceva l'esercizio della Via Crucis a Gerusalemme prima dell'introduzione della stessa pratica in Europa e quali erano le stazioni che vi si veneravano.

Dalle testimonianze dei numerosi pellegrini, che, nel corso del XV e del XVI secolo, hanno visitato Gerusalemme e pubblicato i loro ricordi, risulta che, fin verso la fine del XVI secolo, non c'era alcun esercizio propriamente detto della Via Crucis pubblicamente praticato a Gerusalemme.

Tutti i pellegrini, di fatto, distinguono nella Via Crucis due parti, e cioè da una parte i luoghi santi situati lungo la via percorsa da Cristo portando la croce, dal palazzo di Pilato fino alla porta Giudiziaria o fino al Calvario, e dall'altra i luoghi santi inclusi nella basilica del Santo Sepolcro.

Questi luoghi non si visitavano di seguito, gli uni dopo gli altri, ma separatamente e con intervalli di tempo più o meno grandi. Così, fin verso la fine del XVI secolo, si cominciava con la visita dei luoghi santi situati nella basilica del Santo Sepolcro. Siccome questa apparteneva ai Turchi, i francescani solitamente chiudevano

no i pellegrini nella basilica durante la notte, per evitare difficoltà con i Turchi*. Essi, dopo compieta, visitavano in gruppo e in processione, sotto la direzione dei francescani, i santuari della basilica, il cui numero varia a seconda degli autori; trascorrevano il resto della notte in preghiera, si confessavano e si comunicavano. Così F. Fabri, O.P., che visitò Gerusalemme verso il 1480, fa una descrizione dettagliata di questa processione nel suo *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem*²¹⁶, ed elenca 17 santuari²¹⁷. Ritroviamo la visita dei santuari della basilica del Santo Sepolcro in tutti i libri di pellegrinaggio, ma il numero varia solitamente tra dieci e quattordici.

Tra i luoghi santi visitati in questa basilica e corrispondenti a stazioni della Via Crucis attuale, si ricordano in generale Gesù spogliato delle vesti, la crocifissione, la morte di Gesù in croce e il luogo della sepoltura. Manca, invece, la deposizione, a meno che non sia rappresentata dalla pietra dell'unzione. Quando più tardi si arrivò a fissare definitivamente a dodici il numero di santuari o luoghi santi da visitare nella basilica del Santo Sepolcro, si ometteva ancora la spoliatura delle vesti, cosicché rimanevano soltanto tre stazioni della Via Crucis attuale. I dodici santuari erano: 1) la colonna della flagellazione; 2) la prigione di Cristo; 3) la cappella della divisione delle vesti, alla quale al limite si potrebbe collegare la spoliatura; 4) la cappella di sant'Elena; 5) la cappella dell'invenzione della croce; 6) la cappella e la colonna degli impropri; 7) l'altare della crocifissione nel santuario del Golgota; 8) l'altare dove Gesù spirò, con il buco della croce; 9) la pietra dell'unzione, alla quale si può collegare la deposizione dalla croce; 10) il sepolcro di Gesù; 11) la cappella dove Cristo apparve a santa Maria Maddalena; 12) la cappella dell'apparizione di Gesù alla madre.

La maggior parte dei pellegrini ricorda anche gli inni che si cantavano andando da un santuario all'altro, e anche le antifone, i versetti, i responsori e le orazioni che si recitavano in ogni santuario, o l'allocuzione fatta da un francescano per spiegare il mistero venerato in ogni luogo santo, stimolando così i pellegrini alla meditazione di quel mistero e annunciando loro le indulgenze concesse²¹⁸.

Finché si visitò l'ultima parte della Via Crucis la sera dopo compieta, nella basilica del Santo Sepolcro, si percorreva la prima parte, o *Via dolorosa*, come viene chiamata solitamente dal XV secolo, il mattino molto presto. Fin verso la metà del XVI secolo, ci si radunava nel cortile della basilica del Santo Sepolcro, di dove si partiva (sotto la direzione dei francescani e di un turco che doveva salvaguardare i pellegrini dalle noie e dalle difficoltà che potevano venire da parte dei Turchi), per visitare i luoghi santi che si trovavano in città e fuori le mura. I primi luoghi santi che si incontravano erano quelli che si trovavano sulla via seguita da Cristo, portando la sua croce dal palazzo di Pilato fino al Calvario. Si ripercorreva questa strada in senso inverso, e cioè dal Calvario alla casa di Pilato. La prima sosta era presso un luogo, segnato da

* È da precisare che la chiave del Sepolcro, fino ad oggi, è in mano ai guardiani musulmani. Quello di farsi chiudere dentro durante la notte era il modo normale per rimanere più a lungo in basilica, una volta pagato l'ingresso. Ancora oggi l'aprire e chiudere la porta sottostà a regole molto precise e fiscali che non dipendono dai frati (M.P.).

²¹⁶ A cura di D. Hassler, 3 voll., Stuttgart 1843-1849.

²¹⁷ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 48-59.

²¹⁸ Vedere ad es. *Peregrinationes totius Terrae Sanctae, quae a modernis peregrinis visitantur*, Venezia 1480 (senza numerazione di pagine); Jan Van Kootwyck (Cotovicus) di Utrecht, *Itinerarium hierosolymitanum et syriacum*, Antwerpen 1619, pp. 157 ss., che fu a Gerusalemme nel 1596; Aquilante Rocchetta, *Peregrinatione di Terra Santa*, Palermo 1630, pp. 131-148, che fece il viaggio nel 1599 (cfr. R. Röhricht, *op. cit.*, pp. 220-222); ecc.

una pietra, molto vicino alla strada, fuori del cortile della basilica, dove si diceva che Cristo fosse caduto sotto la sua croce. Questo luogo corrisponderebbe alla terza caduta del Salvatore. Di lì si scendeva verso la città, seguendo lo stesso percorso fatto da Nostro Signore portando la croce e si arrivava ad un'antica porta, e cioè la porta Giudiziaria, che, già al tempo di F. Fabri, O.P. (1483), era in parte distrutta*. Lì si faceva sosta, per lucrare le indulgenze. Poi la si oltrepassava e si entrava in Gerusalemme, dirigendosi verso il palazzo di Pilato, seguendo le stesse vie percorse da Gesù portando la croce. Si sostava in diversi luoghi per pregare e soddisfare la propria devozione; ad es. presso la casa della Veronica, quella del Ricco Epulone, il luogo dove Gesù fu aiutato dal Cireneo, il luogo dell'incontro di Gesù con le donne di Gerusalemme, la cappella dello Spasmo della Vergine quando incontrò il suo divin figlio, il luogo in cui Pilato condannò a morte Gesù, il luogo in cui Cristo fu flagellato e incoronato di spine, il palazzo di Erode, la casa di Simone il Fariseo. Questi sono i luoghi elencati da F. Fabri²¹⁹.

Troviamo, in ogni caso, anche altri luoghi ricordati dagli autori. Così quasi tutti parlano anche dell'arco dell'Ecce Homo e della scala santa. Altri, come William Wey, citano anche la piscina probatica, le pietre sulle quali Gesù si trovava quando fu condannato a morte, il luogo dove la Vergine andò a scuola, una caduta sotto la croce prima che il Cireneo fosse costretto ad aiutare a portarla²²⁰. La caduta ricordata da W. Wey si trova anche in Mariano da Siena²²¹. Egli fece il viaggio in Terra Santa nel 1431²²². La stessa caduta è ricordata anche da pellegrini posteriori, come ad es. Sigmund Feyrabend²²³, Jean Zuallart, borgomastro di Ath (Belgio), che fece il suo viaggio nel 1586²²⁴, e in *Le très dévot voyage de Jérusalem*²²⁵. Da notare che la denominazione *statio* applicata alle diverse soste, fatte dai pellegrini lungo la *Via dolorosa*, sarebbe stata usata per la prima volta, in questa accezione precisa, da William Wey, uno dei primi «fellow» del collegio di Eton, che con questo nome indica solo i luoghi dove ci si fermava lungo la *Via dolorosa* e non gli altri luoghi santi²²⁶. Successivamente, la denominazione *statio* fu generalizzata e usata dai pellegrini posteriori per indicare non solo le soste lungo la *Via dolorosa*, ma anche quelle che si facevano in altri luoghi santi²²⁷.

Verso la metà del XVI secolo, solitamente, non ci si riuniva più nel cortile del Santo Sepolcro ma presso la porta Giudiziaria per percorrere la via santificata da Gesù portando la croce. La ragione di questo cambiamento deve essere ricercata, riteniamo, nel fatto che, da quell'epoca, essendo la porta Giudiziaria murata e il luogo occupato da

* Per quanto riguarda la "porta Giudiziaria" l'Autore scrive delle inesattezze. La "Porta" è una pura finzione che probabilmente non è mai esistita e perciò mai «in parte distrutta» o «chiusa», come detto più avanti. Il nome veniva dato a due colonne (oggi una sola) dove attualmente si ricorda la VII Stazione. Nei pressi della colonna è stata ritrovata una soglia di un ingresso molto largo di un edificio altrimenti sconosciuto, forse all'origine del nome medioevale. Cfr. E. Alliata - P. Kaswalder, *La Settima Stazione della Via Crucis e le mura di Gerusalemme*, in "Liber Annuus", 45, 1995, pp. 217-246; tavv. 1-4 (M.P.).

²¹⁹ *Op. cit.*, pp. 354-364.

²²⁰ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 71 e *The Itineraries of William Wey... to Jerusalem an. D. 1458 and 1462*, London 1857.

²²¹ *Del viaggio in Terra Santa*, Firenze 1822. La descrizione della Via Crucis si trova alle pp. 28-38.

²²² Cfr. R. Röhricht, *op. cit.*, p. 108.

²²³ *Reyssbuch des heyligen Landes*, Frankfurt 1584, p. 134.

²²⁴ Cfr. R. Röhricht, *op. cit.*, p. 212.

²²⁵ Anversa 1608. La descrizione della via Crucis si trova alle pp. 109-119.

²²⁶ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 64-65.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 68-70.

case, non si poteva più passare di lì, scendendo dal Calvario, per seguire in spirito il cammino percorso da Cristo portando la croce. Così J. Zuallart (1586) dice²²⁸ che questa porta è murata e J. Van Kootwyck (1596) scrive che *hodie illa porta transitum nullum praebet nulliusque usus est; siquidem ex parte obturata et privatorum praediis inclusa publici iuris esse desiit*²²⁹. Così tutti questi autori²³⁰ iniziano la visita della *Via dolorosa* alla porta Giudiziaria, e anche A. Rocchetta e molti altri, citati da K.A. Kneller²³¹. Troviamo testimonianze identiche nei pellegrini del secolo successivo. Ad es. Fr. Quaresmius, O.F.M., che fu a Gerusalemme nel 1639*, dice²³² che il percorso seguito dal Salvatore al di là della porta Giudiziaria fino al Calvario era stato coperto da costruzioni e che in ragione dei terreni recintati e delle case bisognava fare delle deviazioni²³³. Bernardin Surius, O.F.M.²³⁴, verso la stessa epoca afferma che al di là della porta Giudiziaria il terreno era stato ricoperto di costruzioni ed è impossibile ritrovare la via seguita dal Salvatore²³⁵. Non c'è da sorprendersi, con H. Thurston - Boudinhon²³⁶, che la pietra davanti al cortile del Santo Sepolcro per visitare i luoghi santi lungo la *Via Dolorosa**.

Inoltre, non è esatto dire con lo stesso autore²³⁷, che, dall'inizio del XVI secolo si facesse la *Via Crucis* dalla casa di Pilato fino al Calvario, giacché, alla fine del XVI, si partiva dalla porta Giudiziaria per risalire fino al palazzo di Pilato. E K.A. Kneller osserva con ragione che è solo dalla fine del XVI secolo – e noi aggiungeremmo dall'inizio del XVII – che i pellegrini, sotto la guida dei francescani, cominciarono dal palazzo di Pilato a ripercorrere l'itinerario fatto da Gesù portando la croce²³⁸. E, in questo caso, non si spingevano fino al Calvario, ma si fermavano alla porta Giudiziaria, per la semplice ragione che questa porta era murata, e per ciò stesso impediva ogni passaggio, come abbiamo spiegato in precedenza.

Nel corso del XVII secolo, si assiste ad una determinazione più o meno stabile delle stazioni della *Via Crucis* a Gerusalemme. Così, si contavano solitamente otto stazioni tra il palazzo di Pilato e la porta Giudiziaria, anche se continuano ad esserci variazioni considerevoli nella scelta e collocazione di queste stazioni, e anche nelle distanze che le separano. Così Francesco Quaresmi²³⁹, parla delle otto stazioni seguenti: 1) palazzo di Pilato dove si schiaffeggiò Gesù; 2) luogo della flagellazione; 3) palazzo di Erode; 4) arco dell'Ecce Homo; 5) chiesa dello Spasmo della Madonna, o luogo dell'incontro tra Gesù e la madre; 6) caduta di Gesù e incontro con Simone di Cirene e con

²²⁸ *Loc. cit.*

²²⁹ *Loc. cit.*

²³⁰ *Op. cit.*, p. 28.

²³¹ *Op. cit.*, p. 136.

* L'informazione va corretta, perché la data riguarda la pubblicazione della sua opera maggiore ad Antverpiae 1639 (l'Autore cita la ristampa del 1880-81). Padre Francesco Quaresmi giunse in Terra Santa nel 1616 e vi restò 13 anni. Vi ritornò per altri 9 anni fino al 1634 per la redazione definitiva della sua opera. Cfr. Fr. Francisci Quaresmii OFM, *Elucidatio Terrae Sanctae*, Brani scelti e tradotti da Sabino De Sandoli, Jerusalem 1989 (M.P.).

²³² Cfr. *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Venezia 1880-1882².

²³³ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 155.

²³⁴ Cfr. *Le pieux pèlerin, ou voyage de Jérusalem*, Bruxelles 1666.

²³⁵ *Ibid.*, p. 187.

²³⁶ *Op. cit.*, p. 83, n. 1, e p. 186.

* Frase incomprensibile. Probabilmente nel testo francese ne è saltata una parte. Forse dopo «... al cortile del Santo Sepolcro» si trovava qualcosa del genere «... non sia più il luogo di partenza» (N.d.T.).

²³⁷ *Op. cit.*, p. 78.

²³⁸ *Op. cit.*, pp. 136-137.

²³⁹ *Op. cit.*, pp. 139-182.

le donne di Gerusalemme; 7) casa della Veronica; 8) la porta Giudiziaria. Bernardin Surius, O.F.M., cita²⁴⁰ invece le stazioni seguenti: 1) palazzo di Pilato; 2) arco dell'Ecce Homo; 3) chiesa dello Spasmo della Madonna; 4) caduta di Gesù e incontro con il Cireneo; 5) incontro di Gesù con le donne di Gerusalemme; 6) casa di Simone il Fariseo; 7) casa della Veronica; 8) porta Giudiziaria. Il percorso si ferma alla porta Giudiziaria.

Da quanto precede, possiamo concludere che, se i pellegrini, nel corso dei secoli XV, XVI e XVII, ebbero l'intenzione di ripercorrere l'itinerario fatto da Cristo portando la croce, unendosi a lui e compatendo alle sue sofferenze, essi non consideravano questo percorso come un esercizio di devozione speciale e completo in sé. Per prima cosa, come abbiamo visto, dividevano il percorso in due parti, che si visitavano separatamente, e cioè da una parte i luoghi situati nella basilica del Santo Sepolcro e dall'altra quelli che si incontravano lungo la Via Dolorosa. Inoltre, fino alla fine del XVI secolo si percorreva questa via al contrario, cominciando dalla basilica del Santo Sepolcro oppure dalla porta Giudiziaria. Infine, per i principali luoghi santi o stazioni lungo la Via Dolorosa, non era permesso fermarsi per soddisfare le proprie devozioni, a causa delle noie e delle difficoltà che i Turchi causavano ai pellegrini e che durarono addirittura fino al XIX secolo²⁴¹.

Esisteva dunque una differenza fondamentale tra l'esercizio della Via Crucis, così come praticato a Gerusalemme nei secoli XV, XVI e XVII, e quello che fu in voga in Occidente, e soprattutto in Belgio, dal XV secolo e soprattutto dal XVI secolo. Se ne deduce chiaramente che la pratica in voga in Occidente non poteva venire da Gerusalemme, dove addirittura non esisteva e sicuramente non come in Occidente.

Questa conclusione diventa ancora più evidente se si mettono a confronto le stazioni situate sul percorso seguito da Nostro Signore portando la croce, con quelle della Via Crucis praticata in Occidente, soprattutto dopo i trattati dei manoscritti di Saint-Trond, di Bethlem, di Jean Paschen e di Adrichomius. Così, durante tutti questi secoli, mancano a Gerusalemme le tre cadute formalmente distinte, la stazione di Gesù caricato della croce, la spoliazione delle vesti (almeno nella maggior parte dei casi) e la deposizione dalla croce. A Gerusalemme si inseriscono numerose stazioni che nulla hanno a che fare con la passione di Nostro Signore e nemmeno con il percorso da lui fatto portando la croce: la casa del Ricco Epulone, quella di Simone il Fariseo, il luogo dove la Vergine era andata a scuola, la piscina probatica, il palazzo di Erode, il luogo della flagellazione... Nella maggior parte dei casi, a Gerusalemme si situa nello stesso luogo la seconda caduta, l'incontro di Gesù con Simone di Cirene e con le donne di Gerusalemme, mentre nella pratica dell'Occidente, queste scene formavano tre stazioni ben distinte. Inoltre, secondo la maggior parte, Gesù incontrò prima le donne di Gerusalemme, poi la Veronica e così via.

Da tutto questo si ricava con evidenza che l'esercizio della Via Crucis, così come fu praticato in Occidente dal XV secolo e soprattutto dal XVI, non proviene in alcun modo da Gerusalemme. Non neghiamo tuttavia che i soggetti rappresentati nella maggior parte delle stazioni possano essere venuti da Gerusalemme con l'intermediazione dei racconti di pellegrinaggio; ma la scelta, la disposizione e la sistemazione delle stazioni vengono incontestabilmente dall'Occidente, come anche tutto l'esercizio della Via Crucis considerato come un esercizio di devozione speciale e completo in sé.

²⁴⁰ Cfr. *Den godtvrughtighen pelgrim*, t. II, Gand 1789, pp. 150-173.

²⁴¹ A. Janssen, *art. cit.*, pp. 208-209; K.A. Kneller, *op. cit.*, 129-132; H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 192-195.

Non possiamo tuttavia negare che nel corso di questi secoli si trovano anche pellegrini che percorrono il cammino seguito da Gesù portando la croce, andando nella stessa direzione di Nostro Signore, e cioè dal palazzo di Pilato al monte Calvario. Così per il XV secolo K.A. Kneller²⁴² cita Heinrich von Zedlitz (1439) e Peter Rindfleisch da Bresla (1496). Nel XVI secolo c'è Richard Torkington (1517)²⁴³, Antonio de Aranda, O.F.M., che fece il suo viaggio nel 1539²⁴⁴ e ne pubblicò una descrizione²⁴⁵, Jean Zuallart²⁴⁶. Tuttavia le stazioni elencate corrispondono a quelle dei loro contemporanei, cosicché coloro che nel corso di questi secoli fanno, come eccezione, la Via Crucis andando dal palazzo di Pilato al monte Calvario, non lo fanno per sistema o perché i francescani di Gerusalemme, per una qualche ragione, avessero cambiato metodo, come dice H. Thurston²⁴⁷, ma per caso, come sostiene K.A. Kneller²⁴⁸, o perché, facendo la Via Crucis in privato, volevano seguire il metodo in uso nei loro paesi. Effettivamente, è evidente che nelle visite ufficiali, cioè fatte in gruppo sotto la guida dei francescani, si partiva ancora alla fine del XVII secolo dalla porta Giudiziaria, come abbiamo dimostrato in precedenza.

Poi, dai numerosi pellegrinaggi dei secoli XVI e XVII risulta che la tradizione, rappresentata dai francescani Francesco Quaresmi e Bernardin Surius per le stazioni della Via Dolorosa, era ufficialmente accettata dai francescani di Gerusalemme e che il sistema attuale delle nostre stazioni non vi era praticato in quei secoli. Anche qui ci sono alcuni pellegrini che, in via eccezionale, anziché conformarsi alla tradizione ufficialmente accettata e seguita a Gerusalemme nella visita delle stazioni che si trovano lungo la Via Dolorosa, ne fanno l'elencazione secondo il nuovo sistema, inaugurato dal manoscritto di Saint-Trond, Bethlem, Jean Paschen, divulgato da Adrichomius e praticato in Occidente, soprattutto in Belgio e anche in Spagna, a quanto pare, dove era stato introdotto dal Belgio, che era a quel tempo sotto dominazione spagnola.

Così, già nel 1525, il pio barbiere di Delft, Arent Willemsz, nel suo racconto²⁴⁹ cita la maggior parte delle nostre stazioni attuali, e ne indica il luogo e la distanza a Gerusalemme, nella descrizione che riserva alla sua visita alla città santa. Partendo dal palazzo di Pilato, egli cita in successione: il luogo dove il Salvatore fu caricato della croce, la prima caduta, l'incontro di Gesù con la madre e le altre donne di Gerusalemme, Veronica che asciuga il volto di Gesù, Simone di Cirene costretto a portare la croce, Gesù che parla alle donne di Gerusalemme, la casa di Veronica, la porta Giudiziaria e, infine, la pietra di fronte alla basilica del Santo Sepolcro, dove Gesù cadde per l'ultima volta. Egli parla anche del luogo dove Gesù cadde ai piedi del Calvario.

Nicholas Christophe Radziwill cita²⁵⁰, nel 1583, le stazioni seguenti: palazzo di Pilato e arco dell'Ecce Homo, spasmo di Maria, prima caduta di Gesù aiutato dal Cireneo, la casa del Ricco Epulone, la casa della Veronica, le donne di Gerusalemme che piangono su Gesù, la porta Giudiziaria e la seconda caduta, la terza caduta sulla pietra davanti al Santo Sepolcro.

Anche il protestante Georges Sandys cita tre cadute di Gesù nella sua *Relation of*

²⁴² Op. cit., p. 137.

²⁴³ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 75.

²⁴⁴ Cfr. R. Röhricht, *op. cit.*, p. 181.

²⁴⁵ Cfr. *Verdadera informacion de la Tierra Sancta*, Alcalá 1563, pp. 75-80.

²⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 109-119.

²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 76.

²⁴⁸ *Op. cit.*, p. 137.

²⁴⁹ Pubblicato in "Bijdragen tot de Geschiedenis van het bisdom Haarlem", t. XI, 1884, pp. 85 ss.

²⁵⁰ *Jerosolymitana peregrinatio*, Antwerpen 1614, p. 79.

a *Journey begun in 1610*²⁵¹. Nel 1610, il frate minore francescano, Jean Boucher ricorda²⁵² tutte le stazioni della nostra Via Crucis attuale fino al Calvario, anche se in un ordine diverso: il palazzo e il pretorio di Pilato; l'arco dell'Ecce Homo; il luogo in cui Gesù fu condannato a morte; la *scala sancta*, ai piedi della quale Gesù fu caricato della croce; svenimento di Maria; la prima caduta; le donne che piangono su Gesù; Simone di Cirene aiuta a portare la croce; la seconda caduta; Veronica asciuga il volto di Gesù; la Via Dolorosa dalla porta Giudiziaria fino al Calvario.

Nello stesso anno (1664), il minore B. Surius divulga il sistema tradizionale delle stazioni, mentre il cappuccino Ignazio da Rheinfelden²⁵³ enumera le prime undici stazioni della nostra Via Crucis attuale, ma in un ordine ancora diverso: palazzo di Pilato; luogo dove Gesù fu caricato della croce; prima caduta; incontro di Gesù con la madre; la casa di Erode; seconda caduta; Simone di Cirene costretto a portare la croce; incontro con le figlie di Gerusalemme; la casa del Ricco Epulone; la casa della Veronica; terza caduta alla porta Giudiziaria; ai piedi del Calvario, il Salvatore rinchiuso in una cella mentre i soldati preparavano la croce; la salita del Calvario; Gesù spogliato delle vesti; crocifissione; erezione della croce.

Come spiegare l'introduzione di questo nuovo sistema di stazioni a Gerusalemme accanto al sistema tradizionale e ufficiale? Dobbiamo ammettere che i francescani, guidando i pellegrinaggi, a quell'epoca avessero cambiato metodo e sistema? Non lo pensiamo. Innanzitutto, si tratta di casi isolati ed eccezionali, dal momento che in generale dalle relazioni della visita ufficiale della Via Crucis, fatta a quel tempo a Gerusalemme, si ricava, come abbiamo detto, che i francescani adottavano sempre l'antico sistema delle stazioni. E poi, si tratta in genere di pellegrini che provengono da una regione in cui il nuovo sistema era diffuso, o che appartenevano all'ordine francescano, nel quale il nuovo sistema era praticato, preferendolo a qualsiasi altro. Si può dunque spiegare sufficientemente il sistema adottato in via eccezionale da qualche pellegrino a Gerusalemme nel corso dei secoli XVI e XVII, ammettendo che questi pellegrini, per soddisfare la loro devozione, percorrevano da soli o in piccoli gruppi, l'itinerario percorso da Gesù portando la croce, visitando le stazioni alle quali avevano l'abitudine di soffermarsi nella loro patria o nel loro ordine. Il nuovo sistema, introdotto a Gerusalemme da qualche pellegrino, sarebbe dunque dovuto all'influenza esercitata da questo sistema in uso in Occidente, nella patria e nell'ordine di questi pellegrini. E quindi, l'esercizio della Via Crucis, così come praticato ai nostri giorni, non proverrebbe da Gerusalemme, ma sarebbe stato introdotto a Gerusalemme dall'Occidente.

Questa conclusione diventa ancora più evidente se si considera che a Gerusalemme la nuova sistemazione delle stazioni – cioè quella preconizzata nel loro pellegrinaggio spirituale dai fiamminghi Jean Paschen, Bethlem e dall'autore del manoscritto di Saint-Trond e divulgata soprattutto grazie all'estrema popolarità dell'opera di Adrichomius –, dal XVII secolo ebbe progressivamente la meglio sull'antico sistema di stazioni seguito fino allora ufficialmente dai francescani. Essa finì con l'essere accettata, dopo circa un secolo, dai frati minori di Gerusalemme, nonostante le contraddizioni formali su un gran numero di punti tra il sistema nuovo e una lunga

²⁵¹ Cfr. H. Thurston - A. Boudinhon, *op. cit.*, pp. 187-188.

²⁵² *Bouquet sacré ou voyage de la Terre Sainte*, Rouen, s.d., pp. 144-156.

²⁵³ *Neue Jerosolymitanische Pilger-Fahrt*, Würzburg 1664, pp. 67-73 ss.

serie di scrittori del loro ordine. In effetti, fino al XVII secolo, tutte le descrizioni della Via Dolorosa – redatte dai francescani secondo le relazioni quotidiane dei loro confratelli di Gerusalemme, depositari delle tradizioni secolari relative ai luoghi santi e alle stazioni della Via Dolorosa –, sono perfettamente d'accordo sui principali elementi e non differiscono tra di esse su alcun particolare importante, come abbiamo osservato in precedenza. I testimoni più autorevoli della tradizione francescana di Gerusalemme sono indubbiamente Fr. Quaresmi (o Quaresmius) e B. Surius, di cui abbiamo già esposto il sistema di stazioni della Via Crucis e la cui descrizione dettagliata della Via Dolorosa è stata pubblicata da H. Thurston - A. Boudinhon²⁵⁴. A Gerusalemme, nel XVII secolo, contro la tradizione uniforme e secolare dei francescani di Gerusalemme a proposito delle stazioni della Via Dolorosa, si fa sentire sempre più l'influenza del nuovo sistema di stazioni, inaugurato dagli autori fiamminghi che abbiamo ricordato, e divulgato dall'olandese Adrichomius. Descrivere in tutti i particolari le tappe successive attraverso le quali è avvenuta questa trasformazione non ci è possibile qui, e quindi ci accontenteremo di indicarne le linee generali.

Nelle descrizioni delle stazioni della Via Dolorosa presentate in precedenza e dovute al pio barbiere di Delft, al principe N. Chr. Radziwill, al frate minore Jean Boucher e al cappuccino Ignazio da Rheinfelden, risulta che questi pellegrini del XVI e del XVII secolo cercarono di combinare il nuovo sistema sempre più in voga con le vecchie tradizioni francescane di Gerusalemme, giacché accanto alle stazioni tradizionali di Gerusalemme ne inseriscono una serie di nuove fino a quel momento sconosciute in Oriente. Inoltre, per la sistemazione delle stazioni, in genere essi si accordano ancora con l'ordine ammesso a quel tempo a Gerusalemme.

Altri, come i francescani Bernardino Amico, che fu a Gerusalemme nel 1569²⁵⁵, e Fr. Quaresmius, probabilmente per difendere l'antico sistema delle stazioni, esercitano una critica più o meno forte nei confronti di diversi dati presentati da Adrichomius e denunciano certi errori contenuti nella sua opera. Altri ancora, come i francescani Antonio Gonsales*, che fu a Gerusalemme nel 1665, e Francesco Caccia, la cui descrizione di Terra Santa è arrivata fino a noi, collegano i due sistemi, e cioè l'antico e quello di Adrichomius. Il sistema o piano delle stazioni di Adrichomius è ancora riprodotto accanto al sistema antico tradizionale dai francescani Antonio del Castillo²⁵⁶, che soggiornò a Gerusalemme nel 1627, e Juan de Calahorra²⁵⁷.

Secondo H. Thurston - A. Boudinhon²⁵⁸, le prime indicazioni manifeste del cambiamento che si sta preparando, si troverebbero nel libro del francescano tedesco C. Hietling²⁵⁹, che era stato guardiano di Betlemme e che, al suo ritorno in Austria, nel 1712, pubblicò un volume sulla Terra Santa. Questo libro comprende una piantina della Via Dolorosa, sulla quale compaiono chiaramente le divergenze con le antiche descrizioni e disegni, come provato da H. Thurston - A. Boudinhon. Stando alle opere recensite da questi autori²⁶⁰ e risalenti alla prima metà del XVIII secolo, sembra che a quell'epoca regnasse una gran confusione nella determinazione della posizione delle

²⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 149-187.

²⁵⁵ Cfr. *Trattato delle piante e immagini di sacri edifizii di Terra Sancta*, Firenze 1620.

* A questo punto il testo francese aggiunge «*déjà cité*». Ma questo personaggio non è citato né prima né dopo (N.d.T.).

²⁵⁶ *El devoto peregrino y viage de Tierra Santa*, Madrid 1656.

²⁵⁷ *Cronica de la provincia de Siria y Tierra Santa de Jerusalem*, Madrid 1684.

²⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 189-190.

²⁵⁹ Cfr. *Peregrinus affectuose per Terram Sanctam et Jerusalem conductus*, Gratz 1713.

²⁶⁰ *Op. cit.*, pp. 191-192.

stazioni lungo la Via Dolorosa. Diversamente dai secoli precedenti, nel corso dei quali esisteva un accordo per così dire completo tra gli autori nell'indicazione delle stazioni, in questo periodo è impossibile trovare due autori che siano d'accordo su tutto. La causa di questo disaccordo generale va cercata nel fatto che tutti cercano di far quadrare, a modo loro, il sistema di Adrichomius con le tradizioni locali di Gerusalemme.

Infine, in un'opera di Fr. Joao de Jesus Christo²⁶¹, vediamo le stazioni della Via Dolorosa a Gerusalemme presentate nell'ordine esatto e localizzate negli stessi posti dell'esercizio della Via Crucis ufficialmente compiuto all'inizio del XX secolo dai francescani a Gerusalemme, ogni venerdì pomeriggio, come provato ad H. Thurston - A. Boudinhon²⁶².

Da questa breve trattazione risulta con evidenza che l'esercizio della Via Crucis, così come praticato ai nostri giorni, in quanto esercizio e pratica di devozione, non proviene da Gerusalemme, ma molto probabilmente, se non addirittura sicuramente, dal Belgio e che dall'Occidente è stato importato a Gerusalemme ad un'epoca relativamente tardiva. Proponendo questa conclusione non intendiamo negare che, a Gerusalemme nel corso dei secoli XVII e XVIII, e già anche durante il XVI, i francescani, e con loro i fedeli e i pellegrini, facessero, in certi giorni determinati, il cammino che il Salvatore aveva percorso portando la croce, seguendo Cristo in spirito, uniti a lui e compatendo alle sue sofferenze. Antonio de Aranda, O.F.M., dice infatti²⁶³ che, nel 1530, i frati minori avevano l'abitudine di fare il percorso che va dal palazzo di Pilato al Calvario, per devozione e riverenza verso il Salvatore. Purtroppo non dice nulla sul modo e il metodo seguiti dai francescani mentre facevano questo cammino. E, siccome a quel tempo si percorreva solitamente questa strada al contrario e si andava dal Calvario al palazzo di Pilato, è probabile che i francescani si conformassero a quest'uso. Un secolo più tardi, B. Surius, O.F.M.²⁶⁴, afferma che i religiosi del suo ordine facevano tutti i venerdì, due a due e a piedi nudi, la Via Dolorosa; e Juan de Calahorra, O.F.M., racconta²⁶⁵, verso il 1680, che a quel tempo i francescani avevano l'abitudine di fare tutti i venerdì, la sera, dopo compieta, la Via Crucis a Gerusalemme. Terminato l'ufficio divino nella chiesa di San Salvatore, la comunità e il guardiano andavano alla casa di Pilato e pregavano in quel luogo; poi visitavano le stazioni lungo la Via Dolorosa, compatendo con Nostro Signore, che vi aveva portato la croce. Uscivano dalla porta Giudiziaria, salivano sul monte Calvario e terminavano il loro pio percorso presso il Santo Sepolcro. Tuttavia, anche in questo caso, mancano i particolari di questa Via Crucis. Possiamo tuttavia supporre, dalla pratica esistente a quel tempo a Gerusalemme, che i francescani nella loro visita delle stazioni si conformassero al sistema tradizionale e visitassero anche le stazioni che non avevano alcun rapporto con la Via Dolorosa percorsa da Cristo, come la casa del Ricco Epulone, di Simone il Fariseo, ecc. Inoltre, non è ammissibile che, verso la fine del XVII secolo, siano usciti dalla porta Giudiziaria, come dice Juan de Calahorra, dal momento che quella porta era murata almeno dall'inizio del secolo, come abbiamo spiegato in precedenza. E così, anche ammettendo che i francescani nel corso di quei secoli facessero la Via Crucis, dalle pratiche in uso a quel tempo a Gerusalemme risulta che l'esercizio che essi facevano non aveva nulla, o ben poco, in comune con l'esercizio attua-

²⁶¹ Cfr. *Viage de hum peregrino a Jerusalem*, Lisboa 1818.

²⁶² *Op. cit.*, pp. 192-196.

²⁶³ *Op. cit.*, p. 80.

²⁶⁴ *Le pieux pèlerin*, Bruxelles 1666, p. 449.

²⁶⁵ *Op. cit.*, p. 598.

le della Via Crucis, e neanche con quello che era praticato in Occidente, soprattutto in Belgio, descritto in precedenza. E così, arriviamo sempre alla stessa conclusione, e cioè che la Via Crucis, così come la pratichiamo ai nostri giorni, non viene da Gerusalemme, ma dall'Occidente e in particolare dal Belgio.

Infine, il pio esercizio che i francescani e i pellegrini compivano a Gerusalemme nella notte tra il Giovedì e il Venerdì Santo, non può in alcun modo essere paragonato alla pratica della Via Crucis, come sembra suggerire M. Bihl, O.F.M.²⁶⁶. Verso il 1552, Bonifacio Stefani, O.F.M., che fu custode di Terra Santa e vescovo di Stagno, racconta²⁶⁷ che all'inizio della notte i fratelli con il popolo scendevano dal monte Sion (dove si trovava il Cenacolo), nella valle di Giosafat e andavano con Cristo al giardino degli Ulivi, dove pregavano e si dedicavano ad ogni tipo di penitenze. Di lì si recavano al luogo dove Cristo fu fatto prigioniero e vegliavano tutta la notte. All'aurora, si andava in processione alla casa di Anna, di Caifa e di Pilato, e infine, si percorreva il cammino che Cristo aveva seguito portando la croce e vi si visitavano diverse stazioni, per arrivare nella basilica del Santo Sepolcro, dove si meditava la crocifissione e le sette parole di Cristo sulla croce. Dopo di che, si facevano gli uffici del Venerdì Santo. Nel pomeriggio si andava al sepolcro di Cristo per commemorarvi la sepoltura. Un racconto analogo si legge nell'*Itinerarium in Terram Sanctam*²⁶⁸, di Paul Gauthier da Guglingen, O.F.M., che fu a Gerusalemme nel 1483. Questo pio esercizio, in realtà, non ha nulla in comune con la Via Crucis e si faceva in ricordo e in commemorazione delle sofferenze patite da Cristo durante la notte dal giovedì al venerdì e nella mattinata del venerdì in diversi luoghi. Questo esercizio, dunque, non può aver avuto alcuna influenza sulle origini della Via Crucis, così come praticata ai nostri giorni.

Da tutta questa esposizione si ricava che un solo fatto può essere considerato come fondato e storicamente provato, e cioè che la Via Crucis, così come praticata attualmente, non deriva in alcun modo, in quanto esercizio completo in sé, da una pratica analoga esistente a Gerusalemme, dal momento che abbiamo provato che l'esercizio in voga a Gerusalemme era fondamentalmente diverso dal nostro. Essa è invece il punto d'arrivo logico e naturale di una pratica che fu inaugurata da alcuni autori fiamminghi di un pellegrinaggio spirituale (l'autore anonimo del manoscritto di Saint-Trond, Bethlem, Jean Paschen, Pierre Sterckx) e divulgata dall'olandese Adrichomius. Dall'Occidente questo esercizio fu poi introdotto a Gerusalemme in un'epoca abbastanza tarda.

3. Diffusione della forma della Via Crucis a 14 stazioni nel corso del XVII secolo

Nel corso del XVII secolo, accanto alle numerose forme di Via Crucis in voga al tempo e ad altri esercizi simili praticati nei vari paesi – come quello delle cadute e degli spostamenti di Gesù –, la forma inaugurata dai fiamminghi (l'autore anonimo del manoscritto di Saint-Trond, Bethlem, Jean Paschen, Pierre Sterckx e l'olandese Adrichomius), si propagò sempre più soprattutto a causa della grandissima diffusione

²⁶⁶ *De historia «Viae Crucis»*, in "Arch. Franc. Hist.", t. I, 1908, p. 57.

²⁶⁷ *Liber de perenni cultu Terrae Sanctae*, Venezia 1573, pp. 35-39.

²⁶⁸ Pubblicato da H. Sollweck, Tübingen 1892, pp. 139-142.

dell'opera di Adrichomius. E così questa nuova forma di Via Crucis, eretta secondo le indicazioni di Adrichomius, ebbe presto una grande diffusione nella parte fiamminga del Belgio, e cioè: Lovanio, Malines, Vilvorde, Nivelles, Lierre, Gand, Ypres, Courtrai, Audenarde, Alost, Furnes, Olsene, Exaendre, Ertvelde, Ardoioie, ecc., mentre nella parte vallona si rimase fedeli all'antica forma di sette stazioni. In terra fiamminga si distinse, con Adrichomius, la *Via captivitatis* (dal monte degli Ulivi alla condanna a morte di Gesù da parte di Pilato, con 6 stazioni) e la *Via Crucis* propriamente detta (dal palazzo di Pilato alla morte di Cristo sul Calvario, con 12 stazioni). Si aggiunse comunque una tredicesima stazione, e cioè la sepoltura di Gesù, cosicché questa Via Crucis contava 19 stazioni, e ormai manca solo la tredicesima delle nostre stazioni per avere la Via Crucis attuale. Colui che nel XVII secolo contribuì maggiormente a diffondere questa forma di Via Crucis con la parola e la penna è incontestabilmente il gesuita fiammingo J. Andries (1653). I suoi scritti *Perpetua crux sive passio Jesu Christi a puncto incarnationis ad extremum vitae quadraginta iconibus explicata*²⁶⁹ e *Novus libellus supplex pro animabus purgatorii*²⁷⁰, ebbero fino a 12 e 16 edizioni e furono diffusi in tutti paesi. In essi egli fa proprio il sistema delle stazioni di Adrichomius in voga in Fiandra e ammette anche le 19 stazioni²⁷¹. Le stazioni, tuttavia, sono distribuite sui sette giorni della settimana e hanno di particolare che costituiscono un vero esercizio di devozione, poiché per ogni stazione c'è un'orazione, nella quale si medita il soggetto della stazione e si prega Dio.

Presto furono erette le stazioni della Via Crucis secondo le indicazioni di Adrichomius in Austria e in Baviera, come risulta dalla testimonianza di J. Andries²⁷². Questo sistema di Via Crucis fu conosciuto già nel XVII secolo anche in Polonia dove, nel corso di quel secolo, fu eretta una Via Crucis di 18 stazioni, che corrispondono a quelle di Adrichomius, ad eccezione di quella della Veronica, che vi manca²⁷³. Già nel 1591 incontriamo la forma delle stazioni di Adrichomius in Baviera, nel luogo di pellegrinaggio di Buchenhüll, dove c'era una Via Crucis di 10 o 11 stazioni, che corrispondevano alle 10 o 11 prime stazioni della Via Crucis propriamente detta di Adrichomius²⁷⁴. A Neustadt esisteva, nel XVII secolo, una Via Crucis di 25 stazioni, che comprendeva la *Via dolorosa* (8 stazioni) e la *Via Crucis* propriamente detta (13 stazioni, come era in uso in Fiandra), con altre quattro stazioni, che non appartengono alla passione propriamente detta: il cenacolo, la casa di Maria, il luogo dell'ascensione e la tomba di Maria²⁷⁵. K.A. Kneller ricorda anche una Via Crucis di 14 stazioni, eretta a Strassgang, presso Graz, in Austria, nel corso del XVI secolo²⁷⁶.

Quanto alla Germania, la devozione alle cadute di Cristo era ben radicata nel popolo, e tuttavia, già dal XVII secolo, si constatano tentativi per introdurre anche il sistema delle stazioni di Adrichomius. Colui che vi contribuì fortemente fu il gesuita Nakateus († 1682), il quale nel suo *Himmliche Palmgärtlein*²⁷⁷ - del quale in otto anni furono vendute 14000 copie - e nella sua traduzione latina *Coeleste palmetum*²⁷⁸,

²⁶⁹ Bruxelles 1648.

²⁷⁰ Köln 1650.

²⁷¹ *Novus libellus supplex*, cit., p. 140.

²⁷² K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 167, n. 4.

²⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 168.

²⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 85-86 e 169.

²⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 168-169.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 82.

²⁷⁷ Köln 1660.

²⁷⁸ Köln 1667.

riprende le 12 stazioni di Adrichomius e si sforza di diffonderle in Germania²⁷⁹. In una vendita pubblica a Vienna nel 1906 si trovava un foglio, risalente alla fine del XVI secolo, sul quale erano disegnate 15 immagini, la prima delle quali rappresenta un pellegrino che sale sulla montagna, mentre le altre 14 rappresentano le 14 stazioni della nostra Via Crucis attuale, con la sola differenza che le stazioni 9 e 10 sono invertite.

Una Via Crucis di 27 stazioni, indicate da croci d'alabastro, fu eretta nel 1659 dal frate minore Luis Cervela, della provincia francescana di Santiago, nella città de los Reyes, in Perù²⁸⁰. Purtroppo, questi autori non danno dettagli più ampi.

Un'istruzione importante per l'esercizio della Via Crucis è stata pubblicata, nel XVII secolo, dal frate minore, Siméon Mänhard, *Passologia*²⁸¹, dove la 49^a predica tratta *Von der Marterstrass oder Creutzweeg und geistlichen Wallfahrt*. Egli divide tutta la passione in 29 luoghi o stazioni, 14 delle quali appartengono alla Via Dolorosa: Betfage, Betania e addio di Gesù alla madre, il cenacolo, Getsemani, da Anna, da Caifa, in prigione, da Pilato, da Erode, di nuovo da Pilato, flagellazione, arco dell'Ecce Homo, condanna a morte, luogo della flagellazione dove Gesù riprende le sue vesti. Poi viene la Via Crucis propriamente detta, con 15 stazioni, che corrispondono per scelta e sistemazione alle nostre, con queste differenze: 1) comprende quattro cadute, la seconda delle quali coincide con l'incontro di Simone di Cirene, con il quale costituisce di fatto una sola stazione; 2) aggiunge due stazioni che mancano nella nostra Via Crucis attuale, e cioè il luogo in cui si trovava la Vergine con le pie donne sotto la croce, e il ritorno di Maria a Gerusalemme, dopo la sepoltura; 3) manca la prima stazione della nostra Via Crucis. Le affinità tra questo libro e quello di Adrichomius sono evidenti.

C'è un libretto, stampato diverse volte nel corso del XVII secolo²⁸², molto interessante per conoscere la vera situazione della Via Crucis in Germania a quell'epoca*. L'introduzione dell'opuscolo è presa dal manoscritto di Saint-Trond, e l'autore, dopo aver meditato sette scene della Via Crucis, che si collegano piuttosto ancora alla forma antica, e dopo aver proposto altrettante preghiere, enumera le dodici stazioni di Adrichomius. Se ne deduce che, da una parte, non si vuole abbandonare l'antica forma della Via Crucis, e, dall'altra, non si vuole opporsi all'introduzione del nuovo sistema di stazioni degli autori fiamminghi. Anche l'esercizio delle sette cadute, molto diffuso in Germania, in quel periodo si ricollega al sistema di Adrichomius. Effettivamente, la forma di questo esercizio divulgata dal cappuccino Martin da Cochem, è presa dalle stazioni di Adrichomius e le sette cadute corrispondono esattamente alle stazioni 3-9 di Adrichomius²⁸³.

Come si vede, la forma delle stazioni della Via Crucis, inaugurata dagli autori fiamminghi citati in precedenza e diffusa soprattutto dall'olandese Adrichomius, si diffuse nel corso del XVII secolo nella maggior parte dei paesi d'Europa e cominciò ad introdursi anche a Gerusalemme (nonostante il secolare sistema tradizionale in

²⁷⁹ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 169.

²⁸⁰ Cfr. M. Suárez, O.F.M., *El templo del gran Patriarca S. Francisco de la provincia de los XII Apóstoles del Perù en la ciudad de los Reyes*, Madrid 1674, pp. 10-11, e S. Eiján, O.F.M., *España en Tierra Santa. Paginas de la vida franciscana en Oriente (Siglo XVII). Apuntes históricos*, Barcelona 1910, pp. 238-239.

²⁸¹ *Das ist christliche Predigten... von dem allerheiligsten schertzhafftigsten Leyden Jesu Christi*, München 1639.

²⁸² Cfr. *Creutzgan Christi*, Konstanz 1628.

* In questa frase e in quella successiva ci sono righe ripetute. Si tratta evidentemente di errori tipografici (N.d.T.).

²⁸³ Cfr. K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 173-174.

uso). Incontrò invece una forte opposizione in Germania (dove in genere si rimase fedeli alla pratica delle sette cadute, radicata nel popolo dal XV secolo), anche da parte di alcuni autori che si sforzavano di diffondere un'altra forma di stazioni, desunte esclusivamente dai Vangeli e prive di elementi leggendari, presenti invece in quella diffusa dagli autori fiamminghi. Tra gli avversari di quest'ultima forma, uno dei più importanti è indubbiamente il gesuita A. Parvilliers († 1678), la cui opera, che ebbe 53 edizioni francesi e fu tradotta in tutte le lingue²⁸⁴, fu scritta per sostituire il sistema delle stazioni patrocinato dagli autori fiamminghi e diffuso in tutta l'Europa, con una forma di 18 stazioni che coprono tutta la passione e che abbiamo analizzato in precedenza.

Se si passano in rassegna i risultati ottenuti finora, dobbiamo confessare che, tra tutte le forme di stazioni di Via Crucis esaminate finora, nessuna è ancora completamente e interamente identica a quella che pratichiamo ai nostri giorni. Questo vale anche per quella iniziata dagli autori fiamminghi citati, divulgata da diversi protagonisti di questa forma (soprattutto da Adrichomius), e perfezionata nel corso del XVII secolo, nonostante le grandi e innegabili somiglianze che presenta con la nostra Via Crucis attuale. Come abbiamo visto, in tutte le forme analizzate finora e che si avvicinano maggiormente alla forma attuale della Via Crucis, manca la tredicesima stazione e la Via Crucis vera e propria in genere fa parte di un esercizio della Via Crucis più lunga, che comprende la Via della cattività e la Via Crucis propriamente detta. Per questo, inevitabilmente si pone la domanda spinosa: dove, quando e da parte di chi fu introdotta la Via Crucis identica in tutto e per tutto a quella che abbiamo ai nostri giorni? Secondo i dati storici, raccolti finora, sembra che la forma definitiva della Via Crucis sia dovuta ai francescani, i quali l'avrebbero introdotta nel XVII secolo, prima in Spagna, per poi trapiantarla in Sardegna e, di lì, in Italia, diffondendola poi in tutto il mondo.

È un vero peccato che non esista uno studio d'insieme sull'esistenza e la pratica della Via Crucis a partire dal XV secolo in Spagna e in Italia. Tuttavia, dalla testimonianza esplicita del frate minore sardo Salvatore Vitale sappiamo che la Via Crucis – così come descritta da Jean Paschen, Bethlem, un certo dottore sardo di nome Rocca, Basile López, cistercense²⁸⁵ –, fu eretta, con le distanze tra le stazioni secondo le indicazioni di Adrichomius, Pierre Sterckx e Matthieu Steenberg, in tutta la Spagna... nei conventi dei frati minori osservanti, scalzi, recolletti e cappuccini, ma anche in numerosi monasteri di religiose e anche nelle case dei secolari. Inoltre, lo stesso autore afferma che in Spagna si manifestò una devozione tale verso la Via Crucis che, tutti i venerdì, uomini e donne ne percorrevano le stazioni, visitando le croci, erette per ordine. In una parola, concludeva, la Via Crucis è talmente diffusa in tutta la Spagna che il convento, il monastero e la casa che non ne hanno ancora, si danno da fare per erigerla²⁸⁶. Dallo stesso scritto veniamo a sapere che in Spagna esistevano due tipi di Vie Crucis, e cioè una lunga, nella quale, tra le stazioni, si rispettavano le distanze indicate dai fondatori fiamminghi della Via Crucis, e una più corta nella quale non si teneva conto di queste distanze. Vi si dice anche che in Spagna si aveva l'abitudine di fare la Via Crucis a piedi scalzi, il venerdì, e che la Via Crucis pubblica solenne si faceva solo i venerdì del mese di marzo e durante la quaresima. Non si parla di indulgenze, ma l'autore osserva che coloro che non si dedicano a questa pratica, sono guardati come poco devoti.

²⁸⁴ *Les stations de Jérusalem pour servir d'entretien sur la passion de N.S.J.C.*, Paris 1680.

²⁸⁵ *Calle de amargura, como habemos de seguir Christo, y meditaciones de su pasión*, Madrid 1622.

Da questa testimonianza ricaviamo che la Via Crucis, così come praticata in Spagna, è strettamente collegata alla forma introdotta in Fiandra da Bethlem e Jean Paschen, e divulgata dall'Adrichomius. Per cui possiamo concludere che la forma di Via Crucis originaria della Fiandra probabilmente fu introdotta in Spagna durante la dominazione spagnola dei Paesi Bassi. Che la Via Crucis praticata in Spagna in quel periodo dipenda strettamente da quella in uso in Fiandra, risulta anche dai libri di pellegrinaggio degli spagnoli dell'epoca. Ad es. Antonio del Castillo, O.F.M.²⁸⁷, elenca esattamente le stesse stazioni che si leggono in Adrichomius; e lo stesso vale per il libro ufficiale di storia francescana di Juan de Calahorra, O.F.M.²⁸⁸, che, per la Via Crucis con le sue stazioni a Gerusalemme, presenta lo stesso piano di Adrichomius.

Il P. S. Eiján, O.F.M.²⁸⁹, afferma che una delle più antiche Vie Crucis erette in Spagna fu quella di Madrid, presso il convento di San Francesco. Ne ricorda anche un'altra eretta, verso la fine del XVI secolo, nel convento di San Bernardino e segnalata dal P. Texeira²⁹⁰.

Lo stesso autore dice anche che il P. Antonio de Aranda, O.F.M., cercherà di diffondere la devozione alla passione di Cristo, mediante la sua opera²⁹¹; e che un secolo più tardi le Vie Crucis erano già molto numerose in Spagna, anche nelle chiese e nei luoghi non soggetti all'ordine francescano²⁹². Purtroppo per noi, non fornisce alcun dettaglio su queste Vie Crucis. Non sappiamo dunque con certezza di quante stazioni fossero composte le Vie Crucis erette in Spagna nel corso del XVI secolo e all'inizio del XVII. Tuttavia, dalle testimonianze allegare di Antonio del Castillo e di Juan de Calahorra, possiamo supporre che, come le Vie Crucis in Fiandra e altrove, comprendessero 12 o 13 stazioni.

Sappiamo, tuttavia, che, già dalla prima metà del XVII secolo, e probabilmente già dall'inizio dello stesso secolo, la forma di Via Crucis a 14 stazioni, identiche a quelle che compongono la nostra Via Crucis attuale, fu in voga in Spagna. Effettivamente, il P. Antonio Daza, O.F.M., nel suo manuale per i luoghi di ritiro e gli eremi²⁹³, prescrive ai religiosi di quei conventi di fare tutti i giorni, dopo i Vespri, la Via Crucis, in processione e portando una croce. Come stazioni di questa Via Crucis enumera, secondo M. Bihl, O.F.M.²⁹⁴, le 14 stazioni della nostra Via Crucis. Ne consegue che la Via Crucis, così come la pratichiamo ai nostri giorni, era già in uso in Spagna all'inizio del XVII secolo. Siccome questo è il primo esempio di Via Crucis con le 14 stazioni, così come le abbiamo ai nostri giorni, pensiamo che si debba cercare l'origine della Via Crucis a 14 stazioni in Spagna, dove probabilmente fu introdotta dai frati minori i quali, sotto l'influenza innegabile di Bethlem e di Jean Paschen, portarono questa forma della Via Crucis alla sua perfezione definitiva. Dalla Spagna la Via Crucis fu introdotta in Sardegna, allora sotto dominio spagnolo, dove i cappuccini eressero, già nel 1616, nel loro convento del monte di Valverde, una Via Crucis, di cui Benedetto XIV confermò nel 1742 le indulgenze²⁹⁵.

²⁸⁶ *Direttorio della Via Crucis*, Firenze 1628; 1690², pp. 7-8.

²⁸⁷ *El devoto peregrino y viaje de Tierra Santa*, Madrid 1626.

²⁸⁸ *Cronica de la provincia de Siria y Tierra Santa de Jerusalem*, Madrid 1684.

²⁸⁹ *Op. cit.*, p. 239.

²⁹⁰ *Topografía de Madrid*, Madrid 1656.

²⁹¹ *Loores del dignísimo lugar de Calvario*, Madrid 1551.

²⁹² *Op. cit.*, pp. 239-240.

²⁹³ *Essercitii spirituali delli romitorii instituiti dal nostro Serafico Padre per utilità de i suoi frati*, tradotto dallo spagnolo dal P. Luigi da Roma, Roma 1626.

²⁹⁴ In "Arch. Franc. Hist.", t. II, 1909, pp. 341-342.

²⁹⁵ Cfr. *Bullarium Ordinis Min. Capuccinorum*, t. III, Roma 1745, pp. 231-232.

Una decina di anni più tardi, la Via Crucis a 14 stazioni, identiche a quelle della Via Crucis attuale, si incontra anche in Italia, dove, a quanto pare, fu introdotta e diffusa dal frate minore sardo Salvatore Vitale. Il 14 settembre 1628 egli eresse, lungo la via che conduce alla chiesa di San Miniato a Firenze, 14 croci, che dovevano rappresentare le 14 stazioni della nostra Via Crucis. Stando dunque al suo *Trilogio della Via Crucis* – così chiamato perché egli propone alla meditazione, in occasione dell'esercizio della Via Crucis, le tre vie mistiche, e cioè la via purgativa, illuminativa e unitiva –, Firenze sarebbe dunque la prima città d'Italia in cui sarebbe stata eretta una Via Crucis²⁹⁶, e si sarebbe fatta tutti i giorni questa Via Crucis con solennità²⁹⁷. In seguito alla richiesta dell'arcivescovo di Firenze, Salvatore Vitale avrebbe composto un'istruzione per fare l'esercizio di questa Via Crucis, segnatamente il *Direttorio della Via Crucis* già ricordato²⁹⁸. Egli non parla ancora dell'uso di immagini che raffigurano le scene di ogni stazione e dice che le 14 stazioni devono essere indicate da 14 croci²⁹⁹. Secondo M. Bihl, le 14 stazioni elencate senza alcuna esitazione da Salvatore Vitale sarebbero identiche alle 14 stazioni della nostra Via Crucis attuale³⁰⁰. Un'altra Via Crucis a 14 stazioni sarebbe stata eretta dal frate minore Bonaventura Pacini sulla collina di Giaccherino presso Pistoia, nel 1630, come risulta dalla Cronaca del convento dei frati minori di questo luogo³⁰¹.

Da queste testimonianze, risulta che la Via Crucis probabilmente ha ricevuto la sua forma definitiva attuale in Spagna da parte dei frati minori, che, all'inizio del XVII secolo, hanno aggiunto alle dodici stazioni di Adrichomius le due ultime del manoscritto di Saint-Trond e di Jean Paschen e sono così arrivati alle 14 stazioni della Via Crucis, così come esistono ai nostri giorni. Dalla Spagna, la Via Crucis a 14 stazioni fu esportata in Sardegna e in Italia, dove fu diffusa dai francescani, che ormai si renderanno protagonisti della Via Crucis a 14 stazioni e opereranno e si sforzeranno di diffonderla in tutti i paesi.

Tuttavia, accanto alla forma di Via Crucis a 14 stazioni, si continuava ad erigere e praticare la Via Crucis a 12 stazioni, che corrispondevano in genere a quelle dell'Adrichomius. Così il chierico regolare Vincenzo Giliberto³⁰², dopo aver detto di trovare strano che alle 11 (!) stazioni di Adrichomius non se ne sia ancora aggiunta una dodicesima, e cioè il sepolcro, enumera 12 stazioni, che sono quelle di Adrichomius, meno la prima (la condanna a morte) e in più l'ultima, e cioè la sepoltura di Gesù. Ad ogni stazione aggiunge lunghe meditazioni e preghiere³⁰³. È comunque sorprendente che Vincenzo Giliberto affermi che nessuno abbia ancora pensato ad aggiungere alle stazioni di Adrichomius quella della sepoltura, quando in Fiandra e altrove le Vie Crucis comportavano 13 stazioni (le dodici di Adrichomius e la sepoltura).

²⁹⁶ Cfr. *Trilogio della Via Crucis*, p. 4.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 9-10.

²⁹⁸ Firenze 1628; 1690².

²⁹⁹ *Op. cit.*, p. 13.

³⁰⁰ In "Arch. Franc. Hist.", t. II, 1909, p. 341; Idem, *Die Errichtung des ersten Kreuzwegs von Florenz, in Wissenschaftliche Beilage zur Germania*, Berlin 1908, pp. 116-118; K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 175-177.

³⁰¹ Cfr. V. Bocci, *Il convento di Giaccherino*, Pistoia 1874, p. 60; E. Palandri, O.F.M., *La Via Crucis del Puiati*, in "Studi Franc.", 2^a serie, t. X, 1924, p. 20.

³⁰² *Le dodici stazioni che 'I Signore fondò dal Pretorio di Pilato in fino al sacro sepolcro*, 2 voll., Napoli 1634-1644.

³⁰³ Cfr. M. Bihl, *De historia Viae Crucis*, in "Arch. Franc. Hist.", t. I, 1908, p. 58.

tura), come abbiamo già osservato in precedenza. Inoltre verso la fine del XVII secolo e all'inizio del XVIII in Italia esisteva ancora la Via Crucis a 7 stazioni, in ricordo dei sette spostamenti di Cristo. Così Ludovico da Olivadi, O.F.M. Cap.³⁰⁴, racconta che il servo di Dio, il P. Antonio da Olivadi (1653-1720), cappuccino, aveva l'abitudine di erigere in molti posti *Viae Crucis*, che consistevano in sette croci, erette in memoria dei percorsi dolorosi fatte da Cristo durante la passione, e cioè dal giardino degli Ulivi ad Anna, da Anna a Caifa, da Caifa a Pilato, da Pilato a Erode, da Erode a Pilato, da Pilato al Calvario, e la settima croce veniva eretta in ricordo della morte di Gesù.

E anche in Spagna le *Viae Crucis* a 12 stazioni di Adrichomius sembrano essere state più frequenti di quelle a 14 stazioni. In uno studio storico sulla *Via Crucis* nelle isole Baleari, P. Sampol³⁰⁵ dice che la pratica della *Via Crucis* fu introdotta a Maiorca nel 1615, dal frate minore Juan Vicens e che le stazioni, in numero di 12, erano rappresentate all'inizio da croci o cappelle e che a partire dal 1695 vi si aggiungevano quadri raffiguranti le scene di ogni stazione. All'inizio, il popolo mostrava un grande fervore nella pratica della *Via Crucis*, ma, dopo un certo tempo, si introdusse l'uso di farla solo nei casi straordinari di peste, fame, siccità, ecc., e una volta l'anno, e cioè la domenica delle Palme. La *Via Crucis* solenne fu chiamata *Dotze sermons* (dodici sermoni), perché ad ogni stazione si faceva un sermone sulla scena raffigurata dalla stazione. La *Via Crucis* fu anche chiamata *Passos*, perché c'era l'usanza di riprodurre tra le diverse stazioni le stesse distanze che, secondo la tradizione, esistevano a Gerusalemme. Il primo esercizio della *Via Crucis* fu pubblicato da Juan Vicens, a Maiorca, nel 1625, ed ebbe successivamente diverse edizioni. Secondo P. Sampol, la *Via Crucis* a 14 stazioni non sarebbe stata eretta prima del 1749³⁰⁶. Secondo S. Eiján³⁰⁷, in Spagna c'era l'abitudine di erigere *Viae Crucis* nei chiostri dei conventi e questo costume doveva essere antico, giacché, nel 1683, esisteva già una *Via Crucis* a 15 stazioni nel chiostro del convento francescano di Herbón. Purtroppo non dà alcun particolare su queste stazioni, cosicché non sappiamo in cosa consistesse questa 15ª stazione.

Come abbiamo visto, dall'inizio del XVII secolo i francescani furono i protagonisti infaticabili della *Via Crucis* a 14 stazioni, identiche a quelle delle nostre *Viae Crucis* attuali, soprattutto in Spagna e in Italia, dove si prodigarono con tutte le loro forze alla sua diffusione e non risparmiarono alcuna fatica, alcuna pena, alcuno sforzo per diffondere questa forma di *Via Crucis*. Tuttavia, tutti questi sforzi senza risparmio non diedero i risultati e i frutti che forse ci si aspettava. Il popolo, infatti, non vedendo alcun vantaggio spirituale nel fare la *Via Crucis* secondo il nuovo metodo introdotto molto probabilmente dai francescani, rimase legato ai vecchi sistemi, soprattutto alla *Via Crucis* con 12 o 13 stazioni, oppure, dopo l'entusiasmo iniziale, cadde nell'indifferenza e trascurò la pratica della *Via Crucis*. Perché davvero la *Via Crucis*, nella sua forma definitiva, ottenesse un successo durevole e producesse frutti abbondanti, ci fu bisogno dell'intervento di un altro elemento, e cioè che all'esercizio della *Via Crucis* fossero collegati favori spirituali speciali. È quello che capirono i francescani, i quali, dalla metà del XVII secolo non cessarono di implorare dai sommi pontefici queste grazie e questi favori.

³⁰⁴ *Vita del ven. servo di Dio P. Antonio da Olivadi, della provincia di Reggio in Calabria*, Palermo 1747, pp. 150-151.

³⁰⁵ In "Lluch", 1933, nn. 148, 149 e 150.

³⁰⁶ Cfr. "Studi Franc.", 3ª serie, t. VII, 1935, p. 115.

³⁰⁷ *Op. cit.*, pp. 240-241.

Il primo papa di cui si conservino documenti ufficiali in rapporto ad indulgenze concesse all'esercizio della Via Crucis, è Innocenzo XI. Il 5 settembre 1686, egli, in effetti, confermò la comunicazione dei beni spirituali tra le persone e i luoghi sottoposti alla giurisdizione del generale dei frati minori, già concessa in precedenza da Clemente VIII (1597), Paolo V (1609), e Urbano VIII (1625).

Se ne concluse che in forza di questa comunicazione di beni, tutte le indulgenze che i francescani potevano lucrare a Gerusalemme mediante la pia visita della Via Crucis, potevano essere lucrate anche da tutti coloro che erano sotto la giurisdizione del generale dei francescani e visitavano un'imitazione della Via Crucis di Gerusalemme in una chiesa o un luogo francescano³⁰⁸.

Lo stesso Innocenzo XI, con il breve *Ad ea* del 6 novembre 1686, avrebbe concesso *ad septennium* diversi favori spirituali a tutti i sudditi del generale dei frati minori, che, in un luogo dell'ordine, si dedicavano alla meditazione o all'esercizio della Via Crucis³⁰⁹. La conferma della comunicazione dei beni spirituali tra le persone e i luoghi sottoposti alla giurisdizione del generale di frati minori è stata interpretata nello stesso senso che ne abbiamo dato sopra, dal capitolo generale dei frati minori, tenutosi a Roma, nel 1688. Infatti, vi si stabilisce quanto segue: «*Et ne indulgentiae ab eodem Sanctissimo (Innocentio XI) pro personis utriusque sexus nostrae obedientiae seu directioni subiectis orationi mentali in exercitio viae crucis seu calvarii vacantibus concessae, effectu careant, dicti exercitii frequentiam in Domino suademus; et quia illius usum a Sedis apostolicae gratiis ac indulgentiis postea pro personis memoratae obedientiae seu directioni subiectis exornatum, animabus utilem ac Deo prae multis aliis devotionibus gratum fore speramus, eius dilatationem cunctis ordinis superioribus enixe commendamus, eis insimul imponentes, ut sedulo invigilent, ne exteri et qui nostrae obedientiae non subsunt, se in publicatione dictarum indulgentiarum ad favorem eorum, quibus concessae non sunt, aliquatenus ingerant aut sibi dictum exercitium, tamquam sui insituti peculiare ornamentum appropriare praesumat*»³¹⁰.

Con il breve *Ad ea* del 24 dicembre 1692, Innocenzo XII concesse – a tutte le persone ad un titolo qualunque sottoposte alla giurisdizione del generale dei frati minori e a tutti i membri delle confraternite erette nelle loro chiese, che avessero fatto la Via Crucis, eretta nelle loro chiese o in un altro luogo del convento –, un'indulgenza di cento giorni ogni volta che facevano questo esercizio. A coloro che lo facevano tutti i giorni concesse un'indulgenza plenaria al mese alle condizioni ordinarie, applicabile alle anime del purgatorio, *praesentibus perpetuis futuris temporibus valituris*³¹¹.

Successivamente, di fronte alle opposizioni fatte alla comunicazione dei beni spirituali tra le persone e i luoghi dell'ordine francescano e ai dubbi emessi a proposito della sua estensione, lo stesso Innocenzo XII dichiarò, il 5 dicembre 1696, che le indulgenze concesse ai luoghi santi in Oriente e ai luoghi della Via Crucis a Gerusalemme sono comprese in questa comunicazione e che, conseguentemente, tutti coloro che sono sotto la giurisdizione del generale dei frati minori e che fanno la Via Crucis in una chiesa o un convento o un altro luogo sottoposto alla giurisdizione dello stesso generale, possono lucrare le stesse indulgenze di coloro che visitano i luoghi

³⁰⁸ Cfr. *Bullarium romanum*, t. XIX, Napoli 1872, pp. 709-711.

³⁰⁹ Cfr. *Chronologia historico-legalis seraphici Ordinis*, t. III, Roma 1752, p. 279.

³¹⁰ Cfr. *Chronologia historico-legalis*, cit., t. III, p. 316.

³¹¹ Cfr. *Bullarium romanum*, cit., t. XX, pp. 491-492.

santi in Terra Santa e le stazioni della Via Crucis a Gerusalemme³¹². Ne deriva che le indulgenze concesse da questi due papi erano limitate esclusivamente a coloro che erano sotto la giurisdizione del generale dei frati minori, come membri dell'ordine, o come suore, o come terziari, ecc. .

4. Diffusione della Via Crucis nel corso dei secoli XVIII e XIX

Così, a partire dalla fine del XVII e dall'inizio del XVIII, si vede sorgere in tutti i conventi dei frati minori, soprattutto in Italia e in Spagna, la Via Crucis a 14 stazioni. Tra le più celebri, ricordiamo quella che fu eretta, nel 1702, nella chiesa dell'Aracoeli a Roma, per la quale fu scritto un esercizio particolare^{313a}; quella dei frati minori riformati del convento di S. Maria della Pace a Milano, nel 1722, ecc. La Via Crucis ebbe una grande diffusione nel corso dei primi decenni del XVIII secolo, tanto che nel 1717 era già diffusa nel Trentino, come risulta da un esercizio del P. Arcangelo da Bogolino, O.F.M.³¹⁴.

Che per impulso dei frati minori la Via Crucis avesse avuto una grande espansione a quell'epoca si ricava dalla testimonianza di Engelbert Pauck, O.F.M.³¹⁵. In una *Exortatio ad omnes praelatos, parochos...*³¹⁶, si dice che vari prelati e vescovi, constatando l'immenso bene spirituale operato dall'esercizio della Via Crucis nella vita cristiana dei fedeli che si dedicavano a questa pia pratica, erigevano personalmente la Via Crucis nelle parrocchie delle loro diocesi, altri facevano dipingere i quadri delle stazioni per le loro cattedrali, la introducevano nei monasteri femminili, altri infine prescrivevano ai parroci di fare almeno una volta al mese l'esercizio della Via Crucis in processione con il popolo. Lo stesso autore scrive: «*Plures auctores de doloroso hoc itinere scripserunt... numerando in toto hoc itinere duodecim stationes, quamvis quidam pro maiori devotione quatuordecim ponant, adiungentes duo illa mysteria depositionis, nimirum ss. eius corporis post mortem de cruce ac sepulturae*»³¹⁷. L'autore stesso, nella sua *Via dolorosa S. Crucis*, presenta le 14 stazioni della nostra Via Crucis. Dal che possiamo concludere che all'inizio del XVIII secolo la Via Crucis a 12 o 13 stazioni, pur essendo ancora in voga, cominciava comunque ad essere soppiantata da quella a 14 stazioni. Da questa testimonianza si ricava anche che si erigevano Vie Crucis non solo nelle chiese dei frati minori, ma anche altrove; anche se, al di fuori delle chiese dei francescani, non si potevano lucrare le indulgenze. Gli autori insistono d'altra parte sul fatto che non bisogna far fare la Via Crucis solo per lucrare le indulgenze, ma prima di tutto per piacere maggiormente a Dio e aumentare così in sé l'amore divino e la grazia santificante³¹⁸.

Il frate minore, che maggiormente ha contribuito all'espansione della Via Crucis a 14 stazioni e ha speso il meglio delle sue forze alla diffusione di questo santo esercizio, è indubbiamente san Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751). Egli si era dato

³¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 773-774.

³¹³ Cfr. "Acta Ordinis Minorum", t. LI, 1932, pp. 133-136; 163-164.

^{313a} *La via sacra, ovvero la devota guida della Via crucis o strada dolorosa del nostro appassionato Gesù dalla casa di Pilato sino al Calvario, coll'aggiunta delle figure incise in rame, stabilita nella chiesa di Aracoeli di Roma, Roma 1702.*

³¹⁴ *Via Crucis*, Rovereto 1717.

³¹⁵ *Tertia seraphica vinea, sive Tertius Ordo de poenitentia a S.P.N. Francisco institutus*, Köln 1720.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 194.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 198.

³¹⁸ Cfr. E. Pauck, *op. cit.*, p. 192; s. Leonardo da Porto Maurizio, *Via sacra spianata*, Roma 1731, p. 21.

come regola di vita di non risparmiarsi alcuna fatica, alcuna pena per introdurre, ovunque possibile, l'esercizio della Via Crucis, al fine di conservare in questo modo la memoria della passione sempre viva nel cuore dei cristiani e, così, allontanarli dal male e stimolarli al bene. Dall'anno 1704, quando cominciò il suo ministero sacerdotale con l'erezione della Via Crucis nella sua città natale, fino alla morte, egli si dedicò con tutte le forze alla diffusione della Via Crucis e non concluse mai una missione senza l'erezione di una Via Crucis. Stando all'elenco pubblicato nella *Collezione completa* delle sue opere³¹⁹, ne avrebbe eretto fino a 572 in Italia. Egli consacrò anche diversi scritti alla devozione della Via Crucis. E così pubblicò un'opera celebre³²⁰, oltre ad alcuni sermoni pronunciati in occasione di inaugurazioni delle Vie Crucis e anche quattro serie di 14 meditazioni, nelle quali spiega ai fedeli le stazioni³²¹.

Per la diffusione della Via Crucis, più importanti e più decisivi dei suoi sermoni e dei suoi scritti furono i molteplici interventi presso i sommi pontefici e le congregazioni romane in favore di questo pio esercizio. Come abbiamo visto, Innocenzo XI e Innocenzo XII avevano limitato le indulgenze concesse per la comunicazione con i luoghi santi, a coloro che erano sottoposti alla giurisdizione del generale dei francescani e alle Vie Crucis erette nei luoghi sottoposti alla giurisdizione dello stesso generale. Siccome il procuratore dell'ordine francescano, Fr. Diaz, nell'interpretazione della bolla di Innocenzo XII, aveva dichiarato che tutti i fedeli, che facevano la Via Crucis eretta da frati minori *ubique terrarum*³²² potevano lucrare le stesse indulgenze che si lucravano visitando i luoghi santi, i frati minori, soprattutto in Spagna e Portogallo, ma anche in Italia, eressero Vie Crucis in chiese e luoghi non soggetti alla giurisdizione.

Per evitare le interpretazioni ambigue della bolla di Innocenzo XII, il procuratore dell'ordine dei minori inviò una supplica a Benedetto XIII, chiedendogli di voler confermare le indulgenze concesse da Innocenzo XII per l'esercizio del generale dei frati minori. È solo alla luce di questa dichiarazione ufficiale della bolla di Innocenzo XII che si può spiegare come san Leonardo – soprattutto dopo la lettera circolare del 9 ottobre 1717 del vice commissario generale Lorenzo Cozza a tutta la famiglia cismontana, nella quale, per sopprimere gli abusi introdotti, vietò ai predicatori di erigere Vie Crucis nei luoghi non sottoposti alla giurisdizione del generale dei frati minori –, abbia continuato a erigere Vie Crucis in numerosi luoghi, che non dipendevano dal generale³²³.

Benedetto XIII, il 3 marzo 1726, confermò nuovamente, con la bolla *Inter plurima*, che le persone sottoposte in un modo o nell'altro al generale dei frati minori, quando fanno la Via Crucis in un luogo sottoposto alla giurisdizione dello stesso generale, possono lucrare tutte le indulgenze che sono state concesse per la visita dei luoghi santi dentro e fuori Gerusalemme. Dichiarò, inoltre, queste indulgenze applicabili alle anime del purgatorio e le estese a tutte le persone, anche non soggette alla giurisdizione del generale dei frati minori, che «*exercitium Viae crucis et alia christianae pietatis opera, eisdem modo et forma quae a fratribus et personis praedictis peraguntur, pie ac devote penes fratres dicti ordinis peragent et implebunt*»³²⁴.

³¹⁹ *Collezione completa delle opere*, t. III, Roma 1853, pp. 119-134.

³²⁰ *Via sacra spianata ed illuminata, dopo la dichiarazione di Clemente XII intorno alla Via crucis, con istruzioni per praticare con frutto un sì sancto esercizio*, Roma 1731.

³²¹ *Discorsi e fervorini per esercizio della Via Crucis*, in *Collezione completa delle opere*, t. VIII, Roma 1854.

³²² Cfr. R. Albani, O.F.M., *Origo, excellentia viaeque crucis erigendae renovandae visitandaeque ritonomia*, Foligno 1867, p. 33.

³²³ Cfr. E. Palandri, O.F.M., *La Via Crucis del Puiati*, in "Studi Franc.", 2ª serie, t. X, 1924, pp. 32-39.

³²⁴ Cfr. *Bullarium Romanum*, t. XXII, Torino 1871, pp. 339-342.

Tuttavia, su richiesta di san Leonardo, Benedetto XIII concesse, il 10 novembre 1729, che le Vie Crucis da erigere o già erette dai frati minori scalzi di S. Pietro d'Alcantara del convento dell'Ambrogiana, presso Firenze, e dai frati minori riformati del convento di San Francesco del Monte a Firenze in chiese, oratori o altri luoghi non sottoposti alla giurisdizione del generale dei frati minori godessero delle stesse indulgenze di quelle erette in luoghi sottoposti alla giurisdizione del generale³²⁵.

Non ancora contento di questa concessione, volle che il privilegio di alcuni diventasse una facoltà generale di tutti i frati minori. Favorito dalle circostanze, appoggiato dalla principessa Violante e dal principe Gian Gastone de' Medici come pure dal cappuccino Bonaventura Barberini, ottenne da Clemente XII, da poco eletto, con il breve *Exponi nobis* del 16 gennaio 1731, l'estensione a tutti i frati minori del privilegio che era stato concesso a quelli del convento dell'Ambrogiana e del Monte a Firenze. Con questo breve, Clemente XII estese dunque le indulgenze, di cui già godevano le Vie Crucis erette in luoghi francescani, a tutte le Vie Crucis erette o erigende dai frati minori in chiese, oratori o altri luoghi non soggetti alla giurisdizione del loro generale, a condizione però che fossero erette secondo le regole e le modalità, «*quibus eiusmodi erectiones in ecclesiis et locis ordinis praedicti hactenus fieri consueverunt, et accedat licentia Ordinarii loci ac consensus parochi et superiorum ecclesiae, monasterii, hospitalis et loci pii*».

Il 3 aprile 1731, il sommo pontefice, per mezzo della congregazione delle indulgenze, completò questo breve con dieci istruzioni sul modo di erigere e praticare la Via Crucis. Vi si dice che l'erezione della Via Crucis è riservata ai frati minori e deve essere fatta dal superiore locale o da qualche altro da lui delegato, secondo la forma e il modo in uso, che consiste in particolare nell'appendere alle pareti 14 stazioni o croci, con divieto di esporre il numero di indulgenze, dal momento che basta sapere che si possono lucrare tutte le indulgenze che si possono lucrare con la *visita delle stazioni a Gerusalemme*. Da quest'ultima clausola si ricava che con l'esercizio della Via Crucis non si possono più lucrare tutte le indulgenze concesse a tutti i luoghi santi dentro e fuori Gerusalemme, come si dice nel breve di Benedetto XIII, ma solo quelle che erano accordate per la visita alle stazioni della Via Crucis a Gerusalemme. Vi si determina anche che, nell'esercizio della Via Crucis, si devono osservare le cerimonie in uso tra i frati minori, e cioè che un chierico o un prete deve leggere una meditazione in rapporto con il mistero rappresentato dalla stazione, davanti alla quale si devono recitare un Pater e un'Ave, e cantare, andando da una stazione all'altra, una o più strofe dello *Stabat Mater*³²⁶. Con queste istruzioni e il breve di Clemente XII la Via Crucis ha raggiunto la sua forma definitiva.

Ma se la Via Crucis ha raggiunto la sua forma definitiva, continueranno ancora a lungo le lotte per la sua diffusione ed espansione. Siccome il commissario generale della famiglia cismontana Crescent Krisper, con una lettera circolare del 26 maggio 1731³²⁷, volle limitare le facoltà concesse da Clemente XII ai frati minori e creare difficoltà per l'esecuzione del breve pontificio, san Leonardo chiese al sommo pontefice per sé e i predicatori del suo istituto di poter fare uso delle facoltà concesse nel suo breve per l'erezione della Via Crucis, senza dover ricorrere ai superiori, come esige la lettera circolare precedentemente ricordata. Clemente accondiscese a questa domanda

³²⁵ Cfr. E. Palandri, *art. cit.*, pp. 32-35.

³²⁶ Cfr. L. Ferraris, O.F.M., *Prompta bibliotheca canonica...*, t. IV, Paris 1865, coll. 527-530; E. Palandri, *art. cit.*, pp. 22-23.

³²⁷ Cfr. L. Ferraris, *op. cit.*, t. IV, coll. 530-532.

il 10 giugno 1731³²⁸. San Leonardo non ebbe pace finché questa concessione non fu estesa a tutti i membri dell'ordine. La ottenne, dopo numerose e penose lotte, da Benedetto XIV, il quale, con il breve *Cum tanta* sit del 30 agosto 1741, non solo confermò le indulgenze concesse da Clemente XII e rinnovò le facoltà concesse da lui ai frati minori, ma anche accordò ai parroci, previo consenso del loro Ordinario, la facoltà di far erigere nella loro parrocchia la Via Crucis da parte di qualsiasi frate minore che avesse il permesso del suo superiore.

Come Clemente XII, Benedetto XIV aggiunse, il 10 maggio 1742, dieci istruzioni da osservare per fissare definitivamente questo pio esercizio. Vi impegna i parroci a erigere Viae Crucis senza preoccuparsi delle distanze più o meno grandi esistenti tra i luoghi in cui furono costruite delle Viae Crucis. Con un decreto del 3 dicembre 1736, furono abolite le distanze tra le stazioni, stabilite da Adrichomius³²⁹. Tutti questi decreti e brevi vietavano, in ogni caso, di erigere Viae Crucis nelle città e in tutte le altre località in cui esistesse un convento di un altro ramo dell'ordine dei frati minori, fossero essi osservanti, recolletti, riformati, o alcantarini. Pio IX, con un decreto del 14 maggio 1871, soppresse questo divieto³³⁰. Possiamo dunque affermare che grazie a tutti questi brevi pontifici, ottenuti da san Leonardo da Porto Maurizio, la Via Crucis raggiunse la sua forma definitiva, così come la vediamo anche ai nostri giorni, e che l'esercizio ne fu ufficialmente regolato e determinato nella forma praticata ancora oggi nell'universo intero. E da questo punto di vista, s. Leonardo da Porto Maurizio può essere considerato come il fondatore della Via Crucis, almeno nella sua forma definitiva.

Questi diversi brevi pontifici, che concedettero ai frati minori la facoltà di erigere Viae Crucis in tutti i luoghi, anche in quelli che non erano sottoposti alla giurisdizione del loro generale, ed estesero le indulgenze concesse all'esercizio della Via Crucis con 14 stazioni, a tutti i fedeli senza distinzione, inaugurarono un'era di notevole diffusione della Via Crucis a 14 stazioni o nella sua forma definitiva, soprattutto in Spagna e in Italia, dove i frati minori gareggiarono in zelo per diffondere questa pia pratica. Anche se ci mancano i particolari, sappiamo in ogni caso che, ben prima del breve *Expone nobis* di Clemente XII del 16 gennaio 1731, i frati minori avevano preso l'abitudine, in Spagna e in Portogallo, di erigere Viae Crucis non solo nelle loro chiese ma anche in quelle che erano indipendenti dall'ordine³³¹ e che il numero delle Viae Crucis presenti in questi paesi, nel corso del XVII secolo e soprattutto del XVIII, è molto grande³³².

La meravigliosa diffusione della Via Crucis nella sua forma definitiva in Italia, nel corso del XVIII secolo, si ricava soprattutto dalle numerose formule pubblicate e divulgate dai frati minori nelle diverse provincie italiane. Senza parlare di quelle che furono pubblicate da san Leonardo da Porto Maurizio e di quelle che furono edite in occasione dell'erezione della Via Crucis nella chiesa dell'Aracoeli a Roma nel 1702, sappiamo dalla pubblicazione di diverse formule che la Via Crucis fu molto diffusa nel Trentino ad opera dei minori Arcangelo da Bogolino³³³, Benedetto Bonelli (1693-1782)³³⁴, e Gianpio Besenella (1702-1760)³³⁵; nel Bolognese da parte di Angelo Maria

³²⁸ Cfr. E. Palandri, *art. cit.*, pp. 42-45.

³²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 22-23 e 46-47; K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 193, n. 4.

³³⁰ Cfr. "Analecta Ord. Min. Capuccinorum", t. XIII, 1897, p. 185.

³³¹ Cfr. E. Palandri, *art. cit.*, pp. 33-34.

³³² Cfr. S. Eiján, *op. cit.*, pp. 239-240.

³³³ *Via Crucis*, Rovereto 1717.

³³⁴ *Pratica devota delle sacre stazioni della Via Crucis ricavata dalla Sacra Scrittura*, Trento 1758.

³³⁵ *Pratica del devotissimo esercizio della Via Crucis*, Trento 1758.

Porzio, O.F.M. (1706-1751)³³⁶ e soprattutto di Serafino Gilioli della Mirandola, O.F.M.³³⁷; in Piemonte da parte di Adeodato Toselli, O.F.M.³³⁸; in Lombardia da parte di Zaccaria da Gianico, O.F.M.³³⁹; in Veneto da parte di Marcantonio Vignola, O.F.M. († 1764)³⁴⁰. Una delle più celebri Vie Crucis erette nel corso del XVIII secolo è indubbiamente quella che Benedetto XIV fece erigere, dietro richiesta di san Leonardo da Porto Maurizio, nell'arena del Colosseo a Roma e che fu solennemente inaugurata il 27 dicembre 1750³⁴¹. Il discorso pronunciato per l'occasione dal santo è conservato nei *Discorsi e fervorini*³⁴².

Siccome, a partire dalla metà del XVIII secolo, la Via Crucis aveva ricevuto la sua forma definitiva, grazie soprattutto all'attività dei francescani e in particolare di san Leonardo da Porto Maurizio ed era stata ufficialmente fissata dai brevi pontifici ricordati in precedenza, soprattutto quelli di Clemente XII e di Benedetto XIV, la storia della sua evoluzione è terminata e comincia quella della sua espansione attraverso l'universo intero. La diffusione della Via Crucis, come d'altra parte la forma definitiva che le fu data, è opera soprattutto dei francescani, che la diffusero in tutti i paesi del mondo e ne fecero una devozione universalmente praticata. Non abbiamo l'intenzione di riferire qui in tutti i particolari la storia dell'espansione della Via Crucis, dopo che ebbe ricevuto la sua forma definitiva. Basti ricordare che un po' alla volta essa si diffuse in tutta la cristianità, grazie alle numerose missioni predicate ai fedeli dalle nuove congregazioni religiose dei Passionisti e dei Redentoristi, che, come corollario delle missioni, eressero la Via Crucis, grazie soprattutto all'attività dei francescani. Insensibilmente essa ebbe la meglio su tutte le altre forme in voga nei vari paesi e, nei secoli XVIII e XIX, finì per soppiantare tutti gli altri sistemi di stazioni e riportare una vittoria completa, totale e decisiva, grazie soprattutto alle numerose indulgenze concesse dai sommi pontefici alla forma attuale delle 14 stazioni.

Nel corso del XVII secolo si incontrano Vie Crucis in tutti i conventi francescani di tutte le regioni. Quanto ai diversi paesi, dai documenti storici risulta che le Vie Crucis erette in Italia, Spagna e Portogallo, nel secolo suddetto, non si potevano contare, tanto erano numerose. Sappiamo anche che nel 1732 le Vie Crucis a 14 stazioni erano numerose nel Delfinato, in Francia, e, in una petizione rivolta alla curia roma-

³³⁶ *Metodo da tenersi nel fare la santa Via crucis*, Mantova 1767; *Via crucis in preparazione... a comodo singolarmente delle monache*, Parma 1772; *Via crucis proposta a comune vantaggio con tre facili e chiare formole di meditare li misteri*, Bassano 1757 e 1780, la cui attribuzione rimane comunque dubbia, dal momento che queste opere non gli sono attribuite da Giacinto da Cantalupo, *Cenni biografici sugli uomini illustri della francescana osservante provincia di Bologna*, t. I, Parma 1894, pp. 84-85.

³³⁷ *Pregi della Via crucis esposti alla divozione dei fedeli*, Parma 1777; *Discorsi morali sopra il santo esercizio della Via crucis*, in 3 voll., Bologna 1781, 1782 e 1783; *Li venerdì di marzo santificati per mezzo del santo esercizio della Via crucis*, Padova 1802; *Via crucis versibus latinis et italicis exposita*, (autografa) e pubblicata a Parma 1785; Modena 1857; due formole in prosa italiana; *La Via crucis comprovata e giustificata nelle quattordici sue stazioni contro le calunnie di critici intemperanti*, Parma 1783.

³³⁸ *La religiosa invitata da Gesù Cristo ad accompagnarsi seco lui nella Via della croce distribuita in quattordici stazioni*, Venezia 1769.

³³⁹ *Metodo breve e facile di praticare con frutto l'esercizio della Via crucis*, di cui ci sono state diverse edizioni.

³⁴⁰ *Origine, progresso, dilatazione ed eccellenza della Via Crucis*, Padova 1748 e 1760.

³⁴¹ Cfr. S. Leonardo da Porto Maurizio e la Via Crucis al Colosseo, in "Osservatore Romano", 25 marzo 1935.

³⁴² *Discorsi e fervorini per esercizio della Via Crucis*, in *Collezione completa delle opere*, t. VIII, Roma 1854, pp. 39-62; cfr. anche E. Palandri, *art. cit.*, p. 48.

na nel 1752, è detto che il pio esercizio della Via Crucis è praticato nel mondo intero per il maggior bene delle anime³⁴³. A partire dal 1733, data dell'erezione della prima Via Crucis nella valle della Lech, a Elbingenalp³⁴⁴, si assiste ad una rapida diffusione della Via Crucis in Tirolo. Ne furono erette nel 1733³⁴⁵; nel 1734³⁴⁶; nel 1735³⁴⁷; nel 1736³⁴⁸; nel 1737³⁴⁹; nel 1738³⁵⁰; nel 1740³⁵¹; ecc.

La Via Crucis a 14 stazioni incontrò invece maggiori difficoltà a impiantarsi e diffondersi in Germania, perché la devozione e l'esercizio delle sette cadute erano radicati nel popolo. Così, nel 1737, nel convento dei frati minori di Frauenberg presso Fulda fu eretta una Via Crucis le cui 14 stazioni corrispondono alla nostra Via Crucis attuale, ad eccezione comunque dell'ultima, che rappresenta il Cristo risorto anziché il Cristo nel sepolcro³⁵². Anche Elzear Horn da Fulda, O.F.M., che visse in Terra Santa dal 1725 al 1744, indica la quattordicesima stazione come: *Christus sepultus resurrexit*³⁵³. Secondo K.A. Kneller³⁵⁴ in genere in Baviera e nel Tirolo si aggiunge una quindicesima stazione, e cioè sant'Elena con la croce in mano. Si incontrano Viee Crucis con 15 stazioni a Landshut nel 1815, ad Augsburg nel 1825, a Walderbuch nell'Alto Palatinato nel 1735³⁵⁵.

La grande diffusione della Via Crucis a 14 stazioni nei secoli XVIII e XIX è dimostrata anche dalle numerose formule dell'esercizio della Via Crucis, che furono stampate nel corso di questi due secoli. Abbiamo già ricordato le principali che furono in uso in Italia nel corso del XVIII secolo. Per quelle del XVII secolo, che furono in voga in Spagna e in Italia, rimandiamo il lettore a K.A. Kneller³⁵⁶, e per quelle del XIX secolo in uso in Italia all'opera di Gianfrancesco Ghedina da Venezia, O.F.M.³⁵⁷, che elenca per i secoli XVII, XVIII e XIX più di 90 formule italiane, 25 latine e 15 in versi latini o italiani. Le formule più celebri, che hanno esercitato l'influenza più forte nel corso del loro tempo e sono state maggiormente riprese e adottate successivamente non solo in Italia ma anche in altri paesi, sono quelle di san Leonardo da Porto Maurizio e la formula *Crucifigatur*, chiamata così dalle parole con cui inizia: *Si crucifigga*.

È difficile dire quante formule dell'esercizio della Via Crucis abbia composto san Leonardo. Ce ne sono almeno quattro, e cioè la formula più lunga con considerazioni, preghiere e risoluzioni, che sarebbe la principale³⁵⁸; la seconda: *Divota e breve guida*

³⁴³ K.A. Kneller, *op. cit.*, p. 184.

³⁴⁴ Cfr. G. Tinkhausers, *Beschreibung der Diözese Brixen*, t. V, Brixen [Bressanone] 1890, p. 617.

³⁴⁵ *Ibid.*, t. III, 1885, p. 629.

³⁴⁶ *Ibid.*, t. III, p. 734; t. IV, pp. 64 e 228; t. V, p. 457.

³⁴⁷ *Ibid.*, t. IV, p. 203; t. V, p. 550.

³⁴⁸ *Ibid.*, t. IV, pp. 254 e 354.

³⁴⁹ *Ibid.*, t. IV, pp. 87 e 208.

³⁵⁰ *Ibid.*, t. V, pp. 650 e 696.

³⁵¹ *Ibid.*, t. V, pp. 271 e 741.

³⁵² Cfr. M. Bihl, O.F.M., *Geschichte des Franziskanerklosters Frauenberg bei Fulda*, Fulda 1907, pp. 181-186; *Idem*, *De historia Viae crucis*, in "Arch. Franc. Hist.", t. I, 1908, pp. 58-59.

³⁵³ In G. Golubovich, O.F.M., *Iconographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae accurate delineatae et descriptae*, Roma 1902, p. 117.

³⁵⁴ *Op. cit.*, p. 129.

³⁵⁵ Cfr. *Kunstdenkmäler des Königreiches Bayern*, t. IV, München 1906, p. 198; K. Kneller, *op. cit.*, p. 129, n. 3.

³⁵⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 174, n. 2.

³⁵⁷ La «*Via crucis*». *Saggio bibliografico*, in "Miscellanea Franc.", t. VIII, 1901, pp. 11-13.

³⁵⁸ La formula è stata pubblicata nelle *Opere complete*, edizione di Venezia, t. II, (1868), pp. 168-176.

della *Via Crucis*, pubblicata dal P. B. Innocenti, O.F.M.³⁵⁹; la terza è contenuta nella *Dilucidazione dell'indulgenze concesse da' Sommi Pontefici a tutte le Viee crucis erette in qualsivoglia luogo da' Frati Minori soggetti al Min. Generale dell'Osservanza*, Lucca 1715; la quarta è il *Brevissimo esercizio per visitare la S. Via Crucis*³⁶⁰, che fu adottato in generale nelle parrocchie, in Toscana, durante la quaresima.

La formula più lunga inizia con l'atto di contrizione e, tra le diverse stazioni, si recitano due strofe del cantico: *L'orme sanguigne del mio Signore* e il popolo risponde: *Vi prego, o Gesù buono, per la vostra passione darci il perdono*. Ad ogni stazione c'è il versetto *Adoramus te Christe...* e la risposta *Quia per sanctam crucem...*, una spiegazione della scena, una considerazione sulle sofferenze affrontate da Cristo in quella stazione e una preghiera a Gesù, un Pater, Ave e Gloria, e alla fine: *Miserere nostri, Domine, miserere nostri*. Dopo l'esercizio, c'è una preghiera per la Vergine Addolorata, la benedizione con la reliquia della croce o un crocifisso, e la recita di cinque Pater, Ave e Gloria. Nella seconda formula, dopo l'atto di contrizione, ad ogni stazione si ha il versetto e la risposta come sopra, la considerazione del mistero rappresentato dalla stazione, un'orazione e *Miserere nostri...* Tra le stazioni, si dice una strofa dello *Stabat Mater* e il popolo risponde: *Santa Madre, questo fate che le piaghe del Signore siano impresse nel mio cuore*. Dopo ci sono tre preghiere: in onore della passione e morte di Cristo, della Vergine Addolorata e di san Francesco.

L'ultima corrisponde alla prima, con la differenza che la considerazione e la preghiera sono più corte. Gianfrancesco Ghedina attribuisce la formula *Crucifigatur* a Gabrielangelo da Vicenza, dei frati minori riformati della provincia di Venezia³⁶¹; A.M. Berengo Morte, O.F.M., solleva qualche difficoltà nei confronti di questa attribuzione³⁶². Secondo E. Palandri le formule di san Leonardo sarebbero state usate soprattutto nell'Italia centrale e a Roma, mentre la formula *Crucifigatur* nell'Italia settentrionale³⁶³.

Le formule per l'esercizio della Via Crucis a 14 stazioni, già diffuse in Spagna e in Italia nel corso del XVII secolo, compaiono in Germania e nei Paesi Bassi solo nel XVIII secolo. In Germania ci sono diverse formule anonime redatte dai francescani³⁶⁴. In Fiandra ce n'erano altre, anch'esse composte dai frati minori³⁶⁵ e quella dell'oratoriano Jan Van Nieulande³⁶⁶. Nella parte francese del Belgio, Paschal Ancion, O.F.M. († 1785), che eresse numerose Viee Crucis nella regione di Liegi, pubblicò una serie di queste formule³⁶⁷.

³⁵⁹ Cfr. *Prediche e lettere inedite*, pp. 167-17[?], Quaracchi 1915.

³⁶⁰ Cfr. *Opere complete*, ed. Venezia, t. II, p. 143 ss.

³⁶¹ Cfr. *art. cit.*, pp. 13-19.

³⁶² Cfr. *La formula «Crucifigatur» della Via crucis*, in "Le Venezie Franc.", t. V, 1936, pp. 99-102.

³⁶³ Cfr. *art. cit.*, p. 54.

³⁶⁴ *Creutz-Weeg unsers Erlösers und Seeligmachers Jesu Christi in vierzehn Stationes oder Stillstehungen abgezheilet*, München 1726²; *Heilige Walfahrt: das ist: Andächtige Besuchung des schmerzhaftten Creutz-Weegs... abgetheilet in 14 Stationes oder Beth-Orth... aufgerichtet von denen PP. Franciscaneren in unterschiedlichen Orthn und Conventen*, Kempten 1744; *Gründlicher Unterricht von dem so genannten heiligen Creutz-Weeg, welcher von denen PP. Franciscaneren allenthalben pflegt aufgerichtet zu werden*, Kempten 1739⁵.

³⁶⁵ *Oorpronck ende Voortganck der devotie van den Kruyswech*, Gand 1752; *Geestelyke pelgrimage naar het H. Landt, oft devotie tot den bloedigen H. Kruysweg*, Gand 1759.

³⁶⁶ *Godtvruchtigheydt der uytverkorene bedeylt in dry deelen*, la cui seconda parte comprende *Den wegh van het bitter Lyden Jesu Christi met afdeelinghe van de Statien in voetstappen, etc. gelyck die te Jerusalem bevonden is*, Antwerpen 1710.

³⁶⁷ Vedi S. Dirks, O.F.M., *Histoire littéraire et bibliographique des Frères-Mineurs de l'Observance de S. François en Belgique*, pp. 395-396; K.A. Kneller, *op. cit.*, pp. 107, n. 2, e 184-185.

La pratica della Via Crucis, così come esiste ai nostri giorni con le sue 14 stazioni, si diffuse in tutta l'Europa e numerose formule per fare con frutto questo esercizio furono divulgate in tutti i paesi. Ma essa fu anche oggetto di un'opposizione molto forte in Italia da parte del benedettino Giuseppe Maria Pujati, del monastero San Paolo a Bergamo, sostenuto dal famoso Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia e di Prato. Egli pubblicò un opuscolo³⁶⁸ dedicato a Scipione de' Ricci, nel quale si sforzava di provare che la Via Crucis, così com'era praticata e diffusa in quell'epoca, era errata e scorretta in alcuni punti e comprendeva scene estranee ai Vangeli e temerariamente aggiunte ai racconti evangelici. Nella dedica, egli esorta il vescovo de' Ricci a sostituire nella sua diocesi le numerose formule diffuse, nelle quali si insegna il modo di fare la Via Crucis, con la sua, perché le altre formule, solitamente composte dai francescani, sono pericolose, scandalose e quasi eretiche. La Via Crucis proposta dal Pujati, anche se distinta in 14 stazioni, in realtà ne contiene solo otto, perché le altre sei sono costituite da brevi considerazioni generali sulla passione e non alludono ad alcuna scena distinta né ad alcun luogo specifico della Via Dolorosa. Comunque, ecco le stazioni secondo Pujati: 1) sentenza di morte pronunciata da Pilato contro Cristo; 2) imposizione della croce; 3) non considerare Cristo che cade sotto la croce, ma continua a contemplarlo mentre porta la croce; 4) omette l'incontro di Gesù e Maria per meditare il dolore di Maria, soprattutto sotto la croce; 5) incontro con Simone di Cirene; 6) ignora l'incontro della Veronica e invita il fedele a perdersi in una considerazione generale sulla passione; 7) la stessa cosa, aggiungendo che è un errore dire che Cristo è caduto sotto la croce; 8) spiega le parole rivolte da Cristo alle donne di Gerusalemme; 9) mette nuovamente in scena il Cireneo per non dover parlare di una caduta di Cristo; 10) Gesù spogliato delle vesti; 11) crocifissione; 12) morte di Gesù; 13) al posto della deposizione di Cristo tra le braccia di Maria, contempla la forza d'animo mostrata dalla Vergine ai piedi della croce; 14) deposizione di Cristo nel sepolcro. Pujati omette dunque sei stazioni: le tre cadute, l'incontro di Gesù con la madre, quello con la Veronica e la deposizione dalla croce, perché le scene che vi sono rappresentate, non essendo riferite dai Vangeli, sono dubbie.

Questa nuova formula fu accolta con benevolenza da Scipione de' Ricci, che l'impose nella sua diocesi e fu approvata, esaltata e raccomandata dagli *Annali ecclesiastici* di Firenze, n. 38, 20 settembre 1782, p. 152. Incontrò, invece, una forte opposizione da parte del popolo e del clero. Nella diocesi di Pistoia e Prato il popolo protestò apertamente contro il nuovo metodo di fare la Via Crucis, introdotta dal libello di Pujati, e il clero rifiutò di applicarla per paura dei disordini che il popolo avrebbe potuto causare nel corso dell'esercizio. Il libro di Pujati incontrò l'opposizione anche degli ambienti giansenisti di Roma, non a causa dell'abolizione delle stazioni estranee ai Vangeli, che trovò consensi, ma a causa di alcune espressioni poco corrette e addirittura false, che si leggevano nel libello. Il punto più attaccato era la IX stazione, dove si dice che la *debolezza* di Gesù non poteva essere che *apparente* e che, di conseguenza, poteva soccombere sotto la croce solo *apparentemente*. I giansenisti Antonio Agostino Giorgi, eremita agostiniano, e il conte Astorri, nei loro reiterati attacchi, avevano di mira soprattutto questa espressione, che consideravano contraria alla fede. Gli *Annali ecclesiastici* (1782, n. 49, 6 dicembre e n. 50, 13 dicembre), Scipione de' Ricci in varie lettere al conte Astorri, Pujati stesso in una *Giustificazione*, rimasta inedita e indirizzata a Giorgi, e anche un *Supplemento* degli *Annali ecclesiastici* (1783, n.2, 10 gennaio), difendono decisamente la forma della Via Crucis introdotta dal Pujati e provano la perfetta ortodossia delle formule da lui usate.

³⁶⁸ *Pio esercizio detto la Via crucis*, Firenze 1782.

In questa prima fase, la controversia si limitava al mondo giansenista. Successivamente si allargò e presto si estese al pubblico cattolico, al clero e soprattutto ai francescani, dei quali sollevò l'indignazione, perché il nuovo metodo del Pujati calpesta tutto il meccanismo tradizionale della Via Crucis, che, soprattutto grazie alla loro influenza e al loro intervento, aveva appena preso la sua forma definitiva e si era imposto alla devozione universale. Così i francescani pubblicarono numerosi trattati, nei quali difendono la formula tradizionale della Via Crucis, approvata ufficialmente dalla Chiesa e arricchita di numerose indulgenze, denunciano gli errori che abbondavano nella nuova Via Crucis del Pujati e confutano le giustificazioni che egli aveva portato a sua difesa.

Il fuoco fu aperto da un ecclesiastico anonimo³⁶⁹; poi la controversia fu continuata dai francescani. Tommaso Gaggioli da Cireglio († 1807) fu il primo a lanciarsi nella mischia³⁷⁰; Pujati rispose immediatamente³⁷¹ e il P. Gaggioli replicò l'anno stesso³⁷². Allora Pujati insistette in una *Lettera d'un laico zoccolante ad un altro suo pari*³⁷³. Il secondo francescano che si lanciò nella lotta fu Flaminio Annibali da Latera³⁷⁴, al quale Pujati rispose nel *Giornale letterario* di Venezia (1783, 24 febbraio, n. 8) e negli *Annali ecclesiastici* (1783, 17 marzo, n. 11 e n. 48; 1784, n. 14). Negli stessi *Annali* (1783, n. 27, pp. 109-112) pubblicò un *Saggio di alcuni errori di stampa occorsi nel libro* del P. Latera, al quale P. Annibali replicò con un altro libro³⁷⁵. La critica più solida al metodo di Pujati fu quella di P. Ireneo Affó, O.F.M.³⁷⁶, il quale cerca di provare che le scene raffigurate nelle sei stazioni rifiutate dal Pujati, pur non essendo riferite dai Vangeli, non possono, per questa ragione, essere rifiutate semplicemente come contrarie alla storia e considerate come puramente inventate dalla pietà popolare, perché, oltre la Sacra Scrittura, anche la tradizione costituisce una fonte della rivelazione e perché tutto porta a credere che i fatti commemorati in queste stazioni siano veramente accaduti, dal momento che non contengono nulla che sia incompatibile con il racconto dei Vangeli, che d'altra parte essi completano in modo meraviglioso. Pujati rispose nel *Giornale letterario* (1783, 16 luglio, n. 23), e negli *Annali ecclesiastici* (1783, n. 34, pp. 145 ss.). Tra gli altri frati minori che attaccarono il Pujati, vanno ricordati Serafino Gilioli della Mirandola³⁷⁷, Stanislao Volpini³⁷⁸, al quale il Pujati replicò nel *Giornale letterario* (1783, n. 48 e 1784, n. 14), e Modesto Petrogalli³⁷⁹.

³⁶⁹ *Osservazioni di un ecclesiastico sopra la nuova Via crucis attribuita al Padre Puiati, monaco Cassinese*, ms. in *Arch. Ricci*, filza 39, cc. 213 ss.

³⁷⁰ *Esame e giudizio di un ecclesiastico sopra un nuovo libretto di Via Crucis...*, Bologna 1782; *Illustrazione del foglio di Supplemento agli Annali ecclesiastici*, n. 2 dell'anno 1783.

³⁷¹ *Lettera di un chierico studente ad un amico sopra il libro intitolato: Esame e giudizio...*, Roma 1783.

³⁷² *Dialogo sulla Lettera del chierico studente, qui corretto dal P. Lettore*, Cosmopolis 1783.

³⁷³ Il manoscritto è conservato nell'*Arch. Ricci*, filza 39, cc. 238 ss., ed è stato pubblicato in gran parte da E. Palandri in "Studi Franc.", 2a serie, t. XI, 1925, pp. 461-494.

³⁷⁴ *La pratica del pio esercizio della Via crucis, introdotta nella Chiesa da' Frati Minori, vendicata dalle obbiezioni di Don Giuseppe M. Puiati, monaco Cassinese, e censura della nuova da Puiati ideata*, Viterbo 1783.

³⁷⁵ *La difesa dell'antico modo della Via crucis e la censura del nuovo*, Viterbo 1785.

³⁷⁶ *Apologia del pio esercizio detto la Via crucis opposta alle censure del P.D.G.M. Puiati, coll'aggiunta del modo pratico di frequentare con vantaggio spirituale lo stesso pio esercizio*, Parma 1783.

³⁷⁷ *La via crucis comprovata e giustificata nelle quattordici sue stazioni contro le calunnie di critici intemperanti*, Parma 1784.

³⁷⁸ *Il pio esercizio della Via crucis...*, con la risposta all'*Annalista di Firenze*, s.l. 1783.

³⁷⁹ *Riflessioni ad un amico sopra di una Lettera di D.G.M. Puiati, nella quale si lusinga invano di giustificare il suo libriccino: Pio esercizio detto Via crucis*, Bergamo 1784.

Mentre negli *Annali ecclesiastici* (1783, 26 settembre, n. 39, p. 168; 1784, 7 maggio, n. 19, pp. 73-76), si attaccavano le tesi dei frati minori sulla forma tradizionale della Via Crucis, Pujati replicò alla *difesa* di Flaminio Annibaldi negli stessi *Annali* (1784, 23 novembre, n. 47, p. 188) e Giambattista Guadagnini, arciprete di Cividale, pubblicò nella stessa direzione un'opera³⁸⁰ nella quale cerca di distruggere la devozione popolare della Via Crucis, così come era stata proposta dai frati minori. Questo scritto piacque molto a Pujati e a de' Ricci che lo considerarono come la risposta decisiva al loro avversario. Tuttavia, nonostante gli attacchi ripetuti dei giansenisti contro la Via Crucis a 14 stazioni, essa uscì vincitrice dalla lotta, grazie soprattutto all'opposizione tenace del popolo e del clero, secolare quanto regolare, al nuovo metodo del Pujati e al loro attaccamento irremovibile alla forma tradizionale, divulgata soprattutto da san Leonardo da Porto Maurizio, che aveva la più alta stima del popolo e del clero.

Pujati, tuttavia, vedendo l'insuccesso del suo nuovo metodo, nel 1811 ne compose un altro, che si estendeva a tutta la passione e comprendeva le 14 stazioni seguenti: 1) Gesù predice la sua passione nel corso dell'Ultima Cena ed è tradito da Giuda; 2) agonia di Gesù al giardino degli Ulivi; 3) Gesù arrestato e abbandonato dai suoi discepoli; 4) Gesù è maltrattato nella casa di Caifa e rinnegato da san Pietro; 5) Gesù è accusato davanti a Pilato e deriso da Erode; 6) flagellazione e incoronazione di spine; 7) Gesù mostrato al popolo e Barabba gli viene preferito; 8) Gesù condannato a morte si avvia, sotto il peso della croce, verso il Calvario; 9) Gesù è aiutato dal Cireneo; 10) Gesù è spogliato delle vesti e abbeverato di fiele; 11) erezione della croce; 12) Gesù promette il paradiso al buon ladrone e prega per i suoi carnefici; 13) Gesù raccomanda la madre al discepolo e il discepolo alla madre; 14) Gesù è messo nel sepolcro. Come si vede da questa breve esposizione, in alcuni centri, soprattutto giansenisti, non si risparmiò alcuna fatica per fare sparire e ridurre a nulla la forma di Via Crucis, così come era stata diffusa dai frati minori. Ma tutti questi tentativi si rivelarono vani di fronte alla volontà incrollabile del clero e del popolo cristiano di conservare intatta la forma della Via Crucis così come stabilita ufficialmente dai sommi pontefici e diffusa dai francescani.

Questa polemica non portò alcun successo al Pujati, e comunque non fu inutile. Grazie ad essa, infatti, la Via Crucis si diffuse anche tra il popolo e fu praticata soprattutto da esso. E poi, certe scene della Via Crucis furono chiarite ulteriormente e altre furono messe in una luce nuova, se non proprio grazie a nuove dimostrazioni scientifiche, almeno grazie a nuove considerazioni psicologiche, che ne fanno apprezzare maggiormente il significato. Infine, la formula *debolezza apparente* di Cristo, usata dal Pujati, diede origine ad una disputa teologico-dogmatica nella quale, da una parte, le teorie poco sane e addirittura un po' eretiche del Pujati e di de' Ricci e dei loro adepti furono severamente criticate e, dall'altra, costrinse le due parti, giansenisti e francescani, ad approfondire un problema che aveva preoccupato fortemente gli scrittori dei primi secoli della Chiesa e i santi Padri, e cioè cercare di spiegare come l'umanità di Cristo abbia potuto soffrire e morire, essendo ipoteticamente unita al Verbo. Forse, senza la formula infelice della IX stazione, l'opera di Pujati avrebbe pur sempre provocato una forte reazione da parte dei francescani, ma, in questo caso, non avrebbe trovato avversari nel mondo giansenista, e addirittura nell'entourage di de' Ricci, e la lotta non sarebbe finita sul terreno dogmatico. Essa si sarebbe limitata,

³⁸⁰ *Difficoltà sopra il pio esercizio della Via crucis*, Venezia 1786.

invece, ai francescani e avrebbe assunto il carattere di una scaramuccia di tipo storico e giuridico, o in rapporto alle stazioni estranee ai Vangeli, o in rapporto ai privilegi e prerogative di cui godette l'ordine francescano rispetto alla Via Crucis e alle indulgenze di cui essa fu arricchita. Forse la lotta, ridotta a queste proporzioni, avrebbe potuto condurre l'esercizio della Via Crucis ad una perfezione maggiore, mediante una selezione più scrupolosa delle stazioni, senza alcun pericolo per la pietà cristiana e allo scopo di accrescere la devozione e meglio servire l'edificazione religiosa del popolo. Purtroppo, fin dall'inizio, si agitò lo spettro dell'ignoranza dei francescani e quello della superstizione di certe pratiche; si gridava ai quattro angoli del mondo che i metodi tradizionali, compreso quello di san Leonardo da Porto Maurizio, erano pieni di errori e per niente adatti a stimolare la devozione, e si rivendicava per i vescovi il diritto di riformare il culto indipendentemente dal papa: il tutto in uno stile violento e con frasi volgari ed espressioni offensive³⁸¹.

L'espansione della Via Crucis subì un rallentamento di breve durata nei paesi soggetti all'imperatore Giuseppe II, il cui decreto di abolizione delle devozioni secondarie e nuove si estese anche alla Via Crucis. Per di più, l'episcopato austriaco si mostrò favorevole alla nuova forma introdotta da Pujati e, alla fine del XVIII secolo, l'autorità ecclesiastica di Vienna ordinò l'erezione di una Via Crucis a 11 stazioni, che abbracciava tutta la passione, e dalla quale furono escluse le stazioni estranee ai Vangeli³⁸². Comunque, questa nuova formula fu di breve durata e, nel 1799 e 1817 furono pubblicate a Vienna formule per l'esercizio della Via Crucis a 14 stazioni. Forse queste furono le ultime opposizioni incontrate dalla Via Crucis nella sua forma definitiva di 14 stazioni, così come la conosciamo e la pratichiamo.

A partire da quell'epoca, essa si diffuse definitivamente in tutti i paesi, dove finì per soppiantare tutte le altre forme e per imporsi come l'unica forma ufficialmente ammessa nella Chiesa, e arricchita da indulgenze. Questa Via Crucis è, ai nostri giorni, universalmente diffusa e praticata. In tutte le chiese, cappelle e santuari del mondo intero, anche i più sperduti, ritirati e solitari, si incontra una Via Crucis e possiamo anche aggiungere che, nella costruzione di una nuova chiesa o cappella, la prima cosa a cui si pensa è l'erezione di una Via Crucis. Numerosi sono i sacerdoti, religiosi, religiose e fedeli che praticano l'esercizio della Via Crucis almeno una volta la settimana, o addirittura tutti i giorni. E in questo modo, questo pio esercizio è una fonte di grazie abbondanti e continue per le anime, un mezzo efficace di sollievo per le anime del purgatorio e un rimedio adatto ad ottenere da Dio il perdono delle pene meritate per i peccati.

Ai nostri giorni, esiste anche la più grande uniformità nella forma e nell'esercizio della Via Crucis, dal momento che il metodo per erigerla e per farla è stato regolamentato dalla Chiesa e che queste disposizioni devono essere rigorosamente osservate per la validità della Via Crucis stessa e per lucrare le indulgenze. Se oggi esistono differenze nel modo di fare questo pio esercizio, esse sono del tutto accessorie e non riguardano né la forma delle 14 stazioni né il metodo in cui si pratica la Via Crucis, ma solo l'uno o l'altro piccolo particolare (per nulla indispensabile per lucrare indulgenze), o le formule utilizzate. Queste ultime, infatti, sono numerose quasi quanto i libri di preghiera e tra di esse esiste la più grande varietà. Se ne trovano per tutte le categorie di persone: religiosi, religiose, sacerdoti, semplici fedeli; per tutte le

³⁸¹ Vedere l'esposizione magistrale di questa polemica da parte di E. Palandri, O.F.M., *La via crucis del Puiati e le sue ripercussioni nel mondo giansenistico e in quello francescano ai tempi di Mons. Scipione de' Ricci*, Firenze 1927.

³⁸² Cfr. *Kirchenlexicon*, Freiburg im Br. 1851, col. 274.

stagioni dell'anno, soprattutto per la Settimana Santa; per ogni genere di devozioni: del Sacro Cuore, della Madonna, dell'Addolorata, ecc., cosicché ciascuno può scegliere senza difficoltà la formula che meglio corrisponde ai suoi bisogni e alle sue inclinazioni³⁸³.

CONCLUSIONE

Come abbiamo cercato di esporre, le origini dell'esercizio della Via Crucis si collegano strettamente alla devozione della passione, di cui ha seguito da vicino le diverse fasi di evoluzione e di cui costituisce il termine finale naturale e logico, che concentra in sé una serie di devozioni particolari praticate dal popolo cristiano nel corso dei secoli. Originaria della parte fiamminga del Belgio, la forma attuale della Via Crucis fu trapiantata dapprima in Spagna e, successivamente, da questo paese in Italia, dove, sotto l'azione dei francescani, fu perfezionata già nella prima parte del XVII secolo, per raggiungere la sua forma definitiva nel corso del XVIII secolo, grazie all'attività incessante di san Leonardo da Porto Maurizio e alla concessione di grandi indulgenze da parte dei sommi pontefici. Infine, essa si è imposta definitivamente nel corso del XIX secolo in tutte le parti e in tutti i luoghi dell'universo a scapito delle altre forme, che, in qualche luogo, continuavano ancora a sussistere e ad essere praticate dal popolo cristiano.

³⁸³ Per tutto ciò che concerne le indulgenze legate alla Via Crucis, rimandiamo il lettore allo studio da noi pubblicato nel *Dict. Droit. Can.*, fasc. XXII, coll. 816-841, che contiene un'ampia bibliografia generale e particolare.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA E DI LUOGO*

A cura di PAOLO PELLIZZARI

- Abramo 92
Adorno (famiglia) 36
Adrichomius (Christian Adrian Cruys)
39-40, 99, 107-109, 113-123
Affó I. 134
Agostino (santo) 28, 33, 133
Aguggiari G.B. 61
Ahrweiler 60
Aigen 59
Aix-la-Chapelle 86
Albani R. 127
Aleijadinho 42
Alentejo 52
Alessi G. 56, 57
Alliata E. 111
Alost (Belgio) 119
Alsazia 72, 97
Aldorf (Svizzera) 61
Alvaro da Cordoba 33, 55, 95-96
Amico B. 116
Ancion P. 132
Andergassen L. 36, 42
Andorno 51
Andries J. 119
Angela da Foligno 76, 85
Annaberg (Slesia) 97
Annibali F. 134-135
Anonimo di Piacenza 14
Anonimo di Bordeaux 69
Anselmo (santo) 72
Antonelli F. 18
Antonio abate (santo) 17
Antonio da Olivadi 124
Antonio de Aranda 114, 117, 122
Antonio del Castillo 122
Antonio di Padova 25
Anversa 88, 92, 105, 111
Appenzell (Svizzera) 61
Arcangelo da Bogolino 126
Ardoois (Belgio) 119
Ardusso F. 29
Arezzo 19
Arlon (Belgio) 101
Arona 40, 48
Assisi 17-21, 23-24, 26-27, 56
Assy (Francia) 29
Astorri 133
Asturie 52
Audenarde 119
Augsburg 89, 131
Augusta 51
Austria 50, 88, 97, 101, 103, 116, 119

Baldini U. 23
Baleari (isole) 124
Balic C. 25
Balthasar H.U. von 10, 28
Bamberga 58, 60, 88, 90, 91
Banská Štiavnica (Slovacchia) 60
Barberini B. 128
Barbero A. 32, 50
Barbo L. 34
Bartolomeo di Pola 92
Bascapè C. 38-39, 48, 57
Bassenheim (Germania) 97
Baviera 94, 103, 119, 131

* L'indice include i nomi di persona e di luogo sia dei saggi introduttivi che del testo di Amédée (Teetaert) da Zedelgem.

I nomi di luogo sono in corsivo. Nell'indice sono stati tralasciati i nomi di persona e di luogo che riguardano più direttamente lo sviluppo della Passione di Gesù (come ad es. Gesù stesso, Maria, Pilato, Gerusalemme, Calvario, Santo Sepolcro, Pretorio...) perché la ricorrenza è costante e il loro inserimento sarebbe stato del tutto superfluo ai fini dell'utilità dell'indice stesso.

Becchetti (fratelli) 33
 Becherucci L. 27
 Beda il Venerabile 23
Belgio 50, 85, 88, 95, 100-101, 111,
 113-114, 117-119, 132, 137
Belmonte Canavese 41, 45, 51, 60
 Belting H. 17, 21
 Benedetto XIII 127-128
 Benedetto XIV 122, 129-130
 Berardini L. 24
 Berengo Morte A.M. 132
 Bernardino (santo) 22
 Bernardo (santo) 72-75, 78
 Bernardoni G.M. 61
 Bertamini T. 41
 Besenella B. 130
Bétharram (Francia) 102
 Bethlem (sire Barthélemy) 34, 92-93,
 98-99, 105-109, 113-115, 118, 121-122
Bibracte 52
 Biel G. 90-91
 Bihl M. 108, 118, 122-124, 131
Bisamberg (Austria) 97
 Bocci V. 123
 Boffin Romanet 38, 96, 103
Bois-le-Duc 105
Bologna 32, 71, 130
Bolzano 35-36, 42
 Bona R. 91
 Bonardot F. 80
 Bonaventura (santo) 17-19, 23, 26, 33,
 74-75, 82, 85
 Bonelli B. 129
 Bonet Correa A. 33, 42, 44, 46
 Bonifacio Stefano da Ragusa 68
Bonn 59
Bordeaux 14, 61, 69
 Borghi E. 23
Borgo San Sepolcro 72
Borgogna 52
Borgosesia 54
 Borromeo C. (santo) 39, 42, 48, 57
 Boucher J. 115-116
 Boudinhon A. 31, 69, 87, 93, 95, 97,
 103, 106, 110-116
Bourges 72
Brabante 103
 Bracaloni L. 19, 24
Braga (Portogallo) 60
 Brandys M. 9
 Bréhier L. 67
 Bresc-Bautier G. 36, 42, 44, 58
Bretagna 50, 51, 60
 Brigida (santa) 76, 85
Brissago 41-42, 54, 59
Bruges 36
 Brunelleschi F. 27
 Brunner W. 44-45
Budapest 61
 Bughetti B. 74
 Burcardo di Monte Sion 78-79, 81
 Bussola D. 41
 Butler S. 47

 Caccia F. 116
Cahors 24
 Caimi B. 37-38, 45, 54-57, 96
 Calentyn (o Calentijn) P. 103, 106-108
Cambrai 72
 Campini D. 20
 Cannas M.C. 23
Cannobbio 48
 Cantini G. 25
Caravaggio 48
 Cardini F. 37-38, 49
 Carli E. 17
 Casagrande G. 41
 Caspers C. 45
 Castel Y.P. 46
 Castellano J. 22
Castelrotto (Kastelruth) 42
 Catalano M. 33
Ceca, Repubblica 50
 Cerrutti L. 57
 Cervela L. 120
Cerveno (Val Camonica) 42, 59
 Châteaubriand R. de 70
 Chevalier U. 38, 97
 Chiara d'Assisi 28
 Čičo M. 44-45
 Cimabue 20-21
 Cirillo di Gerusalemme 14
Ciudad de los Reyes (Perù) 120
 Clark K. 20
 Clarena A. 26
 Clemente di Roma 68
 Clemente VIII 125
 Clemente XII 127-130
Coblenza 60, 103
 Coda P. 22
Coggiola 51
Colonia 40, 89, 94, 107
Congonhas do Campo (Brasile) 42
Copenaghen 97
Cordoba (Cordova) 31, 55, 95
 Corti G. 68

Costantini C. 67
 Costantino (imperatore) 13, 67-69
Costantinopoli 10, 49, 71
Costanza 72
Courtrai 119
 Cozza L. 127
Cracovia 50, 61
 Crasset J. 100
Cravegna 54
Crea 40, 45, 47-48, 51, 54-55, 57, 60
Croazia 50
 Croci Maspoli B. 61

D'Ancora A. 67
 D'Avezac 71, 78
 D'Enrico 42, 47
 Dalman G. 36
 Daniele (pellegrino russo) 78
 Daza A. 122
 De Angelis A. 80
 De Blasio B. 33
 De Filippis E. 48
 de Nijs P. 45
 De Rossi G.B. 71
 De Sandoli S. 68, 112
 Debiaggi C. 36-37, 47-48, 55
 Delaruelle E. 17, 22
Delfinato 131
Delft 92, 107, 114, 116
 Di Fonzo L. 25
 Diaz Fr. 127
 Diego de Alcalà (santo) 56
Digione 72
 Dirks S. 133
Dobbiaco 35, 103
 Dobschuetz E. von 84
Dolianova (Sardegna) 23
Domodossola 32, 41, 43, 45, 47-48, 50-51, 59-60
 Donatello 24, 27
 Donnini G. 33
 Dos Santos Cabral Filho J. 44
Douai 53, 100
 Duby G. 21
 Duccio di Buoninsegna 22
 Durio A. 37
Dusenbach (Alsazia) 97

Eck J. 94
Ediger 60
 Egberto da Schönau 73
 Egeria (Eteria) 70
Eichstadt 72

Eiján P.S. 120, 122, 129
Eisenstadt 59
Elbingenalp (Tirolo) 131
Elburg (Olanda) 88
 Elena (santa) 67, 110, 131
 Elisabetta d'Ungheria 26
 Ellies-Dupin L. 85
 Emidio d'Ascoli 67, 72
Engelsberg (Germania) 97
 Ernoul 79
Ertvelde 119
 Eustochia da Messina (E. Calafato) 33
 Eustochio (santa) 69
 Evdokimov P. 22
Exaedre 119

Fabri F. 110-111
Fabriano 31, 33, 95
 Farhina Marques P. 44
 Fazzini P. 10
 Federico III (imperatore) 53
 Fellini P. Martire 91
 Ferguson G. 26
 Ferrari G. 37-38, 45, 47, 56-57
 Ferraris L. 128-129
 Feucht J. 90-91
 Feugen G. 104-105
 Feuillet J.B. 96
Fiandra/e 58, 92, 119, 122-123, 132
 Filippo III 56
 Filippo Neri 91
Firenze 23, 27, 32, 41, 44, 123, 128
 Fischer C. 75
 Fischer R. 61
 Fontana F. 44
 Francesco d'Assisi 15, 17-28, 37, 54, 56, 59, 73-77
Francia 29, 50-52, 72, 89, 96, 99-103, 131
 Frate Elia 17, 20
Frauenberg (Germania) 131
Friburgo (Svizzera) 38, 50, 60, 89, 97, 103
 Frossard A. 10
 Fuente A.G. 29
Fulda 131
 Funk X. 68
Furnes 119

Gabrielangelo da Vicenza 132
 Gaggioli T. 134
Galliate 48, 54, 59
 Gamurrini G.F. 69

Gand 86-87, 93, 119
 Gasparetto P.F. 47
 Gatti Perer M.L. 32, 44
 Gauthier P. (Paul da Guglingen) 118
 Geiler da Kayserberg 94
 Gemelli A. 18
 Gensini S. 32, 44
 Gentile G. 32, 37, 45, 48, 54, 56, 59
Germania 42, 50-51, 54, 58-59, 61, 72, 85, 88-91, 94, 97, 99, 101, 103, 119-121, 131-132
 Gerone di Colonia 20
 Geronimo (santo) 59
 Gerson G. 85
 Gertrude (santa) 76
 Ghedina G. 131-132
Ghiffa 45, 51, 60
 Ghigonetto S. 61
Giaccherino (Pistoia) 123
 Giacinto da Cantalupo 130
 Giacomo da Verona 81, 84
 Giacomo da Vitry 17
 Gilardoni V. 42
 Giliberto V. 123
 Gilioli della Mirandola S. 130, 134
 Giordano da Pisa 20
 Giorgi A.A. 133
 Giorgio III Jakusith 101
 Giotto 21-22
 Giovanni (evangelista) 13-14, 22-24, 28, 65, 80
 Giovanni Crisostomo 21
 Giovanni da Fabriano 95
 Giovanni da Mandavilla 79
 Giovanni della Croce 22
 Giovanni di Fécamp 73, 85
 Giovanni Paolo II 10
 Girolamo (santo) 69
 Giunta Pisano 20, 23
 Giuseppe Flavio 14
 Giuseppe II (imperatore) 136
 Giustino martire 68
 Gleirscher P. 42
 Golubovich G. 68, 78, 131
 Gonsales A. 116
 Gonzales de Mendoza P. 52, 56
Görlitz (Slesia) 36, 50, 97
 Gougaud L. 67
 Graciotti S. 61
 Graesse A.Th. 84
Graglia 39, 50
Granada 44, 51-52, 55
 Gratien de Paris 74
Graz 59, 119
Greccio 22, 25
 Gregorio di Nazianzo 83
 Gregorio IX 26
 Grisar H. 71
 Grünewald (Mathius Gothart) 27
 Guadagnini G. 135
Győr 59
 Hannotel Ph. 100-101
 Harnoncourt H. 44
 Hassler D. 110
 Hegel G.W.F. 22
 Heinrich von Zedlitz 114
 Hello E. 76
Herbón (Spagna) 124
 Herbst (famiglia) 35
Hernals (Austria) 101
 Holmes G. 18
 Holzschuer (famiglia) 35
 Horn E. 131
 Hurter E. 91
 Iacopo da Varazze 84
 Ieni G. 53, 60
 Ignazio d'Antiochia 68
 Ignazio da Rheinfelden 115-116
 Ignazio di Loyola 39, 94
 Innocenti B. 132
 Innocenzo XI 125, 127
 Innocenzo XII 125, 127
Innsbruck 86
 Isabella d'Este 55
 Isacco 92
 Isaia (profeta) 19, 24, 28
Isenheim 27
Italia 18-19, 22, 27, 33-34, 44, 46, 50-51, 72, 121, 123-124, 126-133, 137
 Jacopone da Todi 21, 75
 Janssen A. 103, 106
 Jean de Cognin 73
 Jean de Fécamp 73, 85
 Jean des Choux (de Caulibus) 33, 75
 Jean Paschen (Pascha) 87, 99, 106-109, 113-115, 118, 121-123
Jesi 92
 Joao de Jesus Christo 117
Johannesberg (Lussemburgo) 101
 Jontes G. 44
 Jordan da Quedlinburgo 77
 Juan de Calahorra 116-117, 122
Jugoslavia 50

Kaindl H. 44
 Kalinová M. 45
Kalwaria Paclawska 40
Kalwaria Wambierzycka 59
Kalwaria Wejherowska 60
Kalwaria Zebrzydowska 40, 44, 59-61, 61
 Kanter L. 23
 Kaswalder P. 111
 Keppler P.W. von 69
 Ketzler M. 88
 Khitrowo D. de 98
 Kneller K.A. 67, 72, 87-91, 94-97, 101, 103, 106-107, 112-113, 119-123, 129, 131, 134
 Kokler C. 68
 Kowalczyk J. 61
 Krafft A. 53, 58, 88
 Kramer E. 31, 35, 43, 46, 52
 Krisper C. 128

La Roche A. de 53
La Salceda (Granada) 52, 56
 Langé S. 31, 45, 48
 Langini A. 45
Landshut 131
 Lanzoni Fr. 71
 Laurent C.M. 78-79
 Le Scouëzec G. 46
 Leclercq H. 66
 Leclercq J. 19
 Leonardí C. 23, 25
 Leonardo da Porto Maurizio 126-137
 Leone (papa) 68
Lerschach (Dobbiaco) 35
Leyden 92
 Lichetto F. 61
Liegi 101, 132
Lierre 119
Linz 101
Loches 72
 Lodari R. 44
Lombardia 130
Londerzeel 103
 Longnon A. 80
 Longo P.G. 37, 48, 50, 55-57, 61
 López B. 121
 Lorenzetti A. 27
Loreto 39
Lovanio 35, 60, 89, 93, 103, 106-108, 119
Lubecca 50, 60, 103
 Luca (evangelista) 23, 26, 29, 38, 65
Lucerna 61

Ludolfo di Sassonia 85, 90
 Ludolfo il Certosino 34, 39, 76-77
 Ludovico da Olivadi 124
 Ludovico il Moro 55
 Luigi da Roma 122
 Luigi di Granata 39
 Luigi IX (santo) 17
Lussemburgo 50, 86, 94, 101

Mabillon J. 72
 Madlener H. 89
 Madre Teresa di Calcutta 10
Madrid 122
 Maestro del Blue Crucifix 19, 23
 Maestro di San Francesco 19
Magdeburgo 26
 Magli I. 20
Magonza 103
 Magro P. 22
Maiorca 124
 Malaguzzi F. 40
 Mâle E. 78
Malines 103, 107, 119
 Mänhart (o Mänhard) S. 90, 94, 120
 Manselli R. 17, 22
 Marangon P. 27
 Marcella (santa) 69
 Marco (evangelista) 14, 65
 Marcucci M. 33
 Margry P.J. 45
 Mariano da Siena 111
 Marías F. 52
 Marschalck H. 88
 Martin da Cochem 120
 Masciarelli M. 29
Masserano 59
 Massone E. 44, 50, 58
Matosinhos de Congonhas (Brasile) 44
 Matteo (evangelista) 22-23, 26, 65
 Mattia da Salò (M. Bellintani) 39
 Mattioli Carcano F. 57
 Mectilde di Hackeborn 75
 Mectilde di Magdeburgo 17
 Medici Gian Gastone de' 128
 Medici Violante de' 128
 Meertens M. 67, 72, 77, 83-85, 93, 105-106
 Meijer G.A. 103
 Meistermann B. 81, 84
 Melania (santa) 69
 Messina F. 10
 Meulenkamp W. 45
 Michelant H. 68, 79

Milani C. 84
Milano 37, 39, 42, 48, 50, 55, 59, 72, 126
Minas Gerais (Brasile) 60
 Mitkowska A. 40, 43, 45
 Molinier A. 68
 Mollat M. 25-26
 Moltmann J. 22, 29
Mondovì 54, 59
Mongardino 59
 Monsanti G. 55
Mont Valérien (Parigi) 42
Montà d'Alba 41, 59
Monteripido (Perugia) 41
 Moraldi L. 69, 82
 Morello G. 23
 Moroni G. 91
Münster 54, 58
 Musart Ch. 101

Nakateus 119
Nantes 51
 Nardini U. 23
 Natale V. 53
Neusohl (Ungheria) 101
Neustadt 119
 Nicola da Poggibonsi 80-81
 Nicola de Martoni di Carinola 80
 Nicolini U. 41
 Nierinck F. 59
Nimega 103
Nivelles 119
Norimberga 34, 35, 50, 58, 60, 86, 88, 93
 Nössing J. 42
Novara 41-42, 48, 57, 59, 96
Novi Ligure 60
Nuvy-Saint-Sépulcre 72

Oberndorf 59
 Odescalchi (vescovo) 41
 Odorico da Pordenone 80-81
 Ogiero d'Anglure 80-81
Olsene 119
Oria 61
Oropa 40-41, 45, 51, 54-55, 60
Orta 40, 45, 47-48, 50-51, 54, 57, 60
 Osea (profeta) 26
Ossuccio 40, 45, 54-55, 60
 Ostrogorskij G. 21

Pacciarotti G. 31, 45, 49, 61
 Pacini B. 123

Paderborn 72
Paesi Bassi/Olanda 34, 50-51, 85, 87-88, 98, 103-104, 122, 141
 Pagnani G. 27
 Palandri E. 123, 127-134, 136
Palestina 43, 49-50, 55, 58, 78, 106
 Paola (santa) 69
 Paolo (apostolo) 28
 Paolo V (papa) 125
 Paolo VI (papa) 9
 Paravy P. 38-39
Parigi 42, 60-61, 92, 102
 Parth M. 35
 Parvilliers A. 99-100, 121
 Pauck E. 126-127
 Paulus N. 91, 94
 Paulusová S. 45
 Peltier 85
 Pepin G. 91
Perugia 19, 24, 41
 Petrone N. 22
 Petronio (santo) 32, 71
 Petrus a Campi 20
 Pfeiffer H. 27, 29
Piacenza 72
 Piccirillo M. 49, 65, 80, 84
Piemonte 44-45, 50, 130
 Pietro (santo) 24, 59, 67-68, 90, 98, 135
 Pietro da Fabriano 95
 Pietro di Englisberg 103
 Pinder U. 90
 Pio IX 129
 Pio XII 28
 Pithou P. 70
Plougastel (Bretagna) 60
 Pohl M.J. 84
Polonia 50, 97, 119
 Pomes F. 29
Ponte Tresa 61
 Portela Marques T. 44
Portogallo 50-52, 60, 127-130
 Porzio A.M. 130
Porziuncola 56
 Pourrat P. 67, 72-76
 Pradillo Esteban P.J. 46
 Pretterhofer R. 44
 Pseudo-Anselmo 82-83, 85
 Pseudo-Beda 85
 Pseudo-Bernardo 75, 83
 Pseudo-Bonaventura 39, 75, 77, 82, 85
 Pugliese Carratelli G. 23
 Pujati G.M. 58, 133-136
 Quresmi F. (Quaresmius) 112, 114, 116

Radziwill N.Ch. 114, 116
 Ranftl J. 44
 Raymond G. 68
 Remondi G. 23
 Renan E. 22
 Renhart E. 44
Rho 48
 Riccardi F. 32, 44
 Ricci Scipione de' 58, 133-137
 Richier G. 29
 Ricoldo da Monte Crucis 33, 79, 81
 Rigollet 85
 Rinaldi B. 29
 Rindfleisch P. 114
 Rippel Gr. 89
 Roberto d'Argenteuil 84
 Rocca 121
 Rocchetta A. 110, 112
Rodi 38, 96, 102
 Röhricht R. 68, 78, 111, 114
Roma 13, 45, 55, 71, 84, 91, 125-126,
 129-133
Romania 50
 Romano G. 55
Romans-sur-Isère 60, 96, 103
 Rosalia (santa) 59
 Rosenthal E. 25
 Rosito M.G. 27
 Rufino d'Aquileia 70
 Rüschi E. 54
 Rusnati G. 41

Saas Fee (Svizzera) 40, 54
Saint-Trond 104-109, 113-115, 120, 123
 Sampol P. 124
San Pietroburgo 68
San Vivaldo (Valdelsa) 32, 38, 44, 50,
 59-60
 Sandberg-Vavalà E. 20
 Sandys G. 114
Sardegna 121-123
Sassella (Sondrio) 54
 Sassu A. 10
 Saudreau A. 67
Scala Coeli (Cordoba) 31, 33, 50, 55, 95
 Scarampi L. 70
 Scarognini (famiglia) 55
 Schama S. 42
 Scherer G. 90, 94
 Schnider A. 44
 Schoutens St. 89
 Schreiber W.L. 87
Schwaz (Tirolo) 100, 103

Schwyz (Svizzera) 61
 Sciolla G.C. 39
Seefeld (Tirolo) 100, 103
Selestat 72
 Sensi M. 26
 Serenthà M. 23
 Sewulfo 70, 78
 Shick C. 84
 Siddi L. 23
Siebenborn (Lussemburgo) 101
Siena 27
 Silvia d'Aquileia 70
 Simeone Metafraste 83
 Simoni B. 42
 Singul F. 45
 Siniscalco P. 70
Sint-Luciada 104
 Sisto IV 23
Slovacchia 45, 50, 60
Slovenia 50
 Smosarski J. 40, 44
 Sollweck H. 119
 Sommervogel C. 99
 Sorrenti P. 44
 Spada Pintarelli S. 36
Spagna 50-52, 114, 121-127, 129-132,
 137
 Spantigati C. 53
 Stanislas de Chambon-Feugerolles 74-75
 Steenberg M. 103, 121
 Stefani B. 18
 Stefani Perrone S. 37, 49
 Stefano (santo) 32, 59, 80
 Steinmair E.A. 35-36
 Sterckx P. 103, 107, 108, 118, 121
Stiria 44
 Storme A. 43
Strasburgo 86
Strassgang (Graz) 119
 Stubblebine J.H. 21
 Suárez M. 120
Superga (Torino) 50, 59
 Surlus B. 92, 112-117
 Suso Enrico (Susone) 33, 76-77
Svizzera 60-61, 89, 97, 103
 Szilágyi I. 43, 45

 Tanzio da Varallo 47
 Taulero G. 76, 85
 Teetaert A. (Amédée da Zedelgem)
 31-32, 43, 46, 49, 52, 58, 96
Telgte (Germania) 54, 58
 Testori G. 31, 42, 47
Thann (Germania) 103

Thode H. 22
 Thurston H. 69, 71, 79, 84, 87, 93-97,
 103, 106, 108-117
 Tiberio di Assisi 21
 Tinkhausers G. 131
Tirolo 100, 103, 131
 Tischendorff C. 69
 Tobler T. 68-70
 Tommaso da Celano 18, 20, 22, 25
 Tommaso da Firenze 50
 Tommaso da Kempis 84
 Torkington R. 114
Torricelle Verzate (Pavia) 59
 Toselli A. 130
 Traglia L. 9
Trasimeno (lago) 21
Trentino 126, 129
 Trezzini D. 61
Troyes 36
 Tymp M. 94

Ubertino da Casale 23, 75
Ucraina 50
 Umile da Genova 39
Ungheria 43, 50, 101
 Urbano VIII 125
Utrecht 107, 110

Vacandard E. 73
 Vaccaro L. 32, 44
Valence 31, 38, 47, 103
Valladolid 50
Valverde (Sardegna) 122
 Van den Wijngen A. 104
 Van Even E. 103
 Van Gils J. 104
 Van Kootwyck (Cotovicus) J. 110, 112
 Van Nieulande J. 132
 Van Teylingen A. 101
 Vannini G. 37-38
Varallino (Galliate) 48, 54, 59
Varallo 31, 36-40, 44-47, 50-61, 97
 Varano C.B. 34
Varese 32, 40, 44-45, 51, 54-55, 60-61

Vasari G. 18, 27
 Velotti A. 39, 50
Veneto 130
 Venturi A. 67
Verna 17, 20, 37, 56, 75
 Vernet F. 72, 75
Veszprim 101
Vezelay 52
 Vicens J. 124
Vicoforte (Mondovì) 54
Vienna 72, 101, 120, 136
 Vignola M. 130
Vilvorde 103, 119
 Vincent H. 84
Vinschgau (Tirolo) 100
Virgolo (Bolzano) 35, 42
Visperterminen (Svizzera) 54
 Vitale Brovarone A. 84
 Vitale Brovarone L. 84
 Vitale S. 41, 121, 123

Wadding L. 96
Wageningen (Olanda) 88
Walderbuch 131
 Wanckel N. 94
 Wey W. 111
 White J. 21
 Wildbrando d'Oldenburgo 78-79
 Wilgefotis (santo) 59
 Willemsz A. 114
 Wineston-Allen A. 53
 Wolfsgruber K. 35
 Wright W. 69

Ypres 119

Zaccaria da Gianico 130
 Zanzi L. 31, 61
 Zanzi P. 31, 61
 Zappa G. 61
Zebrzydow (Polonia) 97
 Zuallart J. 111-112

BIBLIOGRAFIA*

* La bibliografia integra quella precedentemente citata nei testi.

- Adriani M., *La "Via Crucis dell'Umanità" dalla tradizione all'orizzonte ecumenico, Santità oltre i confini, (Quaderni di Città di Vita, 10)*, Firenze 1986.
- Aronberg Lavin M., *The Place of Narrative, Mural Decoration in Italian Churches, 431-1600*, Chicago 1990.
- Bacci M., "Pro remedio animae". *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000.
- Bartolini G., Cardini F., *Nel nome di Dio facemmo vela. Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma-Bari 1991.
- Barocchi P., *Scritti d'arte del Cinquecento*, 3 voll., Milano-Napoli 1971-1977.
- Barocchi P., *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*, 3 voll., Bari 1960-1962.
- Baud Ph., *La «Via Crucis», storia e teologia*, Roma 1997.
- Bedini B., *Le reliquie della Passione del Signore*, Roma 1987.
- Belting H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- Belting H., *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*, Bologna 1986.
- Bernardi C., *La drammaturgia della Settimana Santa in Italia*, Milano 1991.
- Bisicchia A., *Il teatro e il sacro*, Milano 1998.
- Bocca C., Centini M., *Le vie della fede attraverso le alpi*, Ivrea 1994.
- Boespflug F., *Dio nell'arte*, Casale Monferrato 1986.
- Boskovits M., *Immagini da meditare. Ricerche su dipinti di tema religioso nei secoli XII-XV*, Milano 1994.
- Cardini F., *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'oriente fra XI e XV secolo*, Milano 1990.
- Cardini F., *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Roma 1996.
- Caselli G., *La via Romea "Cammino di Dio". Sulla grande via dei pellegrini da Canterbury a Roma*, Firenze 1990.
- Centini M., *I Sacri Monti dell'arco alpino*, Ivrea 1990.
- Christin O., *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Parigi 1991.
- Clement O., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1998.
- Colabuigi I., Maggiani S., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1991.
- Costantini C., *La legislazione ecclesiastica sull'arte*, in *Fede e arte* 5, 1957.
- De Vries M., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1995.
- Dillenberger J., *A Theology of Artistic Sensibilities*, Londra 1987.
- Dufour F., *Le strade Cristiane per Roma*, Milano 1998.
- Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari 1972.
- Frossard A., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1986.
- Gauthier M. M., *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Parigi 1983.
- Gharib G., *Le icone di Cristo. Storia e culto*, Roma 1993.
- Gilles R., *Il simbolismo nell'arte religiosa*, Roma 1993.
- Giovanni Paolo II, *Via Crucis al Colosseo*, Roma 2000.
- Hall J., *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, Milano 1983.
- Henry F., *Croix sculptées Irlandaises*, Dublino 1964.
- Il Potere e la Devozione. La Sindone e la Biblioteca Reale di Torino*, catalogo della mostra, a cura di V. Comoli, G. Giacobello Bernard, Milano 2000.
- Il volto di Cristo*, a cura di G. Morello, Gerhard Wolf, Milano 2000.
- Il volto Santo di Sansepolcro. Un grande capolavoro medievale rivelato dal restauro*, a cura di Maetke M., Cinisello Balsamo 1994.
- Jaffe I., Wittkower R., *Architettura e arte dei Gesuiti*, Milano 1992.
- Karekin I., *Sua Santità, Via Crucis al Colosseo*, Roma 1997.
- Knipping J. B., *Iconography of the Counter Reformation in The Netherlands: Heaven on Earth*, 2 vols, Nieuwkoop 1974.
- Kirschbaum E., Braunfels W., *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8 voll., Freiburg, Basel, Wien 1968-1976.
- Kuryluk E., *La Veronica. Storia e simboli della "Vera immagine" di Cristo*, Roma 1993.
- Laarhoven van J., *Storia dell'arte cristiana*, Milano 1999.
- La custodia di Terra Santa e l'Europa*, a cura di Piccirillo M., Roma 1983.
- La Favia L. M., *The Man of Sorrows. Its origin and development in Trecento Florentine Painting. A New iconographic theme on the eve of the renaissance*, Roma 1980.
- La Gerusalemme celeste*, a cura di Gatti Perer M. L., Milano 1983.
- Langé S., Pensa A., *Il Sacro Monte. Esperienza del reale spazio virtuale nell'iconografia della Passione a Varallo*, Milano 1991.
- La scultura lignea nell'arco alpino (1450-1550): storia, stili e tecniche*, a cura di G. Perusini, Udine 1999.
- La Voie Douloureuse*, a cura di Storme A., Gerusalemme 1973.
- Le Goff J., *La nascita del Purgatorio*, Torino 1996.
- Le Goff J., *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante*, Torino 1977.
- Lexikon der christlichen Ikonographie*, a cura di Braunfels W., Rom-Freiburg-Basel-Wien, Herder 1976.
- Lipphardt W., *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, 7 voll., Berlino 1975.
- Lugli A., *Guido Mazzoni e la rinascita della terracotta nel Quattrocento*, Torino 1990.
- Luoghi sacri e spazi della santità*, a

- cura di Boesch Gajano S., Scaraffia L., Torino 1990.
- Luzi M., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1999.
- Marrow J. H., *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, Kortrijk 1979.
- Mayer-Himmelheber S., *Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum. Der Secunda-Roma-Anspruch Carlo Borromeo*, München 1984.
- Memoria dell'antico nell'arte italiana*, Torino 1984-1986.
- Menozzi D., *La chiesa e le immagini*, Cinisello Balsamo 1995.
- Messa P., OFM, *La "Via Crucis" in San Leonardo da Porto Maurizio, ovvero la "Via sacra spianata ed illuminata"*, in *Convivium Assisiense*, nuova serie V/2 (2003).
- Molteni F., *Memoria Christi. Reliquie di Terrasanta in Occidente*, Firenze 1996.
- Negrisola A., *Via Crucis con riflessioni sulla vita di Teresa Manganiello*, Benevento 2002.
- Neri D., *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1971.
- Newman Card. J., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 2001.
- Nichols A., *Le Christ et l'art divin: théologie de l'image dans la tradition chrétienne*, Parigi 1988.
- Palumbo G., *Giubileo Giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Roma 1999.
- Papi E., *Il volto Santo di Sansepolcro*, Sansepolcro 1993.
- Parrot A., *Golgotha et Saint-Sépulcre*, Neuchâtel 1955.
- Pfeiffer H. W., *Il Volto Santo di Manoppello*, Pescara 2000.
- Phillips J., *The Reformation of Images: the Destruction of Art in England, 1535-1660*, Berkeley 1973.
- Picard M. G., *Chemin de Croix*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, Paris 1953.
- Prager M., OSB, *Via Crucis con Israele*, Vicenza 1965.
- Puljic V., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1996.
- Quintavalle A. C., *La strada Romea*, Milano 1976.
- Réau L., *Iconographie de l'art chrétien*, 6 voll., Parigi 1955-1959.
- Roma 1300-1875. L'arte degli anni santi*, catalogo della mostra, a cura di M. Fagiolo, M. L. Madonna, Milano 1984.
- Romei e giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, catalogo della mostra, a cura di M. D'Onofrio, Milano 1999.
- Rosito L., *La Via crucis dell'Umanità. 15 Bassorilievi in bronzo. Commento poetico di M. Guidacci in 5 lingue*, Firenze 1984.
- Sacre Passioni, Scultura lignea a Pisa dal XII al XV secolo*, a cura di M. Burresi, Milano 2000.
- Sandberg Vavalà E., *La croce dipinta italiana e l'iconografia della passione*, Roma 1980.
- Santiago, l'Europa del pellegrinaggio*, a cura di Caucchi von Saucken P., Milano 1993.
- Scavizzi G., *Arte e architettura sacra. Cronache e documenti tra riformati e cattolici*, Roma 1982.
- Scavizzi G., *The Controversy on Images from Calvin to Baronius*, New York 1992.
- Schiller G., *Ikonographie der Christlichen Kunst. III Die Auferstehung und Erhöhung Christi*, Gütersloh 1986.
- Schiller G., *Ikonographie der Christlichen Kunst*, 5 voll., Gütersloh 1966-1980.
- Schiller G., *Iconography of Cristian Art*, Londra 1972.
- Schönborg C., *L'icone du Christ*, Friburgo 1976.
- Stopani R., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991.
- Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il Medioevo*, a cura di Vauchez A., Roma-Bari 1993.
- The Church and the Arts*, a cura di Wood D., Oxford 1992.
- The Image of Christ*, catalogo della mostra, a cura di G. Finaldi, Londra 2000.
- Thoby P., *Le Crucifix des Origines au Concile de Trente*, Nantes 1959.
- Thode H., *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, a cura di Bellosi L., Roma 1993.
- Trens M., *Les Majestats Catalanes*, Barcellona 1966.
- Trens M., *Les Majestats catalanes (Monumenta Cataloniae, 13)*, Barcellona 1966.
- Turner V. e E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978.
- Vaiani C., *La Via Crucis di san Leonardo da Porto Maurizio*, Milano 2003.
- Vauchez A., *La spiritualità dell'occidente medievale*, Milano 1993.
- Verdon T., *L'arte sacra in Italia*, Milano 2001.
- VLK M., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1992.
- von Alemann-Schwartz M., *Crucifixus dolorosus. Beiträge zur Polychromie und Ikonographie der rheinischen Gabelkruzifixe*, Bonn 1976.
- von Balthasar H. U., *Via Crucis al Colosseo*, Roma 1988.
- von Kirschbaum E., *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8 voll., Roma 1968-1976.
- Wirth J., *L'image médiévale. Naissance et développements (VI-XV siècle)*, Parigi 1989.
- Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie*, a cura di Stock A., St. Ottilien 1990.
- Zanzi L., *Sacri monti e dintorni*, Milano 1990.

INDICE

SACRI MONTI PATRIMONIO DELL'UNESCO	pag. 5
ENZO GHIGO, UGO CAVALLERA, GIAMPIERO LEO. <i>Presentazione</i>	
SALENDO CON GESÙ VERSO IL CALVARIO	7
GIOVANNI BATTISTELLI. <i>Premessa</i>	
LA PASSIONE DELL'UMANITÀ SUL CALVARIO DEL MONDO	9
PASQUALE MAGRO	
EVOCAZIONE E RAPPRESENTAZIONE DEGLI EPISODI E DEI LUOGHI DELLA PASSIONE DI CRISTO	
LA VIA DOLOROSA A GERUSALEMME	13
MICHELE PICCIRILLO. <i>Introduzione</i>	
I. L'ICONOGRAFIA STAUROLOGICA FRANCESCANI	17
PASQUALE MAGRO	
1. <i>Il primo principio: la Kenosis del verbo</i>	18
2. <i>Una devozione staurologica tipicamente francescana: la Corda pia</i>	24
3. <i>Il «crocifisso contadino» di Donatello</i>	25
4. <i>Conclusione in prospettiva attuale</i>	29
II. SACRI MONTI E VIAE CRUCIS: STORIE INTRECCiate	31
GUIDO GENTILE	
1. <i>Tra i precedenti: strutture commemorative dei luoghi della Passione</i>	32
2. <i>Immaginare i luoghi della vita e della passione di Cristo</i>	33
3. <i>Le devozioni in forma di percorsi connesse a riproduzioni del Santo Sepolcro</i>	35
4. <i>Sistemi di «luoghi» evocativi dei «misteri» di Gerusalemme</i>	36
5. <i>Dai Sacri Monti alle Vie Dolorose in forma di Sacri Monti</i>	39

III. COMPLESSI DEVOZIONALI EUROPEI DAL QUATTROCENTO AL SETTECENTO	pag. 43
AMILCARE BARBERO	
1. <i>Terminologia e origine dei complessi devozionali</i>	49
2. <i>Percorso, Rosario e Vesperbild</i>	53
3. <i>Committenti, ambiente e paesaggio</i>	54
4. <i>Tipologie dei complessi devozionali</i>	58
SAGGIO STORICO SULLA DEVOZIONE ALLA VIA CRUCIS	65
AMÉDÉE (TEETAERT) DA ZEDELGEM	
Traduzione dal francese, PAOLO PELLIZZARI	
I. LA VIA CRUCIS NEI PRIMI DIECI SECOLI	67
II. LA VIA CRUCIS DALL'XI AL XV SECOLO	
1. <i>La devozione alla passione di Cristo</i>	72
2. <i>Influenze remote della devozione alla passione sulle origini della Via Crucis</i>	76
3. <i>Visita del cammino percorso da Gesù portando la croce</i>	79
III. DAL XV SECOLO FINO AI NOSTRI GIORNI	
A. <i>Devozione alla passione, che abbraccia numerose devozioni particolari</i>	
1. <i>Devozioni con lontane influenze sulla Via Crucis</i>	83
2. <i>La devozione alle cadute di Cristo</i>	85
3. <i>Devozioni con influenza immediata sulla Via Crucis</i>	89
B. <i>La Via Crucis a 14 stazioni</i>	
1. <i>Prime forme nei pellegrinaggi</i>	104
2. <i>Forma della Via Crucis a Gerusalemme dal XV al XVII secolo</i>	109
3. <i>Diffusione della forma della Via Crucis a 14 stazioni nel corso del XVII secolo</i>	118
4. <i>Diffusione della Via Crucis nel corso dei secoli XVIII e XIX</i>	126
INDICE DEI NOMI	139
PAOLO PELLIZZARI	
BIBLIOGRAFIA	147

Stampato presso
Tipografia la Nuova Operaia s.n.c.
Casale Monferrato
Febbraio 2004

PIEMONTE  **PARCHI**

	<p>REGIONE PIEMONTE</p>		<p>Regione Piemonte PARCO NATURALE DEL SACRO MONTE DI CREA</p>
---	-----------------------------	---	--