UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO
"Carlo Bo"

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
"Italo Mancini"

Corso Biennale di Alta Specializzazione in Scienze Religiose
M-STO/07

MANLIO SODI

IL CONCILIO VATICANO II

TRA LITURGIA ED ECCLESIOLOGIA

Urbino 2011

Presentazione

Il corso ha come obiettivo fondamentale quello di cogliere uno dei contenuti espliciti del Vaticano II: il rapporto tra Chiesa e liturgia. Un rapporto declinato sotto molteplici prospettive, da quella biblica a quella ecumenica, per osservarne le implicanze e le conseguenze.

Le quattro Costituzioni del Vaticano II toccano, in particolare, temi che nel loro insieme presentano una sintesi che può essere così espressa: "La Chiesa, nella Parola di Dio celebra i santi misteri per la salvezza del mondo". *Lumen Gentium, Sacrosanctum Concilium, Dei Verbum, Gaudium et Spes* sono i testi oggetto di particolare attenzione; essi sono comunque accostati secondo la categoria del culto per coglierne i risvolti in ordine alla fede e alla vita.

In questa linea, dopo aver precisato il significato dei Concili nella storia e nella vita della Chiesa, il percorso di approfondimento richiede una precisazione del termine "liturgia" e "culto". Successivamente si delinea la realtà-essenza della Chiesa, dalla sua prefigurazione nell'Antico Testamento fino al suo inizio nel Nuovo Testamento. Il rapporto tra Chiesa e liturgia si esplicita successivamente attraverso l'esame della realtà della Pasqua (degli Ebrei, di Cristo, della Chiesa). Dall'analisi del rapporto tra Chiesa e liturgia emergono successivamente le proprietà essenziali della Chiesa (una, santa, cattolica, apostolica), verificato sia nei contenuti racchiusi nel Catechismo della Cheisa Cattolica, sia in alcuni testi del Messale Romano.

La panoramica che ne emerge riconduce l'attenzione al culto come luogo e momento di espressione della realtà "Chiesa", popolo in cammino verso una pienezza di realizzazione del Regno di Dio, attraverso l'annuncio della Parola di vita, la celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali, nei ritmi dell'anno liturgico, e senza trascurare la pietà popolare come luogo di incontro tra culto e cultura.

Tutto questo si pone nell'orizzonte del Biennio specialistico finalizzato ad una comprensione più profonda del mistero della fede cristiana, in costante dialogo con le sfide che la cultura e la società odierna pongono dinanzi all'attenzione di chi intende lasciarsi provocare da tutto ciò che comporta un confronto con l'ambito teologico e con le discipline ad esso correlate.

INTRODUZIONE

> «L'universo è tempio della tua santità, e la creazione glorifica il tuo nome, ma tu non rifiuti che noi ti dedichiamo una dimora […] per la celebrazione dei santi misteri: "segno del tuo santo tempio, immagine della celeste Gerusalemme". Tempio vero da te consacrato è l'umanità del tuo Figlio, nato dalla Vergine Madre, nel quale abita la pienezza della vita divina. Città santa è la tua Chiesa fondata sugli apostoli e unita in Cristo pietra angolare. Essa cresce e si edifica con pietre vive e scelte cementate nella carità con la forza del tuo Spirito fino al giorno in cui, o Padre, sarai tutto in tutti e splenderà in eterno la luce del tuo Cristo».

Con queste espressioni che il *Missale Romanum* usa nel prefazio per la dedicazione di una chiesa si introduce il presente percorso di approfondimento secondo la specifica prospettiva ecclesiologico-liturgica.

Liturgia ed *ecclesiologia* non sono due termini accostabili in qualche modo, ma gli indicatori di una stessa realtà. È la liturgia che manifesta la Chiesa, e insieme è la Chiesa che si costruisce, cresce e si sviluppa fino al suo compimento attraverso la liturgia.

1. Obiettivo

In questa linea quanto segue intende cogliere come nella liturgia si realizzi la Chiesa, e come dalla stessa celebrazione la comunità giunga al compimento del progetto della propria vita "in Cristo".

Per tale comprensione è di essenziale aiuto lo stesso linguaggio liturgico che nel momento in cui è usato come espressione dell'atto cultuale, costituisce un testo prezioso perché in esso si manifesta e si esprime la *lex credendi*, sempre orientata alla *lex vivendi*.

La conoscenza del rapporto tra liturgia e Chiesa può percorrere numerosi sentieri; ne è un indice eloquente l'abbondante bibliografia che è stata prodotta soprattutto nell'intreccio tra movimento biblico, liturgico ed ecumenico nel contesto di quello ecclesiologico, a partire dal sec. XIX, per poi svilupparsi nel sec. XX e confluire nei documenti del Vaticano II.

Da questo evento è scaturita una riforma e un rinnovamento liturgico in cui il dato cultuale ha contribuito ad evidenziare e puntualizzare la realtà "Chiesa" come comunità che si esprime in maniera vertice nella celebrazione, tanto che nella liturgia si ha la massima espressione della comunità orante. L'approfondimento, pertanto, del rapporto tra liturgia ed ecclesiologia permette di cogliere più in profondità il senso del culto cristiano non come un insieme di riti ma come

linguaggio simbolico di una realtà di popolo in cammino, secondo i paradigmi della storia dell'antico popolo di Israele, e secondo le vie tracciate dallo stesso Maestro e Signore nell'inviare i suoi ad annunciare il Vangelo e a fare discepole tutte le genti.

2. Un metodo di approfondimento

Per rispondere all'obiettivo queste pagine riflettono quanto emerso dal dettato conciliare in poi, nell'ottica di quella linea di continuità che caratterizza la vita della Chiesa. Così, dopo aver puntualizzato il significato del termine "liturgia" (cap. I), si pone in evidenza lo specifico del vissuto cristiano e dell'esperienza religiosa (cap. II) in modo da predisporre il terreno per un confronto con la situazione di secolarizzazione in cui si trova a vivere e ad agire il fedele in Cristo (cap. III).

A partire dalla prospettiva conciliare e dalle interpretazioni successive (cap. IV), si coglie il senso dell'*Ecclesia de liturgia* per osservarne il fondamento e le conseguenze (cap. V); ma anche per prendere visione di come tutto questo si attui nei ritmi e nelle vicende del tempo (cap. VI) e soprattutto secondo un atteggiamento di "benedizione" (cap. VII).

Successivamente emerge il bisogno di approfondire le "note" che caratterizzano la Chiesa a partire dal dato liturgico e dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, allo scopo di evidenziare come nel contesto cultuale si realizzi quella sintesi che il *Credo* invita a professare (cap. VIII).

Accostata nell'ottica della teologia liturgica, l'ecclesiologia viene ad assumere una prospettiva di sintesi già ben delineata nella *Lumen Gentium*, ma sempre da completare secondo le altre costituzioni conciliari (*Sacrosanctum Concilium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes*), ma anche a partire dai linguaggi della liturgia ufficiale (cap. IX).

Tutto questo permette di comprendere meglio il rapporto che intercorre tra culto e tutto ciò che concerne la dimensione sociale del vivere "in Cristo", secondo un riferimento esplicito al *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (cap. X).

È da questo orizzonte "liturgico", pertanto, che l'attenzione è ricondotta al *mirabile sacramentum-mysterium* che è la Chiesa. Ciò implica la conoscenza del linguaggio con cui essa si esprime per manifestare la propria essenza e per aiutare il fedele a conoscere e a vivere sempre più in pienezza la propria identità di "pietra viva e scelta".

Nel contesto emerge il dinamismo della Pasqua (cap. XI) che permette di comprendere nei ritmi del tempo e della vita le modalità e i mezzi – i sacramenti in particolare (cap. XII) – attraverso cui si compie la progressiva configurazione del fedele a Cristo "pietra angolare"; un percorso che ha già nell'icona mariana il termine di costante riferimento e di perenne esemplarità, e che trova nell'esperienza delle forme della pietà popolare l'occasione per un confronto con la cultura (cap. XIII).

Tutto questo, in conclusione, per cogliere come all'interno dell'esperienza liturgica la Chiesa si realizza, si autocomprende, svolge la propria missione, si impegna nel quotidiano vivendo e attualizzando il mistero della Pasqua fino al

giorno in cui Dio «sarà tutto in tutti e splenderà in eterno la luce del Cristo» e il mistero-sacramento della Chiesa avrà raggiunto il suo compimento.

3. Elementi bibliografici per ulteriori approfondimenti

Testi essenziali di riferimento sono i documenti del Concilio Vaticano II (in particolare le quattro Costituzioni), e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Per una trattazione della liturgia in prospettiva ecclesiologica – e, viceversa, di una ecclesiologia in prospettiva liturgica – la prima fonte, dopo la sacra Scrittura, sono i libri liturgici; per una loro essenziale conoscenza cf *Rivista Liturgica* 95/5 (2008) *La liturgia di rito romano e i suoi libri* (con ampia bibliografia); in parallelo cf anche l'annuale fascicolo dal titolo *Letteratura liturgica* (dal 1997) a partire dall'Indice analitico-sistematico (cf *www.rivistaliturgica.it*).

Inoltre, nella maggior parte dei *Dizionari* dell'area teologica è presente la voce "chiesa"; qui esuliamo dal riproporre tutte le indicazioni bibliografiche anche se varie di esse hanno un peculiare contenuto riguardante la liturgia, mentre altre la escludono completamente!

ALBERIGO G. (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, EDB, Bologna 1981;

ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Ecclesiologia e liturgia*, Marietti, Casale M. (Al) 1982;

BARAÚNA G. (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen gentium",* Vallecchi, Firenze 1965;

BRANDOLINI L., *Unus panis unum corpus. La liturgia sorgente della vita e della missione della Chiesa*, Clv – Edizioni Liturgiche, Roma 2007;

CALABRESE G. – GOYRET PH. – PIAZZA O.F. (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010;

CALERO A.M., *La Iglesia, misterio, comunión y misión*, CCS, Madrid 2001; Casale U., *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Ldc, Leumann (To) 1998;

DOSSETTI G., *Per una «chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II*, a cura di G. Alberigo e G. Ruggeri, Il Mulino, Bologna 2002;

MADRIGAL S. – IZQUIERDO C. – VILLAR J.R. (edd.), *Iglesia*, in C. Izquierdo – J. Burggraf – F.M. Arocena (edd.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 473-492;

MAGGIONI B., *Liturgia e culto*, in P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Cinisello B. (Mi), Ed. Paoline, 1988, 835-847;

MARSILI S. (ed.), *Anàmnesis* 1.: *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974 (spec. il cap. IV: *La liturgia culto della Chiesa*, pp. 107-136; e il completamento del pensiero in *Rivista Liturgica* 95/3 [2008] *Salvatore Marsili. Attualità di una mistagogia*);

MILITELLO C., *La Chiesa, «il corpo crismato». Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003 (con bibl.);

PIÉ-NINOT S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008;

ROSSO S., *Un popolo di sacerdoti. Introduzione alla liturgia*, Ldc, Leumann (To) [2]2007;

SARTORE D. – TRIACCA A.M. – CIBIEN C. (edd.), *Liturgia*, Cinisello B. (Mi) 2001: con particolare riferimento alle voci *Celebrazione* (M. Sodi), *Chiesa e liturgia* (D. Sartore, con bibl.), *Liturgia* (S. Marsili – D. Sartore), *Tempo e liturgia* (A.M. Triacca), *Teologia liturgica* (S. Marsili – D. Sartore);

SCOLA A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005;

SECKLER M., *L'ecclesiologia della* communio. *Il metodo teologico e la dottrina dei* loci theologici *di Melchior Cano*, in *Rivista Liturgica* 95/2 (2008) 227-252;

SEMERARO M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1996;

SODI M. – TRIACCA A.M. (edd.), *Dizionario di omiletica*, Leumann (To) – Gorle (Bg), Elle Di Ci – Velar 2002 (varie voci a cominciare da *Chiesa e predicazione* fino alle liturgie di tutte le Chiese cristiane);

SODI M. (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, Lev, Città del Vaticano 2008;

SODI M., *Liturgia*, in CALABRESE G. – GOYRET PH. – PIAZZA O.F. (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 805-825;

TRIACCA A.M. – PISTOIA A. (edd.), *L'Église dans la liturgie*, Clv – Edizioni Liturgiche, Roma 1980;

TRUDU F., *Immagini simboliche dell'*Ecclesia *nel Rito di Dedicazione della Chiesa*, Clv – Edizioni Liturgiche, Roma 2001;

VAGAGGINI C., *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Roma [4]1965 (nell'indice analitico – s.v. *chiesa, ecclesiologia, ekklesía* – emerge in modo sistematico la dimensione cultuale come essenza della Chiesa; e *Rivista Liturgica* 96/3 [2009] *Cipriano Vagaggini. L'«intelligenza» della liturgia*);

VALENTINI D., *Lo Spirito e la Sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini*, Lev, Città del Vaticano 2009.

Capitolo I

LITURGIA: DAL SIGNIFICATO DEL TERMINE ALLA COMPRENSIONE DELLA REALTÀ

La prima fase del percorso di approfondimento richiede la precisazione del termine e del concetto di liturgia. Tutto questo collocato nell'ottica specifica del corso di specializzazione e – per quanto possibile – in dialogo con le diverse discipline.

Per questo ciò che è racchiuso nelle pagine che seguono – come traccia per l'approfondimento e lo studio personale – comporta l'incontro con il termine *liturgia* (I) per osservarne poi il significato nell'insieme degli studi teologici (II). Ciò richiede, di conseguenza, un metodo di lavoro tracciato sapientemente dallo stesso Concilio Vaticano II (III). Il percorso si apre su diverse prospettive di studio (IV), ma con l'attenzione sempe rivolta alla prassi ecclesiale (V) per cogliere il senso di quanto è stato realizzato dopo il Vaticano II (VI).

1. La parola "liturgia" e il suo rapporto con l'approfondimento della tematica

Il termine si trova per la prima volta nel greco classico, dove *leitourgía* indicava un'attività pubblica, svolta liberamente a servizio dei concittadini. Con il tempo *liturgia* indicò un qualunque servizio reso alla collettività o alla divinità. Nella Bibbia greca dei LXX indica sempre un "servizio religioso" reso a JHWH, mentre il NT adotta altri termini per indicare la realtà del nuovo culto «in Spirito e verità» (*Gv* 4,24): un culto che si svolge sotto l'azione dello Spirito e nella verità che è Gesù Cristo.

Al termine di un'ampia pagina biblico-teologica (cf SC 5-6; ma anche DV e LG), il Vaticano II presenta la liturgia come «l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo» (SC 7).

L'azione rituale, con il linguaggio tipico dei segni e dei simboli, è il luogo di annuncio e realizzazione dell'opera santificatrice del Padre, per Cristo, nello Spirito; "liturgia" pertanto non equivale a "rito", ma indica una realtà cui il rito stesso rinvia.

Per questo è stata attuata la riforma liturgica nella Chiesa di rito romano, si è rinnovata la pastorale e la catechesi; ma ha assunto una nuova prospettiva anche la riflessione teologica soprattutto quando si è mossa all'insegna di OT 16.

Tanto la ricca documentazione liturgica, quanto la variegata produzione teologica, pastorale, catechistica e spirituale che hanno caratterizzato le Chiese locali dal Vaticano II in poi, mostrano quanto sia urgente continuare nell'impegno

di comprensione teologica della liturgia in modo da educare ad essa valorizzando i più diversi ambiti. Il traguardo ultimo, che dà senso ad ogni espressione cultuale, è costituito dalla liturgia della vita, cioè da quel «culto spirituale» che Paolo evidenzia in Rm 12,1-2.

Dal momento in cui è risuonato il comando di Cristo: «Fate questo in memoria di me» (1 Cor 11,24) la Chiesa in ogni tempo, luogo e cultura celebra il memoriale della Pasqua del suo Signore non ripetendo dei riti fine a se stessi, ma elevando al Padre il culto spirituale: celebrato nei diversi segmenti del quotidiano, attraverso il linguaggio simbolico e rituale, esso è l'unico che permette, in un contesto di fede, una reale comunicazione divino-umana, e viceversa.

La mediazione sacerdotale di Cristo continua, nel tempo della storia e nella vita del singolo fedele, ad attuare quella comunione-comunicazione portata a compimento una volta per tutte sulla Croce, perché ogni persona che si apre all'annuncio del vangelo possa realizzare la più profonda liberazione interiore attraverso l'incontro reale ed efficace con il Dio della vita nella celebrazione sacramentale.

I sacramenti, pertanto, attuano questo incontro a condizione che siano realmente simboli di quella volontà di incontro con il fratello, e di quel desiderio di liberazione da ogni forma di male, quali si devono attuare nel quotidiano impregnato di Vangelo.

2. La liturgia negli studi teologici

Nello studio della teologia è più che naturale una incertezza di fondo determinata da varie cause... A livello di quadro epistemologico è doveroso superarla immediatamente in modo da collocare i diversi approfondimenti nella giusta prospettiva.

2.1. Un cammino di studio, di ricerca, di vita

L'approccio alla teologia non è immediato. Richiede impegno intellettuale, confronto con vari campi di indagine in vista di una conoscenza sempre più adeguata del Mistero che Dio ha rivelato nella pienezza del tempo. Lo studio della teologia – cioè il discorso su Dio – comporta prima di tutto il confronto con il dato rivelato e con la Tradizione vivente della Chiesa, sia per una conoscenza dei punti di riferimento, sia per un confronto indispensabile con la cultura che in ogni tempo interpella il fedele "teologo".

È dunque anzitutto uno *studio*. Per questo è necessaria l'acquisizione di una strumentazione particolare qual è quella relativa ai diversi linguaggi teologici, che permetta il necessario approccio e approfondimento; in vista di quel «rendere ragione della speranza che è in noi» (*1 Pt* 3,15).

È in secondo luogo uno studio che implica *ricerca* personale e di gruppo. Il cammino che viene intrapreso postula il confronto con opinioni e testi diversi; ma

soprattutto esige il confronto con i documenti che attestano il percorso della storia della salvezza e i segmenti della Tradizione.

È un cammino di *vita,* in terzo luogo, in quanto le acquisizioni teologiche non sono finalizzate ad una riflessione che si chiude in se stessa, ma ad una prassi ecclesiale che si presenta come prolungamento e attualizzazione nel tempo di quella storia di salvezza che, iniziata da "In principio Dio creò il cielo e la terra..." troverà compimento in quei "cieli nuovi e nuova terra" prospettati dall'Apocalisse.

2.2. Organizzazione degli studi teologici

2.2.1. Corsi istituzionali, in genere

- Sacra Scrittura
- Patristica – Storia della Chiesa e archeologia cristiana
- Teologia fondamentale – Teologia dogmatica
- Liturgia – Teologia morale – Diritto canonico

2.2.2. Corsi specifici nell'ISSR

2.2.3. Seminari

3. Un metodo di lavoro

Il documento conciliare *Optatam Totius* al n. 16 indica un metodo di lavoro per gli studi teologici, che aiuti a osservare tutti i dettagli, ma in una prospettiva di sintesi.

> «Le discipline teologiche, alla luce della fede e sotto la guida del Magistero della Chiesa, siano insegnate in maniera che gli alunni possano attingere accuratamente la dottrina cattolica della divina rivelazione, la studino profondamente, la rendano alimento della propria vita spirituale, e siano in grado di annunziarla, esporla e difenderla nel ministero sacerdotale.
>
> Con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo studio della *sacra Scrittura,* che deve essere come l'anima di tutta la teologia; premessa un'appropriata introduzione, essi vengano iniziati accuratamente al metodo dell'esegesi, apprendano i massimi temi della divina rivelazione, e per la quotidiana lettura e meditazione dei libri santi ricevano incitamento e nutrimento.
>
> Nell'insegnamento della *teologia dogmatica,* prima vengano esposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa orientale e occidentale nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa.
>
> Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della

speculazione, avendo san Tommaso per maestro; si insegni loro a riconoscerli *presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa;* ed essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e a comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei.

Parimenti, tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo con il mistero di Cristo e con la storia della salvezza. Si ponga speciale cura nel perfezionale la *teologia morale* in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di portare frutto nella carità per la vita del mondo. Così pure nella esposizione del *diritto canonico* e nell'insegnamento della *storia ecclesiastica* si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo concilio. La *sacra liturgia,* che è da ritenersi la *prima e necessaria sorgente di vero spirito cristiano,* si insegni come prescritto in *Sacrosanctum Concilium* 15 e 16.

Tenendo opportuno conto della condizioni delle varie regioni, gli alunni vengano indirizzati a meglio conoscere le Chiese e le *comunità ecclesiali separate* dalla Sede apostolica romana, affinché possano contribuire al ristabilimento dell'unità tra tutti i cristiani, da promuovere secondo le prescrizioni di questo concilio.

Vengano anche introdotti alla conoscenza delle *altre religioni* più diffuse nelle singole regioni, affinché meglio riconoscano ciò che, per disposizione di Dio, vi è in esse di buono e di vero, imparino a confutarne gli errori e siano in grado di comunicare la pienezza della verità a coloro che non la possiedono».

4. Lo studio della "liturgia"

4.1. Dalle acquisizioni ed esperienze personali...

4.2. ... ad una riflessione biblico-teologico-pastorale

La scienza liturgica oggi più che in qualunque altro periodo della storia è interpellata da numerosi interlocutori, sia in ambito biblico-teologico, sia in ambito catechetico-pastorale, sia in ambito delle così dette scienze umane (sociologia, comunicazione, linguistica...). I quadri di riferimento della scienza liturgica sono costituiti da questi settori:

- storia
- bibbia
- teologia
- celebrazione
- pastorale
- linguaggio
- comunicazione
- spiritualità

4.3. Per una "prassi" espressiva del Mistero e della vita

Anche in questo caso la parola del Vaticano II è quanto mai illuminante, come si legge in *SC* 16: «... i professori delle altre materie, soprattutto della teologia dogmatica, della S. Scrittura, della teologia spirituale e pastorale, abbiano cura di mettere in rilievo, secondo le intrinseche esigenze di ogni disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza in modo che risulti chiara la loro connessione con la Liturgia e l'unità della formazione...».

5. Natura e importanza della liturgia nel contesto della prassi ecclesiale

La comprensione della liturgia della Chiesa è facilitata dallo stesso documento conciliare, la *SC*, che nel primo capitolo offre i principi generali sia della liturgia in sé, sia della riforma che ne è scaturita, sia della stesa azione pastorale che accompagna costantemente il cammino di fede del popolo di Dio lungo i sentieri del tempo.

Per questo s'impone un esame esegetico-teologico dei contenuti del cap. I della *SC* in modo da evidenziare *la natura e l'importanza* della Liturgia sia considerata in se stessa, sia considerata in rapporto con la vita della Chiesa e del fedele (I). È doveroso poi individuare *i criteri* in base ai quali si realizza il cammino di educazione in vista di una partecipazione sempre più piena al Mistero pasquale, reso continuamente presente nei santi segni (II). Il *senso teologico-ecclesiale* della riforma liturgica attuatasi dopo il Concilio emerge da alcuni punti fermi (III). Lo sviluppo della vita liturgica *in diocesi e in parrocchia* costituisce il segreto per la realizzazione di una partecipazione sempre più piena, interna ed esterna, ai santi misteri (IV). In questa linea si colloca *il ruolo dell'azione pastorale* (V).

Lo studio verte essenzialmente attorno ai contenuti del cap. I della *SC*, considerati però sempre in rapporto con le altre costituzioni conciliari (*DV, LG, GS*). L'esegesi dei singoli paragrafi trova un ottimo complemento in due strumenti di lavoro:

- il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dedica tutta la II parte alla Liturgia; in questa linea risulta complementare l'accostamento anche della IV parte, dedicata alla Preghiera cristiana;
- la voce *Liturgia* nel *NDL* offre una ricca sintesi circa le problematiche che emergono da un accostamento globale all'azione liturgica.

5.1. Natura della Liturgia e sua importanza nella vita della Chiesa

In *SC* 5-13 sono delineati quei principi essenziali che danno il quadro di riferimento per una comprensione adeguata di che cosa è "liturgia" e del ruolo che essa ha nel progetto storico-salvifico e dunque nella vita della Chiesa e del fedele.

Il discorso conciliare si dipana secondo una prospettiva di storia della salvezza che ruota attorno a questi punti essenziali:

5.1.1. La "prefigurazione" nel tempo dell'AT

La Scrittura nell'insieme dei contenuti racchiusi nell'AT narra essenzialmente l'avventura di un popolo prediletto da Dio, da lui chiamato a realizzare un'alleanza particolare. La vicenda storico-salvifica dell'antico popolo di Israele ha un punto-vertice nell'antica Pasqua e Alleanza; punto che a sua volta converge verso quella nuova e definitiva Pasqua e Alleanza che sarà celebrata nella pienezza dei tempi nella persona dell'Uomo-Dio, Cristo Gesù.

Il testo di *Es* 12 narra l'avvenimento della prima Pasqua ("liberi per rendere culto"); mentre il complesso dei capitoli *Es* 19-20 e 24 presenta l'insieme della celebrazione dell'Alleanza (decalogo + segno del "sangue"), prefigurazione di quell'Alleanza nuova ed eterna in Cristo, nuovo Mosè. La "liberazione" del popolo è in vista dell'alleanza tra Dio e il suo popolo; e questa liberazione-alleanza – sintetizzate nel termine *Pasqua* – diventa così importante che il popolo giunto nella Terra Promessa, celebrerà sempre ogni anno la Pasqua come un *memoriale*; la celebrazione annuale della Pasqua sarà, cioè, una lode e un'invocazione al Dio liberatore e salvatore perché continui ad operare *qui e oggi* ciò che egli ha operato nell'avvenimento originario. Tutto questo è finalizzato a ricomporre quel rapporto Dio-uomo in una comunione di vita secondo quanto prefigurato nelle prime pagine della Genesi, e che avrà il suo compimento solo in Cristo vero Dio e vero uomo.

In questo dinamismo di ricomposizione per una "com-unione" piena si colloca la liturgia che già nell'AT può essere definita come la celebrazione della Pasqua e dell'Alleanza, per un incontro sempre più pieno (*com-unione*) tra Dio e il suo popolo. Il testo iniziale di *SC* 5 racchiude tutta questa realtà quando afferma: «Dio [...] "vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità" [...] "dopo avere a più riprese e in più modi parlato un tempo ai padri per mezzo dei profeti"...».

5.1.2. La "pienezza" nell'evento Cristo

È la fase della storia della salvezza che corrisponde alla vicenda storico-salvifica di Gesù Cristo. Con l'Incarnazione e con il compimento del Mistero pasquale l'incontro tra Dio e l'uomo si realizza in pienezza (da qui il significato della classica espressione: *caro salutis cardo*). Dall'Incarnazione alla Pentecoste si esplica il Mistero pasquale. Tutto si concentra su Cristo nella cui passione e morte si realizza l'incontro definitivo tra Dio e l'uomo. Punto culminante è la croce: come il sangue dell'antica Alleanza era stato il segno che sanciva un rapporto particolare tra Dio e il suo popolo, così nel sangue versato sulla Croce si attua la nuova e definitiva Alleanza, la cui "celebrazione" è affidata da Cristo stesso alla sua Chiesa. Solo Cristo, pertanto, diventa il "luogo" definitivo dell'incontro tra Dio e l'uomo; solo Cristo sarà il nuovo e definitivo "tempio" (*Gv* 4,1ss).

Alla luce del NT la liturgia appare pertanto come l'incontro tra Dio e il suo popolo nella celebrazione memoriale del sacrificio della croce. È la realtà che il testo di *SC* 5 esprime quando accenna all'opera e alla missione del Cristo nella «pienezza dei tempi»; un'opera che realizza «il perfetto compimento della nostra riconciliazione»; un'opera la cui attualizzazione nel tempo è affidata da Cristo stesso alla sua Chiesa «mirabile sacramento».

5.1.3. La "attualizzazione" nel tempo della Chiesa

Il tempo della Chiesa si prolunga nei secoli a partire dalla prima Pentecoste. Durante questo segmento di storia – di cui conosciamo l'inizio e il cui termine "personale" coincide con la conclusione della vicenda storica di ogni persona – continua a compiersi l'incontro tra Dio e l'uomo, principalmente attraverso l'annuncio della Parola e i segni sacramentali che ritualizzano e riattualizzano il Mistero della croce, cioè la Pasqua. Con tali segni Dio manifesta il suo dono di salvezza e ne fa fare un'esperienza concreta attraverso il rito. Così il rito fa da ponte tra il contenuto racchiuso nella Parola e la vita del credente. In una prospettiva di azione pastorale si tratterà di fare in modo che il rito diventi sempre più eloquente, che cioè riesca a trasmettere il contenuto secondo il linguaggio tipico del simbolo.

Il testo di *SC* 6 sintetizza tutto questo ricordando che la liturgia costituisce il momento ultimo della storia della salvezza, il "momento sintesi" attraverso l'evangelizzazione ("... annunziassero...") e i sacramenti ("... attuassero...").

Tutto questo è garantito dalla costante e continua presenza di Cristo nella liturgia (cf *SC* 7) sotto varie forme. Ed è dalla realtà pluriforme di tale "presenza" che prende significato la liturgia stessa che il Concilio definisce:

> «l'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo mediante il quale con segni sensibili viene significata, e in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale».

Sempre in questa linea è possibile pertanto concludere che la liturgia è attuazione del mistero pasquale nel tempo della Chiesa (cf *SC* 5-6), e insieme "culmine" e "fonte" della vita ecclesiale (*SC* 10).

Alcuni *aspetti complementari* e immediati, infine, da quanto sopra esposto, che è necessario tener presenti in ordine alla formazione e all'azione pastorale, e sempre nell'ottica di sintesi delle altre tre costituzioni conciliari:

- rapporto tra liturgia terrena e liturgia celeste (cf *SC* 8);
- integrazione tra liturgia e vita (cf quanto ricordato circa la predicazione, i sacramenti e le opere di carità, in *SC* 9);
- necessità delle disposizioni personali nell'azione celebrativa (cf *SC* 11);
- liturgia e preghiera personale visti come due aspetti strettamente complementari (cf *SC* 12);
- orientamento dei pii esercizi alla liturgia (cf *SC* 13).

5.2. Educare e formare alla "partecipazione" piena

La liturgia educa alla liturgia quando i suoi linguaggi (verbali e non verbali) sono attivati in modo corretto, e orientati a favorire quella particolare "comunicazione" tra Dio e il suo popolo quale si attua, appunto, nell'azione liturgica.

Per questo s'impongono alcune attenzioni che emergono come condizioni essenziali perché il linguaggio liturgico diventi sempre più l'espressione di una vita che, provocata dalla Parola, risponde al Dio della vita.

In questo senso la *SC* 14-20 richiama l'impegno di:

- formare i "formatori" del popolo di Dio;
- formare i docenti di liturgia e responsabili dell'animazione teologico-culturale;
- formare liturgicamente i fedeli;
- formare attraverso i *mass media*.

6. Necessità di una "riforma liturgica"

Anche se la "riforma liturgica" voluta dal Vaticano II è ormai quasi completata, risulta sempre interessante conoscerne le motivazioni e i criteri. Il confronto con i contenuti di *SC* 21-40 si pone pertanto nell'ottica di evidenziare gli elementi essenziali che accompagnano e richiamano la responsabilità di chi è chiamato ad animare – sotto varie forme – il cammino di fede e di vita del popolo di Dio.

Precisato che nella liturgia alcune parti sono immutabili «perché di istituzione divina» mentre altre sono «suscettibili di cambiamento», *SC* 21 precisa che testi e riti devono esprimere «più chiaramente le sante realtà, che significano, e il popolo cristiano per quanto possibile possa capirle facilmente e possa parteciparvi...».

La realizzazione di questo obiettivo deve tener presenti alcuni aspetti.

6.1. Norme generali

Responsabilità della gerarchia nell'ordinamento della liturgia: se la liturgia è la fede della Chiesa (*lex credendi*) espressa ritualmente (*lex orandi*) come segno di un comune impegno di vita (*lex vivendi*), allora ogni espressione rituale della fede deve manifestare quella dimensione di ecclesialità la cui responsabilità risiede nel Magistero (cf *SC* 22).

Tradizione e progresso sono due elementi chiamati a interagire costantemente nel tessuto ecclesiale, e di conseguenza – e in modo particolare – nell'azione liturgica (cf *SC* 23).

Bibbia e liturgia hanno un rapporto privilegiato e in sé unico: «Massima è l'importanza della sacra Scrittura nel celebrare la liturgia...» (*SC* 24); le conseguenze

illustrate dallo stesso testo conciliare offrono un costante richiamo per l'azione e per l'animazione!

Circa l'impegno di revisione dei libri liturgici, di cui parla *SC* 25, cf l'*Appendice* al presente capitolo.

6.2. Dimensione gerarchica e comunitaria della liturgia

«Le azioni liturgiche non sono azioni private...»: il testo di *SC* 26 risulta quanto mai emblematico e carico di conseguenze per la prassi celebrativa. Nella stessa linea, quasi come un corollario, si pone il n. 27.

Il decoro della celebrazione liturgica dipende non tanto dall'apparato esteriore, ma dal coinvolgimento di tutti coloro che svolgono un ministero – secondo le diverse competenze – perché l'assemblea partecipi (cf *SC* 28-29). E questa partecipazione attiva dei fedeli è la risultante di varie attenzioni a cominciare dallo stesso ambito celebrativo (cf *SC* 30-31).

La dimensione comunitaria della liturgia postula che si eviti ogni «preferenza di persone», «tranne gli onori dovuti alle autorità civili» (*SC* 32).

6.3. Natura didattica e pastorale della liturgia

- Lettura, preghiere, canti, riti, segni... «per significare le realtà divine invisibili...» (*SC* 33).
- Armonia dei riti liturgici (cf *SC* 34).
- Bibbia, predicazione e catechesi liturgica (cf *SC* 35).
- Lingua liturgica e traduzioni (cf *SC* 36).

6.4. "Adattamento" e... inculturazione

Il contenuto dei paragrafi di *SC* 37-40 ha avuto recentemente uno sviluppo interessante nell'Istruzione della Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti, dal titolo *Varietates Legitimae* (25.01.1994).

6.5. Vita liturgica in diocesi e in parrocchia (cf *SC* 41-42)

6.6. Incremento dell'azione pastorale liturgica: le "commissioni" (cf *SC* 43-46)

Artefice e insieme destinataria della *formazione* è la comunità di fede: non una comunità in astratto, ma considerata nelle sue articolazioni più diversificate, che vanno dai responsabili agli animatori, dai formatori ai *leaders* dei gruppi ecclesiali, dai movimenti alle comunità religiose, dagli ambienti parrocchiali ai piccoli gruppi... Quando poi si passa ai contenuti, allora le prospettive sono quanto mai diversificate.

7. Una comunità in atteggiamento di formazione permanente

Formare alla liturgia o nello spirito della liturgia è educare ad essere cristiani in pienezza. È questo il dato di fatto che l'esperienza plurimillenaria della Chiesa può raccontare, valorizzare e rilanciare. Ciò è basato su alcune certezze che è possibile evidenziare secondo una certa linea:

– La Liturgia è fonte di *formazione* perché in essa agisce il primo Formatore della mente e del cuore: lo Spirito santo. Questa esperienza dello Spirito è così radicale e certa da costituire una garanzia per chiunque vi si lasci coinvolgere attraverso una partecipazione piena, attenta, interna ed esterna all'azione liturgico-sacramentale. L'epiclesi non è solo il momento orazionale consacratorio e comunionale, ma anche la realtà su cui poggia l'intera valenza formativa del rito cristiano.

– Condizione base della *formazione* è il lasciarsi permeare nel profondo dal mistero di Cristo mentre se ne fa esperienza attraverso i diversi linguaggi della celebrazione. Nella loro progressiva comprensione è racchiuso il segreto per realizzare quella partecipazione che è stata al centro delle attese del movimento liturgico, e che continua ad essere la sfida del perenne rinnovamento liturgico nella Comunità di fede.

– Altre condizioni, secondarie ma pur sempre importanti, sono quelle offerte dalla conoscenza di tutto ciò che la riforma liturgica ha attuato e che la pastorale sta attuando da tempo per il raggiungimento di quella spiritualità che consiste nel *vivere in, cum et pro Ecclesia*.

– Un cammino formativo si realizza attraverso mediazioni, quali possono essere offerte da persone, strumenti, luoghi e soprattutto da contesti celebrativi. Un'azione liturgica non esiste in astratto, ma in stretto raccordo con una comunità specifica. I linguaggi verbali e non verbali attivati in un particolare contesto sono (dovrebbero essere) sempre condizionati dall'*hic et nunc* del mistero celebrato. Attivare i linguaggi più pertinenti al mistero e all'assemblea, trovare il modo perché questi siano il più possibile percepibili e assimilabili... è frutto del ruolo delle mediazioni; e la liturgia ne richiede tante.

– Un trinomio, infine, in cui la serena dialettica degli elementi promuove la riuscita della formazione: la celebrazione, l'assemblea, il libro liturgico. Nell'approfondimento di queste tre realtà è possibile toccare con mano come la loro interazione sia stata sempre viva.

In conclusione, il percorso che conduce dal significato del termine "liturgia" alla comprensione della sua realtà implica il confronto con numerosi elementi che nel loro insieme permettono di cogliere il senso e i linguaggi del culto cristiano. Tutto questo in vista di una peculiare esperienza: quella della salvezza in Cristo attraverso la mediazione di una *communitas* alla quale Cristo stesso ha affidato la "missione" di far conoscere il "lieto annuncio" (*eu-anghelion*) e gli "strumenti" per portarla a compimento (sacramenti).

Capitolo II

L'ESPERIENZA RELIGIOSA NEL VISSUTO ECCLESIALE

Le pluriformi e diversificate esperienze sacrali che la storia delle religioni sottopone all'attenzione del teologo rivelano un denominatore comune: il bisogno del soprannaturale come luogo di incontro con l'Assoluto, e occasione per soddisfare attese.[1] L'educatore cristiano osserva da vicino l'esperienza religiosa narrata nella Bibbia, in quanto al suo interno scopre un cammino progressivo che, pur partendo da primordiali forme di religiosità naturale,[2] tocca il culmine nella Parola e nella vita di Gesù Cristo, vertice di ogni esperienza religiosa. Si tratta di un itinerario emblematico per l'uomo di sempre.

Riflettere sull'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale implica il prendere atto che essa possiede: *a)* un nucleo originario e fondante nella sacra Scrittura; *b)* una storia che continua a suscitare interesse da più parti; *c)* «luoghi» di attuazione talvolta particolarmente significativi per l'animo in ricerca; *d)* una serie di occasioni uniche nel loro genere in quanto riconducono alla primordiale e fondamentale esperienza di Cristo, attualizzandola nel tempo.[3]

---

[1] Cf ad esempio vari contributi in H. WALDENFELS (ed.), *Nuovo Dizionario delle religioni*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1993.

[2] Si pensi all'offerta sacrificale dei frutti della terra, o di animali, ecc. Cf vari contributi in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Paoline, Cinisello B. (Mi) 1988.

[3] Quanto presentato in queste pagine riflette i risultati di un lungo cammino sulla tematica; nel segnalare gli studi precedenti ricordo che qui si riprende e si sviluppa il frutto di ampie ricerche soprattutto in ambito di teologia pastorale; cf M. SODI, *L'esperienza liturgica e il suo linguaggio*, in AA. VV., *Formare i catechisti in Italia negli anni Ottanta* = Studi e ricerche di catechetica 1, Elle Di Ci, Leumann 1982, pp. 102-115; anche in VARIOS, *Formar catequistas en los años ochenta* = Estudios catequéticos 2, Central Catequistica Salesiana, Madrid 1984, pp. 135-149; *La "Liturgia" nella esperienza educativa di Don Bosco. Appunti per una riflessione iniziale,* in ID. (ed.), *Liturgia e musica nella formazione salesiana*, Ed. SDB, Roma 1984, pp. 15-37; *L'esperienza religiosa del vissuto cristiano*, in M. MIDALI - R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani.* 1.: *L'ipotesi* = Attualità giovani 5/1, Elle Di Ci, Leumann 1995, pp. 61-78; *La dimensione liturgica* [nell'esperienza religiosa dei giovani], in M. MIDALI - R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani.* 2/3.: *Approfondimenti* = Attualità giovani, Elle Di Ci, Leumann 1996, pp. 135-165; *Il cammino dell'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale,* in *Note di Pastorale giovanile* 30/8 (1996) 67-82; e in *Salesianum* 59 (1997) 87-109; *Preghiera e liturgia nel cammino dell'esperienza religiosa dei giovani. Un percorso per un impegno progettuale,* in M. MIDALI - R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani.* 3.: *Proposte per la progettazione pastorale*, Elle Di Ci, Leumann 1997, pp. 95-114; *L'esperienza di Gesù Cristo nella celebrazione dei santi misteri. Il ruolo dell'animazione liturgica,* in *Servizio della Parola* 29/288 (1997) 23-35.

Presentare una radiografia dell'esperienza religiosa cristiana richiede pertanto un aggancio al momento fondante del culto cristiano: l'evento Gesù Cristo con tutto ciò che esso sintetizza (I), per vederne poi, secondo le principali fasi storiche, lo sviluppo in alcune forme che più di altre hanno manifestato lo specifico di un «vissuto» (II) per cogliere gli elementi essenziali che la storia racchiude e per comprendere il presente. Un ambito che, ieri come oggi, richiede una particolare attenzione da parte dell'educatore è quello offerto da occasioni ordinarie o speciali – luoghi, elementi artistici e musicali – che possono costituire una via privilegiata per iniziare o per continuare un cammino di fede e di vita (III). La riflessione sui punti di riferimento offerti dall'azione liturgico-sacramentaria considerata come vertice dell'esperienza religiosa cristiana (IV), suggerisce alcune conclusioni per un'azione teologico-pastorale (V) che risulti costantemente aperta alla spiritualità e alla mistica.[4]

1. All'origine dell'esperienza religiosa cristiana

Le esperienze religiose dell'uomo biblico sono senza dubbio complesse; nel loro insieme permettono, comunque, di percepire un cammino di educazione ad un rapporto con il Dio che si è fatto storia nelle vicissitudini di un determinato popolo. L'itinerario pone in evidenza numerose occasioni e tentativi di incontro tra un Dio che cerca l'uomo, e l'uomo che risponde (positivamente o negativamente) a questa ricerca, realizzando in tal modo una progressiva "conoscenza" del suo Dio. È un percorso esperienziale quello che viene delineandosi lungo l'ampio arco di vicende umano-divine raccontate nell'*AT;* un'esperienza in cui la "conoscenza" si attua e si manifesta anche nelle forme cultuali.

Ma è proprio osservando la reazione dei profeti di fronte alle "vuote" forme cultuali[5] che si percepisce la progressiva precisazione del senso del culto visto come esperienza religiosa integrale.

Tra i tanti aspetti che i profeti pongono in evidenza, ce n'è uno che può essere individuato come un'autentica rivoluzione cultuale. Quando infatti Osea grida a nome di Dio: «Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti» (6,6) scagliandosi contro le vuote forme cultuali realizzate soprattutto nel Tempio, non fa altro che aiutare il popolo di Dio a fare un salto di qualità: far comprendere, cioè, che il culto non ha senso se non è garantito e accompagnato da scelte di vita improntate alle più diverse forme di giustizia. L'indice non è puntato

---

[4] Cf vari contributi presenti in L. BORRIELLO et ALII (edd.), *Dizionario di mistica*, Lev, Città del Vaticano 1998; M. DOWNEY – L. BORRIELLO (edd.), *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Lev, Città del Vaticano 2003; e in particolare D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2001 (voci: *Mistero; Mistero pasquale; Spirito Santo; Spiritualità liturgica*); J. STRUŚ, *Spiritualità*, in J.M. PRELLEZO – G. MALIZIA – C. NANNI (edd.), *Dizionario di scienze dell'educazione*, Las, Roma [2]2008, pp. 1124-1125.

[5] È la situazione che si crea quando il *rito* non è espressione di una *vita* ma solo fine a se stesso, e quindi inutile e vuoto.

contro il linguaggio rituale *sic et simpliciter,* ma contro un linguaggio che non ritualizza una scelta di vita perché questa è assente.

Ciò lascia intravedere sia il radicale superamento che l'antico popolo d'Israele dovrà compiere nei confronti delle forme magico-rituali tipiche delle esperienze religiose dei popoli vicini, sia la preparazione all'abbandono di un culto ritenuto efficace solo perché compiuto in un luogo, come annuncerà il Cristo: «È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità...» (Gv 4,23). L'annuncio sarà convalidato da tutta la sua vita; e la vita, vissuta nello Spirito, sarà un culto perfetto al Padre: tenderà, cioè, alla pienezza della Verità.

La rivelazione cristiana, in tal modo, elabora e conferma una vera «rivoluzione sacrificale» rispetto al concetto di sacrificio comunemente inteso. Il sacrificio (cruento o incruento) acquisterà il suo ruolo di *sacrum facere* – cioè di riportare alla santità della sua origine quello che di più prezioso ha l'uomo, la sua vita –, quando non sarà un gesto vuoto o automatico, ma un segno *reale* di una vita *realmente* vissuta nell'ottica di quell'alleanza che il rito formalizza; quando cioè la vita diventa culto!

Ciò pone in essere un'*esperienza religiosa particolare.* Si tratta: *a)* di un'*esperienza,* anzitutto: non di un pensiero o desiderio o sentimento, ma di qualcosa di estremamente reale, quanto reale, ad esempio, è operare la giustizia nelle sue diverse forme; *b)* di un'esperienza *religiosa*: l'*experiri,* in questo caso, viene ad essere il punto d'incontro e di sintesi tra il divino e l'umano; tra una proposta divina per la vita e una risposta umana che si concretizza in scelte di vita; *c)* infine, la dimensione rituale-sacrificale costituisce il *particolare* linguaggio simbolico, in cui e attraverso cui la sintesi si manifesta non per fare cronaca, ma in modo performativo: per dire il realismo dell'intervento divino e la realtà della risposta umana.

Siamo così alla base del culto in spirito e verità, confermato dalla Parola e dall'esempio del Cristo. D'ora in avanti, l'esperienza religiosa con il Dio dell'alleanza continuerà a manifestarsi attraverso forme cultuali che, in parte, affonderanno le loro radici nel substrato veterotestamentario e, in parte, si svilupperanno man mano che l'annuncio della novità di vita proposta dal Dio dell'alleanza troverà risposta nelle diverse culture.

Il passaggio all'esame della fase storica che descrive gli aspetti determinanti del vissuto cristiano, implica la precisazione di alcuni elementi propri del linguaggio biblico, *sia* per una migliore individuazione dello specifico dell'esperienza religiosa cristiana, *sia* per offrire spunti ad una lettura fenomenologica dell'oggi, e *sia* per ricordare alcuni essenziali punti di riferimento per una riflessione teologica costantemente aperta sul versante della spiritualità e della mistica.

Si tratta pertanto di ricordare tre aspetti che connotano e denotano l'esperienza religiosa cristiana di sempre, tanto che se si prescinde da questi, si svuota dal di dentro qualunque forma religiosa che abbia parvenza o pretesa cultuale.

1.1. Un «sacerdozio» nuovo

La rivelazione cristiana presenta la storia dell'umanità come *storia religiosa,* cioè come storia dell'incontro e del dialogo tra Dio salvatore e l'uomo salvato. È all'interno di questa storia di salvezza, nelle sue diverse fasi, che si rivela progressivamente e si compie il culto al vero Dio.

La particolare *esperienza religiosa divino-umana* descritta in *Es* 19-20 e 24 presenta i contenuti e, in un certo senso, anche la struttura di un rapporto cultuale tra il popolo ebraico e il Dio dell'alleanza. Le espressioni con cui si delinea la prospettiva di novità assoluta rispetto alla mentalità corrente, pongono le basi per un'*esperienza religiosa unica* rispetto a quelle di culture vicine al popolo ebraico. Al centro sta un rapporto particolare tra Dio e il suo popolo; i termini di questo rapporto sono stabiliti nel «decalogo».

Il linguaggio rituale che in *Es* 24,1-8 conclude la grande liturgia dell'alleanza non è altro che il segno connotativo per Dio e per il suo popolo di un impegno di fedeltà. Il popolo sarà «nazione santa» non perché ha partecipato a quel rito lasciandosi materialmente aspergere dal segno del sangue, ma perché in quel segno è posta la garanzia di un impegno personale di fedeltà alle condizioni e alle conseguenze dell'alleanza, sia da parte di Dio che del fedele.

L'inserimento in questa logica dà ai membri del popolo una nuova qualifica: quella di «regno di sacerdoti» (*Es* 19,6). La definizione è parte costitutiva della realtà dell'alleanza, e permette di allargare, con prospettive decisamente nuove, la figura e il ruolo "sacerdotale" conosciuto ed esercitato sia all'interno del popolo di Israele, sia nelle altre religioni. Si apre, cioè, la prospettiva di comprensione del sacerdozio non come funzione ministeriale per assicurare un rapporto tra un gruppo di persone e la divinità attraverso dei riti, ma come *status* di vita: uno *status* non fine a se stesso, come un onore, ma come garanzia e condizione per ricondurre ogni realtà creata nella logica dell'alleanza. Sarà questa la prefigurazione di quel *sacerdozio comune* che troverà in Cristo un fondamento rinnovato e nei sacramenti dell'Iniziazione cristiana la base e la certezza per la realizzazione di un rapporto personale tra il creato, l'uomo e Dio.

In ambito cristiano tale sacerdozio è la radice e la garanzia di quell'esperienza religiosa unica che fa esclamare con piena verità — perché alla luce dell'evento-Cristo —: «Qual grande nazione ha la divinità così vicina a sé come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invochiamo?» (*Dt* 4,7). Un rapporto che, mentre indica comunanza di vita e di ideali e una prassi quotidiana in linea con le condizioni dell'alleanza, pone anche in evidenza la novità e l'unicità di questa esperienza religiosa.

Lo svuotamento delle forme cultuali ebraiche, ridotte a puro ritualismo perché senza rapporto con la vita e non espressione di essa — come sopra ricordato — lascerà presagire la realtà di una nuova alleanza, questa volta scritta non sulla pietra ma nei cuori. L'annuncio di Malachia unisce il senso dell'originaria alleanza a quella nuova che Cristo porterà a compimento: «Ecco, io manderò un mio messaggero...

entrerà nel suo tempio il Signore... purificherà i figli di Levi… perché possano offrire al Signore un'oblazione secondo giustizia. Allora l'offerta... sarà gradita al Signore come nei giorni antichi» (*Ml* 3,1-4). E sulla bocca di Zaccaria fiorisce il canto di una certezza: Dio «si è ricordato della sua santa alleanza... di concederci... di servire (*latreuein*) senza timore, in santità e giustizia al suo cospetto, per tutti i nostri giorni» (*Lc* 1,72-75).

1.2. Il «tempio» è Cristo

Con la venuta di Cristo nella storia viene portato a compimento quanto prefigurato nella lunga e progressiva esperienza religiosa dell'*AT*. Egli infatti attua nella sua persona la sintesi di quanto prefigurato circa il tempio, il sacerdote e la vittima.

I tre dementi essenziali per stabilire un culto, e dunque per realizzare un'esperienza religiosa, con l'Incarnazione del Figlio di Dio trovano un superamento e un inveramento decisivo.

1. L'episodio della purificazione del tempio offre al Cristo l'occasione per precisare che lui ormai è il *nuovo tempio*: «"Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere"... Egli parlava del tempio del suo corpo» (*Gv* 2,19-21). La radicale novità del culto instaurata dal Cristo consisterà nello slegare l'essenza di un rapporto religioso da un luogo determinato per unirla, in modo indissolubile e atemporale, alla sua divina Persona. Per questo ogni rapporto con il Dio dell'alleanza sarà ormai «per Cristo, con Cristo e in Cristo».
2. L'istituzione del *sacerdozio comune*, come pure di quello levitico, va vista come prefigurazione di quel nuovo sacerdozio che troverà in Cristo il suo pieno inveramento, in quanto solo lui — a differenza del sommo sacerdote dell'antica alleanza — è entrato nel santuario di Dio come mediatore e intercessore perfetto. Le espressioni della Lettera agli Ebrei[6] garantiscono la radicale novità operatasi con il compimento del mistero pasquale.
3. Il testo di *Eb* 10,1-14 ricorda che l'*essenza del sacrificio* della nuova alleanza non è più nel sangue di vittime animali, ma nel sangue del Cristo. Un sangue, però, visto non come elemento espiatorio fine a se stesso, ma come segno concreto di una vita di accettazione piena della volontà del Padre e di donazione totale al suo progetto di alleanza.

Nell'espressione: «Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo… per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10,6-7) è racchiuso il senso del nuovo sacrificio. L'accettazione e il compimento del progetto divino di salvezza nella propria vita costituisce la materia (= la vittima!) del nuovo sacrificio; il linguaggio rituale, d'ora in avanti, dovrà essere l'espressione di questa

[6] «... abbiamo un grande sommo sacerdote, che ha attraversato i cieli, Gesù, Figlio di Dio... Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato. Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia...» (*Eb* 4,14-16).

nuova realtà. «È... per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del Corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre» (*Eb* 10,10). Come il culto di Cristo è un servizio d'amore al Padre nel compimento della sua volontà e nel dono totale di sé sulla croce per la completa liberazione dell'uomo e per la gloria divina, così la realtà della nuova *religio* instaurata dal Cristo sarà un culto che nel linguaggio rituale troverà l'ambito di una manifestazione e di un'offerta di tutta una vita completamente orientata all'accettazione della volontà del Padre. L'essenza della nuova alleanza sarà così raggiunta a motivo dell'inserimento del proprio segno sacrificale (= vita del fedele) nel segno fondante del sacrificio di Cristo.

1.3. Il «culto» della Chiesa

Sulla linea del Maestro, la Chiesa porta a progressiva maturazione — non senza inevitabili difficoltà e incertezze — la mentalità veterotestamentaria. La triade «fede – sacramenti – opere» viene a caratterizzare, in una prospettiva di sintesi, il superamento di ogni dicotomia. Per il cristiano l'esperienza religiosa sarà non *un momento* tra i tanti della vita, ma *il momento* in cui scelte di fede e scelte di vita troveranno la loro sintesi e il loro inveramento.

L'ascolto di una Parola di salvezza troverà piena attuazione nella celebrazione dei «sacramenti della fede» e in scelte di vita improntate all'amore e alla giustizia, e ispirate alla carità sacrificale del Cristo.

Inserito nella pienezza di Cristo in forza dei sacramenti, il fedele prende parte al suo sacerdozio, è costituito in tempio vivente di Dio, in popolo sacerdotale, in offerta gradita: in tal modo si realizza, sotto l'azione dello Spirito, una progressiva immedesimazione nella missione e nell'opera del Cristo sotto l'azione dello Spirito.[7] Il culto del cristiano sarà pertanto un culto «spirituale» perché mosso e vivificato dallo Spirito, e tale da ricondurre ogni volontà e ogni realtà creata all'interno del progetto dell'alleanza.

Si completa così l'orizzonte fondante dell'esperienza religiosa cristiana nella quale Dio appare non come un'intuizione sentimentale dell'universo infinito, ma come un interlocutore che dà senso e compimento ad ogni tensione dell'uomo verso il divino.

Lo sviluppo successivo permette di constatare la varietà di forme con cui l'esperienza religiosa cristiana si è manifestata nel tempo e nelle culture, condensandosi in particolari forme. Accanto ai sacramenti, esse hanno contribuito a diffondere, nel tessuto delle più diverse situazioni socio-culturali e ambientali, aspetti religiosi complementari ma pur sempre importanti ai fini di una celebrazione del «sacrificio spirituale» nella liturgia della vita.

---

[7] Si veda al riguardo l'ampio testo prefaziale della *Messa crismale*, in cui si evidenzia il rapporto tra il sacerdozio comune e quello ministeriale dipendenti da quello unico e fondante di Cristo.

2. Una «tradizione» ricca di esperienze

Se l'*AT* rivela che l'essenza delle diverse forme di esperienza religiosa risiede nell'incontro con Dio, e se il *NT* ne annuncia la piena realizzazione nell'incontro tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo Uomo-Dio, nel tempo della *Chiesa* tutto questo si continua a sviluppare e ad approfondire, perché possa costituire esperienza viva e vivificante per chiunque si ponga nella logica dell'alleanza.

Uno sguardo veloce alla Tradizione — dalla prima Pentecoste in poi — permette di osservare tre ambiti che, mentre garantiscono le basi di tale esperienza, ne mostrano anche le fonti per ulteriori sviluppi che, in qualche modo, condizionano e possono illuminare il nostro oggi.

2.1. La Parola di Dio al centro

«Gesù disse loro: "Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo...". Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano» (*Mc* 16,15-16.20).

Lo sviluppo della Chiesa ha origine da questo comando. La diffusione della Parola — secondo le diverse forme di evangelizzazione, kerygma, didascalia, catechesi e omelia[8] — ha costituito fin dall'inizio l'asse originario e portante di qualunque forma di esperienza religiosa. Venti secoli di vita cristiana raccontano fondamentalmente l'impegno di ogni Chiesa nella diffusione di questa Parola come sorgente di risposta all'amore di Dio, e di luce per una vita improntata nell'ottica dell'alleanza.

Le forme di annuncio e di approfondimento della Parola nella storia sono notevolmente diverse; tutte comunque orientate alla realizzazione di un'esperienza religiosa *unitaria nell'essenza dell'incontro* con il Padre per Cristo nello Spirito, ma *pluriforme nelle modalità* di attuazione.[9] La storia dell'evangelizzazione, della predicazione, dell'omiletica e della catechesi pongono in evidenza sia la perennità

---

[8] L'approfondimento di questi ambiti è corroborato da vari strumenti oggi a disposizione per ulteriori sviluppi; in particolare segnaliamo per la sua novità M. SODI – A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, Ldc-Velar, Leumann (To) – Gorle (Bg) 2002.

[9] Si pensi alle tante forme di apostolato biblico e soprattutto a quel peculiare apostolato biblico-liturgico che ruota attorno all'uso del *Lezionario romano*. La ricchezza dei suoi contenuti biblico-teologici e liturgico-spirituali, unitamente alla pedagogia che vi è sottesa al fine di favorire la piena conformazione del fedele a Cristo, passa attraverso il confronto con i contenuti delle *Premesse*; cf, al riguardo, M. SODI (ed.), *Ordinamento generale del Lezionario domano. Annunciarer, celebrare e vivere la Parola di Dio* = Documenti 5, Messaggero, Padova 2007 (con bibliografia, e soprattutto con ampio *Indice analitico-sistematico* che permette di valorizzare meglio le ricchezze racchiuse nella globalità del progetto di annuncio della Parola di Dio).

dell'annuncio, sia l'impegno per un suo adattamento e inculturazione.[10] Ne costituiscono prova evidente il *sensus fidelium,* gli scritti dei Padri, le ricche linee di pensiero teologico della Tradizione, e soprattutto le diverse forme rituali con cui nella storia e nell'oggi si è condensata la risposta di fede di una determinata Comunità.

E tuto questo per cogliere che il fondamento di ogni esperienza religiosa risiede nelle variegate forme di annuncio della Parola di Dio, tutte convergenti in quella che si attua nell'azione liturgica in cui la Parola si fa evento.

2.2. I sacramenti della fede

Sulla linea della primordiale esperienza celebrativa realizzatasi nella grande liturgia dell'alleanza (cf *Es* 19-20 e 24) si modula la dinamica sacramentale del tempo della Chiesa.[11]

Il sacramento infatti è il momento di una fede ritualizzata, che a sua volta ritualizza sia i passaggi fondamentali della vita (Battesimo, Confermazione, Ordine, Matrimonio) sia le rinnovate scelte di una esistenza in Cristo (Eucaristia, Penitenza, Unzione).

L'incontro liberante tra il Dio della vita e la vita del fedele nel sacramento trova la sua realizzazione piena quando questo è autentica sintesi di un *prima - durante - dopo* celebrativo. Se il *durante* è il luogo in cui il linguaggio rituale manifesta, con la forza che gli è propria, la capacità simbolica dell'evento salvifico, il *prima* (caratterizzato dalla volontà decisa di superare ogni limite costituito dal peccato) costituirà la garanzia della veridicità del linguaggio simbolico, e il *dopo* (all'insegna di una vita di grazia più piena) non sarà che un ulteriore inveramento di quanto vissuto già *prima* nella verità di scelte di vita, dopo essere stato "filtrato" attraverso l'evento divino nel sacramento stesso.

Vista in questa ottica, l'esperienza religiosa tipica del vissuto cristiano può essere identificata con una pluralità di forme che – gradualmente – vanno da quelle più ordinarie di rapporto con Dio (a partire dalla preghiera...) a quelle più personali e totalizzanti quali sono i sacramenti. Si può allora affermare che il vertice dell'esperienza religiosa cristiana si attua nei sacramenti della fede e principalmente nell'Eucaristia? La risposta è già nella vita cultuale del Signore Gesù. Quando egli ha comandato: «Fate questo in memoria di me» (*1 Cor* 11,24.23) non ha lasciato

---

[10] In questo ambito è doveroso tener presente il documento della CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Varietates legitimae* (25 gennaio 1994) e l'ampio commento di M. PATERNOSTER, *"Varietates legitimae". Liturgia romana e inculturazione* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 33, Lev, Città del Vaticano 2004 (il volume contiene anche la *Concordanza verbale* del documento, a cura di A. TONIOLO, cf pp. 261-404).

[11] Parola e sacramento sono i due momenti di un interloquire divino-umano, di un rapporto dialogico che ha sempre origine dal: «Se ascolterete la mia voce...», attraversa una verifica: «Questo noi lo faremo...», e si conclude in un segno di alleanza che suggella i due movimenti: da parte di Dio e da parte del fedele: «Questo è il sangue dell'alleanza che Dio ha stabilito con ciascuno di voi».

un'indicazione rubricale relativa al *come* si doveva ritualizzare la sua Pasqua, ma ha sollecitato una scelta di vita tutta orientata alla volontà del Padre; scelta che nel sacramento di quell'Ultima Cena, come in ogni Eucaristia, ha trovato e continua a trovare il segno di inveramento pieno.

2.3. La pedagogia liturgica nei ritmi del tempo

Tra le variegate esperienze tipiche del vissuto cristiano se ne pongono due, tra loro strettamente correlate, che si attuano in rapporto allo scorrere del tempo. È in questa dialettca tra vita cronologica della persona e ritmi del tempo che si attua una esperienza religiosa unica per le modalità, i contenuti e gli obiettivi, quella propria dell'anno liturgico e della liturgia delle Ore.[12]

L'*anno liturgico* è una strutturazione del tempo che fa perno attorno alla Pasqua, centro di tutto ed elemento unificante l'intero percorso. Lo scorrere dei vari tempi liturgici – sempre in dipendenza da quello centrale costituito dal periodo così detto "pasquale" che va dal mercoledì delle Ceneri alla domenica di Pentecoste – è una modalità cronologica per entrare in contatto con dei contenuti salvifici in modo da assicurare un obiettivo essenziale: la progressiva e piena conformazione al Cristo Signore. È in questo dinamismo temporale, con le sue stagioni che non hanno rapporto con la meteorologia ma con i percorsi dello spirito e lo specifico itinerario di fede del singolo credente, che si compie di anno in anno una crescita verso una pienezza.

La *liturgia delle Ore* assicura anch'essa, pur sotto altra prospettiva e con altri ritmi, la configurazione di un'esperienza religiosa che nel momento in cui si intreccia con quella dell'anno liturgico, contribuisce ad attualizzare giorno per guiorno quanto lo stesos anno liturgico propone nella sua globalità. La modalità propria della preghiera ufficiale della Chiesa offre la valorizzazione di contenuti biblici e liturgici perché nella pluralità dei loro linguaggi e contenuti facilitino il raggiungimento dell'obiettivo nell'esperienza spirituale che si attua nella celebrazione dei santi misteri. Da qui, pertanto, la stretta correlazione tra questa forma di preghiera e la preghiera per eccellenza quale si attua nell'Eucaristia.

---

[12] In questo ambito è doveroso ricordare il ruolo del libro liturgico, secondo la specificità dei contenuti in esso racchiusi; cf al riguardo il *Lezionario* (con tutte le sue articolazioni), il *Messale*, la *Liturgia delle Ore* (nella sua formulazione completa), e il *Martirologio romano*, di recente pubblicazione e ancora in attesa di essere valorizzato anche in questa ottica di proposta di esperienza religiosa. Al riguardo si tenga presente che i contenuti del *Martirologio* sono una quotidiana e pluriarticolata espressione e manifestazione di esperienza religiosa nel tempo; ecco perché la sua conoscenza e soprattutto la sua attenta valorizzazione può costrituire un'opportunità preziosa per riproporre esempi concreti di quella *scientia amoris* tradotta e inculturata nelle forme più variegate delle tante espressioni di santità riconosciute dalla Chiesa. Cf il primo (e finora unico) commento al *Martirologio* realizzato in *Rivista Liturgica* 91/2 (2004): *Santi e santità nel nuovo "Martirologium Romanum"*, il cui contenuto è stato poi sviluppato nel volume: M. SODI (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Messaggero, Padova 2006.

2.4. La pietà popolare

Se c'è un capitolo della storia che può risultare emblematico per evidenziare forme diversificate di esperienza religiosa cristiana, questo è offerto dalla *pietà popolare*.[13]

La lettura del rapporto tra liturgia e pietà popolare costituisce una pagina interessante per una fenomenologia dello sviluppo del culto cristiano, nonché per una più puntuale comprensione dei rispettivi ambiti specifici proprio a partire da questo incontro.

Va precisato subito che qui *si tratta di pietà e non di religiosità* popolare. Il rilevamento è dunque condotto su quelle manifestazioni di *pietas christiana* che non vanno confuse con sincretismi magico-sacrali o simili, come può avvenire nell'ambito della religiosità.[14]

– *L'Antichità cristiana.* All'inizio dell'era cristiana non si pone il problema del rapporto tra azioni liturgiche e forme di pietà popolare, in quanto il culto è tutto cristocentrico e trinitario. Molto presto, però, appaiono le prime espressioni della pietà popolare che, provenendo da situazioni culturali diverse, confluiscono nell'ambito liturgico, come si può constatare nella *Traditio apostolica* (sec. III); oppure si tratta di espressioni di venerazione verso la Vergine Maria o i primi martiri.

È in seguito alla situazione politico-sociale instauratasi nel sec. IV che la pietà popolare, sulla linea della liturgia, diventa un luogo di adattamento e di inculturazione della fede attraverso l'acquisizione di forme cultuali capaci di commuovere gli animi e colpire l'immaginazione. La sacralizzazione di tempi e di luoghi ne è un segno costitutivo.

Sarà la progressiva instaurazione di norme liturgiche sempre più fisse a smorzare l'originaria creatività e a date adito a forme dì pietà privata e popolare. Parallelamente, vanno rilevate le sagge direttive date ai missionari perché la conversione dei nuovi popoli al vangelo non avvenga a scapito della loro tradizione culturale.

– *Il Medio Evo.* In Occidente, l'incontro del cristianesimo con nuovi popoli dà luogo ad un processo di formazione e consolidamento di culture e di istituzioni politiche e sociali. Un complesso di elementi determinerà la nascita e lo sviluppo di un dualismo tra liturgia ufficiale e forme di pietà popolare. La progressiva non conoscenza delle Scritture contribuirà a privare *laici et clerici* della base essenziale per comprendere sia la struttura delle forme cultuali, sia il linguaggio simbolico con cui queste si esprimono.

---

[13] Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, s.e., Città del Vaticano 2002. Per il principale e più diffuso commento cf M. SODI – G. LA TORRE (edd.), *Pietà popolare e liturgia. Teologia – Spiritualità – Catechesi – Cultura* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 35, Lev, Città del Vaticano 2004 (vari studi con ampia bibliografia).

[14] Quanto qui di seguito evidenziato riprende in sintesi i contenuti racchiusi nel cap. I del *Direttorio*: "Liturgia e pietà popolare alla luce della storia". La riproposta di quegli elementi è offerta come invito a cogliere l'ambito delle forme di *pietas* come segni eloquenti di esperienza religiosa nel tempo.

Il diffondersi di movimenti spirituali di vario genere e con diversificate manifestazioni permetterà il sorgere e l'amplificarsi di forme di pietà popolare, che talvolta hanno attraversato secoli giungendo fino a noi.[15]

Alcune volte l'influsso tra l'ambito cultuale e quello popolare dà luogo ad un reciproco arricchimento; altre volte ci si trova di fronte ad un assodato dualismo. Di fatto, le forme liturgico-rituali, anche se si arricchiranno e si svilupperanno in seguito a istanze provenienti dalla pietà popolare, continueranno però a mantenere — anche a motivo della lingua — un livello di partecipazione *dovuto* ma non troppo *sentito*.

– *L'Epoca moderna.* Il sorgere della *devotio moderna* favorirà la nascita e lo sviluppo di pii esercizi a sfondo meditativo. In essi la dimensione affettiva e lo sforzo di volontà avranno un ruolo determinante (meditazione dei misteri della vita terrena del Cristo), e contribuiranno a mettere sempre più nell'ombra il primato della liturgia quale sorgente primaria di vita cristiana.

Con le grandi scoperte geografiche del XV e XVI secolo anche il rapporto tra liturgia e pietà popolare si viene a porre in termini nuovi, in quanto l'evangelizzazione avviene sia con l'annuncio della Parola e la celebrazione dei sacramenti, sia con la diffusione di pii esercizi. Anzi, questi ultimi talvolta sono un mezzo per trasmettere la fede, e spesso, comunque, per conservarla; e non solo in luoghi di recente evangelizzazione, ma anche là dove le tensioni create dalla Riforma protestante avevano provocato una terribile divisione nella Chiesa.

Nel periodo della Controriforma, se da una parte la liturgia diventa ancora più uniforme e statica, dall'altra la pietà popolare viene ad assumere uno sviluppo mai conosciuto prima, tanto che sorgono sempre più numerosi manuali di preghiera che raccolgono pii esercizi per ogni situazione. Le «missioni al popolo» sono un'occasione preziosa per far conoscere e per diffondere forme di esperienze religiose, come la devozione al Cuore di Cristo, i primi nove venerdì del mese, la *Via crucis*...

Pur con il rischio di cadere in un sincretismo religioso — specialmente là dove l'evangelizzazione non ha ancora avuto un radicamento culturale profondo — si consolidano forme di pii esercizi; anzi, se ne creano altri spesso improntati alla cultura locale. Il panorama globale che ne emerge fa maturare l'impressione che la pietà cattolica venga a identificarsi pressoché esclusivamente con i pii esercizi.

– *L'Epoca contemporanea.* Il sec. XIX vede il sorgere di numerose componenti proprie del tessuto ecclesiale: il risveglio ecclesiologico, il movimento biblico, la rinascita liturgica, la sensibilità per la causa dell'ecumenismo, una migliore conoscenza delle fonti, il rifiorire del canto popolare... tutto contribuisce a ridare alla liturgia il suo volto più originario di

---

[15] Un tentativo di esemplificazione permette di percepire la varietà di tali espressioni con cui l'esperienza religiosa ha trovato modo di manifestarsi: *a)* sacre rappresentazioni di «misteri» celebrati in periodi particolari dell'anno liturgico; *b)* poesie in volgare, che coinvolgono la fede e il sentimento dei presenti; *c)* forme devozionali alternative o parallele alla liturgia (adorazione eucaristica, rosario, pellegrinaggi, venerazione di reliquie, suppliche litaniche...); *d)* riti di benedizione che talvolta riflettono una religione naturalistica o credenze popolari precristiane; *e)* tempi sacri "popolari" che si pongono al margine dei tempi dell'anno liturgico (fiere sacro-profane, tridui, novene, mesi devozionali...).

espressione cultuale del popolo di Dio. Parallelamente, lo sviluppo della pietà popolare porta alla sovrapposizione tra pii esercizi e azioni liturgiche.[16]

Quando *SC* 13 afferma che i pii esercizi «tenuto conto dei tempi liturgici, siano ordinati in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, derivino in qualche modo da essa, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano», non fa altro che convalidare ulteriormente il valore di queste forme di esperienza religiosa, riportandole però al loro alveo originario e restituendo loro la funzione subordinata rispetto all'azione liturgica, che resta sempre «di gran lunga superiore» a motivo del memoriale che in essa si perpetua.[17]

La traccia di percorso storico relativo all'esperienza religiosa quale si attua anche attraverso la pietà popolare permette di *porre* nella dovuta evidenza che un largo margine di esperienza religiosa prende le mosse inizialmente (o anche successivamente) da forme di pietà popolare in quanto più espressive della cultura in cui il fedele si trova immerso; *ricordare* come l'esperienza religiosa assume, lungo il tempo, una serie notevole di forme (altre ancora ne sorgeranno), e tutte comunque tese alla realizzazione di un incontro con il Dio della vita secondo le sensibilità che una cultura possiede; *evidenziare* il cammino di riferimento al *sacramento:* questo è il *termine ultimo per attuare un'esperienza religiosa piena e totalizzante.*

Prima di accostare l'espressione vertice dell'esperienza religiosa cristiana quale si attua nell'*actio* che è storia di salvezza in atto, è opportuno riflettere ancora su alcuni ambiti che, con percentuali e modalità diversificate, offrono spazi talvolta privilegiati di esperienza religiosa.

3. Ambiti e occasioni particolari

Ieri come oggi, un incontro, un viaggio, un luogo, un oggetto, un'opera d'arte, una musica… possono costituire occasioni talvolta uniche — e dunque privilegiate — di esperienza religiosa. Le situazioni non hanno contorni ben delimitati, nel senso che l'elemento «occasionalità – sorpresa – unicità» gioca un ruolo determinante come *avvio* di un'esperienza, che richiede poi un adeguato margine di sviluppo per una sua vitale assimilazione. Toccherà all'educatore — e anzitutto a

---

[16] Si pensi, per esempio, al rosario o alla predicazione *durante* la celebrazione dell'Eucaristia; prassi – questa – che richiedeva l'uso di aprire e chiudere con il "Sia lodato Gesù Cristo…" perché si trattava di un elemento diverso dalla celebrazione; la ripresa talvolta di una simile prassi per aprire e concludere l'omelia è un segno eloquente del non aver ancora compreso che l'«omelia è parte dell'azione liturgica» e pertanto non richiede segni di apertura (è stato appena detto: "Lode a te, o Cristo") o di conclusione!

[17] A 25 anni di distanza dalla *SC,* la Lettera apostolica di GIOVANNI PAOLO II, *Vicesimus quintus annus* (4 dicembre 1988) riprendeva questo argomento della pietà popolare ricordando che essa «non può essere né ignorata, né trattata con indifferenza o disprezzo, perché è ricca di valori, e già di per sé esprime l'atteggiamento religioso di fronte a Dio. Ma essa ha bisogno di essere di continuo evangelizzata, affinché la fede, che esprime, divenga un atto sempre più maturo ed autentico».

chi vive in prima persona l'esperienza — valorizzare l'occasione per portarne i germi a pieno sviluppo nella crescita della personalità matura in Cristo.

3.1. Il «luogo» come spazio sacrale

Nella tradizione cristiana lo spazio così detto sacro non è limitato solo a quello della struttura ecclesiale destinata alla riunione dei fedeli per la preghiera e la celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali. Esistono luoghi — solitamente indicati con il termine «santuari» — che possono costituire ottime occasioni di esperienze religiose fuori dall'ordinario. Di solito si pensa ai santuari mariani; ma esistono altri «santuari» resi tali dal clima di spiritualità che vi ha impresso un santo di ieri o di oggi, già riconosciuto ufficialmente dalla Chiesa nel suo grado di santità o ritenuto tale dal *sensus fidelium.*[18]

In luoghi come questi, incontri particolari possono costituire l'inizio di un cammino di ricerca. L'educatore sa bene che simili esperienze richiedono di essere valorizzate in modo adeguato con momenti di interiorizzazione, proprio a partire da ciò che il «luogo» racconta, e soprattutto con elementi teologici che aiutino a vedere e a valorizzare il "luogo" come spazio e occasione per un'esperienza spirituale che contribuisca ad avvolgere l'intera esistenza.

3.2. L'«arte» come iconizzazione della bellezza

Un grado sempre più elevato di livello culturale e la possibilità di occasioni turistiche offrono spazi ulteriori di confronto con segni la cui lettura può costituire l'inizio o la riscoperta di un'esperienza religiosa. La struttura di un edificio ecclesiale, pezzi iconografici, elementi destinati al culto o alla devozione... tutto può offrire occasione di confronto e di interiorizzazione.

Nel loro insieme gli elementi artistici «raccontano» una teologia, un discorso su Dio, che certamente richiede una decodificazione per un'assimilazione più impegnativa. L'educatore può trovarsi di fronte a pagine di *Biblia pauperum,* che continuano a narrare esperienze religiose con un linguaggio che nella forma appartiene al passato, ma il cui contenuto mantiene la sua forza di attualità nell'oggi. Il misticismo che proviene da certi stili e soluzioni architettoniche forse che non può costituire una risposta alla ricerca di mistero dell'uomo di sempre?

La contemplazione di opere d'arte — ma prima ancora opere di fede — come le pareti musive di battisteri (Firenze, Ravenna...) e di chiese (Ravenna, Roma, Monreale, Cappella "Redemptoris Mater" in Vaticano...), o quelle affrescate di edifici di culto (Padova, Firenze, Assisi, Roma, Cappella Sistina...), o i pavimenti musivi (Aquileia, Grado, Otranto...) o intarsiati (Siena, Napoli...) possono aiutare a passare dal fatto — raccontato con i colori delle tessere musive o del pennello o dei

[18] Cf nel *Direttorio su pietà popolare e liturgia* il capitolo VIII relativo a "santuari e pellegrinaggi".

marmi policromi — a ciò che esso continua a narrare anche a un non credente.[19] Opere come la *Maestà* di Duccio di Boninsegna, a Siena, richiedono uno sguardo attento: ma la loro contemplazione formale può svilupparsi in un'autentica pagina di ricerca di quell'Assoluto mirabilmente iconizzato dalle linee, dai colori e dalle soluzioni strutturali dell'artista.[20]

3.3. La «musica» come espressione mistica

Lo sviluppo dei mezzi di comunicazione sociale ha fatto sì che l'oggi sia molto più immerso nel mondo della musica che non in passato.

Il *boom* di certe espressioni musicali – da quella classica a quella operistica, da quella *rock* al gregoriano... – senza dubbio può rivelare il passaggio di una moda. Ma l'educatore sa leggere in fenomeni come questi che solo alcuni stili musicali hanno la capacità di far vibrare le fibre dello spirito. Perché? La risposta non può essere né univoca né semplicistica.

La prassi pastorale ricorda che un'esperienza religiosa può essere stimolata, suscitata o sorretta anche a partire da un ascolto di composizioni musicali frutto di esperienza mistica dell'artista. E quando l'esperienza originaria dell'artista-compositore è davvero tale allora le forme in cui essa è condensata ed espressa travalicano spazi, tempi e culture per continuare a narrare, secondo i codici delle armonie musicali, quanto lo Spirito ha suscitato nell'intelligenza, nella sensibilità e nel cuore di un compositore. Per questo l'ascolto di un'opera può contribuire a rinnovare un'autentica esperienza di fede.

I tre ambiti segnalati – luogo, arte, musica – non presumono di esaurire l'intero spettro delle occasioni che possono presentarsi e offrire esperienze di tipo religioso. Per il teologo, e di riflesso per l'educatore, il segreto risiede nel cogliere il germe spirituale radicato in questi elementi — talvolta forte, talaltra quasi impercettibile — per offrire possibilità di sviluppo che potranno concretizzarsi in modo pieno solo nell'esperienza sacramentale, cui del resto convergono tutti questi segni.

4. L'esperienza religiosa "liturgica" nel vissuto ecclesiale

Presupposto il comune punto di partenza che vede la liturgia come il prolungamento nel tempo del mistero della Pasqua (vertice del culto di Cristo, nello Spirito, al Padre), è possibile specificare il percorso, per vederne l'articolazione nella prassi e osservare come questa ne venga variamente "informata" in modo da presentarsi come un'esperienza religiosa autentica.

---

[19] Si pensi, per esempio, alla Cappella Sistina e all'enorme afflusso di turisti per ammirare in particolare il *Giudizio universale* di Michelangelo.

[20] Il discorso, comunque, si potrebbe continuare a proposito delle sculture (si pensi alle varie *Pietà* di Michelangelo), dei pulpiti e degli amboni, dei libri liturgici miniati, dei rotoli degli *Exsultet,* dei candelabri...

4.1. Storia di salvezza che continua

Nel secolo XX il movimento liturgico ha tracciato pagine non tanto di storia, quanto soprattutto di vita: di una prassi, cioè, di rinnovamento spirituale progressivo che ha permesso di elaborare una sintesi preziosa nel primo documento emanato dal Concilio Vaticano II, la *SC*. È il primo capitolo di questo documento che dà il senso biblico-teologico-ecclesiale di quell'azione particolare che comunemente è chiamata *liturgia*.

In *SC* 5-7 si legge che le celebrazioni sacramentali della Chiesa si pongono su una linea di ininterrotta continuità della storia della salvezza, in quanto sono *storia di salvezza in atto*. Dopo aver ricordato la prima grande fase degli interventi di Dio nella storia soprattutto dell'antico Israele, con un discorso prettamente biblico il Concilio pone in evidenza che il vertice di tali «interventi» risiede nel mistero dell'incarnazione del Cristo, della sua passione, morte, risurrezione e dono dello Spirito (cf *SC* 5). Dal compimento di tale mistero «è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (*SC* 5). L'attuazione del comando di Cristo di evangelizzare e battezzare dà inizio al tempo della Chiesa: un periodo in cui la salvezza, operata una volta per sempre sulla croce, attende di diventare esperienza viva e vivificante di coloro che accolgono la Parola di verità e di vita per essere quei «veri adoratori che il Padre ricerca» (*SC* 6).

È da questa riflessione biblico-teologica che scaturisce la comprensione del momento sacramentale come perpetuazione del mistero pasquale di Cristo nel tempo; della liturgia, cioè, vista come storia di salvezza in atto; anzi come momento ultimo di questa storia, in quanto l'*eskaton* non sarà altro che la ricomposizione in Dio per Cristo nello Spirito (*anakephalaiosis*: cf *Ef* 1,10) di quanto era stato primordialmente concepito dalla Divina Sapienza.

Qual è il fondamento del fatto che la *liturgia* è *storia di salvezza in atto*? La base del discorso è da ricercare in quanto è stato ricordato nella prima parte del presente intervento. Il sacerdozio di Cristo è perpetuato nel tempo perché il valore potenziale salvifico della sua Pasqua continui a raggiungere tutte le volontà di "esodo" da situazioni di oppressione e di ingiustizia di vario genere, verso una libertà del cuore segno e frutto di liberazione dal male.

Tutte le volte che Mosè presenta al Faraone la richiesta di lasciar libero il popolo, la accompagna sempre con la motivazione cultuale ricevuta da Dio: «... perché mi serva» (*Es* 4,23), «... perché mi celebri una festa» (*Es* 3,1), per «celebrare un sacrificio al Signore, nostro Dio» (*Es* 5,3), «... perché possa servirmi nel deserto» (*Es* 7,16), «... perché mi possa servire» (*Es* 7,26; 9,1.13; 10,3), «sacrificheremo al Signore, nostro Dio» (*Es* 8,23). La motivazione sembra cultuale; in realtà, essa è lo specchio di una situazione di idolatria in cui ormai si sta trovando il popolo eletto. La dimensione sacrificale diventa, pertanto, il motivo per comprendere che la liberazione da una struttura di oppressione è un segno che rinvia ad una liberazione molto più profonda e radicale qual è quella del cuore e della volontà. Dall'insieme, comunque, emerge che *sacrificare al Signore* costituisce il segno e l'occasione della

liberazione di una vita che, nella singola esperienza religiosa, trova il simbolo di una liberazione interiore più profonda. Più l'uomo si radica nell'esperienza di Dio, più collabora alla propria liberazione realizzandosi, in tal modo, come persona.

Al termine della pagina di teologia biblica con cui il Vaticano II presenta la liturgia, *SC* 7 dà una definizione descrittiva e contenutistica dell'azione sacra, ricordando che «la liturgia è ritenuta come l'esercizio della missione sacerdotale di Gesù Cristo mediante la quale con segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale».

L'esercizio del sacerdozio di Cristo assicura la permanenza del memoriale: all'interno di una comunità di fede si compie la memoria reale e attualizzante della Pasqua di Cristo (*anamnesi*) non per una semplice commemorazione, ma per un inserimento nel dinamismo liberante dell'avvenimento pasquale (*partecipazione*) attraverso l'opera unificatrice e trasformatrice dello Spirito (*epiclesi*). La realizzazione della santificazione, ricordata dalla *SC,* passa attraverso il linguaggio performativo dei «segni sensibili», allo stesso modo con cui nell'*AT* Dio interveniva nella storia «a più riprese e in più modi» (*Eb* 1,1).

4.2. «Culmen et fons»

L'espressione di *SC* 10: «La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù» è qui ripresa non per scrivere una pagina apologetica — del resto inutile quando l'esperienza liturgica è presentata, accolta e vissuta nell'ottica ecclesiale di cui sopra —, ma per porre in evidenza una scalarità di forme nell'ampia varietà di espressioni che l'esperienza religiosa cristiana possiede.

È ancora un testo della *SC* che può introdurre nella presa di coscienza e nel rispetto di una gradualità di forme: «La sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa...» (*SC* 9); predicazione, fede, penitenza, sacramenti, opere di carità e di apostolato... sono tutti elementi che si intersecano e si compenetrano in un cammino unitario che trova nell'Eucaristia il punto sintesi, che consiste nella «santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo» (*SC* 10).

C'è dunque un vertice che, poggiato su una solida base, appare come l'apice di uno sviluppo; ma c'è anche una base e uno sviluppo che prendono ragione e consistenza da un vertice. L'«esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo» realizza al massimo grado le potenzialità della Pasqua attualizzandole nei singoli fedeli attraverso i sacramenti, principalmente l'Eucaristia. Ma tale esercizio poggia su numerosi altri aspetti che, nel loro insieme, danno un quadro relativamente completo dell'esperienza religiosa cristiana. Tentiamo di individuare i momenti fondamentali precisando subito, però, che la classificazione non vuol avallare l'impressione di passaggi progressivi: tutti si intersecano e si intrecciano tra di loro, secondo le situazioni e gli stati d'animo in cui viene a trovarsi chiunque compie un cammino di fede.

1. Il *primo livello* di esperienza religiosa cristiana è quello che si attua in un iniziale *ascolto della Parola* di vita, nell'accettazione di un Dio presente nella propria storia, e nella risposta orante al Dio della vita. La *preghiera cristiana,* nelle sue diverse forme, è il segno dell'esperienza vitale di un'accoglienza e di una risposta. Le forme vanno dalle più semplici «benedizioni» e «invocazioni» già presenti nelle primordiali esperienze religiose dell'uomo biblico, a quelle più sviluppate in cui la parola umana, sollecitata dalla Parola divina, intreccia sentimenti di lode, di meraviglia, di invocazione, di supplica... Più il rapporto con la Parola di vita è prolungato e intenso, più le forme possono variare sia a livello personale che di comunità.[21]
2. Un *secondo livello* può essere individuato nei così detti *pii esercizi.* La *pietas,* cioè il rapporto vitale tra il singolo e Dio, ha "luoghi" particolari di manifestazione. I pii esercizi costituiscono un capitolo interessante e importante di questo rapporto, in quanto se da una parte manifestano una gamma davvero ampia di realizzazione, dall'altra evidenziano una risposta di fede inculturata che si pone a complemento di altre forme. Se la storia ci ha ricordato che questa pagina ha accompagnato l'esperienza religiosa cristiana fin dai suoi inizi, la presa di coscienza del valore del pio esercizio richiama all'educatore un compito importante di informazione e di formazione.[22] Molte volte — secondo le situazioni personali, ambientali e comunque culturali — potrà essere opportuno muoversi a partire dalla pietà popolare quale ambito, per molti, di primario approccio all'esperienza religiosa cristiana.
3. Ad un *terzo livello* è possibile individuare alcuni *sacramentali* che, per la loro forte incidenza nella vita di ogni giorno, possono costituire un momento decisivo di esperienza religiosa, soprattutto per coloro che vi partecipano casualmente, per curiosità, per motivi di affetto o di compassione. Tipiche, al riguardo, sono le celebrazioni esequiali, le professioni religiose, le consacrazioni delle vergini, l'istituzione dei ministeri, l'incoronazione di una statua o di un'immagine, la dedicazione di una chiesa o di un altare... La diversità delle circostanze attiva una varietà di esperienze che — se ben animate e condotte — portano a "passare oltre" il segno per cogliere il significato, lasciandosi portare dal linguaggio simbolico.
4. Finalmente, ad un *quarto livello* si colloca l'esperienza specifica del *sacramento.*[23] Il mistero compiuto nella Pasqua del Cristo può essere oggetto di esperienza vitale solo se diluito nell'arco di sviluppo e di crescita dell'esistenza umana. Ecco perché ci sono dei sacramenti che caratterizzano i passaggi fondamentali della vita, e altri che accompagnano lo sviluppo vitale del singolo in comunità. E tutti i segni sacramentali, nella loro intima logica di interconnessione reciproca, non fanno

---

[21] Cf le varie modalità e testi di preghiera personale, le celebrazioni della Parola, le celebrazioni attorno ad un segno ordinario ma con valenza biblica, la *lectio divina,* la meditazione, la contemplazione, ecc.

[22] Cf segni di croce, *Via crucis, Via lucis, Via matris,* rosario, pellegrinaggi, veglie...

[23] Sulla stessa linea l'approfondimento va condotto anche con riferimento all'anno liturgico e alla liturgia delle Ore, come già sopra ricordato; i sacramenti, come pure i sacramentali, infatti, si intrecciano con la dimensione del tempo che proprio nell'anno liturgico e nella liturgia delel Ore trova il *locus* dell'incontro con Dio Trinità per un'espereinza religiosa prolungata.

altro che ripresentare un aspetto della Pasqua del Signore perché questa diventi esperienza viva del singolo. Il vertice di questa esperienza sacramentale è, di solito, indicato con il termine *mistica* in quanto si tratta di un'esperienza religiosa che scaturisce dalla celebrazione del mistero e a questo continuamente riconduce come a sua fonte.

4.3. Complessità e armonia

La riflessione finora ha evidenziato l'ampio sviluppo che l'esperienza religiosa cristiana ha maturato lungo il tempo, e insieme ha ricordato i termini essenziali per proseguire il cammino di verifica, di indagine, di realizzazione di tale esperienza nell'oggi.

La *complessità* dell'esperienza religiosa cristiana pone in evidenza un cammino articolato, ricco e diversificato. Non si può ritenere, per onestà di ricerca, di aver fatto un'esperienza religiosa cristiana solo perché essa si è modulata su uno dei quattro livelli accennati sopra. Ciascuno di quelli può essere un punto di partenza; ma la complessità dell'esperienza ricorda che, se questa vuol essere organica e solida, deve attraversare i quattro settori, farli interagire e orientarli continuamente verso il loro vertice: l'esperienza pasquale dell'Eucaristia che si prolunga secondo i ritmi del tempo (anno liturgico e liturgia delle Ore).

L'armonia dell'esperienza religiosa cristiana è determinata sia da quanto realizzato all'interno delle singole aree, sia dal rapporto con le altre. Una non esclude mai le altre; anzi, ciascuna ha la capacità di aiutare a sviluppare le migliori potenzialità delle altre, in quanto all'origine è sempre la presenza misterica del Dio dell'alleanza che domanda di fare (o di rinnovare) alleanza con l'uomo. È un'armonia, inoltre, non superficiale. Dal momento che coinvolge, attraverso forme rituali vere, le intime fibre della persona, il momento esperienziale diventa occasione per manifestare e per radicare ulteriormente quella sintesi interiore che solo nell'esperienza cristiana può trovare la sua più piena realizzazione (e questo sia in rapporto con se stessi, sia con gli alti, sia con il cosmo).

Si ricompone così un circolo ermeneutico che completa la presentazione di un progetto che — partito dal Dio della Bibbia — realizza la presenza di Dio nel cuore, per ricondurre la totalità della persona ad un'esperienza di trascendenza il cui traguardo ultimo è la *visio Dei.* La comprensione piena della Parola (= Cristo) avviene quando il fedele vive in sintonia con quello stesso Spirito in cui fu pronunciata.

5. Conclusione

Il lungo cammino ci ha permesso di constatare che l'*esperienza religiosa cristiana,* vissuta in contesto ecclesiale, *è l'atteggiamento* attraverso cui il fedele manifesta la sua volontà di amicizia con il Dio che si è rivelato in Cristo, e di accettazione della sua Presenza; *è la risultante* di un incontro tra Dio e l'uomo per Cristo nello Spirito; *permette* un controllo della propria emotività in quanto, rispondendo ad un bisogno

profondo, aiuta a star bene anche quando le situazioni immediate sembrano indicare il contrario; *realizza* una mobilitazione serena delle energie interiori, permettendo alla persona di sviluppare le proprie potenzialità in modo armonico; *s'inserisce* e si sviluppa in un contesto culturale e ambientale, che garantisce il segreto per una piena maturazione della personalità; *si attua* con modalità diverse, tutte comunque orientate al sacramento, come luogo simbolico di sintesi tra fede e vita; *ha come fondamento* la realtà del sacerdozio comune, e *come garanzia di veridicità* una vita cultuale; *non può mai ritenersi definitiva,* in quanto la celebrazione reiterata dei sacramenti è sempre pegno di una pienezza che si raggiungerà solo nell'*eskaton; è sostenuta* dalla pedagogia dei sacramenti e dell'anno liturgico: essi scandiscono i ritmi vitali della persona chiamata a vivere nello scorrere del tempo; *richiede* impegno pedagogico ed educativo, perché le iniziali potenzialità raggiungano nello Spirito il traguardo desiderato.

Se una parola conclusiva trova ancora spazio, questa non può che riguardare il cammino ecclesiale di una *liturgia della liberazione*. Le esperienze dell'Esodo sopra ricordate indicano le costanti nella vita del popolo di Dio: liberi per offrire un culto al Dio della vita. Un culto segno ed espressione di una libertà dai più diversi condizionamenti (interni ed esterni), quotidianamente realizzata nel mistero della vita, e di cui il mistero celebrato nella liturgia non è che l'espressione simbolica.

Capitolo III

IL CULTO, TRA *SAECULUM* E *RELIGIO* SFIDE PER L'EDUCAZIONE

Secolarizzazione e *postmodernità* sono due termini che nelle discussioni e nei confronti tra posizioni culturali e prospettive filosofiche e teologiche risultano essere di eloquente attualità. Anche se non ci troviamo più nell'occhio del ciclone denominato "secolarizzazione" come è avvenuto negli anni '60 e '70 del secolo scorso, i riflessi di quanto è accaduto permangono ancora. C'è da prendere atto, in particolare, di una evoluzione evidente di quel complesso fenomeno che oggi ruota attorno al termine "postmoderno".[1]

Di fatto, la riflessione chiama in causa una complessità di elementi che, sia presi singolarmente che assunti nell'insieme dei fenomeni e dei loro linguaggi, coinvolgono anche il culto cristiano. Ed è in questa ottica che trovano la loro collocazione le riflessioni che seguono.

Anzi, è possibile ritenere che la prospettiva liturgica si ponga come *discrimen*, come termine di costante riferimento perché nella dialettica dei due ambiti (*saeculum* e *religio*) non si perda di vista il ruolo del culto cristiano che contribuisce a significare e a realizzare quella sintesi che nessuna ideologia o movimento (pseudo) culturale riesce a puntualizzare e tanto meno a rendere effettiva e vitale. Ed è per questo che la sfida educativa è sollecitata anche a partire dalle istanze che provengono dalla dialettica tra *saeculum* e *religio*.

1. Tra *saeculum* e *religio*

Saeculum e *religio*: termini contrapposti? Di per sé la risposta è positiva, anche se sono usati per identificare due realtà destinate ad una sintesi, e questo è il culto.

Nella fenomenologia della religione «*sacro* si oppone a *profano*, e significa essenzialmente: *a)* qualche cosa o qualcuno *separato*, *messo a parte* per la divinità, perché questa se ne serva o perché serva esclusivamente ad essa; *b)* la potenza, la forza misteriosa, transnaturale, di cui sono dotati certi esseri o per natura propria o per il fatto di essere venuti in contatto col *divino*... Questo contatto, che ha caricato un essere di *sacro* e quindi di potenza, può assumere numerose forme».[2] L'entrare in

---

[1] Nel presente capitolo si ripredono alcune prospettive già ampiamente delineate nella voce *Secolarizzazione* elaborata per il Dizionario di liturgia: cf D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Liturgia* = Dizionari San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2001, pp. 1836-1853 (con ampia bibliografia e documentazione).

[2] G. DE ROSA, *Fede cristiana*, *tecnica e secolarizzazione*, Ed. «La Civiltà cattolica», Roma 1970, p. 214.

contatto con il sacro comporta l'appropriarsi della forza misteriosa che esso contiene, parallelamente all'acquisizione di un particolare atteggiamento che orienta a scoprire nelle cose e negli esseri «una realtà che trascende il piano naturale...».[3]

Questo modo di vedere la realtà, tipico di una società agricolo-naturale, sembra essere crollato di fronte alla mentalità scientifica e tecnica che porta a considerare il mondo come il settore della propria azione, per condurre al superamento di ogni trascendenza.

> «Mentre il *sacro* indica la presenza d'una forza misteriosa, ma impersonale... il *religioso*... dice essenzialmente un rapporto ad un Essere personale trascendente, col quale [l'uomo] cerca di entrare in contatto con preghiere, atti di culto, sacrifici di espiazione e di impetrazione: rapporto che è di timore e di adorazione, ma anche di amore e di fiducia... Mentre nel *sacro* prevale la paura, nel *religioso* prevalgono la fiducia e l'amore... L'atto religioso essenziale è la preghiera, che invece è sconosciuta all'uomo del *sacro,* che cerca di appropriarsi della *forza sacrale* mediante l'azione magica o di difendersi da essa mediante l'atto superstizioso».[4]

Se questo è un dato di fatto oggettivo, ci poniamo la domanda: perché è subentrata una crisi di questa *religio?* Il De Rosa prospetta una risposta evidenziando due fattori: un «mutato atteggiamento psicologico dell'uomo moderno di fronte alla realtà», al *saeculum,*[5] e le «conseguenze che in campo sociale ha prodotto il passaggio da una società agricola e pretecnica ad una società industriale e tecnica».[6]

Pertanto si possono trarre almeno due conclusioni: *a)* nella civiltà della tecnica l'uomo rifugge da un atteggiamento passivo e quasi fatalista; egli anzi si sente direttamente sollecitato ad agire in prima persona sulle realtà create perché prendano e producano ciò che lui stesso vuole, magari indipendentemente da quello che può essere un ciclo naturale; in questa ottica l'uomo non sente più il bisogno di rivolgersi a Dio: ciò diventa inutile, perché tutto sembra dipendere dall'intelligenza, laboriosità e intraprendenza della persona; *b)* il passaggio da un tipo all'altro di società comporta fenomeni che possono incidere negativamente nel fattore "religiosità": si pensi alla *mobilità sociale* che crea fratture nell'ambito familiare, sociale e, di conseguenza, religioso, appunto perché la pratica religiosa è fortemente controllata dal gruppo sociale, che detta in ogni campo i modelli di ripensamento.[7]

Si pensi inoltre all'emergere di un *nuovo pluralismo* in tutti i settori, e soprattutto ad un nuovo modo di vedere il fenomeno religioso sempre più frammentato nei più variegati movimenti religiosi. Il sopraggiungere del *benessere* infine e la soddisfazione delle sue proposte porta a ricercare un paradiso immediato che appare nella sua entità senza ricorrere a mediazioni e a rinvii ultramondani.

---

[3] *Ibidem*, p. 216.

[4] *Ibidem*, p. 217.

[5] Per l'etimologia del termine cf *ibidem*, pp. 169-173.

[6] *Ibidem*, p. 222.

[7] Cf *Ibidem*, p. 223.

Tra *saeculum* e *religio* quindi permane una dialettica che va ben al di là di fenomeni contingenti; ed è per questo che la sfida educativa attende di essere rilanciata in vista di una precisa comprensione dell'autentico *cultus*.

2. Secolarizzazione e postmoderno sfidano la liturgia?

La scomparsa del *religioso* (= secolarizzazione) porta con sé la scomparsa del *sacro* falso (= desacralizzazione), non necessariamente la scomparsa del sacro autentico, della vera religione e della fede cristiana. Anzi «la *morte del sacro* non significa automaticamente la *morte della religione*, almeno nelle sue espressioni più elevate. La religione, infatti, offre all'uomo la risposta a domande che egli non può non porsi: domande che riguardano il senso della vita, il mistero della morte, il senso della sofferenza, il problema del male...».[8]

Che questo modo di percepire e vivere la realtà abbia influito in qualche forma nella vita liturgica della Chiesa è fuori discussione. Anzi, come una mentalità sacralizzante in altri periodi della vita della Chiesa ha comportato forme rituali che talvolta potevano apparire una trasmutazione di atteggiamenti magico-sacrali, così oggi ci troviamo di fronte a forme rituali che, se ben comprese e vissute, diventano espressione di quel dialogo tra l'uomo e Dio, che ha la sua origine nell'iniziativa gratuita di Dio, e che nel segno del culto rivive e fa vivere la massima espressione di questa comunione.

Con ciò non potrà *ipso facto* considerarsi superato il bipolarismo di cui sopra: esso è sempre presente nella vita e nella riflessione della Chiesa in forza della dialettica *sacro-profano*; e in una forma più o meno avvertita a seconda dell'accentuazione di uno o dell'altro dei termini del rapporto *fede-cultura*. Ma tutto questo è destinato a influire positivamente sul mondo della liturgia perché i suoi segni, globalmente considerati, siano il più possibile trasparenti nell'esprimere le sante realtà che devono comunicare.

Di questo l'educatore non può non essere consapevole; ciò gli permetterà di affrontare il proprio lavoro come una di quelle sfide che solo il tempo riesce a decifrare nelle sue conseguenze, e a farne vedere la dimensione altamente positiva.

2.1. La secolarizzazione interpella la liturgia

Se alcuni sono giunti a ipotizzare il tramonto del culto a favore di un maggior impegno del cristiano nel mondo, ciò vuol dire che la loro esperienza di culto è stata per lo meno alienante e quindi una esperienza di non-culto, di una pseudo-liturgia. In realtà il vero culto al Padre in Spirito e verità diventa il richiamo più forte e più vero proprio in vista di un più adeguato impegno nella vita. La *preghiera* stessa, presentata da alcuni come un inutile strascico, come una fuga dal reale, diventa un continuo richiamo alla trascendenza dell'uomo. Non è possibile negare questa dimensione verticale, pena il privare la persona di una sua componente

---

[8] *Ibidem*, p. 227.

essenziale: la *religio* è una di queste componenti, e dal momento che esiste, non può non esprimersi. «Si tratta, infatti, di bisogni terribilmente importanti e di bisogni che la cultura secolare suscita anziché soddisfare».[9]

Per questo «l'umanità non diventerà mai completamente areligiosa o post-religiosa: se ciò avvenisse, non sarebbe solo la fine della religione, ma anche la fine dell'uomo. L'uomo, infatti, che non si ponesse più i grandi problemi del senso della vita e della morte, del senso del dolore e del peccato, del significato della storia umana e del destino dell'uomo e del mondo, non sarebbe più uomo».[10] Di qui allora l'apertura non solo a quel mondo di segni e di simboli che caratterizza uno degli aspetti della *religio,* ma anche a tutte le altre forme espressive di *religio* che siamo soliti etichettare con il termine *religiosità,* e che si esprimono nelle tante forme della *pietas popularis*.[11]

Come è possibile rapportare un giusto riconoscimento e promozione dell'autonomia propria dell'ordine temporale, con la dimensione soprannaturale? e come rivivere nella fede questo rapporto? L'attenzione ai valori delle realtà di questo mondo e del loro ruolo effettivo può scaturire da una più profonda assiduità con la Scrittura. Da un legame vitale tra Bibbia, Liturgia e cultura sarà sempre più possibile operare quel giusto apprezzamento dei valori propri della città secolare. Ciò comporta una rinnovata attenzione sia al linguaggio da valorizzare nell'annuncio del messaggio cristiano, sia alla complessa competenza che è richiesta agli operatori pastorali perché attraverso il loro ministero si realizzi quella comunicazione così unica tra Dio e il suo popolo quale si attua nell'azione liturgica.

2.2. La risposta solo in un linguaggio liturgico più adeguato?

È tipica del nostro tempo la problematica del *linguaggio;* nella sua immediatezza il linguaggio liturgico provoca l'uomo secolarizzato a confrontarsi con espressioni di fede che non intendono mettere in discussione l'autonomia delle realtà di questo mondo, ma che richiamano impegno ad agire nella storia.

Sorge pertanto l'interrogativo: come evitare che il culto appaia come qualcosa di alienante nei riguardi della responsabilità dell'uomo nella costruzione della storia? L'urgenza di porre "*segni* della fede" adeguati, appare come problema sempre aperto nelle più diverse espressioni liturgiche della comunità cristiana. Ed è doveroso domandarsi ancora: che cosa percepisce l'uomo contemporaneo di certi simboli, di

---

[9] L. GILKEY, *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia del Novecento*, Ed. Enciclopedia Italiana, vol. VI, Roma 1982, p. 427. «Come sono comparsi *culti* per riempire il vuoto della vita personale creato da una società industriale urbana, così sono comparse le ideologie per riempire il vuoto lasciato nella vita pubblica dall'arretramento delle religioni tradizionali. Ogni cultura abbisogna di saldi e radicati fondamenti spirituali: un senso profondo di ciò che è reale, di ciò che è vero, di ciò che ha valore» (*ibidem*, 428).

[10] G. DE ROSA, *o.c.*, 228.

[11] Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Lev, Città del Vaticano 2002.

gesti non usuali, della permanenza in luoghi sacri, dell'uso di oggetti particolari? per quale motivo si richiedono riti propri e fissi, luoghi e cose "sacri" perché il culto raggiunga il suo obiettivo?

Bisogna prendere atto che con la riforma liturgica voluta dal Vaticano II si è compiuto un lavoro di reinterpretazione e soprattutto di traduzione del *linguaggio* (= parole e segni, verbale e non verbale) utilizzato nella liturgia, per far vivere con maggior consapevolezza agli uomini del nostro tempo l'incontro con Cristo nei suoi misteri. Non si tratta più di far riferimento a traduzioni dal latino alla lingua parlata, quanto dell'impegno di tradurre il contenuto eucologico della tradizione secondo le categorie dell'uomo contemporaneo, e insieme della capacità di elaborare riti e testi, frutto della tradizione orante e creativa della Chiesa del nostro tempo. Ma come è possibile realizzare questo?

– *Bibbia e liturgia: punto di passaggio obbligato.* Essenziale punto di riferimento è la *Scrittura,* perché la parola di Dio, rivelata e annunciata, diventa viva ed efficace nella celebrazione; non solo, ma dà valore e contenuto a tutte le forme espressive della celebrazione stessa. È la parola di Dio che fa del rito sacramentale un segno di salvezza. Di conseguenza, il ritorno ad una conoscenza più sapienziale della Scrittura rimane la prima e più efficace risposta alla tentazione di un culto vuoto, alienante. Inoltre indica l'unica via di soluzione in ordine al problema del linguaggio. Questo infatti risulta adeguato alla sua funzione quando possiede una forte capacità espressiva e comunicativa del mistero di cui è segno; un sufficiente grado di comprensione; e una notevole efficacia di coinvolgimento a livello personale e comunitario.

Il problema del linguaggio liturgico è essenzialmente legato alla poca familiarità con il linguaggio biblico. Nonostante la grande presenza della Parola di Dio nella vita della Chiesa, l'operatore constata quanto cammino resti ancora da percorrere perché tale Parola sia ancora di più "parola" *per* questa particolare assemblea. Il *Lezionario,* i *Catechismi,* l'opera dell'*Apostolato biblico,* le *scuole di preghiera,* la *lectio divina*... sono tutte occasioni per continuare a fare esperienza di quel linguaggio simbolico entro cui è racchiuso il parametro dell'intera (e di ciascuna) vicenda e realtà umana.

Sollecitata dalle interpellanze della secolarizzazione, la comunità ecclesiale è chiamata a ri-significare i simboli *a partire dalla Bibbia* valorizzando tutta la loro innata forza pedagogica e psicologica (oltre che antropologica e biblica). Il percorso da affrontare è quello di muoversi secondo una metodologia che educhi con i simboli iniziando dalla ritualità più ordinaria della vita. Il simbolico non è come il "virtuale"; la sua funzione è quella di far sperimentare una dimensione reale (l'evento di salvezza) attraverso i segni di quell'*interlingua* qual è appunto la liturgia vista come opera divina e umana. In questa linea qualunque simbolismo liturgico non potrà mai discostarsi da quello biblico che, a sua volta, rispecchia la parabola della vita orientata verso la sua sorgente.

– *La "cultura" della comunità di fede, criterio ermeneutico.* Ulteriore punto di riferimento è la *comunità di fede,* che vive in un particolare contesto culturale e spesso si trova a doversi confrontare con altri fattori culturali. Nel contempo l'assemblea è il *locus* in cui la comunicazione divino-umana e umano-divina avviene. Di conseguenza il problema potrà trovare la sua soluzione solo in una visuale più oggettiva della celebrazione, in cui questa comunicazione ascendente, discendente e orizzontale si deve attuare. È questo un dato di fatto che deve necessariamente portare all'acquisizione di un linguaggio costituito da formule e gesti. Tutto questo perché la celebrazione non sia la risultante di ciò che è scritto nel libro, ma l'espressione della comunità che nella celebrazione stessa rivive la propria fede, la manifesta e la attua.

> «Se non si crea un *nuovo* linguaggio liturgico, la liturgia resterà sempre e solo un *abito di festa,* che... può avere anche forme e colori esotici, che fanno colore, ma non esprimono chi li indossa. Soprattutto, sarebbe il segno che la nostra teologia non ha ripensato la rivelazione come cosa viva, come annuncio di presenza, e che la realtà *eterna* della storia della salvezza non si è *temporalizzata* in un linguaggio che la *incarni* nel nostro momento, e che quindi ha cessato di essere *storia* per restare solo *racconto* di una storia fatto in termini e toni di altri tempi».[12]

Quanto espresso molti anni fa è il segno di attese che in buona parte sono state colmate. Resta sempre attuale l'impegno di educare al linguaggio liturgico facendo comprendere la matrice essenzialmente biblica che lo pervade. Entrare nella complessità di questi linguaggi costituisce il segreto anche per il superamento del *ritualismo:* tentazione sempre riemergente nella storia delle comunità ecclesiali quando dimenticano che la liturgia non è il rito, ma Gesù Cristo presente e operante nei santi misteri.

Una certa concezione magica e meccanica dell'incontro dell'uomo con Dio mediante la celebrazione ha fatto sì che si stendesse un velo di sacralità che, invece di aprire alla contemplazione del mistero, ne ha offuscato la realtà. Per questo l'impegno dell'adattamento e dell'inculturazione del Vangelo e della liturgia, unitamente all'educazione al linguaggio liturgico, costituisce la migliore risposta alla sfida posta dai "derivati" della secolarizzazione.

3. Prospettive

Si tratta ora di approfondire questa realtà: come attuare le prospettive di cui sopra all'interno della liturgia? In un mondo manipolato dalla scienza e dalla tecnica, che significato può avere la fede in Dio e la preghiera? In che senso si può parlare di tempo *sacro,* di persona *sacra,* di luogo o di oggetto *sacro?*

Un sommario esame porta a concludere che il processo di secolarizzazione opera sì una certa desacralizzazione, ma di un falso sacro; una desacralizzazione che coinvolge la dimensione *tempo, luoghi, realtà, persone* non per svuotarla della sua

---

[12] S. MARSILI, *Testi liturgici per l'uomo moderno,* in *Concilium* 5/2 (1969) 81.

consistenza, ma per restituirle la giusta e genuina dimensione sacrale, e dunque in definitiva per purificare la fede.

3.1. "Realtà e oggetti" secolarizzati?

La Bibbia ci offre una visione del mondo come realtà dipendente da Dio e affidata all'uomo. La dipendenza da Dio richiama la trascendenza di lui rispetto alle singole realtà, ma evidenzia pure la consistenza di queste ultime e la loro relatività rispetto al progetto di Dio affidato all'inventività e creatività dell'uomo: è l'uomo infatti che domina le cose, dà il nome agli animali... (cf Gn 1,28-30; 2,19-20). Su questa linea si può affermare che il mondo non è *sacro* in se stesso, ma può esserlo quando per l'uomo diventa segno dell'opera del Creatore, o dall'uomo stesso è scelto come mezzo per comunicare con il soprannaturale.

L'ottica in cui si pone la liturgia di fronte al valore intrinseco sacrale degli oggetti è molto chiara. Essa prende forma da un'affermazione che troviamo nella preghiera eucaristica IV, là dove il discorso storico-salvifico è assunto come parte integrante del rendimento di grazie della comunità:

> «Tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore, a tua immagine hai formato l'uomo, alle sue mani operose hai affidato l'universo, perché nell'obbedienza a te, suo Creatore, esercitasse il dominio su tutto il creato».

La stessa prospettiva, più attualizzata, la troviamo nelle collette della messa «per la santificazione del lavoro»: Dio Padre è riconosciuto e invocato come colui che chiama «gli uomini a cooperare, mediante il lavoro quotidiano, al disegno immenso della... creazione»; come colui che ha «sottomesso al lavoro dell'uomo le immense risorse del cosmo» perché l'uomo sia un degno collaboratore «al progetto della creazione», e cooperi «giorno per giorno alla redenzione del Cristo salvatore».

Le realtà *create* da Dio sono affidate all'uomo perché questi se ne serva come segno e strumento nella cooperazione alla realizzazione del progetto stesso di Dio. Esse non sono il fine, ma solo il mezzo. Ecco perché la Chiesa nella sua storia, soprattutto dal medioevo in poi, ha "sacralizzato" tutte le realtà creando una serie infinita di benedizioni per gli oggetti (cf *Rituale* e *Benedizionale*), perché il loro uso ricordasse all'uomo la loro effettiva finalità. L'accento dunque si pone non tanto sull'oggetto in sé (come tale non è né sacro né profano) quanto sul rapporto che si stabilisce tra l'oggetto e l'utente. È questo rapporto che mette in luce il carattere di *sacralità* delle cose, ma evidenzia pure il loro ridimensionamento o desacralizzazione; lo ricorda con forza l'orazione dopo la comunione della II domenica di avvento: «insegnaci... a valutare con sapienza i beni della terra, nella continua ricerca dei beni del cielo». È la linea orante che emerge dalla maggior parte delle orazioni dopo la comunione.

3.2. "Luoghi" secolarizzati?

Se prescindiamo dalla storia delle religioni e concentriamo l'attenzione sulla esperienza del popolo di Israele, a proposito del *luogo sacro* troviamo una progressiva evoluzione che va dalla *tenda-tabernaco*lo come luogo di incontro tra Dio e il suo popolo (cf Es 3), all'*arca dell'alleanza,* luogo della presenza di Dio, al *santuario* e successivamente al *tempio*, luogo dell'incontro tra Dio e il suo popolo: per questo considerati "luoghi sacri".

La venuta del Cristo darà compimento a questi luoghi-segni relativizzandoli e inglobandoli nel segno-realtà del suo corpo: con l'incarnazione del Figlio, Dio è venuto ad abitare in mezzo al suo popolo; non solo, ma sarà proprio il corpo di Cristo il nuovo e definitivo tempio in cui Dio si incontrerà con il suo popolo e il popolo potrà continuare a comunicare con il proprio Dio.

In contesto cristiano non ha più senso parlare di "luogo sacro", perché la sacralità del luogo non dipende da coordinate spazio-temporali, ma dalla santità delle persone che si riuniscono nel nome del Signore: queste sono le pietre vive che formano l'edificio spirituale che è la Chiesa santa del Dio vivente (cf 1Pt 2,5; Ef 2,19-22; Eb 8,1); ed è per questo che «i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità» (Gv 4,23).

Se prescindiamo dal rito della *Dedicazione della chiesa e dell'altare,*[13] il Messale Romano, nella messa rituale «per la dedicazione della chiesa», richiama l'attenzione sulla chiesa edificio per sottolinearne la finalizzazione alla comunità, con queste espressioni:

> «... il popolo, che si raduna in questo luogo a te consacrato per celebrare i tuoi misteri, ottenga i benefici della salvezza»;[14]
>
> «... la comunità che si raduna in questa santa dimora possa offrirti un servizio degno e irreprensibile e ottenga pienamente i frutti della redenzione»;[15]
>
> «Tu ci hai dato la gioia di costruirti fra le nostre case una dimora, dove continui a colmare di favori la tua famiglia pellegrina sulla terra e ci offri il *segno* e lo *strumento* della nostra unione con te. In questo luogo santo... tu ci edifichi come tempio vivo» perché «la tua chiesa... raggiunga la sua pienezza nella... santa Gerusalemme».[16]

Il richiamo dunque alla funzionalità e alla significatività del tempio, del luogo sacro per eccellenza, ricorda che «i templi fanno da contrappeso, nella nostra vita quotidiana, alla preponderanza dell'immediato o, se si vuole, del profano che tende a staccarsi dalla nostra relazione col valore ultimo... ricoprendolo e nascondendolo sotto la pesante coltre di polvere delle cose quotidiane. Quello che interessa è avere chiese che, senza separarsi dalla vita quotidiana, si aprano nel mezzo di essa e

---

[13] PONTIFICALE ROMANO, *Benedizione degli oli e Dedicazione della chiesa e dell'altare* [Conferenza Episcopale Italiana], Lev, Città del Vaticano 1980.

[14] *Messale Romano* [Conferenza Episcopale Italiana], Lev, Città del Vaticano [2]1983, p. 765: orazione sulle offerte.

[15] *Ibidem*, Comune della dedicazione della chiesa, p. 645: colletta.

[16] *Ibidem*, p. 646: prefazio.

irradino, attraverso i loro simboli, i valori ultimi ancorati alle espressioni limitate della nostra esistenza».[17]

3.3. "Tempi" secolarizzati?

Per il cristiano il tempo è la realtà entro cui si attua la salvezza: la categoria di cui Dio si serve per rivelarsi *ad extra.* La comunità cristiana rinnova questa fede all'inizio della veglia pasquale nel rito della «preparazione del cero»:

> «Il Cristo ieri e oggi. Principio e fine. Alfa e Omega. A lui appartengono il tempo e i secoli. A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno. Amen».[18]

In questa professione di fede nella regalità di Cristo, l'assemblea riconosce che il tempo non le appartiene, ma lo vive come mezzo per conseguire l'*Omega,* per comunicare con tutto il mistero di Cristo distribuito nel corso dell'anno, dall'incarnazione alla pentecoste e all'attesa del ritorno del Signore (cf *SC* 102).

Nel rito sembra doversi vedere la cristallizzazione di quella sacralità che accompagna la dimensione *tempo* presso tutte le religioni e le culture, e che trova nel *calendario* una organica espressione e significato.[19] Per il cristiano ciò che dà significato alla dimensione *tempo* non è tanto l'alternarsi dei giorni, dei mesi, delle stagioni quanto la certezza che l'*opus redemptionis* è concretamente vissuto proprio all'interno di tale ciclo naturale, dove gli elementi *sole* e *luce* sono assunti come segni di Gesù Cristo, «sole di giustizia», «luce che non conosce tramonto».

Nel contesto non meraviglia dunque il fatto che per il cristiano l'anno liturgico ruoti attorno alla pasqua di Cristo: è da questo evento annualmente riproposto che acquista valore e significato la successione delle "stagioni" che la Chiesa chiama *tempi liturgici,* o «ciclo dei tempi, delle solennità e delle feste, attraverso cui si svolge e si celebra il mistero della redenzione nell'anno liturgico».[20]

È alla luce della realtà della pasqua che l'eventuale tentazione di sacralizzare il tempo viene ridimensionata: questo rimane solo il mezzo, non il fine, come ricorda Paolo quando scrive ai Colossesi: «Nessuno vi giudichi quanto al mangiare o al bere o rispetto a feste annuali o a noviluni o sabati, che sono *ombra* di cose che dovranno venire; ma la *realtà* è il corpo di Cristo» (2,16-17). Se questo è il nucleo di tutto, non ha più senso ritenere più o meno sacro un giorno al posto di un altro. «Per il cristiano, è festa... non un giorno particolare della settimana, ma tutta la sua vita inaugurata dall'evento pasquale, poiché tutta la vita è un'offerta e una possibilità di dono salvifico». Pertanto la domenica cristiana non è il battesimo del sabato

---

[17] L. MALDONADO, *Secolarizzazione della liturgia,* Paoline, Roma 1972, p. 382.

[18] *Messale Romano..., o.c.*, p. 163, n. 11.

[19] Cf A. DI NOLA, *Calendario,* in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. I, Vallecchi, Firenze 1970, pp. 1435-1441.

[20] *Messale Romano..., o.c.*, *Norme generali per l'ordinamento dell'anno liturgico e del calendario*, n. 50a, p. LVII.

giudaico: «Quello che sostituisce il sabato, o meglio, quello che il sabato significava, non è un giorno, bensì tutto il tempo nuovo che nasce e trascorre *post Christum*».[21]

Questo passaggio dal *krónos* al *kairós* ha dato vita ad una *mens* che traspare anche dall'eucologia. Si prenda, ad es., il formulario per «l'inizio dell'anno civile». L'assemblea che saluta «con gioia l'anno nuovo» (oraz. sulle offerte), ne consacra a Dio «gli inizi» (colletta) non solo per vivere i suoi «giorni prosperi e sereni» (colletta) «lontano da ogni pericolo, nella serenità e nella pace» (oraz. dopo la comunione), ma soprattutto perché entro questo arco di tempo possa portare «frutti abbondanti di buone opere» (colletta) e «compiere nella [sua] amicizia il cammino... iniziato» (oraz. sulle offerte).[22] Il tutto è incorniciato in una esaltante ed esultante professione di fede che porta a riconoscere il Padre come colui che vive «in eterno senza principio e senza fine... origine di ogni creatura» (colletta); come colui che corona l'anno con i suoi benefici (cf l'antifona d'ingresso che riprende Sal 64,12); e riconosce Gesù Cristo «sempre lo stesso ieri, oggi e nei secoli eterni» (ant. alla comunione, che riprende Eb 13,8).

3.4. "Persone" secolarizzate?

Il capovolgimento di prospettiva teologica operato dal Vaticano II nella *LG* – ma sulla linea aperta e tracciata dalla *SC* e sviluppata successivamente nella *GS* – si presenta come la più convincente puntualizzazione circa il modo di considerare le persone. Quella dimensione di *sacralità* che per tanto tempo ha accompagnato la persona del ministro del culto e la persona consacrata, nella misura in cui è ridimensionata dal movimento di secolarizzazione, in realtà viene ricollocata nella sua più giusta prospettiva. Il c. II della *LG* parla del popolo della nuova alleanza come di «un regno e dei sacerdoti per Dio» (Ap 1,6). È questa realtà sacerdotale (dunque sacrale) che unisce tutti i fedeli ed evidenzia la loro essenza; solo in ragione di un particolare servizio (*ministerium*) li diversifica senza tuttavia opporli, perché tutti «partecipano all'unico sacerdozio di Cristo» (*LG* 10).

Cosa dire allora della *con-sacrazione* religiosa? È una realtà questa che aggiunge un *quid* in più alla dimensione sacra che la persona già possiede in forza del sacerdozio comune? La risposta organica sta alla confluenza e nella compenetrazione tra la *lex credendi* e la *lex orandi*. La prima, condensata nei cc. VI e VII della *LG,* fa comprendere la realtà e la grandezza della consacrazione religiosa alla luce della dimensione escatologica propria della Chiesa pellegrinante nella quale tutte le componenti trovano la loro ragion d'essere e il loro significato. La *lex orandi* offre un'ulteriore decisiva conferma soprattutto nelle *benedizioni,* nei riti della *professione religiosa* e della *consacrazione delle vergini*. «La verginità consacrata per un dono dello Spirito manifesta più compiutamente la realtà ultima e innovatrice della nuova alleanza» e dunque la realtà ultima dello stesso popolo di Dio. In questo

---

[21] L. MALDONADO, *o.c.*, pp. 391-393.

[22] Le stesse realtà sono riprese e sviluppate nella *Benedizione solenne* per l'inizio dell'anno civile: cf *Messale Romano*..., o.c., p. 430.

senso «la scelta della vita verginale è un richiamo alla transitorietà delle realtà terrestri e anticipazione dei beni futuri»; alla «esigenza di camminare tra le vicende del mondo sempre orientati verso la città futura»; a «mettere in luce la genuina natura della vera Chiesa...».[23]

> «Chi fugge dal mondo non lo fa... per una deresponsabilizzazione, ma per esprimere attraverso i segni più efficaci e incisivi gli elementi che fanno parte dell'essenza stessa di ogni vita cristiana...: anelare ai beni che non passano...; affermare il primato dell'amore di Dio su tutti gli altri valori...; offrire con una esistenza che diventa servizio d'amore una realizzazione esemplare di quello che deve essere l'intera comunità cristiana».[24]

La sintesi di tutto questo è offerta in particolare dalla *preghiera di consacrazione* in cui il vescovo ricorda che nel «provvidenziale disegno» di Dio «dovevano sorgere donne vergini che, pur rinunziando al matrimonio, aspirassero a possederne nell'intimo la realtà del mistero». Perciò Dio le chiama «a realizzare, al di là dell'unione coniugale, il vincolo sponsale con Cristo di cui le nozze sono immagine e segno».[25] La prospettiva riconduce il discorso alla constatazione che la persona è consacrata *per* e *dall'*esercizio della funzione che è chiamata a svolgere. Ora, il primo atto di questa consacrazione è il battesimo che consacra «re, sacerdote e profeta» ogni figlio di Dio chiamato a far parte di quel «regno di sacerdoti», di quella «gente santa» di cui parla già Es 19,3-6.

4. Conclusione

«È finito il tempo della liturgia?». L'interrogativo, lanciato nel periodo del *boom* del fenomeno della secolarizzazione, trova oggi una risposta più serena e oggettiva. Non è una risposta nuova; nuovo forse lo spirito con cui è doveroso accogliere la voce della *lex credendi* quando in *SC* 10 afferma: «La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa», verso cui tende ogni sforzo e impegno che la comunità cristiana mette in atto per liberare l'uomo da ogni forma di egoismo e a qualunque livello; una liturgia che libera perché converte, perché permette di comunicare con la pasqua di Cristo. Ma la liturgia è pure «la fonte da cui promana tutta la... *virtus*» della stessa Chiesa (*SC* 10).

L'accento si sposta dunque sull'azione liturgica, in particolare sulla celebrazione, sui suoi contenuti, sui problemi e sui valori che vi sottostanno, per farne intravedere *non la fine* per esaurimento di capacità vitali, *ma il fine* che è sempre lo stesso e insieme sempre nuovo per l'uomo di ogni tempo e luogo: la pasqua di Gesù Cristo, il cui mistero deve rivivere in ogni persona. Che questa sia *homo religiosus* oppure *homo technicus* non fa problema se l'uno e/o l'altro costruiranno un

---

[23] PONTIFICALE ROMANO, *Istituzione dei ministeri - Consacrazione delle vergini - Benedizione abbaziale* [Conferenza Episcopale Italiana], Lev, Città del Vaticano 1980: «Premesse» della Cei, p. 11.

[24] *Ibidem*, p. 13.

[25] *Ibidem*, p. 76: n. 38.

vero *homo liturgicus*:[26] cioè la persona alle cui mani operose è stato affidato l'universo. Il pluralismo ideologico e culturale, l'ampio processo di secolarizzazione, il contesto di postmodernità in cui si muovono riflessioni e confronti esigono cristiani maturi, solidi nella fede, capaci di resistere alle pressioni di un ambiente socioculturale ateo o peggio ancora indifferente – *etsi Deus non daretur!* – nei confronti della fede cristiana.

In un articolato trapasso culturale da un millennio all'altro, con la ripresa del senso religioso si è accentuata la separazione tra sacro e profano. Da una parte il mondo naturale, dove valgono le leggi di natura, dove tutto è causa ed effetto, dove domina incontrastata la tecnica, dove l'uomo agisce trovando i mezzi adatti per realizzare i propri fini. Dall'altra, lo spazio del sacro, del mistero, del divino, del miracolo, della preghiera, del valore dell'etica cristiana chiamata in causa dai risultati di nuove tecnologie e dallo sviluppo delle ricerche.

L'interpretazione positiva di tutto questo implica una maturazione, sorretta e guidata dall'amore di Dio che – annunciato in modo corretto, celebrato con linguaggio adeguato, vissuto nell'ottica della trasparenza evangelica, inculturato all'insegna del mistero dell'incarnazione – raggiungerà il suo compimento in tutto e in tutti. Nell'*anakefaláiosis* definitiva di ciò che è qui in terra e lassù nei cieli, si ricompongono in quei cieli nuovi e nuova terra dove sarà definitivamente superata ogni contrapposizione tra *saeculum* e *religio*, tra *sacrum* e *profanum*, perché tutte le realtà create saranno *unum in Christo Iesu* (Gal 3,28).

È in questa ottica che la stessa enciclica di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, riconduce ogni forma dell'agire nel sociale, nel politico, nell'ecologico, ecc. a quelle prospettive di azione che, sorrette dalla luce evangelica, contribuiscono alla umanizzazione del creato, dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande, dando risposta alle sfide che l'educazione e la formazione pongono nei più diversi ambiti del vivere e dell'agire, nel rispetto della sana dialettica tra *saeculum* e *religio*.

---

[26] La terminologia è mutuata da A. AUBRY, *È finito il tempo della liturgia?* Gribaudi, Torino 1969, c. VIII: «Civiltà tecnica e mondo liturgico».

Capitolo IV

LA CHIESA, NELLA PAROLA DI DIO, CELEBRA I MISTERI DI CRISTO PER LA SALVEZZA DEL MONDO

Con l'espressione posta nel titolo il Sinodo straordinario dei Vescovi nel 1985 ha saputo raccogliere in una sintesi felicissima il rapporto tra le quattro Costituzioni conciliari – la *Lumen gentium*, la *Dei Verbum*, la *Sacrosanctum Concilium* e la *Gaudium et Spes* –, facendone vedere la reciproca interrelazione, e soprattutto contribuendo ad una visione organica di tutto il dettato conciliare: visione in cui la dimensione liturgica spicca con un particolarissimo rilievo.

È importante cogliere questa sintesi partendo da un orizzonte biblico – come del resto sempre ha fatto il Vaticano II almeno nei documenti principali – allo scopo di puntualizzare non tanto l'essenza della liturgia quanto invece il senso del suo rapporto con la Chiesa e le conseguenze che possono scaturire per una trattazione ecclesiologica.

Le esperienze religiose dell'uomo biblico sono senza dubbio complesse, in quanto permettono di percepire un cammino di progressiva educazione ad un rapporto con Dio che si è fatto storia nella storia di un determinato popolo. L'itinerario pone in evidenza numerose occasioni di incontro tra Dio che cerca l'uomo, e l'uomo che risponde (positivamente o negativamente) a questa ricerca, realizzando una "conoscenza" del suo Dio. È un cammino esperienziale quello che viene delineandosi lungo l'ampio arco di vicende umano-divine raccontate nell'AT; un'esperienza in cui la "conoscenza" si attua e si manifesta anche nelle forme cultuali.

Osservando però la reazione dei profeti di fronte alle vuote forme cultuali (ritualismo) si percepisce la progressiva precisazione del senso del culto visto come esperienza religiosa integrale. Quando infatti il profeta Osea grida: «Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti» (6,6) scagliandosi contro le vuote forme cultuali realizzate soprattutto nel Tempio, non fa altro che aiutare il suo popolo a comprendere che il culto non ha senso se non è garantito da scelte di vita improntate alle più diverse forme di giustizia. L'indice non è puntato contro il linguaggio rituale *sic et simpliciter,* ma contro un linguaggio che non "ritualizza" una vita.

Tutto questo lascia intravedere sia il superamento che l'antico popolo d'Israele dovrà compiere nei confronti delle forme magico-rituali delle esperienze religiose dei popoli vicini, sia la preparazione a quel radicale superamento di un culto ritenuto efficace solo perché compiuto in un luogo, come annuncerà il Cristo: «È

giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità...» (*Gv* 4,23).

La rivelazione cristiana, in tal modo, elabora e conferma una vera rivoluzione sacrificale. Il culto cristiano acquisterà il suo autentico ruolo di *sacrum facere* quando non sarà un gesto vuoto o automatico, ma un segno reale di una vita realmente vissuta nell'ottica dell'alleanza che il rito formalizza nei linguaggi e nei simboli.

Siamo così alla base del culto «in Spirito e verità» confermato dalla parola e dall'esempio del Cristo. D'ora in avanti l'esperienza religiosa con il Dio dell'alleanza continuerà a manifestarsi attraverso forme cultuali che in parte affonderanno le loro radici nel substrato veterotestamentario, e in parte si svilupperanno man mano che l'annuncio della novità di vita proposta dal Dio dell'alleanza troverà risposta nelle diverse culture. L'approfondimento di questa prospettiva permette di precisare il concetto di liturgia, e soprattutto di cogliere la realtà della Chiesa che si autocomprende e si realizza nel contesto del culto.

L'approfondimento che segue si muove pertanto dalla ricomprensione del significato originario della dimensione "sacerdotale" del popolo di Dio e del fedele di cui fa parte (I) per cogliere che Cristo è il tempio, il sacerdote e la vittima (II) attraverso cui si compie il culto della Chiesa (III). Da qui dunque la prospettiva liturgica del Vaticano II che offre una lettura integrale della realtà "Chiesa" (IV), sempre in vista di una prospettiva di sintesi (V) che aiuti il fedele ad avere sempre presente una dimensione unitaria del proprio credere e del proprio agire.

1. Un popolo «regno di sacerdoti... nazione santa»

La rivelazione presenta la storia dell'umanità come storia "religiosa", cioè come storia dell'incontro e del dialogo tra Dio e l'uomo. È all'interno di questa storia di salvezza, nelle sue diverse fasi, che progressivamente si rivela e si compie il culto al vero Dio.

La particolare esperienza religiosa divino-umana descritta in Es 19-20 e 24 presenta i contenuti e, in un certo senso, anche la struttura di un rapporto cultuale tra il popolo ebraico e il Dio dell'alleanza. Le espressioni con cui si delinea la prospettiva di novità assoluta rispetto alla mentalità corrente, pongono le basi per un'esperienza religiosa unica rispetto a quelle degli altri popoli. Al centro sta un rapporto particolare tra Dio e il suo popolo; i termini del rapporto sono stabiliti nel *Decalogo*. Il linguaggio rituale che in Es 24,1-8 conclude la grande liturgia dell'alleanza non è altro che il segno connotativo – per Dio e per il suo popolo – di un impegno di fedeltà. Il popolo sarà «nazione santa» non perché ha partecipato a quel rito lasciandosi materialmente aspergere dal segno del sangue, ma perché in quel segno è posta la garanzia di un impegno personale di fedeltà alle condizioni dell'alleanza sia da parte di Dio che del fedele.

L'inserimento in questa logica dà ai membri del popolo una nuova qualifica: quella di «regno di sacerdoti» (Es 19,6). La definizione inaugura la comprensione del sacerdozio non come funzione ministeriale per assicurare un rapporto tra un gruppo di persone e la divinità attraverso dei riti, ma come *status* di vita: uno *status*

non fine a se stesso – come un onore – ma come garanzia per ricondurre ogni realtà creata nella logica dell'alleanza. Sarà questa la base di quel sacerdozio comune che troverà:

- in Cristo un fondamento rinnovato (come canta il prefazio della messa crismale);
- nel sacramento del battesimo la garanzia e la certezza per la realizzazione di un rapporto personale tra tutte le cose create, l'uomo e Dio (cf orazione per l'unzione con il crisma);
- e soprattutto nell'eucaristia il luogo per «compiere il servizio sacerdotale» (Preghiera eucaristica II).

Lo svuotamento delle forme cultuali ebraiche ridotte a puro ritualismo perché senza rapporto con la vita lascerà presagire la realtà di una nuova alleanza, questa volta scritta non sulla pietra ma nei cuori. L'annuncio di Malachia riaggancia il senso originario dell'alleanza a quella nuova che Cristo porterà a compimento:

> «Ecco, io manderò un mio messaggero... entrerà nel suo tempio il Signore... purificherà i figli di Levi... perché possano offrire al Signore un'oblazione secondo giustizia. Allora l'offerta... sarà gradita al Signore come nei giorni antichi» (Ml 3,1-4).

E sulla bocca di Zaccaria fiorisce il canto di una certezza: Dio «si è ricordato della sua santa alleanza... di concederci... di servirlo (*latreúein*) senza timore, in santità e giustizia al suo cospetto, per tutti i nostri giorni» (Lc 1,72-75).

2. Cristo è il *tempio*, il *sacerdote* e la *vittima*

Con la venuta di Cristo nella storia viene portato a compimento quanto prefigurato circa il tempio, il sacerdote e la vittima. I tre elementi essenziali per stabilire un culto, con l'Incarnazione del Figlio di Dio trovano un superamento e un inveramento decisivo nell'insieme del mistero pasquale.

- L'episodio della purificazione del tempio offre al Cristo l'occasione per precisare che lui ormai è il nuovo *tempio*: «"Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere"... Egli parlava del tempio del suo corpo» (*Gv* 2,19-21). La radicale novità del culto instaurata dal Cristo consisterà nello slegare l'essenza di un rapporto religioso da un luogo determinato per ricondurla alla sua persona. Per questo ogni rapporto con il Dio dell'alleanza sarà ormai «per Cristo, con Cristo e in Cristo», come canta la dossologia di ogni preghiera eucaristica.
- Anche l'istituzione del *sacerdozio* levitico è una prefigurazione di quel nuovo sacerdozio che troverà in Cristo il suo pieno inveramento, in quanto solo lui – a differenza del sommo sacerdote dell'antica alleanza – è entrato nel santuario di Dio come mediatore e intercessore perfetto (cf prefazio dell'Ascensione), «il vero Agnello che ha tolto i peccati del mondo… e risorgendo ha ridato a noi la vita» (prefazio della domenica di Pasqua). Le espressioni della Lettera agli Ebrei (cf Eb 4,14-16) garantiscono la radicale novità operatasi con il compimento del mistero pasquale.

- Il testo di *Eb* 10,1-14 ricorda che l'essenza del *sacrificio* della nuova alleanza non è più nel sangue di vittime animali, ma nel sangue del Cristo. Un sangue, però, non visto come elemento espiatorio fine a se stesso (o con valore apotropaico), ma come segno concreto di una vita di accettazione piena della volontà del Padre e di donazione totale al suo progetto di alleanza. Nell'espressione: «Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo... per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10,6-7) è racchiuso il senso del nuovo sacrificio. L'accettazione e il compimento del progetto divino di salvezza nella propria vita costituisce la "materia" del nuovo sacrificio; il linguaggio rituale, d'ora in avanti, dovrà essere l'espressione di questa nuova realtà (cf Eb 10,10). Come il culto di Cristo è un servizio d'amore al Padre nel compimento della sua volontà – e quindi nel dono totale di sé sulla Croce per la completa liberazione dell'uomo e per la gloria divina –, così la realtà della nuova *religio* instaurata dal Cristo sarà un culto che nel linguaggio rituale troverà la manifestazione e l'offerta di tutta una vita completamente orientata all'accettazione della volontà del Padre. L'essenza della nuova alleanza sarà così raggiunta a motivo dell'inserimento del proprio segno sacrificale (= offerta della propria vita) nel segno fondante del sacrificio di Cristo (= rinnovazione del sacrificio della Croce).

Dall'insieme emerge una cristologia liturgica – né, d'altra parte, potrebbe essere diversamente – che si intreccia con un'ecclesiologia altrettanto liturgica. Sulla linea del Maestro, infatti, la Chiesa matura progressivamente nel superamento di una mentalità veterotestamentaria. L'esperienza religiosa per il cristiano non è un momento tra i tanti della vita, ma il momento in cui scelte di fede e scelte di vita realizzano la loro sintesi e il loro inveramento.

L'ascolto di una Parola di salvezza trova piena attuazione nella celebrazione dei sacramenti della fede e nella condotta di una vita morale improntata alla carità e alla giustizia, e ispirata alla carità sacrificale del Cristo.

Partecipando alla celebrazione memoriale della Pasqua del Cristo, il fedele prende parte al suo sacerdozio, è costituito in tempio vivente di Dio, in popolo sacerdotale, in offerta gradita: si realizza così una piena immedesimazione nella missione e nell'opera del Cristo sotto l'azione dello Spirito. Il culto del cristiano sarà pertanto un culto "spirituale" perché mosso e vivificato dallo Spirito, e tale da ricondurre ogni volontà e ogni realtà creata all'interno del progetto dell'alleanza.

3. Il culto della Chiesa

Se l'AT mostra l'essenza dell'esperienza religiosa nell'incontro con Dio, e se il NT annuncia la piena realizzazione di tale esperienza nell'incontro tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo, nel tempo della Chiesa tutto questo si continua a precisare, a realizzare e ad approfondire perché possa essere l'esperienza viva e vivificante di chiunque si pone nella logica dell'alleanza. Come avviene tutto questo?

3.1. L'annuncio della Parola

«Gesù disse loro: "Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo...". Allora essi partirono e

predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano» (Mc 16,15-16.20). Lo sviluppo della Chiesa si muove da questo comando. La diffusione della Parola è stata fin dall'inizio l'asse originario e portante di qualunque forma di esperienza religiosa. La storia di venti secoli di vita cristiana racconta fondamentalmente l'impegno di ogni Chiesa nella diffusione di questa Parola come motivo di risposta all'amore di Dio, e come sorgente di luce per una vita improntata nell'ottica dell'alleanza.

Le forme di annuncio e di approfondimento della Parola nella storia sono notevolmente diverse; tutte comunque orientate alla realizzazione di un'esperienza religiosa *unitaria* nell'essenza dell'incontro con il Padre per Cristo nello Spirito, ma *pluriforme* nei linguaggi e nelle modalità di attuazione. La storia dell'evangelizzazione, della predicazione, della catechesi e dell'omiletica pongono in evidenza la perennità dell'annuncio, ma anche l'impegno di adattamento e inculturazione di tale annuncio.

Segni evidenti di un annuncio inculturato sono sia gli scritti dei Padri, sia la riflessione teologica della Tradizione, sia le diverse forme rituali con cui nella storia e nell'oggi si è condensata la risposta di fede di una Comunità (cf i "riti" di Oriente e di Occidente).

3.2. L'esperienza del Sacramento

Sulla linea della primordiale esperienza celebrativa realizzatasi nella grande liturgia dell'alleanza (cf Es 19-20 e 24) si modula la dinamica sacramentale del tempo della Chiesa. Parola e sacramento sono i due momenti di un interloquire divino-umano, di un rapporto dialogico che si muove sempre dal: «Se ascolterete la mia voce...», attraversa una verifica: «Questo noi lo faremo...», e si conclude in un segno di alleanza che suggella i due movimenti: da parte di Dio e da parte del fedele.

Il sacramento diventa pertanto il momento di una fede "ritualizzata", che a sua volta "ritualizza" sia i passaggi fondamentali della vita (Battesimo, Confermazione, Ordine, Matrimonio) sia le rinnovate scelte di una esistenza in Cristo (Eucaristia, Penitenza, Unzione).

L'incontro liberante tra il Dio della vita e la vita del fedele nel sacramento trova la sua relizzazione piena quando questo è la sintesi di un "prima – durante – dopo" celebrativo. Se il "durante" è il luogo in cui il linguaggio rituale manifesta, con la forza che gli è propria, la capacità simbolica dell'evento salvifico, il "prima" costituirà la garanzia della veridicità del linguaggio simbolico, e il "dopo" non sarà che un ulteriore inveramento di quanto vissuto già prima nella verità, dopo essere stato filtrato attraverso l'evento divino nel sacramento stesso.

Vista in questa ottica, l'esperienza religiosa cristiana si identifica con una pluralità di forme che vanno da quelle più ordinarie di rapporto con Dio (a partire dalla preghiera e dalle tante forme di pietà popolare...) a quelle più personali e totalizzanti quali i sacramenti.

4. La prospettiva "liturgica" del Vaticano II

Presupposto il comune punto di partenza che vede la liturgia come il prolungamento nel tempo del mistero della Pasqua del Signore (cf SC 5-7; LG, cc. I-II; DV, cc. I-II), è possibile specificare quanto annunciato in modo assertivo nel titolo per vederne l'articolazione nella prassi, e come la stessa prassi ne venga variamente "informata" tanto da trasformarla in esperienza religiosa autentica.

4.1. Storia di salvezza in atto

I cinquant'anni del movimento liturgico-ecclesiologico (1909-1959) hanno tracciato un rinnovamento progressivo che ha permesso di elaborare una sintesi preziosa nel primo documento del Vaticano II, la SC. È il primo capitolo che dà il senso biblico-teologico-ecclesiale di un'azione particolare che comunemente è chiamata "liturgia", e che costituisce il fondamento per comprendere la Chiesa e, in particolare, la sua essenza cultica.

SC 5-7 afferma che le celebrazioni sacramentali della Chiesa si pongono su una linea di ininterrotta continuità della storia della salvezza. Dopo aver ricordato la prima grande fase degli interventi di Dio nella storia a cominciare dall'antico Israele, il Concilio con un discorso prettamente biblico pone in evidenza il vertice di tali interventi nel mistero dell'incarnazione del Cristo, della sua passione, morte, risurrezione e dono dello Spirito (cf SC 5). Dal compimento di tale mistero «è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (SC 5). L'attuazione del comando di Cristo – evangelizzazione e sacramenti – dà inizio al tempo della Chiesa: un cammino in cui la salvezza operata una volta per sempre sulla Croce attende di diventare esperienza viva e vivificante per coloro che accolgono la Parola di verità e di vita, per essere quei «veri adoratori che il Padre ricerca» (SC 6).

È da questo discorso di teologia biblica che scaturisce la comprensione del momento sacramentale come perpetuazione (memoriale) del mistero pasquale di Cristo nel tempo; della liturgia, cioè, come storia di salvezza in atto, anzi come attuazione del momento ultimo di questa storia, in quanto l'*éskaton* non sarà altro che la ricomposizione in Dio per Cristo nello Spirito (*anakephalaíosis:* cf *Ef* 1,10) di quanto era stato primordialmente concepito dalla Divina Sapienza.

Al termine della pagina di teologia biblico-liturgica con cui il Vaticano II presenta la liturgia, SC 7 dà una definizione descrittiva e contenutistica dell'azione sacra ricordando che «la liturgia è ritenuta come l'esercizio della missione sacerdotale di Gesù Cristo mediante la quale con segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale».

L'esercizio del sacerdozio di Cristo assicura la permanenza e l'attuazione del memoriale: all'interno di una comunità di fede si compie l'*anámnesis* della Pasqua di Cristo (*anamnesi*) non per una semplice commemorazione ma per un inserimento

nel dinamismo liberante dell'avvenimento pasquale (*méthexis-partecipazione*) attraverso l'opera unificatrice e trasformante dello Spirito (*epíklesis*). La realizzazione della santificazione ricordata dalla SC passa attraverso il linguaggio performativo dei «segni sensibili», allo stesso modo con cui nell'AT Dio interveniva nella storia «a più riprese e in più modi» (Eb 1,1).

4.2. Celebrare la fede nella storia

Quando deve confrontarsi con il dato di fede, qualunque tipo di problematica sperimenta che il contenuto di questa non è una realtà a sé, astratta, o un codice di norme imposto dall'alto e senza aggancio con la vita. Al contrario, ci si trova dinanzi ad una fede incarnata nella storia, ad una fede che non può sussistere se avulsa da una storia. Fede e tempo, dunque, sono due realtà strettamente interdipendenti: la fede si manifesta nel tempo, e il tempo si presenta come la categoria entro cui tale fede si esplica, chiama ad un confronto e ad una risposta destinati ad essere incarnati in una storia.

La traccia sicura e più immediata per verificare questa realtà di fede è quella riproposta nel Vaticano II principalmente nei quattro documenti costituzionali che, sia singolarmente che ancor più globalmente considerati, costituiscono «la chiave interpretativa degli altri decreti e dichiarazioni» (Sinodo 1985) dell'assise ecumenica e quindi dell'azione della Chiesa.

– *Un culto in spirito e verità*. Il Vaticano II ha dedicato al culto la prima parte dei suoi lavori, nella consapevolezza che un rinnovamento adeguato della Chiesa non poteva che partire da quello che ne è il cuore, la fonte da cui attinge energia e vita per ogni sua attività e insieme termine di confronto per ogni iniziativa che tenda a realizzare l'incontro tra l'uomo e Dio, e viceversa.

Dalla SC emerge come la riflessione conciliare si sia situata entro una prospettiva di storia di salvezza. Il discorso cultuale della SC considera infatti «il mistero nascosto da secoli in Dio» (Col 1,26) progressivamente preparato e finalmente rivelato e attuato da Dio Padre nella storia dell'uomo «quando venne la pienezza dei tempi» (Gal 4,4). La missione che il Padre ha affidato al Cristo e che Cristo ha portato a compimento nella sua persona, l'ha affidata alla Chiesa *mirabile sacramentum*: l'espressione riafferma che Cristo è il primo e primordiale *sacramentum* da cui deriva il *sacramentum* generale che è la Chiesa la quale si esprime, si manifesta e vive attraverso i *sacramenta*; per questo – e in questo senso – la Chiesa è segno efficace di salvezza (*sacramentum*). E tutto ciò lo attua attraverso la sua missione che SC 6 sintetizza in due aspetti strettamente correlati: annuncio del regno di Dio e attuazione di tale annuncio «per mezzo del sacrificio e dei sacramenti».

L'insieme della prospettiva cultuale manifesta dunque una linea di incarnazione del progetto di salvezza nel tempo: tale linea ha un inizio, ha un compimento radicale nel sacrificio di Cristo, e da allora ha cominciato un'attualizzazione nei singoli, sempre per Cristo nello Spirito. Il tempo pertanto si

rivela, sia da parte di Dio come da parte dell'uomo, la categoria di confronto personale e comunitario con la realtà divino-umana della salvezza nella storia.

– *Un «popolo santo» in cammino verso il Regno*. Trattando del mistero della Chiesa, la LG la presenta come «un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). L'esplicitazione di ciò mette in evidenza la prospettiva storica di tale mistero, così felicemente sintetizzata in LG 2:

> «I credenti in Cristo [il Padre] li ha voluti chiamare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata sin dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza, e stabilita "negli ultimi tempi", è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora infatti... tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale».

Si tratta di un traguardo preordinato dal Padre (cf LG 2), la cui realizzazione passa attraverso la missione e l'opera del Figlio (cf LG 3) e che lo Spirito, santificatore della Chiesa, porta a compimento nei singoli (cf LG 4).

Lungo il tempo la vita del Cristo si fa vita dei credenti «attraverso i sacramenti» in quanto questi permettono un'unione arcana e reale con Cristo sofferente e glorioso: è quel cammino di conformazione al Cristo che i fedeli sono chiamati a realizzare «fino a che Cristo non sia in essi formato» (cf LG 7).

– *Un Dio che si fa conoscere e che parla nella storia*. La prospettiva della DV riprende quella della SC e della LG quando ricorda che l'«economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi»; le opere infatti manifestano tangibilmente l'azione di Dio nella storia, e le parole aiutano a comprendere il senso profondo delle opere (cf DV 2). È in questa linea che va dunque vista sia la fase della preparazione alla rivelazione evangelica (cf DV 3), sia la fase del compimento di questa in Cristo (cf DV 4).

Proseguendo nella sua particolare ottica, il documento conciliare illustra quella che sopra è stata indicata come terza fase della salvezza: quella cioè dell'accettazione della rivelazione attraverso l'obbedienza della fede da parte dei singoli (cf DV 5) nel tempo della Chiesa. Ed è qui che si comprende il contesto liturgico-cultuale su cui si muovono i contenuti della DV (ben 17 paragrafi su 26 fanno riferimento diretto o indiretto al culto) e che poi troveranno un'attuazione stupenda nei vari *Lezionari* del Rito romano.

– *Una Chiesa incarnata nella storia*. L'ampia e articolata visione della GS aiuta a leggere e stimola a realizzare questa presenza e azione della Chiesa nella storia dei grandi eventi come pure in quella piccola di ogni giorno in cui l'uomo è chiamato a realizzarsi all'interno delle singole vicende umane. L'obiettivo è quello di mettere «a disposizione degli uomini le energie di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, riceve dal suo Fondatore. Si tratta di salvare la persona umana... di

edificare l'umana società. È l'uomo dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo e anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà...» (GS 3).

All'uomo pellegrino nel tempo, alle prese con tutte le tensioni, le istanze, gli squilibri e le contraddizioni della storia e con gli interrogativi più profondi che attraversano la sua vita, si ripropone la realtà della Chiesa consapevole di essere questo popolo continuamente in cammino verso Cristo, l'uomo nuovo, perché «solo nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»; solo Cristo «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo» (GS 22).

L'attività umana riacquista il significato originario di prolungamento dell'opera del Creatore, di «contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia» (GS 34). Una storia però che risulta «pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo, che durerà... fino all'ultimo giorno» (GS 37); ma una lotta che è già contrassegnata da una soluzione pasquale da quando Cristo è «venuto ad abitare sulla terra degli uomini», da quando è entrato «nella storia del mondo come l'uomo perfetto» (GS 38).

In questo cammino, in quest'opera di liberazione e di proiezione «nel futuro», la Chiesa ha un pegno di speranza e un viatico: ciò che il Signore stesso «ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel Corpo e nel Sangue glorioso di Lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo» (GS 38). Il termine ultimo di questo cammino cronologicamente ci sfugge, ma ontologicamente è già nelle mani di ogni persona che realizza il regno di Dio nel proprio oggi, finché questo *hodie* «non giungerà a perfezione con la venuta del Signore» (GS 39).

5. In un'ottica di sintesi

Il messaggio conciliare evidenzia un particolare modo dell'agire di Dio nella storia. Egli raggiunge l'uomo proponendogli un dono di salvezza che non s'identifica con un qualcosa che è al di fuori o al di sopra dell'uomo, ma come una realtà da realizzare nel suo intimo e nella sua totalità come persona.

Al centro è la Chiesa destinata a realizzarsi come popolo santo, ma costantemente in cammino verso il compimento del Regno. Le tante sfide poste in evidenza dalla GS sono solo uno dei molteplici aspetti che la Chiesa deve affrontare, ma sempre nell'ottica di due elementi portanti e di costante riferimento: la Parola di Dio (cf DV) e i sacramenti (cf SC).

È in questo orizzonte che si colloca la modalità di accostamento della liturgia secondo la *mens* e la lettera del Vaticano II, a cominciare dalla SC per attraversare poi tutti i documenti conciliari che, direttamente o indirettamente, fanno riferimento al culto. Ma è sempre in questa linea che va poi accostata tutta la conseguente riforma liturgica, realizzata con l'obiettivo di un culto "in Spirito e verità".

I contenuti del linguaggio liturgico quali emergono dai libri liturgici costituiscono una felicissima sintesi tra *lex credendi* e *lex vivendi* perché nella *lex orandi* si esprime e si compie l'incontro – il "simbolo" – tra la realtà umana e quella divina.

È in questa peculiare esperienza che la comunità ecclesiale si realizza, perché «in ciò che offre, essa stessa è offerta», secondo l'espressione di S. Agostino (*De civitate Dei* 10,6).

Capitolo V

LA CHIESA NASCE DALLA LITURGIA

«Populo congregato…»: con una felice e coerente indicazione rubricale, l'*Ordo Missae* denota il rito di apertura della celebrazione eucaristica ponendo l'accento non prima di tutto sul *sacerdos paratus*, ma sulla *communitas* riunita in atteggiamento di culto perché convocata per esprimersi in quella *loghiké latreía* che costituisce il costante punto di riferimento della vita cristiana.

L'accento posto sul *populus* è evidenziato in modo peculiare dallo stesso *Missale Romanum* nella cui premessa incontriamo la completa definizione dell'Eucaristia che è centro di tutta la vita cristiana in quanto «actio Christi et populi Dei hierarchice ordinati» (n. 16). È questa la traduzione e attualizzazione di quanto affermato dal Vaticano II nel n. 2 della SC:

> «La liturgia… mediante la quale… si attua l'opera della nostra redenzione, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa… Mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa in tempio santo del Signore… nello stesso tempo e in modo mirabile irrobustisce le loro forze perché possano predicare il Cristo… finché si faccia un solo ovile e un solo pastore».

Il linguaggio usato dalla SC, sia in questo come in numerosi altri passaggi, è il riflesso di una *mens*, anzi di una certezza che la Chiesa sempre ha avuto e manifestato, sia pur con una varietà di linguaggi (dal rituale al verbale) che se da una parte hanno resa estremamente ricca e complessa la Tradizione, dall'altra hanno richiesto di tanto in tanto una verifica non in ordine ai contenuti ma in riferimento alle modalità espressive e di comprensione degli stessi. Ed è in questa ottica che vanno comprese le grandi e piccole riforme che nella storia sono state attuate in ordine alla liturgia; ed è sempre in quella linea che va compresa la *mens* della riforma liturgica voluta dal Vaticano II, intesa alla luce delle espressioni sopra riportate, e riletta nell'ottica di tutti i documenti conciliari e di quelli esplicativi e applicativi editi successivamente.

L'approfondimento del rapporto che intercorre tra Chiesa e liturgia è evidenziato (I) in modo da cogliere che tutto si radica nel mistero pasquale (II). È da questa prospettiva che si muove come esempio emblematico l'attenzione al "decoro" del culto come un aspetto essenziale per celebrare e vivere il mistero (III) e per trarre numerose conseguenze in ordine alla partecipazione dei fedeli all'azione liturgica, e quindi per elaborare una spiritualità "cristiana".

1. Quale correlazione tra il concetto-realtà di Chiesa e quello di liturgia?

Tutto dipende dal fatto che la Chiesa è il popolo santo, chiamato da Dio ad un culto "in Spirito e verità". Soffermarsi sul concetto di culto considerato solo come momento rituale fine a se stesso è snaturare la realtà liturgica. Il culto infatti costituisce il momento simbolico, attuato secondo ritmi e modalità particolari, in cui e attraverso cui la comunità di fede si rapporta con il Dio Trinità Ss.ma. Un rapporto, però, che non si muove in prima istanza dalla *communitas*, ma da una chiamata speciale di Dio stesso.

Questa è la logica che si deduce dalla prima grande celebrazione di Es 19-20 e 24; è Dio che chiama il suo popolo. Ed è in questa ottica che il CCC introducendo la seconda parte, quella propriamente liturgica, si presenta con un titolo programmatico: "La liturgia, opera della santa Trinità" (CCC 1077). E nell'esplicitare questo il CCC fa emergere l'azione preveniente di Dio che chiama il suo popolo, e insieme la risposta del popolo che aderisce per essere "proprietà particolare, sacerdozio regale, popolo santo…".

Le due realtà "Chiesa e liturgia" costituiscono un binomio unico: non può esistere l'una senza l'altra. Ed è in questa ottica che vanno comprese tutte le esplicitazioni e i corollari successivi che la SC evidenzia nel prosieguo del cap. I dove, appunto, si delinea la "natura della liturgia e la sua importanza nella vita della Chiesa".

2. «… paschali nascitur de mysterio»

La lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II (17 aprile 2003) in ordine all'Eucaristia ma vista nell'ottica del «suo rapporto con la Chiesa» (titolo) può costituire allo stato attuale il documento più recente che aiuta a cogliere questo peculiare e unico rapporto tra la Chiesa e la liturgia, e principalmente con il vertice dell'esperienza liturgica costituito dall'Eucaristia che il *Missale Romanum* definisce «sacramentum sacramentorum» (*Praenotanda*, n. 368) perché – come afferma san Tommaso nella *Summa* – «… in questo Sacramento si riassume tutto il mistero della nostra salvezza» (S. Th. III, 83, a. 4 c).

Il n. 3 dell'Enciclica si apre con l'affermazione: «Dal mistero pasquale nasce la Chiesa. Proprio per questo l'Eucaristia, che del mistero pasquale è il sacramento per eccellenza, si pone al centro della vita ecclesiale». Da qui allora le parole di apertura che danno il senso a tutta la riflessione: «La Chiesa vive dell'Eucaristia. Questa verità […] racchiude in sintesi il nucleo del mistero della Chiesa…» (n. 1). E fa ricordare la strofa dell'inno proprio della solennità del S. Cuore (composto nel 1765, sotto il pontificato di Clemente XIII) quando la Chiesa canta: «Ex Corde scisso Ecclesia, Christo iugata, nascitur…». Si comprende come nel mistero della liturgia la Chiesa ritrovi il segreto e l'esplicitazione del proprio mistero. «Se con il dono dello Spirito Santo a Pentecoste – si legge ancora nel n. 5 dell'Enciclica – la Chiesa viene alla luce e si incammina per le strade del mondo, un momento decisivo della sua formazione è certamente l'istituzione dell'Eucaristia nel

Cenacolo». Ed ecco perché l'Eucaristia «è quanto di più prezioso la Chiesa possa avere nel suo cammino nella storia» (n. 9).

In questa ottica la liturgia fa comprendere al fedele che la realtà e la centralità della Pasqua non è un appuntamento del calendario secondo una combinazione astronomica e culturale, ma prima di tutto e principalmente la ripresentazione sacramentale del mistero di quella Pasqua di passione e di gloria da cui scaturisce continuamente la linfa vitale che nutre e alimenta le tante attese della comunità ecclesiale. Ed è un appuntamento non legato ad un giorno, ma a quel "giorno" costituito dallo scorrere del tempo – anno, settimana, giorno – che segna la vita dell'umanità, fino al "giorno ultimo" quando l'umanità intera contemplerà il volto di Dio (cf GS 22, 38-39 e 45).

Quanto qui accennato è solo un riflesso di ciò che il fedele sperimenta attraverso il linguaggio della liturgia la quale attraverso il libro liturgico, e particolarmente mediante l'eucologia presente nel *Missale Romanum*, è ricca di espressioni. Il contesto della preghiera, infatti, costituisce il *locus* attraverso cui l'assemblea ritrova se stessa in atteggiamento orante per fare esperienza del mistero della Pasqua e per domandare che tale esperienza possa trasformarsi in vita, fino al compimento ultimo.

Per cogliere, pertanto, questo intimo rapporto tra Chiesa e liturgia è necessario accostare la *lex orandi*. Considerando la ricchezza del *Missale Romanum*, i testi più comunemente usati evidenziano quanto segue:

- le "collette" aprono sul mistero della celebrazione, facendo sperimentare alla Chiesa che celebra l'azione della Trinità in sé e in ordine a ciò che l'assemblea domanda di poter vivere nel contesto dell'*actio* cui partecipa;
- le "orazioni sulle offerte" evidenziano il senso del momento sacrificale che realizza l'incontro tra l'oblazione di Cristo sulla Croce e quella del fedele che nei santi segni simbolizza l'incontro tra la vita di Cristo e la propria, per l'azione dello Spirito Santo;
- i "prefazi" nella loro ampia varietà hanno la capacità di dare alla comunità orante motivi sempre nuovi (oltre un centinaio!) non solo per dire grazie alla Trinità, ma anche perché la Chiesa si ritrovi costantemente in atteggiamento di lode per la gloria di Dio, in una dossologia perenne;
- le "preghiere eucaristiche" mettono a disposizione la ricchezza tematica loro propria per dare alla Chiesa il ritmo di una preghiera (la *prex* per eccellenza) che affonda le sue origini nella *berakâ* ebraica, si sviluppa nel tempo attraverso la tradizione delle varie Chiese, per esprimersi oggi nelle forme codificate nel *Missale Romanum*: testi che si muovono dalla lode per passare all'epiclesi di consacrazione e al racconto dell'istituzione, all'anamnesi e di nuovo all'epiclesi di comunione, alle intercessioni per la Chiesa (vivi e defunti) in comunione con tutti i santi, per una dossologia che si chiude con l'*Amen* più importante di tutta l'azione liturgica;
- le "orazioni dopo la comunione" ripresentano la Chiesa che dopo aver partecipato ai santi misteri domanda di realizzare nella vita quanto sperimentato nell'azione liturgica, sempre in vista del compimento ultimo nell'*eskaton*.

Ecco come si muove, in sintesi, il linguaggio della liturgia espressione di una comunità orante. Ma tutto questo è comprensibile solo alla luce di una Parola che costituisce il fondamento di ogni azione liturgica. L'ascolto della voce di Dio, già

prefigurato nella grande celebrazione dell'Esodo, trova mirabili esplicitazioni sia nell'episodio della Sinagoga di Nazaret (cf Lc 4, 16-21) che in quello di Emmaus (cf Lc 14, 13-35), senza dimenticare numerosi altri passaggi il cui il Signore Gesù chiama all'ascolto operante.

Nella sinagoga emerge l'*hodie*: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi…», dove il *sémeron peplérōtai* denota l'attuazione "sacramentale" di una Parola che nel contesto cultuale (*sémeron*) raggiunge la sua pienezza (*plérōma*) realizzando ciò che annuncia. Nell'episodio di Emmaus abbiamo l'ermeneutica del rapporto tra i due Testamenti («… cominciando da Mosè e da tutti i profeti, "spiegò" loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui…»). Ma la comprensione piena avviene solo al momento dello spezzare il pane quando «si aprirono i loro occhi e lo riconobbero». Gli occhi della comunità di fede si aprono al momento dello spezzare il pane, perché l'Eucaristia costituisce la chiave ermeneutica definitiva di tutto quel *dierméneusen* che Gesù stesso aveva compiuto durante il cammino spiegando la Legge e i Profeti.

Da questo paradigma si comprende la dialettica costante tra liturgia della Parola e liturgia del Sacramento che caratterizza – oggi in particolare – l'azione liturgica. *Ecclesia de Eucharistia*, quindi, a cominciare dalla liturgia della Parola, dal momento che – come ricorda SC 56 – «… la liturgia della Parola e la liturgia eucaristica sono congiunte tra di loro così strettamente da formare un solo atto di culto…». Ecco perché ogni fedele è invitato alla mensa della Parola, anche se non può partecipare in pienezza alla seconda mensa; d'altra parte si compie una "comunione" con Cristo già nella celebrazione della sua Parola, dal momento che «Cristo è presente nella sua parola perché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura…» (SC 7), e quando si accoglie tutto «ciò che riguarda quella Parola che nella celebrazione, sotto l'azione dello Spirito Santo, si fa sacramento» (Lezionario, *Premessa*, n. 41).

3. Qual è il senso di una celebrazione "decorosa"?

È possibile comprendere in modo adeguato l'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II quando si colloca il suo contenuto nel variegato alveo di una serie di documenti sul mistero eucaristico emanati dalla Chiesa. È stato soprattutto il secondo millennio della fede cristiana a far produrre interventi magisteriali di vario genere, allo scopo di aiutare a cogliere aspetti ora particolari ora più generici circa l'Eucaristia, che è «quanto di più prezioso la Chiesa possa avere nel suo cammino nella storia» (n. 9).

Il secolo XX poi, sull'onda lunga del movimento liturgico, è ormai passato alla storia come il secolo dell'Eucaristia, nel senso che la progressiva riscoperta della partecipazione ai santi misteri ha fatto sì che la loro celebrazione fosse approfondita sotto vari aspetti (encicliche, istruzioni, documenti vari, ecc.).[1]

---

[1] Per una documentazione completa cf C. BRAGA – A. BUGNINI (edd.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1963)*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2000.

La confluenza di questo fiume di idee e di fatti si è realizzata nella riforma più profonda e radicale che la storia della liturgia abbia mai visto, quella voluta dal Concilio Vaticano II. Dalla *Sacrosanctum Concilium* in poi possiamo affermare che con la riforma liturgica è stata scritta la pagina senza dubbio più ampia ed eloquente circa l'Eucaristia.

In questa linea, se la *Sacrosanctum Concilium* – considerata nella sua globalità, soprattutto a partire dai principi posti nell'ampio primo capitolo – ha riaperto alcuni orizzonti, è stata poi l'Enciclica *Mysterium fidei* di Paolo VI (3.09.1965) e soprattutto la Istruzione *Eucharisticum mysterium* della Congregazione dei Riti (25.05.1967) a porre le basi per un rinnovamento della celebrazione e del culto, e quindi della vita liturgica (celebrazione, culto, catechesi, pastorale, spiritualità) in una visione globale che ha trovato poi un'attualizzazione coerente nei libri liturgici, in particolare nel *Messale*, nel *Lezionario* e nel rito del culto eucaristico. Sono le *Premesse* a questi libri (specialmente al *Messale* e al *Lezionario*) ad offrire la più ampia e circostanziata sintesi di ciò che la Chiesa celebra, e dunque crede e vive.

I successivi interventi non hanno fatto altro che proporre approfondimenti, precisazioni, richiami su punti specifici di teologia, di disciplina, di orientamento pastorale. Si pensi, al riguardo, alla dimensione pedagogica attuata nei tre anni di preparazione al Grande Giubileo e impostata secondo la logica dell'anno liturgico, e comunque tutta orientata all'anno giubilare come «anno intensamente eucaristico».[2]

La pedagogia racchiusa in quella linea rilanciava però l'idea che ogni anno liturgico è un anno giubilare e dunque un anno profondamente eucaristico. Ecco perché la *Novo millennio ineunte* ha rilanciato il progetto affermando che «il massimo impegno va posto nella liturgia» (n. 35) e in particolare nella Eucaristia domenicale.[3] L'*Ecclesia de Eucharistia* intende porsi in questo grande alveo con uno scopo ben preciso: cogliere il rapporto tra Eucaristia e Chiesa per trarre alcune conclusioni in modo che proprio dalla celebrazione dell'Eucaristia emerga più chiaro ed eloquente il volto della Chiesa.

In questo senso l'Enciclica non offre una trattazione esauriente circa i vari aspetti del mistero; sia il teologo che l'operatore pastorale dovranno necessariamente tener conto anche di altri aspetti propri della celebrazione, in vista di una proposta educativa più globale e unitaria.[4]

Perché una rinnovata attenzione al mistero eucaristico? E perché sono stati evidenziati solo alcuni aspetti? La risposta risiede in una visione più ampia della problematica che senza dubbio non può essere circoscritta in un documento, ma che comunque il documento in questione rilancia all'attenzione della stessa comunità ecclesiale. Tra i vari aspetti trattati, il cap. V si sofferma sul «decoro della celebrazione eucaristica». Perché questa attenzione?

---

[2] GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), n. 55.

[3] Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6.01.2001), nn. 35-36.

[4] In questa linea si osservi quanto evidenziato nell'*Editoriale* di *Rivista Liturgica* 90/2-3 (2003) 203-214, in apertura di un volume dedito alla *formazione della comunità nello spirito della liturgia*, pensato in occasione del 90° anno di pubblicazione del periodico.

3.1. "Decoro": parola fuori moda o richiamo a valori essenziali?

Il termine "decoro" è un calco del latino *decorus* usato col significato di "conveniente". Già nel linguaggio di Cicerone troviamo l'espressione: «Color albus praecipue decorus deo est» (Il bianco conviene in particolare al culto).[5] Ma il termine indica anche "ornato, bello, leggiadro, elegante, magnifico". L'aggettivo rinvia al sostantivo *decor* (che a sua volta si rifà a *deceo* usato nella forma impersonale *decet*) per indicare ciò che è conveniente, decoroso; per indicare ornamento, grazia, bellezza, nobiltà. L'avverbio *decore* viene pertanto a caratterizzare *decorosamente, convenientemente, artisticamente* una realtà.

Percorrendo la linea dello sviluppo semantico del termine considerato nelle sue varie accezioni, si deducono due linee di significato. In prima istanza il termine denota un atteggiamento di dignità che nell'aspetto, nei modi, nell'agire è conveniente alla condizione sociale di una persona o di una categoria (vivere, comportarsi, vestire... con decoro), come pure il decoro della lingua, dello stile, dell'arte.

In seconda istanza il termine connota il sentimento della propria dignità, la coscienza di ciò che si addice e che è dovuto al proprio grado, alla propria funzione o condizione (cf l'espressione: "non aver decoro..."). È su questa linea che il *Codex Juris Canonici* del 1917, al can. 124 trattava del "decoro clericale" presentandolo come l'ideale di maggior santità interiore, e come carattere di esemplare comportamento esteriore che in forza della loro alta professione i chierici devono realizzare nei confronti dei laici.

Sono questi alcuni degli aspetti principali racchiusi in un termine che, nel tempo, è entrato a pieno titolo in quella pluralità di linguaggi che strutturano la complessa realtà liturgica e celebrativa in particolare. Ed è in questa linea, appunto, che il termine è presente sia in numerosi documenti, sia soprattutto nella eucologia del *Messale Romano*.[6] Se pertanto il termine riecheggia già nel titolo del cap. V dell'Enciclica è perché può essere valorizzato per rilanciare una prospettiva educativa in ordine alla comprensione e soprattutto alla celebrazione del mistero eucaristico, in quanto «l'Eucaristia è un dono troppo grande per sopportare ambiguità e diminuzioni» (n. 10).

In questa linea pertanto il termine, anche se nell'immaginario collettivo in cui si riflette il linguaggio di ogni giorno sembra apparire quasi fuori moda, di fatto nel contesto cultuale non ha equivalenti o sinonimi così capaci di esprimere quel richiamo a valori essenziali quali sono veicolati, espressi e realizzati dalla e nella celebrazione eucaristica. Ed è in questa prospettiva che continua la presente riflessione.

---

[5] M.T. CICERONE, *De legibus*, 2, 45.12.

[6] Cf, al riguardo, M. SODI – A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani. Editio typica tertia* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 24, Lev, Città del Vaticano 2002: il verbo *decoro* (nelle sue varie forme) è presente 13 volte.

3.2. Celebrare con decoro: dall'*Enciclica* al "libro liturgico"

Il n. 47 dell'Enciclica introduce la riflessione sul decoro della celebrazione rifacendosi a quanto avvenuto negli ultimi giorni immediatamente precedenti la passione e morte del Cristo Signore. I riferimenti all'unzione di Betania e all'impegno di preparare accuratamente una grande sala necessaria per consumare la cena pasquale danno l'avvio alla comprensione – ma prima ancora al fondamento – di quel criterio che è stato e sta alla base dello stile della Chiesa la quale «si è sentita spinta lungo i secoli e nell'avvicendarsi delle culture a celebrare l'Eucaristia in un *contesto* degno di così grande Mistero» (n. 48). E lo ha fatto lasciandosi guidare da una logica che l'Enciclica precisa subito dopo: «Se la logica del "convito" ispira familiarità, la Chiesa non ha mai ceduto alla tentazione di banalizzare questa "dimestichezza" col suo Sposo dimenticando che Egli è anche il suo Signore e che il "convito" resta pur sempre un convito sacrificale, segnato dal sangue versato sul Golgota» (*ib.*).

I richiami di principio sono poi sottolineati dall'Enciclica con il rinvio ad una «serie di espressioni esterne – sempre lette come espressione di «un interiore atteggiamento di devozione» –, volte ad evocare e sottolineare la grandezza dell'evento celebrato» (n. 49). È in questa linea che si fa esplicito riferimento:

a) all'*arte* e al suo ricco patrimonio che, scaturito dall'Eucaristia, «ha inciso fortemente sulla "cultura", specialmente in ambito estetico» (n. 49);[7]

b) alla costruzione e all'arredo degli *edifici sacri*, come pure alle *arti figurative* e alla *musica*, viste come "spazio" per «esprimere adeguatamente il Mistero colto nella pienezza di fede della Chiesa» (n. 50);

c) alle sfide sempre presenti nel tessuto ecclesiale, legate al compito dell'adattamento e dell'inculturazione;[8]

---

[7] Sotto questo aspetto, emblematico è riflettere su quanto avvenuto, per esempio, dopo il Concilio di Trento, a partire da due trattazioni che hanno poi fatto scuola nei secoli successivi e per alcuni aspetti richiamano ancor oggi l'attenzione degli esperti: S. DELLA TORRE – M. MARINELLI (edd.), *Instructionum fabricae et supellectilis ecclesiasticae libri II Caroli Borromei* [testo latino – italiano] = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 8, Lev, Città del Vaticano 2000; G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1582)* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 25, Lev, Città del Vaticano 2002. Lo stesso Concilio di Trento aveva trattato di canoni estetici, di stili e di "storie" da rappresentare nella *Sessione XXV* del 3-4 dicembre 1563; il Concilio Vaticano II ha trattato in modo esplicito dell'arte nel cap. VII della SC. Tutto questo perché chiunque, anche chi non ha strumenti culturali adeguati, possa apprendere il linguaggio dello spirito; è la grande lezione che la *Biblia pauperum* rilancia pur con modalità diversificate in ogni epoca (cf al riguardo il contributo di H. PFEIFFER, *Biblia pauperum*, in M. SODI – A.M. TRIACCA [edd.], *Dizionario di Omiletica*, Ldc-Velar, Leumann – Gorle 2002, s.v.).

[8] Anche se l'Enciclica non vi fa riferimento, l'educatore conosce la Istruzione *Varietates legitimae*, pubblicata dalla Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti (25.01.1994) allo scopo di evidenziare gli elementi essenziali per declinare il rapporto tra liturgia romana e inculturazione, e soprattutto per affrontarne le sfide. La problematica è comunque introdotta e

d) alla responsabilità e alle competenze di chi è chiamato a presiedere la celebrazione eucaristica *in persona Christi*.

Questi quattro ambiti toccati dall'Enciclica non esauriscono tutte le attenzioni in cui il "decoro" è chiamato in causa come parte del linguaggio celebrativo; sono tuttavia tali da richiamare l'attenzione sui contenuti di quegli "strumenti" che ordinariamente sono a servizio della celebrazione. L'educatore sa, infatti, che la trattazione più completa ed esauriente – anche per la specifica ottica che andiamo delineando – è quella che troviamo nelle *Premesse* ai libri liturgici, e in modo particolare nella *Premessa* al *Messale*, al *Lezionario*, al rito del *Culto eucaristico*, e alla *Liturgia delle Ore*.

I *Principi e norme* che regolano l'uso del *Messale Romano* si aprono con questa affermazione: «Appressandosi a celebrare con i suoi discepoli il banchetto pasquale, nel quale istituì il sacrificio del suo Corpo e del suo Sangue, Cristo Signore ordinò di preparare una sala grande e addobbata. Quest'ordine la Chiesa l'ha sempre considerato rivolto a se stessa quando dettava le norme per preparare gli animi, disporre i luoghi, fissare i riti e scegliere i testi per la celebrazione dell'Eucaristia. Anche le presenti norme [...] sono una prova di questa sollecitudine della Chiesa, della sua fede e del suo amore immutato verso il grande mistero eucaristico, e testimoniano la sua continua e ininterrotta tradizione...» (n. 1).

È da questa affermazione di principio che si dipana poi tutta l'architettura contenutistica della *Premessa*, finalizzata a facilitare la partecipazione al mistero eucaristico con attenzioni specifiche a quegli ambiti e linguaggi che vi sono coinvolti in diverso modo e a vario titolo.

L'educatore che voglia assimilare il linguaggio della celebrazione come espressione di una partecipazione piena al Mistero deve necessariamente confrontarsi con quei contenuti. Vi troverà elementi preziosi *per comprendere* i diversi aspetti del linguaggio celebrativo; sottolineature peculiari *per attivare* un linguaggio musicale che "canti" la fede; richiami eloquenti *per rendere bella* la suppellettile; idee plausibili *per una nuova estetica* che salvi la Chiesa del terzo millennio dal rischio del banale; avvertenze specifiche *per una comunicazione liturgica* rispettosa delle leggi della comunicazione; indicazioni pedagogiche *per un uso del Messale* che risulti a servizio del Mistero e dell'assemblea. E tutto questo nell'ottica di uno "spazio celebrativo" considerato nella sua globalità: nella sua preparazione (*prima*), nella sua realizzazione (*durante*), e nel rapporto con la vita di ogni giorno (*dopo*); tre momenti di un'unica realtà!

3.3. Prima, durante e dopo: una celebrazione è decorosa quando...

La celebrazione è un evento in cui, nella logica del memoriale (cf n. 12 e *passim*) e per la potenza dello Spirito Santo, è reso attualmente presente – «una

---

richiamata sia nei *libri liturgici* riformati, sia nelle *Esortazioni post sinodali* dei Sinodi continentali realizzati in questi anni; cf, al riguardo, A. LAMERI, *Lo spirito della liturgia nei sinodi continentali. Per una prima disamina delle esortazioni apostoliche post-sinodali*, in *Rivista Liturgica* 90/2-3 (2003) 357-368.

specialissima presenza» (n. 15) – il sacrificio unico di Cristo redentore. L'evento si compie intrecciando il centro della storia della salvezza – quel *mysterium paschale* cui si accenna nel n. 2 dell'Enciclica[9] – con la vita del credente, secondo il ritmo del tempo (*anno liturgico*) e le stagioni della vita (*sacramenti*).

Se l'evento della «ripresentazione sacramentale del sacrificio di Cristo» (n. 15) è "puntuale", diverso è il modo di viverlo quando è positivamente condizionato da un *prima* e da un *dopo* celebrativo. In questa linea, pertanto, possono trovare significato le annotazioni che seguono, allo scopo di comprendere più a fondo la «misteriosa "contemporaneità" tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli» (n. 5).

– ***Il "prima" celebrativo***. La grazia, la bellezza, la nobiltà dell'evento celebrativo non si improvvisano: richiedono un atteggiamento previo che comporta alcune attenzioni specifiche. Una celebrazione, infatti, per essere degna del suo "contenuto" richiede una preparazione, una formazione, e un atteggiamento.

La *preparazione* immediata è determinata dal tenere conto di quanto già il libro liturgico indica e ricorda all'inizio di ogni struttura rituale;[10] la improvvisazione nella celebrazione è il segno eloquente di un atteggiamento non conforme al mandato del Maestro che, come per l'Ultima Cena, indica sempre alla sua Chiesa di predisporre animi, luoghi, riti, testi... per un'esperienza piena di Lui.

È possibile contestualizzare in modo adeguato la preparazione immediata solo se questa è l'espressione di una *formazione* più ampia e solida che aiuta a cogliere il significato e quindi il ruolo delle varie competenze che sono chiamate in causa nell'animazione. Come nell'antico *Caeremoniale episcoporum* si indicavano i testi essenziali per la formazione del maestro della celebrazione,[11] oggi tali contenuti sono racchiusi – e con maggiore abbondanza e pertinenza – nelle *Introduzioni* ai singoli libri liturgici. È dal confronto con esse che si acquisiscono tutti quegli elementi che aiutano a rendere una celebrazione "decorosa", cioè degna del suo nome.

Preparazione e formazione danno vita ad un *atteggiamento*: quello tipico di colui che accosta il libro liturgico come strumento per la celebrazione e per la vita,[12] in modo che la celebrazione sia un'esperienza sempre più piena della Vita del Risorto. Un atteggiamento che si concretizza, inoltre, in scelte che già preludono la

---

[9] Nell'inno di *Lodi* della Liturgia delle Ore della Solennità del Ss. Corpo e Sangue di Cristo la Chiesa canta questa stupenda sintesi del Mistero: «Se nascens dedit socium | convescens in edulium | se moriens in pretium, | se regnans dat in praemium».

[10] Peculiare è il richiamo alle "cose da preparare", presente – quando è necessario – nello stesso libro liturgico.

[11] Cf A.M. TRIACCA – M. SODI (edd.), *Caeremoniale Episcoporum. Editio princeps (1600)* = Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 4, Lev, Città del Vaticano 2000, pp. XLI-XLII e relativi rimandi al testo.

[12] È in questa linea che può essere utile il confronto con il contributo di M. SODI, *Libro liturgico*, in M. SODI – A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, Ldc – Velar, Leumann (To) – Gorle (Bg) 1998, pp. 795-801 (con bibliografia).

celebrazione, come insegnava San Carlo Borromeo ai suoi presbiteri: «Ci sarà chi si lamenta che [...] quando va a celebrare la Messa, la sua mente si popoli di mille distrazioni. Ma prima di [...] iniziare la Messa, come si è comportato in sacrestia, come si è preparato, quali mezzi ha predisposto e usato per conservare il raccoglimento?».[13]

– Il "durante" celebrativo. Il momento più complesso dell'esperienza del Risorto – presente nella Parola, nell'assemblea, in chi presiede e soprattutto nei segni sacramentali (cf SC 7) – è quello strutturato dall'azione rituale. La variegata complessità e ricchezza dei suoi elementi non permette un'esemplificazione dettagliata; rinvia, però, a quelle attenzioni che sono chiamate in causa dalle sequenze rituali in cui sono strutturate le quattro parti di ogni celebrazione, e in particolare della celebrazione eucaristica.

È decorosa una celebrazione quando i *Riti di inizio* rispecchiano il loro compito di "introdurre" e non si prolungano in modo eccessivo, tale da togliere equilibrio e proporzione agli altri momenti. L'animazione ha un ruolo determinante perché tutto possa essere concentrato sull'elemento più importante costituito dalla orazione "colletta".

È decorosa una celebrazione quando i vari elementi della *Liturgia della Parola* sono vissuti in modo da rispecchiare (e rispettare) quel movimento dialogico entro cui si muove il rapporto tra Dio e il suo popolo. Tutti questi elementi, dalla prima lettura alla preghiera dei fedeli, hanno una logica finalizzata ad un'esperienza personale e comunitaria della Parola di Dio che trova nella liturgia eucaristica la sua piena attuazione.

È decorosa una celebrazione quando l'insieme della *Liturgia eucaristica* rispecchia in modo armonico quanto i vangeli hanno sintetizzato attraverso il «prese il pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede...» e la liturgia eucaristica attualizza dalla preparazione dei segni sacramentali alla partecipazione alla mensa del Corpo e Sangue di Cristo.

È decorosa una celebrazione quando i *Riti di conclusione* – pur nella loro tipica brevità – rilanciano l'esperienza del mistero celebrato perché si attualizzi nella vita,[14] sull'esempio di Maria «donna "eucaristica"».[15]

---

[13] Il testo completo è riportato come *seconda lettura* nella *Liturgia delle Ore* (Ufficio di letture) del 4 novembre; il testo si conclude così: « [...] ciò è richiesto dal compito affidatoci. Se così faremo avremo la forza per generare Cristo in noi e negli altri».

[14] Cf al riguardo il significato, il ruolo e i contenuti dell'orazione "dopo la comunione".

[15] Cf il cap. VI dell'Enciclica. Più in profondità e in modo più ampio l'operatore pastorale ha modo di valorizzare il meglio delle proposte scaturite in occasione dell'esperienza dell'anno mariano del 1987-1988, e condensate in una preziosa "Lettera circolare" e accluso "Documento" (tanto importante quanto sconosciuto!), dal titolo: *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell'anno mariano*, edito dalla Congregazione per il Culto divino (3.04.1987); il riferimento all'anno mariano posto nel titolo ha forse fatto dimenticare che ogni anno liturgico è, di fatto, un anno profondamente mariano! Più facile è invece il confronto con la *Premessa* al libro liturgico: *Messe della Beata Vergine Maria. Raccolta di formulari secondo l'anno liturgico*, e relativo *Lezionario* (Lev, Città

– ***Il "dopo" celebrativo***. Gli effetti di una celebrazione "decorosa" si tratteggiano nella vita

- *quando* il messaggio dell'omelia permea la formazione della coscienza;
- *quando* il tempo da dedicare al culto eucaristico è ricercato come spazio di una più intensa preghiera personale;
- *quando* si mettono in atto celebrazioni domenicali in assenza di presbitero perché la comunità sia sorretta nel suo cammino di fede e di vita;
- *quando* l'attenzione agli ammalati fa sì che questi non siano privi della comunione "sacramentale" attraverso il servizio dei ministri straordinari dell'Eucaristia;
- *quando* la comunità di tanto in tanto è richiamata al significato del Viatico;
- *quando* si aiuta il fedele a sperimentare nella Liturgia delle Ore quell'atteggiamento di rendimento di grazie e di supplica che ha il suo *culmen et fons* nella stessa celebrazione dell'Eucaristia;
- *quando*, in una parola, l'Eucaristia è compresa e vissuta come «il sacramento per eccellenza (*sacramentum sacramentorum*)»![16]

3.4. Tra decoro e vita eucaristica

Celebrare con decoro è dunque collocarsi in un atteggiamento ecclesiale che permetta di partecipare al Mistero, favorendo così una vera esperienza mistica. A questo traguardo è possibile giungere qualora si faciliti la conoscenza e la valorizzazione di tutti quei linguaggi – sono i più variegati e completi che l'esperienza cristiana possa offrire – che sono "propri" della celebrazione, e che sono volti a «evocare e sottolineare la grandezza dell'evento celebrato» (n. 49).

Educare alla logica e ai contenuti di tali linguaggi è la sfida che interpella la formazione a diversi livelli di competenza: dalla formazione liturgica dei futuri presbiteri a quella dei vari animatori della comunità, come frutto anche di un metodo teologico qual è quello delineato in *Optatam totius* 16. Quel dettato conciliare, che attende ancora di essere compreso e attuato, racchiude e rilancia una proposta di sintesi che quando comincerà ad essere patrimonio della cultura teologica e della formazione pastorale e catechetica si rivelerà come autentica carta vincente in ordine ad una vita eucaristica.

Il risultato non sarà tanto da intravedere in una celebrazione ancora "più decorosa", ma in un'azione liturgica che mentre sintetizza con il suo linguaggio simbolico la vita del fedele orientata alla Pasqua di Gesù Cristo, dà adito ad un linguaggio teologico che ritrova la sintesi tra *lex credendi* e *lex vivendi* attraverso e nel contesto della *lex orandi*. È in questa logica – ci sembra di poter concludere anche

---

del Vaticano 1987); i paragrafi introduttivi (soprattutto i nn. 1-18) evidenziano il rapporto che intercorre tra il mistero della salvezza e la Chiesa in cammino, sorretta dalla esemplarità della Vergine Maria nelle celebrazioni liturgiche.

[16] L'espressione è racchiusa nel n. 326 della *Introduzione* al *Messale Romano*; nell'*editio typica tertia* (2000 [2002]) è nel n. 368.

alla luce della lezione dell'intera Tradizione – che l'*Ecclesia* continuerà a svilupparsi nel tempo perché *paschali nascitur de mysterio* e *de Eucharistia vivit*![17]

4. Conclusione

Il fatto dell'incarnazione del Cristo, della sua passione «sotto Ponzio Pilato», della sua morte e risurrezione, colloca il Figlio di Dio nel tempo, anzi al centro del tempo, donandogli così significato e senso pieno. Infatti, chi scandisce il tempo in ritmi annuali, settimanali e giornalieri è Cristo, Signore del tempo e della storia.

«I secoli, l'anno, la settimana, i giorni, le ore, gli istanti sono dei cristiani perché appartengono a Colui che vive "nei secoli dei secoli"; a Colui che ritma le settimane con il giorno che è tanto suo da essere denominato domenica (*dies Domini*); a Colui che è l'"oggi" con il quale la Chiesa celebra i sacramenti e la liturgia delle ore; a Colui che riempie ogni battito ritmico del "cuore dei fedeli"» (A.M. Triacca, *Tempo e liturgia,* in *Liturgia*, o.c., 1990).

È da questa realtà che la Chiesa è nata e continuamente rinasce e si sviluppa; ed è da questi principi che si accostano soprattutto le 4 Costituzioni conciliari in ottica liturgica.

[17] Cf rispettivamente l'*incipit* del n. 3 e n. 1.

Capitolo VI

ANNUNCIARE E CELEBRARE LA PAROLA DI DIO

NEI "TEMPI FORTI" DELL'ANNO LITURGICO

«Nei ritmi e nelle vicende del tempo ricordiamo e viviamo i misteri della salvezza...»: questo annuncio, fatto nel giorno dell'Epifania (cf *Annunzio del giorno della Pasqua*, in MR, ed. CEI, 1047), indica il senso e il valore dell'anno liturgico. I due verbi *ricordare* e *vivere* puntualizzano il motivo, la ragion d'essere e lo scopo dell'azione liturgica: rendere presente «per mezzo di segni sensibili» (SC 7) l'opera di liberazione e di alleanza compiuta dal Padre per Cristo nello Spirito, perché ogni persona raggiunga la salvezza.

Se la maggior parte della predicazione cristiana è legata allo scorrere dell'anno liturgico, è all'interno di questa particolare struttura che si attua un decisivo impegno nell'annuncio della PdD. L'aggettivo "forte" da tempo è passato nel linguaggio ordinario; esso non è usato in contrapposizione con altri tempi "deboli", ma per sottolineare il particolare compito che la comunità cristiana è chiamata ad attuare in rapporto alla celebrazione dei misteri della storia della salvezza, dall'attesa e dalla nascita del Redentore, fino al dono del suo Spirito nella Pentecoste. Individuare pertanto i temi caratteristici della predicazione domenicale e festiva di questi periodi equivale a scoprire il senso di un *itinerario di fede* che parte dalla celebrazione per coinvolgere la vita, in modo da fare di questa un sacrificio di lode a Dio gradito.

Il segreto per una corretta puntualizzazione dei temi dell'*omelia* risiede in due impegni. Da una parte si tratta di *individuare* attraverso lo studio e la preghiera (*lectio divina*) delle pericopi bibliche *il tema di ogni domenica e festa.* I "titoli" che nel *Lezionario* introducono le singole letture – e che purtroppo risultano quasi sempre disattesi nei sussidi – costituiscono la traccia più sicura per focalizzare in modo immediato il tema sia della lettura stessa sia dell'insieme delle tre letture. In questa linea è sempre da includere anche il ritornello del salmo responsoriale. Dall'altra parte si tratta di *attuare una programmazione annuale o triennale* che permetta di contestualizzare in modo adeguato i singoli temi per una proposta di itinerario più organica e non all'insegna dell'improvvisazione. È questo un impegno nuovo che va collocato nell'ambito della progettazione pastorale. Esso chiama in causa non solo il ruolo di chi presiede l'assemblea, ma dell'intero gruppo liturgico; non si tratta infatti di predisporre solo qualche segno o individuare simboli più o meno attraenti, ma di progettare e programmare l'annuncio, ben sapendo che si tratta di un annuncio e di un compito formativo che raggiunge un elevato numero di persone e che non viene assicurato da alcun'altra agenzia informativa o formativa.

Strumenti indispensabili per un lavoro di questo genere non sono i volumi di omelie già preconfezionate, ma essenzialmente il *Lezionario*, il *Messale*, e la *Liturgia delle Ore*. Il primo in quanto offre la successione delle pericopi con l'indicazione dei "titoli". Il secondo perché l'eucologia costituisce un aspetto importante nell'interpretazione della PdD realizzata dalla *lex orandi* (si pensi soprattutto alle collette e agli embolismi prefaziali: sia i testi classici sia quelli propri della Chiesa italiana). La *Liturgia delle Ore*, infine, attraverso i suoi vari elementi offre un ulteriore sviluppo e prolungamento della tematica dell'Eucaristia.

A differenza delle domeniche del *tempo ordinario,* nei tempi forti le pericopi sottolineano un tema unitario all'interno della singola domenica o festa; ciò favorisce la puntualizzazione del messaggio e ne facilita l'annuncio sia attraverso le varie monizioni sia soprattutto nell'*om.*

1. Tempo di Avvento

Nel rito romano le prime due domeniche tendono ad evidenziare la venuta del Cristo giudice nella vicenda personale di ogni uomo, oltre che nella storia dell'umanità. In particolare, nella seconda e più ancora nella terza, domina la figura del Battista che chiama a una coraggiosa verifica interiore in vista di una progressiva conversione al messaggio di Cristo per essere pronti ad accoglierlo quando verrà. La quarta domenica è tipicamente mariana: l'attenzione dei fedeli si concentra sul mistero di colei che sta per generare il Salvatore. Per una percezione immediata dei temi delle singole domeniche, secondo le diverse tonalità che assumono nei vari cicli, può essere utile tener presente quanto segue.

– *I*. Nei tre cicli la tematica della LdP sottolinea il Signore che viene come giudice di pace ("A"), come redentore ("B") e come liberatore ("C"). L'atteggiamento che viene sollecitato consiste nel vegliare e nel pregare (cf coll., pref. I dell'Avvento e LdO).

– *II*. La tematica è sempre quella del Signore che viene come giudice giusto ("A"), con potenza ("B") e splendore ("C"). La figura e la predicazione di Giovanni proclamano che l'atteggiamento da assumere è quello della conversione (cf coll., pref. I e II, e LdO).

– *III*. Al centro è ancora la figura di Giovanni che è interrogato ("A-B") e si interroga ("C") su Gesù; e lo scopre come luce e come colui che battezza nello Spirito ("C"). L'atteggiamento che ne scaturisce è un invito alla gioia che nasce dallo Spirito ("B") e dalla vicinanza del Signore ("C"), il Salvatore ("A") (cf coll., pref. II e LdO).

– *IV*. L'attenzione è tutta concentrata sulla Vergine Maria che accoglie il progetto di Dio e genera il Cristo. Si realizzano in tal modo le promesse dell'antica alleanza e dell'annuncio a Giuseppe. L'atteggiamento che scaturisce per il fedele è quello modellato sulla disponibilità e sull'accoglienza della Vergine (cf coll., pref. II e LdO), in modo da essere guidati «alla gloria della risurrezione» (coll.).

Nel tempo di Avvento – tempo mariano per eccellenza, come ricorda MC 4 – la figura della Vergine Maria è particolarmente evidenziata anche dalla solennità dell'Immacolata Concezione. Valorizzando i temi delle letture bibliche è importante situare questa celebrazione nello specifico del cammino dell'Avvento e così contribuire a vivere l'attesa con Maria «avvocata di grazia e modello di santità» (pref.). Solo così si contribuisce a vedere questo tempo come spazio entro cui si celebra il mistero sempre in atto del Dio che continuamente viene nella storia dell'umanità. È la prima venuta del Cristo che si fa avvento quotidiano nell'uomo e nella Chiesa, sempre nella prospettiva di un compimento – e la virtù della speranza è tipica di questo tempo –, quando «verrà di nuovo» alla fine dei tempi.

2. Tempo di Natale

«Dopo l'annuale rievocazione del mistero pasquale, la Chiesa non ha nulla di più sacro della celebrazione del Natale del Signore e delle sue prime manifestazioni: ciò essa compie con il tempo di Natale» (NUALC 32). È all'interno di questo periodo, di circa tre settimane, che l'attenzione della Chiesa si concentra sul mistero della nascita, sulle prime manifestazioni fino alla festa del "battesimo" del Salvatore. La successione delle celebrazioni ripresenta per grandi tappe i misteri dell'infanzia di Gesù fino all'inizio della vita pubblica: essi segnano l'apertura di quei tempi nuovi che raggiungeranno la loro "prima pienezza" con la Pasqua e la Pentecoste, in attesa del loro pieno compimento nei singoli nella Pasqua eterna nel regno dei Padre. Diversamente dall'Avvento, nel tempo di Natale si susseguono celebrazioni che nel loro insieme non sono legate esclusivamente alla cadenza domenicale.

– *Solennità del Natale.* I quattro formulari di messe (dalla messa vigiliare a quella del giorno) pongono in evidenza i temi dell'inserimento di Cristo nella storia (cf genealogia di Mt), il racconto della sua nascita (Lc 2), l'atteggiamento dei pastori (Lc 2) e l'inno al Verbo venuto «ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). L'atteggiamento da assumere è quello dell'accoglienza festosa nella propria vita e della contemplazione del mistero, per «condividere la vita divina» del Figlio di Dio (cf coll., pref. e LdO).

– *Festa della santa Famiglia.* I testi del *ciclo "A"* mostrano da una parte la famiglia di Nazaret pienamente inserita nella storia umana (cf vang.); e dall'altra ricordano quale debba essere l'atteggiamento da assumere per una vita familiare secondo il comandamento dell'amore, sull'esempio della santa Famiglia (cf I e II lett.). I testi del *ciclo "B"* portano l'attenzione sul fanciullo Gesù che cresceva pieno di sapienza (cf vang.): lui è il «Messia del Signore» (v. 26), l'erede ultimo di quella promessa nella quale hanno creduto e sperato Abramo, Sara, Isacco... (cf I e II lett.). Nel *ciclo "C"* l'episodio di Gesù ritrovato dai genitori nel tempio in mezzo ai dottori è una prefigurazione della missione del Figlio: il compimento della volontà del Padre lo condurrà alla passione e alla morte, per passare poi – «dopo tre giorni» – nella casa del Padre. La I lett., con l'episodio di Samuele ceduto al Signore per tutti i giorni della vita, prefigura a sua volta la dedizione completa del Figlio di

Maria al progetto di salvezza del Padre e, in lui, di tutti coloro che sono chiamati figli di Dio e lo sono realmente (II lett.).

– *Solennità della Theotokos.* Nell'ottava di Natale le letture si riferiscono alla «Madre del Cristo e di tutta la Chiesa» (II lett. e oraz. dopo la com.), e all'atteggiamento dei pastori di fronte al Bambino cui «fu messo nome Gesù» (Lc 2,21). L'invocazione del "nome" come segno di benedizione (I lett.) permette l'aggancio all'inizio dell'anno civile caratterizzato dalla "giornata mondiale della pace". Ci troveremmo di fronte ad un controsenso se l'*om.* in questa circostanza non tenesse conto del triplice messaggio proprio di questa celebrazione.

– *II domenica dopo Natale.* Le letture trattano del mistero dell'Incarnazione: a partire dal prologo di Gv, la I lett. presenta la sapienza di Dio che è venuta ad abitare nel popolo eletto (I lett.) per rivelarsi «a tutti i popoli» (coll.), e la rilettura di Paolo dell'intero mistero: predestinati a essere «figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,5).

– *Solennità dell'Epifania.* A partire dal racconto di Mt 2 circa l'adorazione dei Magi, la LdP è illuminata dalla profezia di Is su Gerusalemme «rivestita di luce» come prefigurazione della Chiesa, nel cui seno e per la cui opera tutti i popoli sono chiamati, in Cristo, a partecipare alla stessa eredità (II lett.). A questa ricchezza tematica si aggiunge il contenuto dell'*Annunzio del giorno di Pasqua* da proclamare dopo il vangelo: i contenuti di questa preziosa catechesi sull'anno liturgico raggiungeranno il loro obiettivo se il testo sarà declamato con correttezza (magari con l'intervento di acclamazioni dei fedeli) e valorizzato opportunamente nell'*om.*

– *Festa del Battesimo del Signore.* Nel *ciclo "A"* la pericope di Mt richiama l'attenzione sulla messianicità del Servo del Signore e sulla relazione filiale tra Gesù-Messia e il Padre. Quel Gesù sul quale il Battista vede posarsi lo Spirito è il definitivo Servo prefigurato da Isaia, anzi, il Figlio prediletto in cui il Padre ha posto la sua compiacenza; per questo lo ha consacrato «in Spirito santo e potenza» (II lett.) per portare a compimento la sua missione di salvezza (cf I e II lett.). La pericope di Mc nel *ciclo "B"* evidenzia la voce dal cielo diretta a Gesù: è l'espressione che costituisce anche il titolo della pericope (v. 11). Dall'insieme del formulario però si deduce che l'attenzione deve necessariamente spostarsi sul v. 8: «Io vi ho battezzati...». La I lett. infatti è un invito «all'acqua», ad attingere «con gioia alle sorgenti della salvezza» (salmo resp.); e questa salvezza, frutto dello Spirito, dell'acqua e del sangue (cf II lett.) è dono dell'Agnello di Dio che porta su di sé il peccato del mondo. Nel *ciclo "C"* il battesimo al Giordano appare come la prima manifestazione della messianicità di Gesù; il completamento sarà costituito dalla teofania del Tabor. A questa rivelazione si riferisce Isaia: si tratta di una «gloria» che ogni uomo vede, conosce e sperimenta attraverso «il lavacro di rigenerazione nello Spirito» (II lett. e vang.).

3. Tempo di Quaresima

Durante il corso dell'anno liturgico, dall'Avvento fino alla solennità di Cristo Re, la Chiesa «apre ai fedeli le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del suo Signore, così che siano resi in qualche modo presenti a tutti i tempi, perché i fedeli possano venirne a contatto ed essere ripieni della grazia della salvezza» (SC 102).

È quanto la comunità di fede sperimenta in particolare nel tempo di Quaresima che ha lo scopo di preparare alla Pasqua «sia i catecumeni – attraverso i diversi gradi dell'iniziazione cristiana – sia i fedeli, per mezzo del ricordo del battesimo e della penitenza» (NUALC 27).

Si tratta di una esperienza che viene guidata e sorretta principalmente dall'annuncio della PdD attraverso i temi delle singole domeniche introdotte dall'esperienza penitenziale del mercoledì delle ceneri. L'accostamento del Lezionario pertanto – sempre in sintonia con i contenuti del Messale e della LdO – offre la traccia sicura di un cammino articolato secondo i tre cicli. Un accenno a parte va fatto invece per la domenica delle Palme e per la messa crismale.

3.1. Un itinerario battesimale

Nelle domeniche del *ciclo "A"* i fedeli sono chiamati a riscoprire la realtà misterica della propria iniziazione cristiana. Le cinque domeniche ripresentano la tematica che nella tradizione antica come pure nell'attuale *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti* costituisce il quadro di riferimento dell'ultima fase del cammino catecumenale. Accanto alla notorietà dei temi va collocata la meno nota esegesi che delle realtà annunciate fa la stessa liturgia soprattutto con la colletta e il prefazio propri di ogni domenica: solo alla loro luce il tema della LdP acquista una evidenza senza pari.

– *Domenica delle tentazioni.* Non si può celebrare la Pasqua se prima non si supera ogni seduzione del male; la natura umana è fragile: solo quella «parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4) può essere e dare forza per intraprendere e percorrere tutto il cammino quaresimale, e per essere quindi ammessi ai sacramenti pasquali.

– *Domenica della trasfigurazione.* La piena disponibilità all'ascolto delle parole del Figlio è la condizione fondamentale per accettare il mistero della sua croce e quindi per essere trasfigurati in lui. È la logica di quel "vangelo" che unisce in un'unica realtà l'esempio di Abramo, la figura dei profeti e tutti coloro che in Cristo si pongono su un cammino di fede che ha come prospettiva immediata la croce.

– *Domenica della samaritana.* Il tema dell'acqua rinvia al battesimo, ma richiama anche sia quell'acqua viva della grazia che ogni fedele attinge da Cristo per poter attraversare il deserto della vita, sia la promessa dello Spirito.

– *Domenica del cieco nato.* Con i sacramenti dell'iniziazione il fedele passa dalle tenebre del peccato alla luce che è Cristo, perché, elevato alla dignità di figlio e consacrato con l'unzione regale, viva sempre da figlio della luce.

– *Domenica di Lazzaro.* Con il battesimo si attua il primo passaggio dalla morte alla vita, per vivere dello Spirito del Risorto; la risurrezione di Lazzaro è garanzia della vita nuova di cui vivrà il cristiano in forza del dono dello Spirito.

3.2. Un itinerario pasquale

La tematica del *ciclo "B"* richiama l'attenzione sulla Pasqua di Cristo. Pasqua e alleanza sono due aspetti di un unico avvenimento di salvezza che torna a farsi evento per la vita dei fedeli; ci troviamo così di fronte ad una grande catechesi sulla realtà dell'alleanza e sulle sue implicanze.

– *Un'alleanza continuamente da ristabilire.* All'inizio della missione del Figlio sta la lotta contra Satana: una lotta che sarà superata definitivamente solo con la morte e la risurrezione. È questa la logica dell'alleanza: la fa propria chi, come Noè, come il fedele che ha ricevuto i sacramenti pasquali, vive in un perenne cammino di conversione.

– *Nell'obbedienza della fede la via per una piena trasfigurazione.* Nel contesto dell'alleanza il mistero della trasfigurazione è posto davanti agli occhi del fedele perché comprenda il passaggio "obbligato" della croce. L'esempio di Abramo che offre in sacrificio a Dio il proprio figlio, prefigura il dono supremo del Padre che «non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi» (Rm 8,32). Per tutti la condizione è «Ascoltatelo» (Mc 9,7).

– *Cristo, il nuovo tempio del culto al Padre.* La realtà dell'alleanza ha in questa domenica il suo nucleo sia a livello di prefigurazione che di attuazione. Le condizioni del patto trovano la loro verifica ma più ancora il loro fondamento nel sacrificio di Cristo: il rapporto dell'uomo con Dio non è più stabilito su leggi scolpite sulla pietra, ma nel Corpo del Cristo risorto: questo è il tempio, il luogo in cui ormai è definitivamente sancita e continuamente rinnovata l'alleanza; e solo chi fa parte del corpo di Cristo vive nella nuova e definitiva alleanza.

– *Fedele all'alleanza, Dio ci salva «per grazia».* La fedeltà di Dio all'alleanza si è manifestata in molti modi lungo la storia; ma il culmine di questa fedeltà consiste nel dono del «suo Figlio unigenito, perché... il mondo si salvi per mezzo di lui» (Gv 3,17). Tutto è suo dono: «per grazia infatti siete stati salvati» (Ef 2,5).

– *Nella croce il vertice dell'alleanza.* La nuova, definitiva alleanza è quella che Dio scrive nel cuore di ogni uomo che accetti e viva la logica del seme che per portare frutto deve morire. È questa la condizione per vivere l'ora suprema del Figlio. Sulla croce, elevato da terra, attirerà tutti a sé, sarà cioè causa di salvezza eterna, perché è in quel sangue che sarà stipulata la nuova e definitiva alleanza, quella, appunto, che Dio continua a scrivere nel cuore dell'uomo nella misura in cui questi accetta la croce del Figlio.

3.3. Un itinerario penitenziale

Le domeniche del *ciclo "C"* costituiscono il paradigma per una grande e approfondita catechesi sulla riconciliazione. Anche questo tema trova il suo vertice nella celebrazione della Pasqua, segno supremo della nostra riconciliazione con il Padre. Battesimo e penitenza appaiono così le due costanti su cui è imperniato tutto il cammino quaresimale in vista della piena riconciliazione dell'uomo con Dio.

– *Una continua seduzione da vincere: l'incredulità.* Sull'esempio di Israele, anche per il cristiano riconoscere Dio e il suo Figlio Gesù è il primo passo della riconciliazione; il superamento della più grande tentazione consiste nel credere in Cristo, nella sua più completa accettazione.

– *Riconciliazione è progressiva trasfigurazione.* La trasfigurazione del Cristo è garanzia della nostra finale trasfigurazione che già ora si attua nella misura in cui il fedele, nella riconciliazione, rinnova sull'esempio di Abramo la propria alleanza con il «Dio... fedele».

– *Convertirsi o perire?* Convertirsi è accettare non passivamente la salvezza; soprattutto è accettare l'iniziativa di Dio che entra negli eventi umani: ma la loro trasformazione è frutto anche della collaborazione umana. La storia di Israele è ammonimento e insieme ammaestramento.

– *Convertirsi è fare Pasqua.* Convertirsi è ritornare fra le braccia del Padre. Nell'economia della nuova alleanza è Cristo stesso che ci riconcilia con il Padre e ci permette, quali membri del nuovo Israele, di celebrare la Pasqua nel suo sangue.

– *Riconciliàti per essere nuova creatura.* Solo attraverso la morte al peccato e l'esperienza del perdono avviene la nascita della nuova creatura e quindi la conformazione sempre più piena a Cristo. Essenziale è mantenersi in quella novità di vita che permetta il perenne canto della gratitudine e della gioia.

3.4. Domenica delle palme e messa crismale

L'inizio della santa Settimana è caratterizzato dalla celebrazione della domenica delle palme e della passione del Signore; la messa crismale, invece, costituisce la conclusione del lungo cammino quaresimale. Mentre per la domenica due sono i momenti tipici della predicazione, nella messa crismale emerge il ruolo dell'*om.* con alcuni temi caratteristici.

– *Commemorazione dell'ingresso del Signore in Gerusalemme.* La monizione presente nel MR è introdotta dalle parole della rubrica che ricorda che il celebrante «rivolge al popolo una breve esortazione...». La traccia offerta dal MR è esemplare per ricordare il significato del gesto che si rifà ai quattro racconti evangelici dell'episodio: numerosissimi sono i fedeli che in questo giorno affollano la chiesa per prendere la palma. Questa pertanto l'occasione non per anticipare l'*om.* (che in questo giorno dovrà essere necessariamente breve) ma per ricordare con incisività il significato del gesto da situare nel contesto delle celebrazioni pasquali.

– *Messa.* La LdP di questa domenica ha come caratteristica la lettura della Passione del Signore secondo il vangelo sinottico dell'anno, mentre rimangono sempre invariate la lettura di Isaia sul "Servo del Signore" e la lettera ai Filippesi sulla umiliazione ed esaltazione del Cristo. Potrebbe risultare per lo meno strano o fuorviante se la LdP si riducesse al solo ascolto della Passione del Signore; le letture bibliche infatti introducono alla comprensione della umiliazione divina. «Dopo la lettura della Passione del Signore, si tiene secondo l'opportunità una breve omelia»: così recita la rubrica del MR. Ciò significa che di per sé potrebbe anche non essere obbligatoria, soprattutto se le parole usate all'inizio della celebrazione sono state adeguate; l'opportunità è data anche dal fatto che se l'insieme della celebrazione è

stata ben curata, da sola diventa un'esegesi dello stesso racconto della Passione e dell'intera LdP. In ogni modo deve essere «breve» e da non confondere con gli avvisi per la Settimana santa!

– *Messa del Crisma.* Anche questa celebrazione ha una valenza simbolica particolare data la unicità degli elementi che vi interagiscono, costituiti dalla benedizione degli Oli sacri e dalla rinnovazione delle promesse sacerdotali. Letture e testi eucologici si fondono in un tema unitario in cui il tema dell'unzione sacerdotale unisce le tre letture per trovare poi un'esplicitazione nell'ampio embolismo prefaziale. L'*om.* non può che essere in linea con il tema dell'unico sacerdozio che scaturisce da Cristo, quello comune, al cui servizio si pone quello ministeriale. E dato il significato della concelebrazione dei presbiteri attorno al loro vescovo «nell'omelia il vescovo esorti i suoi presbiteri a rimanere fedeli al loro ministero e li inviti a rinnovare pubblicamente le promesse sacerdotali» (MR, rubrica iniziale).

4. Triduo sacro

«Il Triduo della Passione e della Risurrezione del Signore risplende al vertice dell'anno liturgico, poiché l'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio è stata compiuta da Cristo specialmente per mezzo del mistero pasquale, con il quale, morendo, ha distrutto la nostra morte, e risorgendo, ci ha ridonato la vita» (NUALC 18). L'attenzione si concentra pertanto su questo nucleo, su questo vertice dell'anno liturgico in cui la Chiesa rivive il mistero di morte e di risurrezione del suo Signore in azioni liturgiche successive – distribuite tra la messa nella Cena del Signore e i vespri della domenica di Risurrezione – per coglierne maggiormente il significato e quindi viverlo in modo più pieno.

La predicazione nei giorni del Triduo assume una connotazione particolare, in quanto si danno occasioni diversificate quali sono quelle chiamate in causa dalla liturgia e dalla pietà popolare. In questo ambito si prendono in considerazione solo le occasioni proprie offerte dalla liturgia, rinviando ad altri contributi gli approfondimenti specifici (cf *Pietà popolare; Religiosità popolare; Sette parole; Via Matris*). Le celebrazioni sono uniche nel loro genere, e per di più estremamente ricche di simbolismo. Il linguaggio non verbale da solo offre numerosi elementi di comunicazione e di formazione: esso va valorizzato come una componente che si associa e completa quanto proposto nella predicazione. Data poi la specificità e l'ampiezza delle singole celebrazioni si tratterà di tener ben presente l'armonia dell'insieme in modo che l'*om.* mantenga il suo spazio di durata limitato entro la logica dell'insieme degli elementi.

4.1. Ultima Cena, Passione e Morte del Signore

Due momenti celebrativi per un unico mistero: la *Cena del Signore* e l'azione liturgica della *Passione del Signore*. La unicità del mistero è determinata dal fatto che nell'Ultima Cena il Salvatore anticipa nei segni rituali della Cena pasquale il sacrificio che avrebbe portato a compimento nel suo Corpo sulla Croce. In questa

linea l'Eucaristia diventa il prolungamento del sacrificio di Cristo attraverso la celebrazione memoriale della sua Passione e Morte, attraverso i segni conviviali dell'Ultima Cena.

– La sera del *giovedì santo* la Chiesa ricorda l'istituzione dell'Eucaristia e ciò che comporta la sua celebrazione: mentre le prime due letture, infatti, contengono la prefigurazione della Pasqua nel racconto di Es 12, e la più antica testimonianza dell'istituzione dell'Eucaristia (1 Cor 11,23-26), il vangelo di Giovanni nel raccontare l'episodio della lavanda dei piedi indica il significato di donazione suprema del Maestro e di chiunque si ponga al suo seguito. In questa linea, la rubrica del MR ricorda: «Nell'omelia si spieghino ai fedeli i principali misteri che si commemorano in questa Messa, e cioè l'istituzione della Ss.ma Eucaristia e del sacerdozio ministeriale, come pure il comandamento del Signore sull'amore fraterno». Letture bibliche, testi eucologici, linguaggio non verbale, reposizione del Ss.mo Sacramento... sono tutti elementi di una valenza comunicativa unica.

– Nel pomeriggio del *venerdì santo* la Chiesa celebra la Passione del Signore. I tre momenti dell'azione liturgica trovano la loro sorgente nella LdP, caratterizzata dalla voce del profeta Isaia (IV carme del Servo del Signore), dalla lettera agli Ebrei che evidenzia Cristo "salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono", e soprattutto dalla lettura della Passione secondo Giovanni. La rubrica del MR ricorda che «dopo la lettura della Passione del Signore si tiene, secondo l'opportunità, una breve omelia al termine della quale il sacerdote può invitare i fedeli alla preghiera». Anche qui ci troviamo di fronte al richiamo della brevità (d'altra parte l'insieme del linguaggio della celebrazione è notevolmente eloquente), e di una conclusione che si apre alla preghiera (come dovrebbe essere del resto in ogni omelia).

4.2. In contemplazione "presso il sepolcro del Signore"

Il *sabato santo*, giorno della sepoltura di Cristo, non ha una propria liturgia, ad eccezione della preghiera del mattino svolta secondo le indicazioni e i testi offerti dalla LdO. Qui il tema del *silenzio* e del riposo sono un invito alla contemplazione dell'innocente ucciso, «obbediente sino alla morte, e alla morte in croce». Un'eventuale esortazione dopo la lettura biblica porrà in evidenza la realtà del sangue di Cristo che dalla croce genera salvezza. La Chiesa veglia in contemplazione «presso il sepolcro del Signore, meditando la sua passione e morte, astenendosi dal celebrare il sacrificio della messa (la mensa resta senza tovaglia e ornamenti) fino alla solenne Veglia o attesa notturna della risurrezione. L'attesa allora lascia il posto alla gioia pasquale, che nella sua pienezza si protrae per cinquanta giorni» (MR, rubrica).

4.3. "Alle sorgenti della vita"

Nella notte tra il *sabato santo* e la *domenica di Risurrezione*, all'interno della veglia pasquale la Chiesa completa il memoriale della Pasqua celebrando il mistero della

risurrezione del Signore, e completando poi l'evento nella celebrazione del giorno e della sera di Pasqua.

– Considerata nella sua globalità, con i gesti, i simboli e i testi che la differenziano da qualunque altra celebrazione cristiana, la *Veglia pasquale* è la più grande catechesi liturgica della storia della salvezza che si possa attuare nel contesto dell'anno liturgico. Le sette tappe caratterizzate dalle sette letture dell'AT aiutano a ripercorrere le fasi essenziali della storia della salvezza e ricordare i valori fondamentali della vita nuova dei figli di Dio evidenziata poi nelle due letture del NT. Monizioni già contemplate dal MR o suggerite dal ruolo dell'animazione, secondo la diversa composizione dell'assemblea, fanno sì che l'*om.* costituisca come il culmine dell'intera LdP e insieme un'apertura alla susseguente liturgia battesimale ed eucaristica.

– Letture, sequenza e testi eucologici della *messa del giorno di Pasqua* evidenziano il mistero della Risurrezione del Signore e le conseguenze di una vita di fede improntata al rinnovamento nello Spirito e a una rinascita «nella luce del Signore risorto» (colletta) che «morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha ridato a noi la vita» (prefazio). Nella celebrazione eucaristica vespertina il vangelo di Emmaus diventa il vero paradigma dell'esperienza cristiana.

– Alla sera del giorno di Pasqua la LdO ricorda un elemento interessante che chiama in causa anche il momento omiletico: «Conviene che i Vespri siano celebrati nel modo più solenne, per festeggiare il tramonto di un giorno così sacro e per commemorare le apparizioni nelle quali il Signore si mostrò ai suoi discepoli, Là dove è ancora in vigore, si conservi con la massima diligenza la tradizione particolare di celebrare, nel giorno di Pasqua, *i Vespri battesimali*, durante i quali, mentre si cantano i salmi, si fa la processione al fonte» (PNLO 213).

5. Tempo di Pasqua

Unico e unitario è il mistero della Pasqua, e la sua celebrazione si prolunga per sette settimane, completandola con la solennità di Pentecoste. I 50 giorni che uniscono la Pasqua con il suo compimento costituiscono come un unico grande giorno di festa; in esso la celebrazione dell'Eucaristia diventa l'occasione per annunciare e riconoscere la presenza del Risorto nella storia e per invocare lo Spirito. Le singole domeniche e solennità costituiscono pertanto l'occasione per approfondire questa presenza del Risorto. In questa linea si pongono i temi proposti dal Lezionario secondo la logica dei tre cicli. Seguendo pertanto le singole *domeniche di Pasqua* è possibile individuare altrettante tappe di un'ulteriore grande catechesi – quasi un prolungamento di quella della Veglia pasquale – alla luce della novità che è Cristo (per questo nel tempo di Pasqua non si legge mai l'AT). Se l'*om.* è ben preparata, nell'arco delle sette domeniche è possibile enucleare un approfondimento dei diversi aspetti che scaturiscono dalla celebrazione della Pasqua annuale.

– *II.* Cristo risorto si manifesta nell'*assemblea domenicale* come Colui che dà la pace ("A-B-C"): è lui che fonda una speranza viva e ricolma di gioia ("A"); è la fede nel Risorto che opera il perdono e la pace creando così la comunione ("B") e facendo crescere la Chiesa ("C"). L'atteggiamento che ne deriva consiste nell'aderire a lui pur senza averlo visto ("A"), con spirito di obbedienza e di amore ("C"), e riconoscerlo nei fratelli ("B").

– *III.* Cristo risorto si manifesta nell'*Eucaristia:* il suo sangue è fonte di liberazione ("A") e di salvezza per coloro che osservano i comandamenti ("B"); all'Agnello immolato e continuamente presente alla sua Chiesa è dovuto ogni onore e gloria ("C"). L'atteggiamento che ne deriva consiste nel riconoscere il Cristo crocifisso e risorto ("A"); ciò implica aprire il cuore alla vera conversione ("B"), e testimoniarlo nelle più diverse situazioni di vita ("C").

– *IV.* Cristo risorto si manifesta come *pastore* ("A-B-C"): è lui il Signore che dà la vita ("A"), il Salvatore che ricerca tutti ("B"), l'Agnello-Pastore che guida i redenti alle sorgenti delle acque della vita ("C"). L'atteggiamento che ne consegue ricorda l'impegno di riconoscere la voce del Pastore ("A"), mai separarsi da lui ("C") e collaborare alla costruzione dell'umanità ("B").

– *V.* Cristo risorto si manifesta come *via, verità e vita* ("A"). È lui il fondamento di ogni edificio spirituale ("A"), il fondamento dell'unità della Chiesa ("B") e la garanzia della sua definitiva glorificazione ("C"). Ne scaturisce l'atteggiamento di adesione a Cristo pietra viva ("A"), come tralci alla vite ("B") per poter realizzare il comandamento della carità ("C").

– *VI.* Cristo risorto *dona lo Spirito* ("A") senza alcuna preferenza di persone ("B"): la vera comunità è fondata sull'amore di Dio e sul dono del suo Spirito; è lo Spirito che guida la Chiesa ("C") insegnandole ogni cosa lungo i sentieri del tempo. L'atteggiamento che ne deriva indica il saper rendere ragione della speranza che è in noi ("A") dando la vita per i fratelli ("B") e testimoniando Cristo con le parole e le opere ("C").

– *VII* (talvolta sostituita dalla solennità dell'*Ascensione*). Cristo risorto, *glorificato dal Padre e dalla vita dei credenti* ("A") è la fonte dell'unità della Chiesa ("B-C"): unita nell'amore, essa diventa testimone della risurrezione ("B"), fino alla consumazione dei secoli ("C"). L'atteggiamento che ne deriva: saper gustare la beatitudine che scaturisce dalla partecipazione alle sofferenze del Cristo ("A") è essere testimoni della sua risurrezione ("B"); l'amore tra i fedeli sarà il segno perché il mondo creda ("C").

– *Ascensione del Signore.* Tenendo presente che nei tre cicli resta immutata la prima lettura con il suo salmo e che l'avvenimento evangelico è narrato secondo i tre Sinottici, abbiamo le seguenti connotazioni tematiche che scaturiscono dalla LdP e che orientano ovviamente l'*om.* Nel *ciclo "A"* emerge il mistero di Cristo asceso al cielo (I lett.) e ormai assiso alla destra del Padre (II lett.); a lui è stato dato ogni potere; per questo può inviare i suoi ad annunciare il vangelo e a celebrare i sacramenti e assicurarli della sua presenza «sino alla fine del mondo» (I lett. e vang.). Accettare questo è «comprendere a quale speranza egli (ci) ha chiamati» (II lett.). Nel *ciclo "B"* Gesù, salito al cielo e assiso alla destra di Dio, affida agli Undici la responsabilità della missione. L'accettazione della loro testimonianza è garanzia di salvezza, è il passaggio obbligato per il raggiungimento di quella perfezione «nella

misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (II lett., I lett. e vang.). Nel *ciclo "C"* l'atteggiamento di Gesù «portato verso il cielo» ricalca quello del sommo sacerdote che entra nel santo dei santi; Gesù dà compimento alla *figura* entrando non più «in un santuario... ma nel cielo stesso...» (II lett.); e in quel "santuario" è chiamata ad entrare l'intera umanità.

– *Domenica di Pentecoste*. La solennità contempla una celebrazione vigiliare e la messa del giorno. Sulla linea della veglia pasquale, la celebrazione vigiliare di Pentecoste può essere prolungata con una LdP arricchita da ben quattro letture dell'AT che prefigurano il dono dello Spirito, e da due del NT circa l'azione dello Spirito nella vita del fedele. Più complesso è il messaggio della messa del giorno. Le letture del *ciclo "A"* partono dall'avvenimento della prima Pentecoste (I lett.) per sottolineare che la missione della Chiesa, in forza del dono0 dello Spirito (cf vang.) è quella che tutti odano nella propria lingua «le grandi opere di Dio» (I lett.) e formino «un solo corpo... in un solo Spirito» (II lett.). Nel *ciclo "B"* appare con maggior evidenza l'azione dello Spirito nella sua Chiesa e nei singoli: è lui che riempie i cuori dei fedeli (cf I lett., sequenza e canto al vang.), è lui che guida «alla verità tutta intera» (vang.) e fa maturare frutti spirituali in coloro che camminano alla sua luce (cf II lett.). Il *ciclo "C"* invece sottolinea che si è «figli di Dio» nella misura in cui ci si lascia guidare «dallo Spirito di Dio» (II lett.): è lui infatti, lo Spirito, che «insegnerà ogni cosa» e «ricorderà tutto ciò» che Gesù ha detto (vang.) per essere, così, pronti «per partecipare anche alla sua gloria» (II lett.).

6. Un itinerario di fede e di vita

L'ampio percorso attraverso i "tempi forti" dell'anno liturgico ha evidenziato la complessità della tematica offerta dal Lezionario e dall'insieme della Liturgia; ma ha pure lasciato intravedere l'impegno di preparazione che si richiede quando attraverso l'omelia si vuol aiutare il fedele a realizzare un itinerario di fede e di vita che abbia il suo punto di convergenza – né può essere diversamente – nell'azione liturgica.

È un *itinerario*, anzitutto, che si muove dall'avvenimento della prima Pasqua-Pentecoste per guidare il cammino dei credenti fino a che il Mistero nascosto da secoli in Dio non abbia raggiunto la sua pienezza in ogni persona.

È un *itinerario di fede* la cui annuale riproposta evidenzia sia l'unitarietà tematica del cammino (è sempre lo stesso mistero di Cristo, nelle sue varie fasi), sia l'inesauribilità dello stesso Mistero in cui l'uomo è continuamente chiamato a fare esodo verso la terra promessa.

È un *itinerario di vita* in quanto l'insieme del linguaggio verbale e non verbale attraverso cui si annuncia e si esplicita l'azione liturgica, si apre nuovamente a tutte quelle scelte di vita che il quotidiano continuamente interpella.

Capitolo VII

BENEDIRE IL SIGNORE

PER INVOCARE LA SUA BENEDIZIONE

Il termine *benedizione*, con il corrispondente verbo *benedire*, denota un particolare atteggiamento religioso: un rapporto cioè tra l'uomo e il soprannaturale – e viceversa – che si manifesta in determinati contesti che pur tra loro molto diversi, in definitiva tendono ad evidenziare un legame di reciprocità tra l'umano e il divino. Sembra questa una realtà comune a tutte le religioni.

In qualunque lessico o dizionario della lingua italiana il *significato primo* del termine è quello di «invocare la divinità, la sua protezione sulle persone e sulle realtà umane» talvolta tramite un intermediario. Si tratta dunque di un rapporto-comunicazione che implica almeno due modalità di azione. C'è *anzitutto* un tipo di intervento che l'*uomo* intende realizzare entro o al di fuori di canoni rituali, su persone, animali o cose in forza di un potere positivo (o negativo) che gli deriva «dalla sua particolare investitura e posizione… o dai mezzi che usa… o dal ricorso che egli fa al piano divino perché il suo atto… divenga efficace». Ma c'è *anche* un tipo di intervento che parte dal *piano divino*, capace di «determinare condizioni di prosperità... dell'uomo o del gruppo umano, per azione gratuita... dello stesso piano divino, ovvero in conseguenza del comportamento umano valutato sotto il profilo delle osservanze rituali o etiche». Ambedue le forme di intervento sottintendono una certezza: che la realtà umana o comunque creaturale può essere modificata, positivamente o negativamente, in forza di un qualche potere su di essa. «Chi benedice – scrive Di Nola – … ritiene possibile realizzare una modificazione dello stato della realtà, adeguandolo alle proprie esigenze e ai propri desideri».

Che esistano esseri e potenze da cui proviene il bene, la forza, la vita – come pure il male e la morte – è una constatazione che scaturisce dalla storia delle religioni. Si tratta di una delle credenze più antiche secondo cui una simile forma di trasmissione avviene mediante parole e gesti, e il cui effetto è irresistibile se, ovviamente, non è contrastato da forze altrettanto efficaci. Si constata infatti come anche nelle manifestazioni più umili del sentimento religioso la benedizione, a motivo del potere inerente alla *parola,* costituisce *un modo* di procurare del bene ad una persona o ad una cosa proprio *mediante la parola.* Circa questo potere inerente alla parola si possono citare due esempi caratteristici. Nel presentare la *benedizione dei pellegrini*, il Righetti afferma che costoro, «a tutela contro il pericolo dei nemici e dei briganti da strada, si portavano addosso delle lettere, tenute come talismano. Erano d'origine irlandese e avevano ottenuto fin dal sec. VIII larga diffusione nel popolino». Merita conoscere almeno uno di questi testi: «Omnes inimici mei et

advesarii fugiant ante conspectum maiestatis tuae et per istos angelos corruant, sicut corruit Goliat ante conspectum pueri tui David. Universos angelos deprecor, expellite, si quis immundus spiritus vel si quis obbligatio vel si quis maleficia hominum me nocere cupit. Si quis hanc scripturam secum habuerit, non timebit a timore nocturno sive meridiano. Vide ergo, Egipti, ne noceas, servos neque ancillas dei, non in mare, non in flumine, non in esca, non in potu, non in somno, non extra somno nec in aliquo dolore corporis ledere presumas…». Una prova, in senso negativo, relativamente alla maledizione, è quella che ci è offerta dalle *defixionum tabellae* usate nel mondo greco e romano fin verso il sec. III-V d.C.: la maledizione contro un avversario (e/o i suoi beni) è siglata (= incisa, *defixa*) su lamine metalliche con l'intento di sminuirne o distruggerne le facoltà fisiche o morali. Nel contesto, l'atto o il gesto costituiscono un potenziamento dell'efficacia inerente alla stessa *parola.* È la situazione che, pur con connotazioni diverse, ritroveremo nell'ambito cristiano dove il segno materiale che accompagna la parola diventa il mezzo, il modo, lo strumento di trasmissione di potenza divina e quindi di mediazione di salvezza.

Una simile visione del fenomeno religioso provoca inevitabilmente l'interrogativo: ha ancora senso, nell'odierno contesto culturale, un tale discorso? un discorso in cui il rapporto tra l'umano e il divino rischia di confondersi con quello della magia, o comunque di collocarsi entro un contesto similare? Il *clima di secolarizzazione,* tuttora in atto anche se con modalità diverse dagli anni in cui è esploso, ha inciso profondamente in queste realtà provocandone talvolta una valida purificazione e selezione: non, però, una eliminazione. Nessun fenomeno di secolarizzazione e desacralizzazione, infatti, per quanto radicale, può annullare quel rapporto profondo tra naturale e soprannaturale, tra l'uomo e Dio, che la benedizione invece intende esprimere e realizzare.

Tutto questo ci offre una chiave di lettura del fatto cristiano: pur nel variare delle situazioni ambientali, locali, temporali, la comunità dei credenti in Cristo non ha mai interrotto la *comunicazione e invocazione* del *divino;* anzi, ha cercato di valorizzare tutte le opportunità offerte dal contesto della storia della salvezza – a cominciare dalla Parola e dai sacramenti – per mantenere sempre viva la comunione con il Dio della Vita.

1. Etimologia

Benedire – da cui *benedizione* – deriva dal latino *benedicere:* un verbo composto di *bene* + *dicere* che significa "dir bene", e che nel latino classico ordinariamente è usato in questa forma. La fusione tra *bene* e *dicere,* infatti, non è originaria: avviene nella tarda latinità, nella lingua della chiesa, quando il termine assume le connotazioni che caratterizzano il corrispondente *euloghéô* nei LXX.

1.1. Nella latinità classica e cristiana

Il significato primo e immediato di *bene dicere* è: dire buone parole, parlare bene di qualcuno, esaltarlo, lodarlo; ringraziare per un bene ricevuto, manifestare la propria gratitudine e riconoscenza per persone, cose o avvenimenti. Il Forcellini annota che «bene dicere Deum aut aliquem est laudare». Leone Magno, nel III discorso circa il digiuno del mese di settembre, afferma: «Magnum est in conspectu Domini… valdeque pretiosum… cum in operibus servorum suorum glorificatur Deus, et totius pietatis auctori *in multa gratiarum actione benedicitur*…». In questo contesto *benedictio,* presente soprattutto negli scrittori ecclesiastici, indica: lode, esaltazione, *praeconium* soprattutto quando ha per oggetto Dio. Ed è con queste connotazioni che il termine è fondamentalmente usato nella Scrittura, come vedremo più avanti.

Il secondo significato, divenuto poi caratteristico e tipico del linguaggio religioso e cristiano, è: augurare cose buone e favorevoli, porgere un saluto, invocare il favore dell'uomo e in particolare di Dio. *Benedictio* allora è la *invocazione* e/o la elargizione di protezione, di realtà buone, favorevoli, su persone o cose; la loro santificazione ad opera di Dio o dell'uomo. *Benedire* è anche l'azione di Dio che mostra il proprio favore, che concede una speciale protezione. Questo dunque il significato più comune nell'uso e nel linguaggio della chiesa, almeno per un certo periodo della sua storia.

Per estensione, con *benedictio* si indica il voto, l'augurio di prosperità, di benessere, di buona fortuna che si invoca dal cielo. È questa la forma più semplice (che può essere o solo pensata, desiderata o anche espressa oralmente) in cui si concretizza la benedizione. "L'*augurio* – scrive Di Nola – come espressione diretta etimologicamente a provocare un incremento fisico… è, in effetti, una benedizione di tipo elementare che, attraverso la parola (o anche attraverso il pensiero), tende a prospettare per sé o per altri la realizzazione di un miglioramento dello stato attuale e di un potenziamento del proprio essere, connessi, talvolta, a specifiche evenienze ed imprese...».

1.2. Nella letteratura greca

Il verbo *eulogheô* e il corrispondente sostantivo *eulogía,* sono presenti nella letteratura greca con lo stesso significato originario di quella latina. Letteralmente *eu-lógheín* significa: parlar bene, usare un bel linguaggio, sia in senso contenutistico che formale; così, l'*eulogía* è l'espressione ben costruita, elegante, esteticamente bella e armoniosa. Sotto l'aspetto del contenuto il verbo indica: lodare, celebrare, magnificare, generalmente secondo un movimento che va dall'uomo agli dèi, ma che include anche le persone e le cose. In un solo caso gli dèi sono soggetto di *eulogheín:* il verbo è usato per esprimere benefici concessi all'uomo; di solito invece «è l'uomo che celebra la divinità». Con questo non si esclude «il ruolo degli dèi nella loro funzione di protettori e benefattori dell'uomo»; siamo però ancora lontani da

quel concetto di *benedire* e *benedizione* che assumerà una forma più definita e libera da ogni significato magico e misterico, quando apparirà nei LXX.

2. La benedizione nell'AT e nel NT

L'uso che di *eulogheô* faranno i LXX (circa 450 volte) sta ad indicare non solo la frequenza e l'importanza del concetto di benedizione espresso dalla radice *bârâk,* ma soprattutto il fatto che proprio nel contesto culturale e cultuale giudaico il termine ha ricevuto un'impronta definitiva rispetto ad altre culture del mondo orientale.

2.1. Nell'AT

Due sono fondamentalmente gli aspetti della benedizione che è possibile individuare nell'ambito della prassi veterotestamentaria e che, a seconda del loro significato, possono essere denotati con gli aggettivi *discendente* e *ascendente.*

2.1.1. La benedizione nel suo significato discendente

Il valore fondamentale di *bârâk* è: dotare di virtù salvifica; questo significato comprende al tempo stesso il gesto di donare e lo stato del dono. Nella benedizione c'è dunque in origine una potenza che opera autonomamente, una forza di salvezza che si può trasmettere, così come all'opposto troviamo la potenza della maledizione che opera distruzione. Infatti l'ebraico *berakâ* «non significa soltanto l'atto del benedire o la parola di benedizione, ma anche l'*essere benedetto*, ricolmo di benedizione, nonché le *benedizioni* che ne derivano: fortuna, forza ecc.». Questa "forza" che l'uomo può trasmettere costituisce il *contenuto* primordiale della benedizione che include, in particolare, una vita lunga e vigorosa e una numerosa discendenza; ma anche pace, sicurezza, felicità, salvezza. Tipico al riguardo è il racconto di Gn 27,1-29 (in part. i vv. 27-29) in cui Isacco benedice Giacobbe; di Gn 48,15-16 e di tutto il c. 49 (in part. i vv. 25-26) in cui Giacobbe benedice Giuseppe.

Dai testi emerge immediatamente, anche se in forma arcaica, che *solo Dio è il depositario e il dispensatore di ogni benedizione.* È questa una constatazione che diventa sempre più certezza in tutto il resto dell'AT a cominciare dal c. I di Gn in cui è Dio stesso, nella sua misericordia e libertà, a pronunciare e a donare la benedizione *alle realtà create:* «Dio li benedisse: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari, gli uccelli si moltiplichino sulla terra"...» (Gn 1,22); ma soprattutto *all'uomo e alla donna* come *creature viventi:* «Dio li benedisse…: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra"…» (Gn 1,28); e finalmente *all'uomo nel suo operare storico,* cui Dio assicura la propria presenza: «…Io sarò con te e ti benedirò...» (Gn 26,3). Una "presenza" che si mostra concretamente in Adamo, in Noè, nei patriarchi, in Mosè e in tanti altri avvenimenti della storia della salvezza, e

che nella pienezza dei tempi culminerà nella venuta stessa del Figlio di Dio in mezzo agli uomini, anzi nella loro stessa condizione e natura. Con questa venuta Dio attuerà in modo definitivo quanto era stato preannunciato e prefigurato in Gn 17,7: «Stabilirò la mia alleanza con te e con la tua discendenza dopo di te di generazione in generazione, come alleanza perenne, per essere il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te». La *condizione* dunque per entrare nel dinamismo della benedizione divina sarà determinata dall'accettazione della sua *alleanza* e dal perseverare in essa: «…solo chi osserva i comandamenti di Dio, i giusti, i pii, hanno parte ai benefici della sua benedizione», come ricorda il Sal 24,4-5: «…Chi ha mani innocenti e cuore puro... otterrà benedizione dal Signore, giustizia da Dio sua salvezza».

Questo particolare modo con cui Dio interviene nella creazione, nella vita e nella storia dell'uomo, trova progressivamente *nel culto* le sue forme rituali. C'è anzi chi afferma – come il Beyer – che «il culto è forse la fonte stessa del concetto israelitico di benedizione: nel culto l'israelita… è convinto che la sostanza della forza della benedizione possa in qualche modo essere continuamente ricostituita mediante atti sacrali…».

In linea di principio *tutti* sono autorizzati a impartire benedizioni. E nel contesto del culto però che *uomini a ciò particolarmente designati* invocano la benedizione del Signore; col tempo ciò diventerà un privilegio sacerdotale anche nella liturgia della sinagoga. Al riguardo l'esempio più caratteristico ci è offerto da Nm 6,23-27: si tratta della benedizione aaronitica che appare come formula fissa della benedizione sacerdotale e che sarà usata al termine di ogni celebrazione cultuale sia nel tempio, sia nella sinagoga dove la comunità ad ogni invocazione risponde con l'*Amen*. «…Voi benedirete così gli Israeliti...: "Ti benedica il Signore e ti protegga. Il Signore faccia brillare il suo volto su di te e ti sia propizio. Il Signore rivolga su di te il suo volto e ti conceda pace". Così porranno il mio nome sugli Israeliti e io li benedirò». E questo il testo che il Messale Romano ha ripreso con lievi modifiche e riproposto nel *corpus* delle benedizioni solenni sul popolo.

Due sono gli elementi che concorrono all'attuazione del contenuto della benedizione: il primo è *la parola,* una parola carica di potenza divina, sempre accompagnata da *un gesto* – ed è il secondo elemento –, soprattutto l'imposizione della mano, che costituisce la convalida di quanto annunciato con il trasferire una forza salvifica mediante una azione (di contatto). Sono questi gli elementi che diventeranno poi, nella liturgia cristiana, costitutivi di ogni azione liturgico-sacramentaria.

2.1.2. La benedizione nel suo significato ascendente

Finora è stato evidenziato un aspetto della benedizione, quello propriamente discendente, che si identifica con il favore divino manifestato nei confronti di ogni realtà creata. Ma l'uso del termine *bârâk* include anche un'altra connotazione parallela alla precedente, che potremmo chiamare di segno ascendente: non è solo Dio che benedice l'uomo, ma è *anche l'uomo* che *benedice Dio*. La certezza che tutta la

vita dell'uomo è nelle mani di Dio spinge il pio israelita all'*eulogheîn théon:* ad esprimere cioè la propria fede, gratitudine e speranza nel *rendere gloria e lode a Dio.* Il libro di Daniele presenta al riguardo uno degli esempi più tipici sia in 3,26-27, sia soprattutto nel cantico dei tre giovani (3,52-90) in cui il verbo *benedire* con questo specifico significato ritorna ben 39 volte! Questa connotazione ci riporta al significato originario assunto da *eulogheîn* nella grecità profana: il lodare, il celebrare, il magnificare costituiscono l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio riconosciuto come creatore, benigno, misericordioso e giusto, e in quanto tale degno di lode e di gratitudine.

Tutte le preghiere che iniziano con una lode a Dio sono chiamate, anche nel giudaismo contemporaneo a Gesù, *berakâ* (plurale: *berakôth*). Vi è la principale preghiera: lo *Shemonèh - 'esrèh berakôth* che ogni pio israelita recita tre volte al giorno, ed è costituita da 18 (19) benedizioni: ad ogni benedizione, sempre diversa, è intercalato il ritornello: «Sii lodato (benedetto), Signore…». Accanto a questa, sono pronunciate altre preghiere di lode (*berakôth*) in gran numero nelle circostanze più svariate, ma soprattutto prima, durante e dopo i pasti – come è possibile constatare nel rituale della cena pasquale –, in modo che «per colui che, riconoscente, riceve i cibi come un dono di Dio, tutto il pasto diviene… una *eulogía*». Dall'insieme emerge dunque una visione grandiosa: l'uomo riconosce che ogni elemento della creazione è opera e quindi proprietà totale di Dio; è nell'atteggiamento giusto allora solo colui che beneficia e gode, con atteggiamento di riconoscenza, ogni singola realtà. Non rientrare in questa prospettiva è commettere una rapina, una infedeltà nei confronti di Dio, perché solo «del Signore è la terra e quanto contiene…» (Sal 24,1).

Benedire Dio e glorificarlo in tutte e per tutte le sue opere è un rendergli grazie e gloria con tutta la propria vita, sia nel culto come nella preghiera personale o in famiglia. E tutto questo diventa un atteggiamento costante nel comportamento del fedele; ciò che varia sono le occasioni e le circostanze che stimolano tale lode. E questo momento di lode in cui si *benedice Dio* diventa, a sua volta, il luogo e il momento in cui Dio stesso si rivela come "benedizione" per l'uomo, dando vita, così, a quell'*admirabile commercium* che, attuatosi in pienezza nel *paschale mysterium* del Cristo, attende di essere portato a compimento nell'esistenza del fedele, nell'oggi della chiesa.

2.2. Nel NT

La realtà veterotestamentaria della benedizione continua ad essere presente anche nel NT dove *benedire Dio* è lodarlo: lodare il suo nome specialmente per la sua misericordia e bontà, per tutto ciò che avviene secondo la sua volontà. Tutto questo è espresso mediante verbi caratteristici già nei LXX: *eulogheîn, exomologheîn, eucharistéin.*

2.2.1. Premessa terminologica

Nell'insieme del NT il verbo *eulogheîn* è presente 42 volte con il significato più ricorrente di: lodare, esaltare, glorificare. - *Exomologheîn* nel linguaggio extrabiblico non ha mai il significato di "lodare"; nel NT è presente solo 10 volte, dove, tra l'altro, indica anche "proclamare le opere di Dio, esaltare al massimo grado, lodare, confessare, ringraziare". - *Eucharistéin* invece, usato complessivamente 38 volte, è riservato quasi esclusivamente per esprimere il "ringraziamento a Dio" come atteggiamento fondamentale e costante della vita cristiana. «… *Eucharistéin* – scrive il Ligier –, sovente sinonimo di *eulogheîn* nel NT, include il significato di quest'ultimo. Come esso, significa la semplice benedizione che saluta, colma di omaggi e di auguri; ma, a motivo della sua radice semitica, esprime in particolare la confessione del Dio dell'alleanza, dei suoi benefici, come pure il ringraziamento che egli merita...». Ma il verbo assume anche il significato particolare di *preghiera di ringraziamento* prima, durante e dopo il *pasto* (cf. Mc 8,6 e par.; At 27,35; Rm 14,6; 1Cor 10,30; e soprattutto Lc 22,17.19; 1Cor 11,24). Si tratta delle *berakôth* della mensa caratterizzate soprattutto dalla lode a Dio per i suoi benefici. Anzi «gli originari elementi della lode di Dio e della semplice commemorazione dei suoi benefici (anàmnesi) ebbero spesso un particolare sviluppo mediante l'introduzione di una specifica motivazione della lode, di una speciale azione di grazie e di una supplica. La benedizione ebbe largo uso nella liturgia della sinagoga e nei pasti familiari quotidiani...". Accenneremo tra poco al rapporto tra questa particolare formula di benedizione e ciò che ha compiuto Gesù specialmente nell'ultima cena, e ciò che ne è derivato per la prassi della chiesa di ogni tempo e luogo.

Riprendendo il significato comune a *eulogheîn* e ad *eucharistéin* (= lode, ringraziamento a Dio) osserviamo quali sono nel NT le persone che "benedicono" o che sono oggetto di benedizione.

2.2.2. Primi esempi neotestamentari

I primi e più immediati esempi di benedizione li troviamo nell'atteggiamento e nelle parole di *Zaccaria* che esprime la propria lode e rendimento di grazie a quel Dio di cui ha sperimentato in maniera così diretta e personale l'azione potente: «Benedetto (*eulogêtós*) il Signore Dio d'Israele, perché…» (Lc 1,68ss). Anche *Simeone* loda Dio per avergli concesso di contemplare il Salvatore promesso: «... lo prese tra le braccia e benedisse *(eulóghesên)* Dio... » (Lc 2,28).

2.2.3. La "benedetta fra le donne"

Anello di congiungimento tra la salvezza annunciata e prefigurata, e la sua realizzazione, *Maria* esprime la sua lode per ciò che Dio ha operato in lei e per mezzo di lei: «L'anima mia magnifica il Signore… perché grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente... » (Lc 1,46ss). Lei stessa inoltre diventa oggetto di benedizione,

insieme al frutto delle sue viscere: «Benedetta (*éuloghêménê*) tu fra le donne, e benedetto (*eulogêménos*) il frutto del tuo grembo!» (Lc 1,42). Anzi, Maria è la prima e più straordinaria benedizione del Padre: è «benedetta» perché «il Signore è con te» (Lc 1,28); e, come per Abramo, padre di molte genti, la benedizione su Maria è sorgente di fecondità (cf. Lc 1,31). Preziosa è la sintesi di tutto ciò mirabilmente espressa nel Discorso 52 di S. Anselmo, riportato come II lettura nella Liturgia delle Ore per la solennità dell'Immacolata Concezione: «O Vergine benedetta e più che benedetta, per la cui benedizione ogni creatura è benedetta dal suo Creatore, e il Creatore è benedetto da ogni creatura».

2.2.4. I discepoli

Anche i *discepoli* benedicono Dio. Luca conclude il suo vangelo con l'immagine dei discepoli che «stavano sempre nel tempio lodando (*eulogoûntes*) Dio» (24,53). Così, l'espressione: «Sia benedetto Dio…» ricorre spesso nelle lettere di Paolo (cf. ad es. Rm 1,25; 2Cor 1,3; Ef 1,3). Ma i discepoli dovranno benedire anche coloro che li malediranno: «Benedite (*eulogheîte*) coloro che vi maledicono…» (Lc 6,28); solo in questo modo potranno ereditare la benedizione di Dio: «…rispondete benedicendo (*eulogoûntes*); poiché a questo siete stati chiamati per avere in eredità la benedizione (*eulogían*)» (1Pt 3,9).

2.2.5. L'atteggiamento del Cristo

Come ogni pio israelita, Gesù benedice alcune persone, come i *bambini:* «...ponendo le mani sopra di loro li benediceva (*kateulóghei*)» (Mc 10,16), in linea con l'atteggiamento ordinario di un padre di famiglia o di un *rabbi*. Benedice i *malati*; benedice i *discepoli* nel giorno della ascensione: «… alzate le mani, li benedisse (*eulóghêsen*). Mentre li benediceva (*eulogheîn*), si staccò da loro ...» (Lc 24,50-51). Commentando questa conclusione del vangelo di Luca il Link afferma: «Il Signore che prende congedo comunica alla sua comunità la virtù della sua benedizione in forza della quale egli resta unito alla comunità stessa. Il contenuto della benedizione è la presenza del Signore esaltato presso la sua comunità …». Ma soprattutto Gesù benedice (= rende grazie al) il *Padre*. I vangeli ci indicano alcune circostanze: «Padre, ti ringrazio (*eucharistô*) che mi hai ascoltato...» (Gv 11,41); «Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto...» (Lc 10,21). È interessante notare come il Bouyer presenti questo testo come una tipica *berakâ* sia per la *forma* e sia soprattutto per il *tema*: «la conoscenza di Dio» come risposta alla sua Parola. «La *berakâ* per la conoscenza arriva in questo testo alla sua completezza perché, in Gesù, Dio si manifesta completamente all'uomo, e immediatamente suscita la risposta perfetta dell'uomo. Contemporaneamente, questa *berakâ* per la conoscenza che il Padre ha del Figlio, e per la conoscenza che il Figlio ne riceve dal Padre, si sviluppa in una *berakâ* per la comunicazione di questa intimità singolare ai "poveri", nel senso comune in Israele, cioè a coloro che vivono solo della fede».

Questo atteggiamento di Gesù nei confronti del Padre diventa ancora più chiaro ed esemplare quando, facendo propri i costumi e le usanze del suo popolo – come ogni capo famiglia –, prende il pane, pronuncia il rendimento di grazie («Sia benedetto Dio che ha fatto germinare questo pane dalla terra»; i presenti rispondono: «Amen»), spezza il pane e lo distribuisce...: è il rituale che notiamo nelle due moltiplicazioni dei pani (cf. Mc 6,41; 8,6 e par.).

Ma è durante l'*ultima cena* che tutto questo risalta in maniera ancora più netta quando Gesù prende il pane, pronuncia la benedizione.... prende il calice, rende grazie... Tutto il movimento di lode e di rendimento di grazie si muove entro quel contesto veterotestamentario che sembra ben sintetizzato da Dt 8,10: «Mangerai dunque a sazietà e benedirai il Signore Dio tuo a causa del paese fertile che ti avrà dato...».

Ogni benedizione prima e dopo i pasti è sempre rivolta a Dio: è una lode e un ringraziamento al Creatore che dispone ogni cosa, che fa produrre «il pane della terra», che crea «il frutto della vite»...; e tutti i presenti confermano la lode con il proprio *Amen*. «Terminato il pasto, segue il rendimento di grazie comunitario, la "lode per i cibi" ...; il capo-famiglia (o l'ospite di maggior riguardo)... pronuncia la preghiera conviviale, consistente in quattro benedizioni...».

Nell'ambito del nostro particolare discorso l'attenzione è richiamata non dall'insieme di ciò che Gesù ha fatto nell'ultima cena, ma dal senso delle espressioni: «pronunziata la benedizione» (*euloghêsas*); «dopo aver reso grazie» (*eucharistêsas*). Nel contesto della tradizione ebraica i due verbi danno la sintesi del duplice movimento ascendente e discendente proprio della benedizione. Ed è da questo specifico contesto che il termine *eucharistia* – traduzione greco-cristiana di *berakâ* – passerà a designare nella tradizione cristiana l'intera celebrazione della *cena del Signore* vista come fatto che ricapitola in sé ogni benedizione divina nei confronti del popolo dell'alleanza; che prefigura il compimento di ogni attesa nel Cristo, suprema benedizione del Padre; e che, facendo memoria *in mysterio* di tutta la redenzione, la attualizza interamente per la salvezza del popolo della nuova e definitiva alleanza. E per tutto questo la chiesa «rende grazie» benedicendo il suo Signore.

2.2.6. Conclusione

Nell'AT come nel NT quando il termine *benedire* ha per soggetto Dio, indica la sua continua comunicazione salvifica, e quindi il dono del suo amore, della sua misericordia, della sua pace. Quando il termine ha per soggetto l'uomo, indica l'atteggiamento (lode, adorazione, invocazione, ringraziamento) con cui l'uomo accoglie la comunicazione che Dio fa di se stesso, e si pone nella condizione salvifica dell'Esodo. I due aspetti appaiono mirabilmente fusi in Ef 1,3-4 dove Paolo, presentando il piano divino della salvezza che proviene dal Padre, che si manifesta ed è attiva mediante il Figlio, che avviene nello Spirito, e che riconduce tutto al Padre, afferma: «*Benedetto sia Dio* ...che *ci ha benedetti* con ogni *benedizione* spirituali nei cieli, in Cristo ...».

3. La benedizione nella storia e nella vita della Chiesa

Osservando la prassi liturgica della vita della chiesa, notiamo una progressiva evoluzione – tale da identificarsi in una vera e propria trasformazione – del significato e dell'uso della benedizione. Possiamo individuare due linee di sviluppo che talvolta si integrano e si intersecano: la preghiera di benedizione come lode, azione di grazie; e la benedizione come preghiera estesa progressivamente fino agli esseri inanimati.

3.1. Benedizione ascendente

Considerata nel suo movimento ascendente, la benedizione intesa come «azione o rendimento di grazie» nella tradizione liturgica scomparirà sempre più dalla coscienza e dalla pratica dei fedeli, per identificarsi pressoché esclusivamente con la preghiera eucaristica e trovare nel *prefazio* il momento più caratteristico non solo per esprimere tale atteggiamento di lode in genere, ma anche per dare di volta in volta la motivazione della stessa. Si tratta del contenuto tipico dell'embolismo prefaziale che ha lo scopo di dar ragione ogni volta del particolare rendimento di grazie che l'assemblea innalza al Padre per Cristo nello Spirito. Le antiche fonti liturgiche ci permettono di constatare tale ricchezza e varietà di espressione in parte ripresa dai libri liturgici odierni, specialmente dal Messale Romano.

All'inizio del cristianesimo, prima che si accentui l'evoluzione della benedizione da "lode a Dio" a "santificazione delle realtà create", abbiamo ancora qualche testimonianza di consuetudini conformi allo spirito e alla prassi della tradizione ebraica. Già Paolo nelle sue lettere fornisce una interessante documentazione quando apre il suo discorso con le varie comunità benedicendo (= rendendo grazie) Dio Padre per ciò che ha operato in Cristo Gesù, specialmente nella sua morte e risurrezione, e per ciò che opera in tutti coloro che accolgono la sua Parola. Ippolito nella *Traditio apostolica* testimonia ancora questa consuetudine quando raccomanda la preghiera di benedizione (= lode, ringraziamento) per le più svariate circostanze: per l'offerta dell'olio (n. 5), del formaggio e delle olive (n. 6); per l'*oleum gratiarum actionis* cui si accenna nella descrizione del battesimo (n. 21); per il latte e il miele (n. 21); per la luce (n. 25); per le primizie dei frutti e per i fiori (nn. 31-32); in conclusione: «per tutto ciò che si prende (come cibo), si renderanno grazie al Dio santo, prendendone a sua gloria» (n. 32).

3.2. Benedizione discendente

L'azione del fedele che si rivolge al Padre per esprimere il proprio rendimento di grazie costituisce la risposta all'intervento di Dio nella storia stessa e nella vita dell'uomo. Se l'uomo "risponde" è perché Dio si è mosso per primo. Ma questa azione di Dio è sollecitata e invocata dall'uomo perché questi sa che tutto dipende da lui.

In questo *movimento*, che possiamo chiamare *discendente*, Dio benedice l'uomo e le realtà create. In tale prospettiva la chiesa, investita dall'autorità di Cristo, benedice con riti particolari persone e cose, per mezzo dei suoi ministri. Se l'uomo dunque benedice qualcuno o qualcosa, lo fa in nome di Dio che solo può benedire, cioè inserire nel flusso della propria vita divina.

Questa prassi lungo i secoli ha avuto uno sviluppo enorme nella vita della chiesa, tanto da connotare il termine *benedizione* con il senso pressoché esclusivo di «azione compiuta da un uomo che la chiesa ha investito di un potere divino con lo scopo di invocare, mediante la preghiera, il favore divino sulle persone e sulle cose».

3.3. La testimonianza della tradizione

La prassi della chiesa nelle sue singole comunità locali si muove dall'esempio di Cristo che benedice persone e cose: i fanciulli, gli apostoli, i pani... Le fonti liturgiche offrono una gamma molto vasta di benedizioni che, soprattutto nel medioevo, hanno raggiunto il loro più grande sviluppo. «Verso l'VIII e il IX sec. – scrive il Molien – l'insieme della vita cristiana è impregnato di benedizioni il cui uso, iniziato nei monasteri, si è poi diffuso in tutte le classi della società». Grosso modo, possono essere così suddivise: *benedizioni concernenti le persone* (vescovo, presbitero, diacono, lettore, vergine, vedova, abate, abbadessa, penitente, catecumeno, infermo...); *gli oggetti destinati al culto* (basilica, altare, calice, patena, battistero, fonte, olio, cera, acqua, sale, croce, incenso...); *e gli elementi per la vita dell'uomo* (semina, mèssi, pioggia, primizie, animali, casa, pozzo, vestito...).

Il Franz adotta una divisione diversa nell'opera che raccoglie le benedizioni della chiesa nel medioevo: 1. acqua benedetta; 2. sale e pane; 3. vino; 4. olio; frutti del campo, del giardino ed erbe (radicchio, ruta, erbe medicinali...); 5. benedizioni nel giorno dell'epifania (oro, incenso e mirra; pietre preziose); delle candele (2 febbraio); di s. Biagio (come pure in altri tempi); 6. benedizioni in quaresima e nel tempo pasquale (ceneri, palme, fuoco, cero pasquale, *Agnus Dei* in Roma, generi alimentari nel giorno di pasqua); 7. casa, fattoria, mestieri (case, fontane nuove o inquinate, recipienti, oggetti per i mestieri...); 8. benedizioni conventuali; 9. fenomeni della natura (pioggia e siccità; temporali e demoni; preghiera per il tempo...); 10. gli animali (aiuto e protezione; difesa...); 11. matrimonio, madre e bambino (matrimonio e fertilità; per la madre, prima, durante e dopo il parto; nella fanciullezza e gioventù; nella scuola...); 12. nei pericoli (viaggi, pellegrinaggi, battaglia, giudizio di Dio, ordalie...); 13. nelle malattie (febbre, occhi...); 14. per la possessione diabolica.

Oggi comunque lo studioso, come pure il pastore, può disporre di uno strumento che gli permette di accedere alla più grande raccolta di benedizioni appartenenti alle numerose tradizioni delle chiese di Occidente. Si tratta del *Corpus Benedictionum Pontificalium*, in cui l'autore – il Moeller – recensisce complessivamente 2093 benedizioni secondo l'ordine alfabetico del loro *incipit*, offrendo anche un utilissimo indice di lettura secondo il *Calendarium liturgicum*. Le benedizioni sono qui

presentate secondo il calendario precedente la riforma liturgica del Vat. II; ma l'A. molto opportunamente offre la concordanza anche con l'attuale calendario. Questo l'ordine dei capitoli: 1. Proprium de Tempore; 2. Commune benedictionum per annum; 3. Proprium de Sanctis; 4. Commune Sanctorum; 5. Commune defunctorum et Benedictionum votivarum, Ritualis et Pontificalis. Sempre in questo contesto è doveroso ricordare l'opera più recente e accessibile di E. Lodi che nell'*Enchiridion euchologicum* recensisce circa 80 benedizioni.

Ci è sembrato utile fare questa digressione che può anche dare impressione di ricercatezza storica. Ma la conoscenza della tradizione, al di là della sua intrinseca ricchezza, costituisce una guida sicura oltre che una miniera cui l'operatore pastorale deve saper attingere con acribia e intelligenza. Uno sguardo sempre attento alla tradizione considerata nella sua globalità permette di sviluppare utili suggerimenti anche per le varie e così diversificate situazioni pastorali del mondo contemporaneo. D'altra parte, l'ultimo segmento di questa tradizione è costituito da ciò che troviamo negli attuali libri liturgici. Oltre al *Benedizionale* – così era chiamato il libro con i testi delle benedizioni fin verso la riforma liturgica attuata da s. Pio V – e ad altri libri, il Messale Romano di Paolo VI offre un'ampia gamma di benedizioni per la conclusione dell'eucaristia, secondo i momenti più significativi dell'anno liturgico e in particolari occasioni liturgico-sacramentali della vita del fedele. Il valore liturgico e pastorale di queste benedizioni è indiscusso: esse permettono di solennizzare le celebrazioni e di variare la formula ordinaria della benedizione finale mediante testi che brillano per concisione e ricchezza dottrinale e sintetizzano bene lo spirito della festa e il senso del mistero celebrato.

3.4. Verso una ridefinizione?

Alcuni Padri ci offrono definizioni di benedizione che sintetizzano bene la realtà inerente a questo gesto. Due esempi significativi. *Basilio Magno,* nella lettera 199 ad Anfiloco, scrive che «...benedictio enim sanctificationis communicatio est...» (*PG* 32, 723D). *Ambrogio di Milano,* nel c. II dell'opera *De benedictionibus patriarcharum*, presentando la benedizione di Ruben più come una «profezia» che non come vera e propria «benedizione», afferma: «Prophetia enim annuntiatio futurorum est, benedictio autem sanctificationis et gratiarum votiva collatio» (*PL* 14, 676A). Il testo definisce esattamente l'*oggetto*: la santificazione mediante il dono della grazia; e il *mezzo*: la preghiera della chiesa (votiva).

Ci troviamo dunque di fronte ad un rito (= preghiere + gesto/i) istituito dalla chiesa e compiuto in suo nome da uno dei suoi ministri per santificare persone o cose: perché le persone possano godere dei frutti della redenzione e le cose diventino strumento di grazia per tutti. «La benedizione, in senso liturgico – scrive il Righetti –, è il rito compiuto da un ministro sacro con cui si invoca Dio, perché conferisca il suo favore su qualche persona o cosa, la quale perciò acquista una specie di carattere sacro permanente, ovvero si chiede un beneficio materiale o spirituale... Nel primo caso abbiamo le cosiddette *Benedizioni costitutive*... la cui efficacia è sempre assicurata dalla preghiera della chiesa; nell'altro caso abbiamo le

Benedizioni invocative... il cui effetto dipende dal fervore del recipiente e dalla volontà di Dio». Le prime infatti – dette anche *consacrative* – danno alla persona o all'oggetto un carattere sacro che le toglie da un uso puramente comune (la consacrazione delle vergini, la benedizione dei vasi sacri o di una chiesa [Dedicazione delle chiese] ecc.); le seconde invece non cambiano la natura o la finalità di un oggetto (il pane benedetto è mangiato; la persona benedetta continua a vivere la propria vita...), ma domandano solo un particolare bene spirituale o temporale. Comunque l'effetto temporale o spirituale che deriva dalla benedizione dipende dalle disposizioni del soggetto e dalla preghiera della chiesa («ex sua impetratione»: cf. can. 1144 del CIC del 1917), la quale avvolge la vita dell'uomo come in un'atmosfera di soprannaturale per ricondurla sempre più nel mistero di Cristo, ricordando l'affermazione di Paolo: «...tutto è vostro: ... il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1Cor 3,21-23).

Il quadro di sintesi per una definizione di *benedizione* è quello che troviamo in apertura del "Decreto" con cui la Congregazione per il Culto divino ha approvato il 31 maggio 1984 il *Benedizionale*. In esso le benedizioni sono presentate «come azioni liturgiche [che] portano i fedeli a lodare Dio e li dispongono a conseguire l'effetto precipuo dei sacramenti e a santificare le varie circostanze della vita».

4. Per una riscoperta teologica della benedizione

Il *Benedizionale* contiene nei suoi *Praenotanda* quegli elementi di ordine biblico-teologico, ecclesiale, celebrativo e pastorale che costituiscono la base per una ripresa sia del discorso teologico sulle benedizioni, sia di una prassi celebrativa che aiuti a far svanire un certo alone di magismo che può accompagnare simili momenti di grazia. Un discorso che è richiesto dall'attuale e dalla futura prassi, in quanto si impone una riqualificazione delle motivazioni della stessa prassi nel contesto sociale e pastorale del nostro tempo. In questa prospettiva è possibile enucleare alcuni elementi che, per la loro perenne validità, ci sembrano costituire un utile punto di riferimento. Si tratta cioè di riscoprire quegli elementi biblici che permettono di recuperare l'aspetto più genuino e profondo della benedizione, nella linea dell'insegnamento della chiesa e della sua prassi. Accenniamo brevemente a queste tre componenti.

4.1. La riscoperta del senso biblico della benedizione

Senza ripetere quanto già sopra indicato, ci sembra che il fondamento teologico debba tornare a muoversi su quella linea. Si tratta senza dubbio di un recupero di valori che la secolare prassi della chiesa ha messo in seconda linea, ma che la riaccentuazione della dimensione biblica e liturgica della vita del cristiano sta riportando in prima posizione, a partire da una più accentuata presenza della Parola di Dio nella liturgia.

Se osserviamo l'insieme delle benedizioni che il Pontificale e il Rituale hanno mantenuto in uso fino ai nostri giorni, notiamo come in questi testi si stabilisce un

movimento di lode-supplica che partendo dal simbolismo della vita quotidiana cerca di trovare un aggancio (o un parallelo, una prefigurazione, una allusione, un esempio...) nella storia della salvezza per far sì che ogni elemento della creazione sia a gloria di Dio e per il bene immediato dell'uomo.

Tutto questo è determinato dal significato della creazione nell'economia della salvezza. È vero che «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona...» (Gn 1,31); ma la realtà del peccato ha sovvertito e sconvolto tutto questo. Scrive il Vagaggini: «...rotta, in qualche modo, l'unità tra l'uomo e Dio per il peccato, viene rotta pure, in qualche modo, l'unità tra l'uomo e la creatura inferiore. Questa, nelle sue relazioni con l'uomo, segue, in qualche maniera, le sorti delle relazioni dell'uomo con Dio». Ora, questa unità tra l'uomo e la creatura infraumana trova l'inizio della sua ricomposizione e realizzazione nella liturgia: particolarmente nei sacramenti e in modo subordinato nei sacramentali. «Nella vita liturgica dei sacramentali... sono concretizzate e messe in opera le... grandi realtà della dottrina e della vita cristiana: 1. l'unità del cosmo; 2. l'universalità cosmica della caduta e dell'impero di satana; 3. l'universalità cosmica della redenzione in Cristo come liberazione dall'impero di satana; 4. l'uomo come microcosmo e nodo centrale dell'universo; 5. il valore sacro delle cose sensibili come dono di Dio all'uomo e strumento dell'uomo per andare a Dio...».

Rileggendo allora in questa prospettiva la prassi secolare della chiesa, notiamo che l'atteggiamento che essa assume è teso a far sì che la redenzione di Cristo si estenda a tutto il cosmo. Questo il senso della benedizione di un oggetto: che cioè, una volta purificato, serva al bene materiale e spirituale dell'uomo. In tal modo ogni elemento della creazione torna ad essere visto e ricollocato in quella prospettiva che gli era stata impressa all'inizio della creazione; e, nel contesto della nuova alleanza, nell'ottica di strumento per l'uomo perché raggiunga la salvezza. Solo in questa linea trovano significato, e quindi posto, nella prassi della chiesa, le benedizioni costitutive e invocative.

Ma questo è solo un primo aspetto, per di più parziale, dell'altro movimento, quello ascendente, della lode, dell'azione di grazie che sale dal creato al Creatore. Il ricondurre gli elementi della creazione alla loro funzione originaria comporta necessariamente il riconoscimento del progetto di Dio nell'opera stessa della creazione; ma è anche il punto di partenza per riportare l'attenzione e la sensibilità dell'uomo a «benedire Dio» per ogni realtà creata. Il recupero cioè di quel rapporto tra l'uomo e Dio che nella tradizione ebraica è sempre stato e continua ad essere tuttora vivissimo attraverso l'uso delle *berakôth*. Il ritorno ad alcuni esempi di questa tradizione illumina ancora meglio il cammino percorso a partire dalle origini della chiesa: prima di mangiare la frutta: «Benedetto sia tu, o Signore, Dio nostro, Re del mondo, creatore dei frutti dell'albero»; quando si respira il profumo di una pianta aromatica: «Benedetto... Colui che crea gli alberi (le erbe) che danno profumo»; chi beve acqua per soddisfare la sete dice: «Benedetto... Colui per la cui parola tutto fu fatto» (oppure: «Colui che creò molti esseri animati»); di fronte ad un uomo sapiente: «Benedetto Colui che ha fatto partecipi della sua sapienza coloro che lo temono»; dinanzi a delle tombe: «Benedetto Colui che conosce il numero di tutti

voi, e in futuro vi farà tornare in vita e vi farà sussistere; benedetto Colui che fa risorgere i morti»; per i fenomeni meteorologici: «Benedetto Colui la cui forza e potenza riempie il mondo»; chi vede il cielo limpido dice: «Benedetto Colui che rinnova l'opera della creazione».

L'approfondimento dei valori della preghiera eucaristica che ingloba tutta questa realtà; l'uso di altri elementi della preghiera della chiesa come sono soprattutto i Salmi; e soprattutto un'adeguata conoscenza dei contenuti biblici del *Benedizionale*, contribuiranno alla rivalorizzazione sia dell'atteggiamento sia dei segni propri del «benedire Dio».

4.2. L'insegnamento della Chiesa oggi

Riconducendo le benedizioni nell'ambito dei sacramentali, è opportuno tener presente qualche definizione descrittiva il cui contenuto può essere utilmente ripreso e ampliato con le parole di Vagaggini: «...un sacramentale, nel senso ristretto di oggi, consiste immediatamente in una preghiera d'impetrazione della chiesa, e, mediante quella preghiera, in una santificazione, che, trattandosi dell'anima è una santificazione formale, trattandosi invece del corpo o di cose esteriori è una speciale protezione o accettazione divina per il bene spirituale di chi le possiede o ne userà con le debite disposizioni».

Il Vat. II non accenna esplicitamente al significato e al valore delle benedizioni. Tuttavia, nel c. III della costituzione *SC* trattando dei sacramenti (eccetto l'eucaristia) e dei sacramentali, presenta questi ultimi nella loro natura, nel loro valore ed efficacia. Merita dunque riprendere il contenuto dei nn. 60, 61 (e 79) per una rifondazione teologica della "benedizione": «La santa madre chiesa ha istituito... i sacramentali, che sono segni sacri nei quali, a somiglianza in qualche modo dei sacramenti, vengono significati degli effetti spirituali, ottenuti per impetrazione della chiesa. Per mezzo dei sacramentali si viene disposti a ricevere il preminente effetto dei sacramenti e vengono santificate le diverse circostanze della vita. Di conseguenza la liturgia dei sacramenti e dei sacramentali ha come proprio effetto di santificare, supposta la buona disposizione dei fedeli, quasi ogni evento della vita per mezzo della grazia divina, che promana dal mistero pasquale della passione, morte e risurrezione di Cristo, da cui tutti i sacramenti e i sacramentali derivano la loro efficacia. In questo modo si può dire che l'uso onesto di ogni cosa materiale può essere diretto al fine della santificazione dell'uomo e della lode di Dio».

Possiamo certamente vedere in questo testo una definizione che, mentre ricorda il significato e l'efficacia del sacramentale, allo stesso tempo ne evidenzia la natura: un prolungamento cioè del simbolismo e della realtà sacramentaria. Ma accanto alla definizione importa maggiormente l'aver ricondotto tutto questo movimento di santificazione alla fonte da cui promana ogni intervento salvifico: al mistero pasquale di Cristo. Su questa linea si muovono le indicazioni teologico-pastorali racchiuse nelle "Premesse" del *Benedizionale*.

4.3. La prassi della *ekklesía* che celebra

La terza componente per un riapprofondimento teologico-liturgico della benedizione emerge dall'analisi di quei testi che oggi la chiesa adopera in varie circostanze. Escludendo tutto il *corpus praefationum* e le preghiere eucaristiche, qui prendiamo in considerazione alcuni elementi presenti nell'attuale *Messale Romano*. Mentre per le benedizioni raccolte nel *Benedizionale* si rinvia all'apposito contributo, per un discorso di completezza dovremmo esaminare quelle sezioni del *Pontificale* e del *Rituale* che contengono benedizioni. Si pensi alla benedizione abbaziale; alla benedizione di una chiesa, dell'altare e dei vasi liturgici; alla benedizione degli anelli, e alla benedizione della tomba. L'accostamento dei singoli libri liturgici costituirà l'occasione più propizia per acquisire i valori racchiusi in questi "strumenti" per la celebrazione.

– Nel *Rito della messa con il popolo* troviamo anzitutto un elemento eucologico nuovo rispetto a tutta la precedente tradizione. Si tratta delle *due benedizioni per il pane e per il vino* che si trovano nel rito della presentazione dei doni all'inizio della liturgia eucaristica. Il testo riprende e sviluppa la struttura e il contenuto della *berakâ* giudaica, con l'intento però decisamente nuovo di riesprimere il significato dei gesti e delle parole di Gesù nell'ultima cena. L'assemblea benedice Dio riconosciuto come tale («Signore»), come creatore di tutto («Dio dell'universo»), come colui che fa sorgere il pane dalla terra e il frutto della vite. Su tale riconoscimento – che è lode, ammirazione, ringraziamento – si innesta la breve domanda della assemblea perché quei segni – e ciò che essi implicano: tutta l'attività umana nell'universo – passino ad essere segno di salvezza («cibo di vita eterna» - «bevanda di salvezza»). Queste benedizioni, pur nella loro brevità, hanno una struttura che è tipica di ogni preghiera cristiana, soprattutto quella eucaristica, sintetizzabile nel *memores - offerimus - petimus*.

In secondo luogo, a conclusione del rito della celebrazione eucaristica il Messale propone un *corpus* di *benedizioni solenni e preghiere di benedizione sul popolo*. Anche in questo caso ci troviamo di fronte al felice recupero di un elemento della tradizione, che negli ultimi secoli era caduto in disuso. Un recupero stimolato non solo dalla prassi di altre tradizioni liturgiche, ma anche dalla rivalutazione della benedizione testimoniata nell'AT, e di cui quella di Aronne (Nm 6,24-26) è rimasta l'esempio più caratteristico [sopra III, 1, a]. Sulla falsariga di quel testo, il Messale Romano presenta 20 formulari di *benedizione solenne* per i vari momenti dell'anno liturgico e 26 *preghiere di benedizione sul popolo*. Mentre nel primo gruppo i testi di solito hanno una struttura sempre tripartita (+ la benedizione finale) e l'assemblea ad ogni invocazione interviene con il proprio *Amen,* nel secondo siamo di fronte ad una semplice preghiera di domanda in cui il presidente dell'assemblea invoca su di essa la benedizione divina con tutto ciò che questa comporta: salute del corpo e dello spirito, pace, vittoria sul male, perdono e conversione, desiderio di servire il Signore, disponibilità al servizio del bene, ecc.

Infine, strettamente legato alla celebrazione dell'eucaristia è il *rito per l'aspersione domenicale dell'acqua benedetta,* che il Messale Romano riporta in appendice. Qui non ci interessa il rito in sé, quanto piuttosto la *lunga preghiera di benedizione dell'acqua*. La

dynamis, la potenza divina è invocata sull'acqua perché, come questa è sempre stata «un segno della... bontà» del Signore nel popolo dell'antica e della nuova alleanza (cf. tutta la tipologia di cui è intessuto il testo), così continui ad essere segno della protezione divina per tutti coloro che sono stati «battezzati nella pasqua di Cristo … Signore». Il testo dunque sintetizza mirabilmente l'azione di Dio nei confronti dell'uomo, ma anche il riconoscimento di tali interventi da parte dell'uomo: un riconoscimento che porta alla lode e all'azione di grazie che, soprattutto in domenica, si esprime all'interno dell'eucaristia, rendimento di grazie e memoriale dell'intera opera della salvezza.

– Nel *Proprio del tempo* troviamo anzitutto la *benedizione delle ceneri*, all'inizio della quaresima. Il Messale Romano propone due brevi testi, a scelta, che hanno però una funzione e un significato diversi. Nel primo, colui che presiede invoca la benedizione del Signore su «questi … figli... perché, attraverso l'itinerario spirituale della quaresima», si rinnovino nello spirito per celebrare degnamente la pasqua del Signore. Con il secondo testo, invece, la benedizione di Dio è invocata sulla cenere che richiama la realtà profonda dell'uomo e il cammino di penitenza che egli deve compiere per ottenere «una vita rinnovata a immagine del Signore risorto».

In secondo luogo, per la benedizione dei rami nella *commemorazione dell'ingresso del Signore in Gerusalemme* (= domenica delle palme) il Messale Romano propone due testi a scelta. Nel primo si invoca la benedizione di Dio sui rami perché i fedeli che accompagnano «esultanti il Cristo» possano «giungere con lui alla Gerusalemme del cielo». Nel secondo invece si invoca Dio perché l'assemblea porti «frutti di opere buone».

In terzo luogo, per la *benedizione degli oli sacramentali* compiuta dal vescovo durante la messa del crisma il mattino del giovedì santo rimandiamo al testo del Pontificale nell'ed. curata dalla Cei.

Infine, la *veglia pasquale nella notte santa* contiene vari elementi di "benedizione"; potremmo anzi affermare che nella sua globalità la veglia può essere considerata come un'unica grande benedizione che la chiesa intera innalza a Dio Padre, come lirico e gioioso memoriale di ciò che egli ha operato e continua ad operare nella storia della salvezza. L'approfondimento dei singoli elementi esula dalla nostra competenza; li elenchiamo solamente: benedizione del fuoco; proclamazione dell'annuncio pasquale; grande catechesi della storia della salvezza; benedizione dell'acqua battesimale; benedizione dell'acqua lustrale; liturgia eucaristica.

– Nel *Proprio dei santi,* il formulario della festa della presentazione del Signore contiene la benedizione delle candele. Dopo una lunga monizione che sintetizza il significato del mistero celebrato, il Messale Romano propone due orazioni, a scelta. Nella prima si invoca la benedizione sui ceri «segni luminosi» di quella realtà – la «luce che non ha fine» – verso la quale i fedeli sono incamminati. Nella seconda invece si invoca Dio «datore... di luce» perché infonda nei singoli lo «splendore» della sua santità che è premessa per l'«incontro» definitivo con Cristo.

Dall'insieme di questi elementi che sono parte viva del patrimonio eucologico della chiesa del nostro tempo, possiamo concludere, con le parole del Vagaggini, che ogni sacramentale – e tali sono tutte le benedizioni sopra ricordate – è un *segno*

dimostrativo della preghiera della chiesa e «della preghiera di Cristo... di cui quella della chiesa non è che una partecipazione. È poi *segno impegnativo* per colui che recita o accetta questa preghiera anche a nome proprio. E' *segno* rimemorativo delle impetrazioni di Cristo... [e di quelle] indirizzate a Dio dopo il peccato di Adamo... e che erano l'ombra di quelle future di Cristo e della chiesa. E finalmente *segno profetico* della preghiera della Gerusalemme celeste quando l'impetrazione si trasformerà... nella lode cosmica ed eterna».

5. Implicanze pastorali

Senza nascondere gli elementi critici reali che di tanto in tanto emergono attorno alla prassi delle benedizioni (del resto, è opportuno ricordarlo, queste non costituiscono la parte essenziale della liturgia cristiana), è indubbio tuttavia che esse mantengono la loro notevole importanza sul piano pastorale. Il senso dell'unità cosmica del regno di Dio e la consapevolezza che anche la creatura infraumana in qualche modo è chiamata a cooperarvi, coinvolge l'uomo con la sua speranza e tutto ciò che lo circonda. Riscoprire allora il senso genuino della benedizione comporta il recupero dei valori della creazione nella sua globalità, la riappropriazione di quel senso di "divino" che avvolge tutto il creato e soprattutto il riconoscimento di Dio come "Signore" e come "Padre". Il cammino che l'operatore pastorale oggi è chiamato a percorrere è senza dubbio lungo e non privo di difficoltà. A queste però si potrà ovviare nella misura in cui si terranno presenti gli elementi che seguono.

5.1. Rivalutazione del dato biblico

Come per altri settori della pastorale liturgica, un recupero della benedizione come atteggiamento permanente del cristiano può avvenire solo con una riscoperta di quegli elementi che nella Bibbia caratterizzano la benedizione: la lode e il rendimento di grazie per tutto ciò che Dio ha operato e continua ad operare nella storia dell'uomo; e il ricordo (memoriale) dei *mirabilia Dei* che orientano il fedele ad un atteggiamento di domanda e di supplica. Collocarsi in questa prospettiva aiuterà tanto il pastore come il fedele ad evitare sia una sopravvalutazione come pure una svalutazione della benedizione in sé. Tornerà così ad essere evidenziata per quello che realmente è: né un mezzo insignificante, né un mezzo infallibile in ordine alla salvezza. L'uso corretto e costante del Lezionario che accompagna e dà significato ad ogni forma di benedizione, racchiuderà il segreto per un uso corretto della benedizione come elemento educativo per una comprensione più piena del rapporto tra il Creatore e la creatura.

5.2. In un contesto ecclesiale

Una volta distinti gli elementi implicati nella terminologia (giunta fino a noi), che include talvolta in un'unica categoria "benedizione" e "consacrazione", è

possibile allora il recupero dei valori della prima come pure della seconda. «La *benedizione*, che viene da Dio e che pervade con la sua forza divina tutte le benedizioni pronunciate dall'uomo, abbraccia il sacro e profano; al contrario, la *consacrazione* comprende «una invocazione rivolta a Dio per ottenere dalla sua misericordia l'aiuto e le grazie opportune per le persone che a lui si consacrano o per quanti useranno gli oggetti riservati al culto, perché la loro azione sia degna dei santi misteri e fruttuosa per quanti vi prendono parte».

Dal contesto emerge ancora più chiara la *benedizione come preghiera* del singolo, ma soprattutto *della chiesa*. Ciò implica la presenza di tutti quegli elementi propri di una celebrazione comunitaria, quali sono la *Parola* e alcuni *gesti* che da essa prendono significato, e, parallelamente, la necessità di quelle disposizioni interiori perché, relativamente al segno, anche la benedizione sia *segno di salvezza*. Si tratta dunque di un momento liturgico finalizzato a quella liturgia della vita attraverso cui il singolo e la comunità intendono ricollocare ogni realtà nel dinamismo della creazione, che ha come traguardo «il disegno... di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,10).

5.3. Mediante una predicazione attenta e una catechesi adeguata

La stessa legge di una catechesi previa, concomitante e susseguente le singole azioni liturgiche vale anche per altre forme di culto come le benedizioni. La preghiera di benedizione costituisce un'occasione privilegiata di catechesi, in quanto permette di riscoprire un dato biblico fondamentale: l'atteggiamento di lode che il fedele deve riappropriarsi sempre più quale tipico *habitus* del suo colloquio con il Padre, per il Figlio, nello Spirito, e in comunione con la *ekklesía*. Una rilettura frequente dei relativi brani dell'AT, della letteratura giudaica – in particolare dei Salmi – e del NT, costituirà la migliore azione pedagogica in questo senso. Parallelamente al dato biblico, l'attenzione si incentrerà anche sui testi eucologici. Il contenuto di queste formule educa a inquadrare il gesto-atteggiamento della benedizione – in sé limitato nel tempo e nello spazio – nel contesto più vasto del mistero della salvezza. Tutto ciò concorrerà all'attuazione sempre più piena del mistero di Cristo, che comporta un allargamento dei valori propri della speranza cristiana – fondata sulla fiducia nella sapienza e nella potenza amorosa del Padre –, per proiettarli verso la vittoria definitiva sul male. Al riguardo il *Benedizionale* deve essere accostato anche secondo questa prospettiva pastorale e catechetica.

Il cammino di educazione cristiana è sostenuto anche dal ruolo specifico della predicazione. Frequenti sono durante l'anno le circostanze in cui il riferimento alle più diverse forme di benedizione può essere proposto o sottolineato mediante la predicazione e soprattutto l'omelia domenicale. Ma il contesto più ordinario è costituito dal momento stesso in cui si celebra una benedizione, come indicato dal *Benedizionale* e dagli altri libri liturgici. Parallelamente alla predicazione è da ricordare il ruolo specifico delle monizioni che talvolta è auspicabile che precedano o accompagnino il momento liturgico, in modo che la semplicità del linguaggio possa essere di prezioso aiuto al fedele e alla comunità per vivere l'evento di grazia.

6. Conclusione

In un'antica preghiera per il vespro testimoniata dal sacramentario Gelasiano, l'assemblea domanda di essere con la propria vita una lode perenne al Padre: «...ut nos omni tempore habeas laudatores» (n. 1594). La riscoperta e l'uso della benedizione orienta in questa prospettiva.

È il Dio in sé – lo stesso Dio visibile nelle sue opere – che suscita la risposta di lode da parte di tutto il creato; e nel lodare il Signore risiede la gloria e la salvezza di tutti «coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria» (Ef 1,14).

Capitolo VIII

LE PROPRIETÀ ESSENZIALI DELLA CHIESA IN PROSPETTIVA LITURGICA

«Credimus […] in *unam*, *sanctam*, *catholicam* et *apostolicam* Ecclesiam». Con questa affermazione del concilio Costantinopolitano I (381) la liturgia professa – tra gli elementi della propria fede – la realtà della Chiesa.[1] I quattro termini identificano le *proprietates* o *notae* della Chiesa per coglierne l'essenza.[2] Nel contesto, le *notae* costituiscono altrettanti elementi per evidenziare il rapporto intrinseco tra liturgia e Chiesa. Il linguaggio liturgico è ricco di questi accenni e sottolineature che nel loro insieme contribuiscono all'identificazione della Chiesa, ricordando a se stessa ciò che essa è, ciò di cui essa vive, ciò verso cui è incamminata.

Dall'esame delle quattro *notae* (I-IV) dal versante della liturgia scaturiscono aspetti importanti per un'ecclesiologia che aiuti a cogliere le proprietà essenziali della Chiesa. Il riferimento al linguaggio eucologico non vuol disattendere che il suo

---

* Queste le sigle che saranno usate: AG = *Ad Gentes*. Decreto sull'attività missionaria della Chiesa (7 dicembre 1965); CCC = *Catechismus Catholicae Ecclesiae,* Lev, Città del Vaticano (15 agosto 1997; la Costituzione apostolica *Fidei depositum* di Giovanni Paolo II porta la data dell'11 ottobre 1992); GS = *Gaudium et Spes*. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965); LG = *Lumen Gentium*. Costituzione dogmatica sulla Chiesa (21 novembre 1964); MR = *Missale Romanum*, editio typica tertia, Typis Vaticanis MMII (emendata MMVIII); OT = *Optatam Totius*. Decreto sulla formazione sacerdotale (28 ottobre 1965); SC = *Sacrosanctum Concilium*. Costituzione sulla liturgia (4 dicembre 1963).

[1] Cf ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 24. Si tratta della *Expositio fidei CL patrum* che in modo non corretto talora viene indicata con il titolo "Simbolo niceno-costantinopolitano" a partire dal sec. XVII, come se fosse uno sviluppo o un ampliamento del Simbolo niceno (cf *ib.*, p. 5: *Expositio fidei CCCXVIII patrum*); per ulteriori sviluppi cf H. DENZINGER (ed.), *Enchiridion Symbolorum*…, EDB, Bologna 1995, n. 150. All'interno della Messa il Simbolo appare per la prima volta nei documenti del III Sinodo di Toledo (589). Nella Chiesa di Roma la forma liturgica è testimoniata prima del sec. VII (cf M. ANDRIEU [ed.], *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Âge*, vol. II, Louvain 1971: *Ordo Romanus* XI, pp. 434-437; L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN [edd.], *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* [*Sacramentarium Gelasianum*] = Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes IV, Herder, Roma 1968, n. 312); così è passato nei *Missalia plenaria*.

[2] Per un ampio approfondimento della tematica cf Y. CONGAR – P. ROSSANO, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. 7, o.c., pp. 439-714; inoltre F.A. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, o.c., in particolare il cap. X: *Una, santa, cattolica e apostolica*, pp. 207-220; A. STAGLIANÒ, *Notae Ecclesiae*, in G. CALABRESE – PH. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, o.c., pp. 963-976.

fondamento è costituito dalla Parola di Dio, perché questa è sempre alla base di ogni risposta che la comunità orante esprime nella celebrazione.

Tra loro inseparabili, le *notae* determinano l'essenza stessa della Chiesa rivelandone l'intimo rapporto con il mistero di Cristo. È nella Chiesa, infatti, che si realizza l'*opus salutis* attuato in Cristo, come ben ricorda SC 5 quando afferma: «… dal costato di Cristo morto sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa»; espressione (*mirabile sacramentum*) che fin dal sec. VII è presente nei più antichi sacramentari[3] e che torna puntuale nella Veglia pasquale nell'orazione dopo la VII lettura, quando la Chiesa prega: «Deus, incommutabilis virtus et lumen aeternum, respice propitius ad Ecclesiae mirabile sacramentum […]».[4]

Il concilio Vaticano II usa l'espressione "Chiesa *sacramentum*" in LG 9, quando presenta il nuovo popolo di Dio chiamato ad essere *sacramentum visibile* dell'unità salvifica; in LG 48, quando tratta della Chiesa costituita Corpo di Cristo per essere *universale salutis sacramentum*; in AG 1, quando – riprendendo l'espressione di LG 48 – presenta la Chiesa «inviata per mandato divino alle genti»; e in GS 45, quando – rifacendosi ancora a LG 48 –, nel concludere la prima parte in cui riconduce l'attenzione su Cristo *alfa* e *omega*, si ricorda che nel tempo del «pellegrinaggio terreno» la Chiesa è l'*universale salutis sacramentum* che manifesta e insieme realizza il *mysterium amoris Dei erga hominem*.

Nell'orizzonte di questa sacramentalità della Chiesa è possibile accostare le sue "proprietà" essenziali lasciandoci guidare dal linguaggio liturgico e quindi dall'esperienza che esso testimonia.[5] La fonte è costituita dal *Missale Romanum* considerato nella sua *editio typica tertia*.[6]

L'approfondimento che segue è condotto secondo la logica della teologia liturgica: di quella teologia, cioè, che elabora

> «il proprio discorso su Dio partendo dalla rivelazione vista nella sua natura di fenomeno sacramentale, nel quale convergono l'avvenimento di salvezza e il rito

---

[3] Cf *Sacramentarium Gelasianum*, n. 432 (e anche n. 1123); *Sacramentarium Veronense*, n. 1262; inoltre *Sacramentarium Gregorianum*, n. 514.

[4] MR, *Vigilia paschalis*, n. 30, p. 359.

[5] Cf D. SARTORE, *Chiesa e liturgia*, in D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, o.c., pp. 397-410; M. SODI, *Liturgia*, in G. CALABRESE – PH. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, o.c., pp. 805-824 (vari contenuti di quel contributo sono qui ripresi pur sotto altra prospettiva).

[6] Alla pubblicazione dell'edizione ufficiale del MR (*editio typica tertia*) ha fatto seguito il fascicolo di commento di *Rivista Liturgica* 90/4 (2003) dal titolo: *Missale Romanum. La "novitas" della terza edizione latina*. Per un'adeguata valorizzazione dei contenuti è stata predisposta una concordanza: M. SODI – A. TONIOLO, *Concordantia et Indices Missalis Romani (Editio typica tertia)* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 23, Lev, Città del Vaticano 2002; IID., *Praenotanda Missalis Romani. Textus – Concordantia – Appendices (Editio typica tertia)* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 24, Lev, Città del Vaticano 2003. Per una conoscenza delle *variationes* tra l'*editio typica* del 2002 e l'*emendata* del 2008 cf M. BARBA, *L'«editio typica emendata» del «Missale Romanum»*, in *Rivista Liturgica* 95/6 (2008)1098-1119.

liturgico che lo ripresenta. In tal modo la teologia liturgica è necessariamente e prima di tutto teologia dell'economia divina, cioè della presenza e dell'azione di Dio nel mondo, che nel mondo vuole realizzarsi come salvezza eterna in dimensione antropologica. Ciò è avvenuto in segno profetico nell'AT e in segno reale avviene nel NT, prima in Cristo, sacramento umano di Dio nell'incarnazione, poi negli uomini, ai quali Cristo comunica con sacramenti singoli e distinti se stesso, sacramento totale di salvezza. La teologia liturgica è di conseguenza la "teologia prima", necessaria e indispensabile perché il discorso su Dio sia un discorso "cristiano", ricevuto cioè per esperienza sacramentale da Cristo [...]».[7]

È la risultante della prospettiva delineata in OT 16, quando il Vaticano II presenta la organizzazione degli studi teologici in vista di una prospettiva di sintesi che parte dalla Parola di Dio e si lascia condurre dalla liturgia in quanto «prima e necessaria sorgente di vero spirito cristiano».[8]

1. «… unitatis Ecclesiae sacrum mysterium» – UNA

Nel decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, al n. 2 si tratta dell'unità e unicità della Chiesa, per giungere ad affermare che:

> «Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito Santo realizza la varietà dei doni. Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo» (UR 2).

I trattati di ecclesiologia sistematica sviluppano la caratteristica dell'unità della Chiesa a partire sia dall'unità e unicità di Dio Trinità, sia dalla volontà del Cristo che ha pregato per l'unità dei suoi fedeli.[9] Se l'atto di fede riconduce a questa *nota* dell'unità e invita a cogliere tutto ciò anche nella Tradizione, è poi l'evento sacramentale che esprime visibilmente e alimenta questa unità. Il vertice è costituito dal *sacramentum unitatis*, l'Eucaristia: nella comunione sollecitata dalla Parola di vita e realizzata nella partecipazione al Corpo e al Sangue del Cristo i fedeli si realizzano in corpo di Cristo, popolo di Dio, amalgamati dall'azione dello Spirito Santo.

A partire da questo orizzonte è possibile accostare i contenuti del linguaggio liturgico, soprattutto quelli espressi nel *Missale Romanum*, in cui l'uso di *unus-unicus* (secondo i diversi derivati) denota una frequenza molto elevata per sottolineare la caratteristica dell'unità del fedele nella Chiesa e in Cristo. Le numerose occorrenze

---

[7] S. MARSILI, *Teologia liturgica*, in D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, o.c., p. 2014.

[8] Cf lo sviluppo di tutto questo in M. SODI, *Metodo teologico e* lex orandi. *La teologia liturgica fra tradizione e innovazione*, in ID. (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* = Itineraria 1, Lev, Città del Vaticano 2008, pp. 201-227.

[9] Cf Y. CONGAR, *La Chiesa è una*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, o.c., pp. 451-552; F.A. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, o.c., cap. X.

(*una* 77x; *unam* 18x; ma anche *unanimes-unanimiter* 13x; *unitas* 63x …) fanno emergere che uno dei temi più ricorrenti nell'eucologia è proprio quello dell'unità. L'esame delle invocazioni permette di cogliere che quell'*unitas* oggetto di professione di fede è prima di tutto oggetto della celebrazione, e prima ancora condizione per invocarne lo stesso dono.[10]

2. «Ecclesia… indefectibiliter sancta creditur» – SANTA

Trattando dell'universale vocazione alla santità nella Chiesa, in apertura di LG 39 il concilio afferma che «la Chiesa […] è per fede creduta indefettibilmente santa».[11]

La valenza del termine "santo" emerge già nell'AT, a cominciare dall'esperienza pasquale dell'Esodo.[12] Israele è una nazione santa; su quella linea la Chiesa è chiamata ad essere tale e ad agire in conseguenza;[13] e Cristo si è consegnato per lei

> «per renderla santa (*haghiáse*), purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa (*haghía*) e immacolata» (Ef 5,25-27).

Trattando dell'universale vocazione alla perfezione la LG nel cap. V evidenzia la santità nella Chiesa «indefettibilmente santa» perché congiunta a Cristo «come suo corpo» e riempita con il «dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio»; una santità che «si deve manifestare nei frutti della grazia che lo Spirito produce nei fedeli» (n. 39). Resi «compartecipi della natura divina» con il Battesimo «e perciò realmente santi… tutti i fedeli sono chiamati alla pienezza della vita cristiana» (n. 40). Ed è in questa ottica che al n. 42 si ricordano le vie e i mezzi della santità.

Se in questa prospettiva si interroga il linguaggio liturgico per scoprire come esso presenta l'esperienza di santità quale si compie nella celebrazione, si nota che il

---

[10] Il CCC nei nn. 813-822 si sofferma sulla prima *nota* a partire da UR 2, per evidenziare poi le «ferite dell'unità», ed individuare le prospettive essenziali per camminare «verso l'unità».

[11] Sulla *nota* della santità della Chiesa cf Y. CONGAR, *La Chiesa è santa*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, o.c., pp. 552-575; F.A. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, o.c., cap. X.

[12] Cf Es 19,6: «Voi sarete per me… una nazione santa (*éthnos hághion*)». Per l'approfondimento in prospettiva di teologia biblica cf H. SEEBASS, *Santo-sacro – Hághios-hierós-hósios*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1989, pp. 1652-1663.

[13] Cf 1Pt 2,9: «Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta (*éthnos hághion*), populus adquisitionis, ut virtutes adnuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum». Da questa realtà scaturiscono gli interrogativi di Paolo in 1 Cor 6,1-2: «Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum iudicari apud iniquos et non apud sanctos (*haghíōn*)? An nescitis quoniam sancti (*oi hághioi*) de hoc mundo iudicabunt?»; ma anche la concretezza delle "collette" come in 1 Cor 16,1: «De collectis autem, quae fiunt in sanctos (*eis toùs haghíous*)…».

termine *sanctus*, con tutti i suoi derivati, è uno dei più presenti nel *Missale*. Abbiamo infatti *sanctus* (821x), *sanctificare* (78x), *sanctificatio* (16x), *sanctificatus* (5x), *sanctitas* (27x) dove gli indici statistici denotano la caratteristica essenziale della Chiesa che è santa per la partecipazione ai santi misteri e continuamente chiamata alla santità sull'esempio dei santi, sull'esempio della Tutta Santa, la *Theotókos*, e soprattutto sull'esempio di Colui che è *solus sanctus*. A questo tendono i sacramenti che hanno la loro verifica nella santità delle tante scelte di vita.[14]

3. «Ubi Christus ibi catholica Ecclesia» – CATTOLICA

Ignazio, terzo vescovo di Antiochia dopo Pietro ed Evodio, nel suo viaggio verso Roma, dove subirà il martirio nei primi anni del II secolo, da Troade scrive alla Chiesa di Smirne. Nel cap. VIII, dove parla dell'obbedienza al vescovo, si legge: «Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo (*pléthos*), quemadmodum ubi fuerit Christus Iesus, ibi catholica est Ecclesia (*katholikḗ ekklēsía*)». Il termine *katholikḗ,* che appare per la prima volta, ha qui un significato teologico: il *pléthos* – la *multitudo* che è unita al vescovo – con la celebrazione del battesimo e dell'*agápen* diventa *katá* (con valore distributivo) *hólos* (tutto), cioè cattolica, universale.[15]

È in questo orizzonte che l'aggettivo *katholikós* indica pienezza e universalità, ed esprime l'auspicio che la salvezza annunciata e realizzata da Cristo nell'ultima Cena e sulla Croce raggiunga tutti gli uomini, secondo lo stesso mandato quando ha inviato in missione i suoi prima dell'Ascensione.

> «Come il Cristo fu inviato dal Padre, così anche egli ha inviato gli Apostoli… a tutti gli uomini (cf Mc 16,15) perché annunziassero… e perché attuassero… l'opera della salvezza che annunziavano» (SC 6).

Fin dagli inizi della Chiesa la dimensione di *cattolica* caratterizza l'insegnamento e la prassi.[16] L'espressione di Ignazio di Antiochia contribuisce a qualificare il termine "cattolico" denotandolo non solo con una dimensione geografica ma anche e soprattutto con un orizzonte di ortodossia di fede nella comunione tra fedeli e pastori.

---

[14] Il CCC nei nn. 823-829 si sofferma sulla realtà della Chiesa che santificata da Cristo diventa santificante; in essa tutto infatti deve convergere «verso la santificazione degli uomini e la glorificazione di Dio in Cristo» (SC 10), perché è in essa che si trova «tutta la pienezza dei mezzi di salvezza» (UR 3).

[15] Con il significato di *ortodosso* il termine appare per la prima volta nel *Martyrium Polycarpi* quando nella descrizione del suo martirio è presentato come «apostolicus et propheticus doctor… catholicae ecclesiae (*katholikḗs ekklēsías*) Smyrnensis episcopus» (16,2). Per questi testi in greco e latino cf F.X. FUNK (ed.), *Patres Apostolici*, vol. I, Tubingae MDCCCCI, pp. 283 e 335 (rispettivamente).

[16] Circa la *nota* della cattolicità cf P. ROSSANO, *La Chiesa è cattolica*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, o.c., pp. 577-638; F.A. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, o.c., cap. X.

La realizzazione di questa dimensione di cattolicità dipende dall'annuncio del Vangelo e insieme dalla volontà di accoglienza di esso in vista di quell'unità che ha la sua origine, il suo fondamento e il suo compimento nella Trinità Ss.ma. Tesa al conseguimento di tale unità, la Chiesa

> «si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia la intenzione della volontà di Dio […]. Questo carattere di universalità che adorna e distingue il popolo di Dio, è dono dello stesso Signore, e con esso la Chiesa cattolica efficacemente e senza soste tende ad accentrare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo Capo nell'unità dello Spirito di Lui […]. Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità… alla quale… sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, dalla grazia di Dio chiamati alla salvezza» (LG 13).

Se ora interroghiamo il linguaggio eucologico del *Missale* notiamo l'uso dell'aggettivo *catholica* (sempre al femminile) in 13 occasioni: dall'antichissima espressione del Canone Romano («… pro Ecclesia tua sancta catholica… atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus…») alla *fides catholica* per la cui difesa sono stati suscitati dei santi, e in cui i defunti hanno perseverato, fino alla *professio fidei*.[17] In questa linea possono essere accostati anche i vari significati con cui è usato il termine *universalis* e *universus*.[18]

4. «Super fundamentum duodecim… apostolorum Agni» – APOSTOLICA

Nel rivolgersi agli Efesini, Paolo ad un certo punto scrive: «… estis cives sanctorum (*tōn haghíōn*) et domestici Dei, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu» (Ef 2,19-20). In Ap 21,14 nella descrizione della città santa e della beatitudine degli eletti si legge: «Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina duodecim apostolorum Agni…». Dall'intreccio delle due citazioni

---

[17] Cf MR, *Prex eucharistica I seu Canon Romanus*, p. 571. Nel contesto, un capitolo particolarmente ricco – ma questo vale per tutte e quattro le *notae* – è costituito dalle *Misae et orationes pro variis necessitatibus vel ad diversa*; nel formulario *Pro Ecclesia particulari* troviamo una *collecta* che può essere assunta come emblematica per tutto quello che andiamo sottolineando: «Deus, qui in singulis Ecclesiis per orbem peregrinis *unam*, *sanctam*, *catholicam* et *apostolicam* manifestas Ecclesiam, plebi tuae concede benignus ita pastori suo adunari atque per Evangelium et Eucharistiam congregari in Spiritu Sancto, ut universitatem populi tui digne valeat repraesentare, et signum fiat atque praesentiae Christi in mundo instrumentum», p. 1080.

[18] Il CCC nei nn. 830-856 presenta il significato e le implicanze della dimensione "cattolica" della Chiesa, evidenziando – tra l'altro – che: *a)* ogni Chiesa particolare è "cattolica"; *b)* si appartiene ad essa "in vario modo"; *c)* esiste un rapporto tra la Chiesa e i non cristiani; *d)* l'«extra Ecclesiam nulla salus» va inteso in modo corretto; *e)* il mandato missionario è un'esigenza della cattolicità della Chiesa.

scaturisce il titolo che apre la sottolineatura della quarta *nota*: la apostolicità della Chiesa.[19]

«… come il Cristo fu inviato… così anch'egli ha inviato gli Apostoli…».[20] La dimensione apostolica della Chiesa è strettamente correlata alle precedenti caratteristiche; tale aspetto manifesta la tensione verso quel principio di unità e di santità che riconduce tutto alla missione del Cristo e quindi della stessa Chiesa. Dalla prima Pentecoste fino al ritorno ultimo del Cristo nella gloria l'apostolicità caratterizza costantemente la vita della Chiesa, come impegno nel far conoscere la salvezza ma anche come risultante della propria esperienza sacramentale.

Le tante forme di servizio in cui è immersa la Chiesa, da quello della comunione a quello della cultura, della salute, del culto, della formazione nei più diversi ambiti del sociale, ecc. denotano altrettanti aspetti in cui si traduce la dimensione di apostolicità. Questa si concentra poi nell'impegno missionario, secondo però una logica in cui la figura del vescovo, in comunione con il vescovo di Roma, costituisce la garanzia della stessa apostolicità.[21]

Nel contesto del linguaggio liturgico il termine *apostolus* ricorre 88x per connotare coloro che sono stati insigniti da Cristo stesso di tale titolo e missione. Molto più eloquente l'uso dell'aggettivo *apostolicus* che ricorre 30x per qualificare un insieme di termini che da soli permettono di cogliere sia l'ampiezza dell'uso sia la varietà con cui la categoria di apostolicità caratterizza i molteplici aspetti della vita della Chiesa e dell'uomo in Cristo. Sono qualificati come "apostolici" i significati propri dei termini: *ardor, confessio, cura, ecclesia, fides, forma vivendi, fortitudo, fundamentum, munus, oratio, petra, praedicatio, praesidium, sacerdos, vigor, virtus, zelum*. La qualifica "apostolica" che caratterizza ciascuno di essi se da una parte fa constatare l'ampiezza dei risvolti che tale dimensione comporta, dall'altra evidenzia le conseguenze e insieme le premesse che si rapportano alla vita della Chiesa.

5. Conclusione

> «La Chiesa è una, santa, cattolica e apostolica nella sua identità profonda e ultima, perché in essa già esiste e si compirà alla fine dei tempi "il Regno dei cieli", "il Regno di Dio", che è venuto nella Persona di Cristo e che misteriosamente cresce nel cuore di coloro che a lui sono incorporati, fino alla sua piena

---

[19] Cf Y. CONGAR, *La Chiesa è apostolica*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, o.c., pp. 639-707; F.A. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, o.c., cap. X.

[20] Così SC 6 in dipendenza da Gv 20,21: «Sicut misit me Pater, et ego mitto vos».

[21] In CCC nn. 857-865 abbiamo una rapida presentazione di questa *nota* della Chiesa, accompagnata da tre esplicitazioni: *a)* la missione degli apostoli; *b)* i vescovi, successori degli apostoli; *c)* l'apostolato. In questo orizzonte si consideri quanto racchiuso nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, Città del Vaticano 2004), rivisitato però alla luce di prospettive emerse nel commento critico di *Rivista Liturgica* dove si evidenzia la ristretta prospettiva cultuale (cf *Rivista Liturgica* 94/1 [2007] sotto il titolo: *Dottrina sociale e liturgia della vita: occasione perduta?*), e della Lettera enciclica *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (29 giugno 2009) sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità.

manifestazione escatologica. Allora tutti gli uomini da lui redenti, in lui resi " santi e immacolati al cospetto" di Dio "nella carità" saranno riuniti come l'unico Popolo di Dio, "la sposa dell'Agnello", "la città santa" che scende "dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio"; e "le mura della città poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici Apostoli dell'Agnello"» (*Catechismo della Chiesa Cattolica* 865).

A partire dal CCC e dall'insieme della riflessione ancora una volta emerge la validità dell'assioma classico *lex credendi – lex orandi*, in cui il dato del linguaggio liturgico conferma il contenuto della fede, e viceversa.

Le "note" della Chiesa rilette in contesto liturgico danno l'opportunità di cogliere e di sviluppare l'essenza stessa della Chiesa.

Dall'insieme emerge il ruolo della *lex orandi* che con i suoi contenuti denota la *traditio Ecclesiae* evidenziandone il ruolo e l'insegnamento a partire, appunto, dal *cultus*.

Da qui emerge ancora il significato del libro liturgico, sia di ieri come quello di oggi, quale testimone di una *fides* creduta e vissuta, e per questo pregata.

Le quattro "note" offrono infine altrettanti percorsi di una spiritualità che è ecclesiale perché

- tende all'*unità* della fede, della Cheisa, della persona
- ha come costante obiettivo la *santità* vissuta nel quotidiano
- la sua *cattolicità* gli permette di essere aperta ad ogni influsso positivo, ma anche a donare a chiunque un contributo specifico
- *apostolica*: per sua natura la santità è aperta… è diffusiva…

Capitolo IX

COME "COMPRENDERE" LA CHIESA?

Attorno al *De Ecclesia* nel secondo millennio sono fioriti molti trattati di teologia sistematica. Nell'ottica ecclesiologica del Vaticano II abbiamo numerosi saggi che fanno confluire la riflessione sistematica sulla Chiesa sostanzialmente attorno a tre nuclei: l'origine trinitaria e la natura teandrica; le proprietà essenziali; la struttura, la realizzazione e la missione. Sulla linea della LG talora si evidenzia la riflessione sulla B.V. Maria come prototipo e modello del mistero di Cristo e della Chiesa. Ci sono però due "manuali" di diverso genere che con altre metodologie evidenziano la essenziale realtà liturgica che caratterizza la Chiesa.

Il loro percorso è avvolto nella logica della teologia liturgica: in quella teologia, cioè, che elabora «il proprio discorso su Dio partendo dalla rivelazione vista nella sua natura di fenomeno sacramentale, nel quale convergono l'avvenimento di salvezza e il rito liturgico che lo ripresenta. In tal modo la teologia liturgica è necessariamente e prima di tutto teologia dell'economia divina, cioè della presenza e dell'azione di Dio nel mondo, che nel mondo vuole realizzarsi come salvezza eterna in dimensione antropologica. Ciò è avvenuto in segno profetico nell'AT e in segno reale avviene nel NT, prima in Cristo, sacramento umano di Dio nell'incarnazione, poi negli uomini, ai quali Cristo comunica con sacramenti singoli e distinti se stesso, sacramento totale di salvezza.

La teologia liturgica è di conseguenza la "teologia prima", necessaria e indispensabile perché il discorso su Dio sia un discorso "cristiano", ricevuto cioè per esperienza sacramentale da Cristo [...]» (S. Marsili, *Teologia liturgica*, in *Liturgia*, o.c., 2014). È la risultante della prospettiva delineata in OT 16 (cf lo sviluppo di tutto questo in M. Sodi [ed.], *Il metodo teologico*, o.c., pp. 201-227).

Quanto segue è costituito da riflessioni che offrono la strumentazione adeguata per entrare nella comprensione della Chiesa a partire da ciò che essa celebra, la Pasqua del suo Signore. Per questo, dopo aver esemplificato su uno recente trattato di ecclesiologia, esemplare per la nostra riflessione (I), il discorso si sviluppa attorno alla tematica del Messale e del Lezionario quali termini importanti per comprendere la realtà della Chiesa (II-VI), e per giungere ad alcune conclusioni.

1. La Chiesa "corpo crismato"

Nel 2003 è apparso un interessante trattato di ecclesiologia (C. Militello, *La Chiesa, «il corpo crismato»*, o.c.); esso va preso in attenta considerazione per l'interesse particolare rivolto alla liturgia. Una costante metodologica osservata in questa opera è quella della «mutua e permanente circolarità» delle diverse categorie sia di quelle

chiamate "appositive" (mistero-sacramento, popolo di Dio, corpo di Cristo, sposa di Cristo) sia di quelle chiamate "aggettivanti" (una, santa, cattolica, apostolica). Non si tratta di privilegiare una categoria a scapito dell'altra, quanto piuttosto di affermare la loro mutua e permanente circolarità e complementarietà, come si può vedere, ad esempio, nello studio di M. Seckler (o.c.) a proposito dell'ecclesiologia della *communio* a partire dai *loci theologici* di M. Cano. La suddetta scelta metodologica spiega anche perché la dimensione liturgica non è illustrata in un determinato capitolo o paragrafo, ma la si trova diffusa lungo tutta la trattazione.

Nell'Introduzione, quando si parla dei «luoghi teologici come ambiti ecclesiogenetici», dopo aver affermato la correlazione tra Chiesa e liturgia, tra atto ecclesiale e atto liturgico, si afferma che questa correlazione ha «la sua ragion d'essere nella realtà della *ekklesía*, l'assemblea, non a caso termine indicativo insieme della comunità come del luogo del suo radunarsi per l'assemblea liturgica» (p. 24). Questa correlazione riappare nella Conclusione – «La fragranza del corpo crismato» – dove si presta particolare attenzione alle valenze ecclesiogenetiche di quella che viene proposta come l'assemblea emblematica: la messa crismale. Essa viene esaltata come celebrazione dello «statuto cristo-pneumatico del popolo di Dio» e della sua «articolazione carismatico-ministeriale» (pp. 720-722). Ecco perché si può constatare, tra l'altro, che «avremo un popolo di Dio concelebrante solo allorquando, senza eccezione, ogni cristiano acquisirà il mistero dell'unzione come chiave interpretativa del suo essere e del suo agire ecclesiale» (p. 718).

Il punto di partenza del discorso ecclesiologico è quello del *mysterion-sacramentum*. Al termine del cap. I si nota che «la sacramentalità della Chiesa si manifesta nel radunarsi dell'assemblea per la valenza ecclesiogenetica della Parola in essa proclamata. Parola efficace quella sacramentale, il cui annuncio-celebrazione connota la Chiesa nel 'frattempo'» (p. 89). La centralità dell'assemblea cultuale ritorna nel capitolo dedicato alla Chiesa popolo di Dio. Già Israele nel suo stesso adunarsi, nelle assemblee cultuali «raggiunge il vertice della sua identità religiosa, essendo l'assemblea il fatto costitutivo (o memoriale) della sua identità di popolo di Dio» (p. 101).

Nessuna delle categorie appositive, come nessuna delle categorie aggettivanti, può essere compresa prescindendo dallo Spirito. Una delle caratteristiche di questo *Trattato di ecclesiologia* è senz'altro l'attenzione allo Spirito, con cui si apre la parte seconda del volume, la parte centrale della trattazione. Il prevalere di una ecclesiologia cristonomista fino ai tempi recenti ha privilegiato una visione della Chiesa verticistica e gerarchica. Il rinvio, invece, alla co-presenza di Cristo e dello Spirito segnala fortemente il radicarsi della Chiesa nel modello relazionale proprio del mistero trinitario. Questa osservazione fatta a proposito dell'ecclesiologia (cf pp. 519-520), la si può applicare anche alla liturgia, la quale, nel primo caso diventa celebrazione clericale, fortemente istituzionalizzata, mentre nel secondo caso riscopre il ruolo dell'assemblea e dell'interagire nel suo seno dei molteplici ministeri.

Una ecclesiologia che pone al centro della propria riflessione l'immagine della Chiesa come «Corpo crismato» e la sviluppa coerentemente è una ecclesiologia in profonda sintonia con la liturgia. Il dialogo permane aperto qualora la logica di OT

16 pervada anche altri trattati: tutti infatti sono invitati ad approfondire e a far vedere «i misteri della salvezza» per educare a «riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa». Ecco perché il Vaticano II definisce la liturgia come «la prima e necessaria sorgente di vero spirito cristiano», e pertanto – come insegna SC 16 – essa «va computata tra le materie necessarie e più importanti…».

2. Il *Missale* primo "manuale" di ecclesiologia liturgico-vitale

Non sembri fuori luogo quanto promesso nel titolo. Se a livello sistematico è doveroso articolare il discorso secondo una logica collaudata e con una chiara metodologia (pur sempre *in fieri*), a livello di formazione non è estraneo quanto si va delineando. Non è tanto e solo una prospettiva celebrativa quella che si evidenzia, ma una linea teologica che accosta il *Missale* come il manuale ordinario di ecclesiologia per il popolo di Dio.

Quali sono le categorie e i termini di riferimento per cogliere la liturgia in prospettiva ecclesiologica, a partire dal *Missale*? Come già sopra ricordato, sotto il titolo *Missale* è compreso anche il *Lectionarium*; ma in questo ambito assumiamo solo il testo che racchiude la *lex orandi* per la celebrazione eucaristica secondo il Rito romano.

Partendo dal fatto che l'eucologia racchiude la voce della Chiesa che loda, invoca, onora, riconosce… la Trinità Ss.ma nello specifico contesto della celebrazione eucaristica, se si accostano i contenuti dell'eucologia emergono infiniti aspetti che denotano e connotano la stessa realtà Chiesa. Alcuni elementi – a titolo esemplificativo – possono essere eloquenti per comprendere meglio la realtà della Chiesa proprio a partire da ciò che dice di se stessa *in actu celebrandi*:

- *Identità*. Scorrendo la concordanza del *Missale*, quando ci si concentra sul termine *ecclesia* si nota un uso amplissimo: per *ecclesia* abbiamo ben 380 referenze. Ma se questo identifica la realtà della Chiesa in sé come comunità di culto – *totius Ecclesiae sacramentum* –, l'accostamento dell'aggettivazione permette di sviluppare meglio l'identità di essa qualificata come *tua* e *sua* (= *Dei*), *sancta*, *sacrosancta*, *tota*, *catholica*, *apostolica*, *caelestis, universa*, *omnis*, o nei termini *sponsa Christi, ager, populus, grex*…
- *Funzione*. I termini che caratterizzano la comunità sviluppano ulteriormente la identità e la missione. La Chiesa infatti è riconosciuta come *mater*, come colei a cui è stato affidato il *convivium dilectionis Christi* per offrire la propria *oblatio*, e questo allo scopo di *Ecclesiae consortes esse caelestis*…
- *Sviluppo*. Con la partecipazione ai santi misteri essa *mirabiliter renascitur*, in essa l'assemblea vive e persevera (*conversari*) invocando che *indesinenter renovetur* attraverso il dono dello *spiritum gratiae*…
- *Atteggiamento*. Il cammino della Chiesa è caratterizzato da un atteggiamento orante: *deprecans, exsultans, supplicans*… ma pur sempre aperto alla *missio* per convalidare nella vita quanto sperimentato nel sacramento.

Gli esempi possono moltiplicarsi per la ricchezza che la parola *ecclesia* assume soprattutto quando è considerata in rapporto ad altri termini aggettivali o appositivi. Al termine *ecclesia* se ne associano altri per identificare la stessa realtà, ma con ulteriori sfumature; si pensi, ad esempio, al termine *fidelis, populus, nos, grex, omnes, civis*…

Quanto qui accennato riguarda il *Missale*, e pertanto si può parlare di ecclesiologia liturgica a partire da questo testo emblematico. Ma lo stesso percorso può essere realizzato in tutti gli altri libri liturgici; ed è dalla sinfonia ecclesiale di questi documenti che l'immagine-realtà della Chiesa appare in un orizzonte che nessun trattato *De Ecclesia* può esaurire nella sua intierezza, ma solo nella celebrazione, in quell'«aula Dei, quae est templum, ubi scientia fit sapientia, cultura humana cultus divinus, thesis academica oratio» (H.A.P. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder, Roma 1960, p. 137).

Ecco il motivo per cui il libro liturgico, se "letto" correttamente in tutte le sue parti, permette di delineare uno spazio di riflessione all'insegna di un orizzonte che ha la Parola di Dio come sua sorgente, il fedele in comunità come attore di un'esperienza in cui lo Spirito Santo attua la celebrazione del memoriale della Pasqua di morte e di risurrezione del Salvatore. Ed è nell'esperienza di questa Pasqua che il fedele sperimenta il proprio essere Chiesa; si alimenta di questa Pasqua per trasformare le realtà di questo mondo fino alla trasfigurazione finale; affronta le sfide della vita consapevole che solo il Cristo è l'Alfa e l'Omega di ogni realtà.

Tendere a tutto questo è realizzarsi come Chiesa; educare a questo è "scrivere" un trattato *De Ecclesia* nel cuore del fedele che partecipa *pie, plene, actuose, conscie, frequenter, vive, vere, active, efficaciter, debite, genuine, fructuose, plenarie ac devote* ai santi misteri (i termini provengono dai documenti ufficiali del magistero postconciliare).

3. Il Messale: che genere di libro è?

Sfogliando un qualunque dizionario della lingua italiana alla voce *messale* si legge: libro che contiene le preghiere per la celebrazione della messa; a questa prima definizione possono seguire varie esplicitazioni. Due sono i termini che richiedono immediata precisazione: Messale e Messa. Ma i due termini, ormai diventati da secoli patrimonio comune della lingua italiana, richiedono qualche illustrazione, perché al di là dell'uso della parola, spesso non si riesce ad andare poco oltre una vaga informazione.

La presentazione-definizione del Messale rinvia anzitutto alla definizione di cosa sia la messa; in secondo luogo si tratta di ricordare quali sono i libri che sono necessari per la celebrazione della messa; in terzo luogo sorge la domanda: ma cosa contengono i due libri fondamentali, il Lezionario e il Messale? Dalla risposta a queste sollecitazioni deriva la precisazione dell'importanza di questi libri, ma anche la comprensione pur iniziale di ciò che può essere sotteso alle problematiche di cui

la stampa ha fatto largo uso, e forse ne farà ancora, nella speranza che non crei più disorientamento e confusione di quanto non abbia già fatto.

3.1. Cosa è il Messale?

A seconda della prospettiva entro cui ci si colloca, possiamo avere spiegazioni diverse. Il Messale è il libro per celebrare la messa; il libro del sacerdote; il libro che sta sempre sull'altare… Descrizioni vere, che però si fermano alla superficie, in quanto presentano solo qualcosa di ciò che appare, e non invece l'ampiezza e ricchezza dei contenuti.

Il lettore attento ha bisogno di risposta alle domande: perché tanta attenzione è riservata dalla cronaca a questo libro? Sarà forse questione di lingua latina? Di ritorno alla liturgia in latino, come è stata per circa 15 secoli? Ma anche l'attuale Messale può essere usato nel suo testo originale che è in lingua latina! Dov'è dunque il problema? A quale tipo di Messale ci si riferisce? E perché il Messale permette il sorgere di tali problemi?

La risposta richiede l'articolazione di una serie di informazioni che è necessario offrire perché la valutazione di quanto avviene attraverso la grande cronaca non si fermi a sentenziare: queste son cose da preti… non mi interessa; oppure: torneremo al *latinorum*?

Il Messale non è un libro di poche pagine. Chiunque posi lo sguardo al centro dell'altare vede su un leggio un volume dalle dimensioni insolite, arricchito di segnacoli e di segnalibro, destinato a stare sempre aperto (talvolta lì dimenticato, più o meno volutamente o distrattamente, anche durante il giorno!).

Si tratta di un volume di circa un migliaio di pagine, quasi tutte in lingua italiana nel testo usato ordinariamente nelle parrocchie; pagine scritte a due colori, rosso e nero. Il testo in rosso – chiamato rubrica (dal latino *ruber* che significa, appunto, rosso) – contiene le indicazioni (dette per questo "rubricali") perché la celebrazione si svolga secondo un certo ordine, e in modo tale che tutti si possano ritrovare a proprio agio negli stessi segni, riti, testi e atteggiamenti da assumere.

La rubrica però non è fine a se stessa. Quando questa richiama tutta l'attenzione su di sé dimenticando ciò a cui deve rinviare allora si attua una deformazione che si identifica con il termine "rubricismo": e questo è la morte della liturgia. E' a un simile fenomeno che si addice la sapienza racchiusa nell'antico proverbio cinese: quando il saggio indica la luna con il dito, lo stolto sta a guardarne la punta!

Sono i testi scritti in nero, pertanto, che costituiscono il vero contenuto del Messale, come si chiarirà più avanti. Resti per ora chiaro, dunque, che il testo scritto in nero ha la sua centrale importanza ai fini di una preghiera dell'assemblea cristiana. Ma di quale preghiera si tratta? La parola Messale rimanda a Messa; sorge allora l'interrogativo: cosa è la Messa? Chiarita questa realtà sarà più facile comprendere gli strumenti che sono necessari per la sua celebrazione.

3.2. Cosa è la Messa?

Il termine "messa" è radicato da secoli nella cultura della gente; sia nel termine latino *missa* che nell'italiano *messa* la parola esprime una realtà sacra, che identifica un'azione o una situazione che vede riuniti i fedeli cristiani in occasione di feste e in particolare nel giorno di domenica (*dies dominica*), il giorno del *Dominus*, del Signore Gesù Cristo.

La domenica – originariamente indicata nei vangeli come "il giorno dopo il sabato" – è stata chiamata così a motivo della risurrezione del Signore Gesù. Il ricordo di questo evento, essenziale per la fede cristiana, è stato espresso fin dai tempi immediatamente successivi alla prima Pentecoste, con un insieme di riti e di testi che intendevano ripetere ciò che Gesù aveva fatto in quella Ultima Cena con i suoi discepoli, quando, dopo aver fatto il ricordo dell'antica Pasqua e riletto parte del libro dell'Esodo ed elevate varie preghiere di benedizione, aveva preso del pane e spezzandolo aveva pronunciato le nuove parole: "Questo è il mio corpo…". Così pure nel solenne rituale della Cena pasquale aveva preso il così detto terzo calice, quello della benedizione, e aveva aggiunto: "Questo è il calice del mio sangue…".

Sono le parole che riecheggiano al centro di ogni messa, incastonate in un insieme di preghiere e di riti che hanno l'obiettivo non solo di ricordare l'evento originario della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, ma di rendere presente in ogni tempo l'effetto benefico del sacrificio di Cristo per chiunque voglia farne tesoro.

Come è possibile questo? Tutto dipende non da formule magiche o da riti che possono racchiudere qualcosa di fascinoso o di misterioso, ma dalla comprensione di una realtà che la Scrittura indica fin dal libro dell'Esodo con il termine *memoriale*. Termine per nulla comune nel linguaggio ordinario; termine che non è sinonimo di memoria; termine che è comprensibile solo nel linguaggio biblico e liturgico per esprimere una certezza: celebrare il memoriale della morte di Cristo è rendere presente nella vita del fedele l'effetto salvifico della sua Pasqua, perché anche la vita del fedele possa passare da situazioni di morte spirituale alla pienezza di vita in Dio.

Ecco il segreto che costituisce il cuore della messa; ecco perché i cristiani fin dall'inizio hanno avuto il coraggio, come i martiri di Abitene, di gridare anche di fronte alla prova suprema: *Sine dominico non possumus*! Non possiamo vivere senza la domenica, o più in particolare: "Non possiamo vivere senza l'Eucaristia"!

La messa è dunque il rendere presente il sacrificio della Croce nel tempo che va dalla prima Pentecoste, come raccontato negli Atti degli Apostoli, fino al ritorno ultimo del Signore nella gloria, nella *parusía*, come ricordato ogni volta dalla stessa acclamazione: "Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta".

Per indicare questo evento esiste solo la parola "messa"? Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ricorda altri termini, come *sinassi*, *cena del Signore*, e soprattutto *eucaristia*. Questo è il termine per tanti aspetti più preciso anche perché usato nella sua forma verbale da san Paolo quando offre la più antica testimonianza di ciò che è avvenuto nell'ultima Cena ("dopo aver reso grazie…", gr. *eucharistésas*…).

Qual è oggi il termine più preciso e che conviene usare? A differenza della parola *missa* che significa *dimissio*, conclusione… la parola più eloquente e densa di significato è "celebrazione eucaristica" oppure semplicemente "eucaristia". E' il termine più biblico e più pregnante di significato.

3.3. Quali sono gli "strumenti" per celebrare l'Eucaristia?

Il termine "strumenti" può forse trarre in inganno. Di fatto ci si riferisce ai libri liturgici che contengono tutto ciò che è necessario o utile per la celebrazione del memoriale della Pasqua del Signore Gesù Cristo.

Due sono i libri fondamentali. Non si può dire di conoscere la messa, o meglio la celebrazione dell'Eucaristia, se non si conosce il contenuto racchiuso in questi due libri: il *Lezionario* e il *Messale*. Di per sé potrebbero essere segnalati anche altri libri come quello per la preghiera dei fedeli o comunque quelli necessari per celebrazioni che si inseriscono all'interno dell'Eucaristia, come ad esempio per il battesimo, il matrimonio, le esequie, ecc.

– Il primo di questi libri è il *Lezionario*. Nella forma usata dal Vaticano II in poi esso risulta decisamente nuovo rispetto a tutta la tradizione precedente, come si indicherà più avanti. Qui interessa accennare che il termine *Lezionario* deriva dal latino *lectionarium*, cioè il libro delle *lectiones*, delle "letture" bibliche scelte per un determinato obiettivo.

Il suo contenuto è essenziale per la celebrazione, perché non si può attuare alcuna celebrazione dell'Eucaristia o di qualunque altro sacramento se prima l'assemblea non accoglie la proclamazione della Parola di Dio. Per questo il *Lezionario* è il primo e fondamentale libro; senza di esso non si può attuare alcuna celebrazione. Sarà interessante entrare nei suoi contenuti, nella sua organizzazione… e questo permetterà di cogliere che non ci si trova di fronte ad un libro quasi fotocopia della Bibbia, ma di un'opera che contiene la Bibbia, è vero, disposta però a brani scelti secondo un obiettivo particolare che interpella il cammino di fede del credente e dell'assemblea riunita.

– Il secondo libro è il *Messale*. Come sopra accennato, oggi esso contiene – al di là delle letture presenti nel Lezionario – tutto ciò che serve per la celebrazione della messa: preghiere per i vari tempi, per le singole domeniche e feste, indicazioni per i canti, testi per onorare i martiri e i santi, formule di benedizione, il rito della messa, formulari di preghiere dei fedeli…

È interessante conoscere la disposizione degli elementi (comprese anche le numerose pagine di musica antica e recente); ma ciò che importa è il contenuto dei testi, il significato di quelle espressioni in genere non di immediata percezione, soprattutto quando sono pregate da chi presiede in modo distratto o abitudinario. Eppure quelle espressioni hanno un valore unico. Sarà interessante stabilirne il motivo; anche per comprendere uno degli aspetti che sembrano caratterizzare le cronache attorno alla pubblicazione del Motu proprio da parte di Benedetto XVI.

4. Il Lezionario, libro delle letture

Il Lezionario è il libro che contiene le pagine più importanti della Bibbia, ordinate secondo un principio di pedagogia. La disposizione dei testi, cioè, è fatta in modo tale da offrire all'assemblea disponibile all'ascolto, la possibilità di compiere un cammino di fede e di vita annunciando, in sintesi, le fasi principali della storia della salvezza, dall'attesa della nascita di Gesù Cristo fino al suo ritorno ultimo nella gloria.

Vari sono i Lezionari. C'è quello domenicale e festivo, anzitutto, che contiene tre letture e un salmo per tutte le domeniche, solennità e feste, distribuite in tre cicli (A – B – C) in modo da proporre le principali pagine della Scrittura all'ascolto attento dei fedeli. C'è poi quello feriale, distinto per i tempi così detti "forti" (Avvento-Natale, Quaresima e Pasqua) e per il tempo ordinario: la distinzione comporta anche una diversa pedagogia e quindi una diversa scelta metodologica nella selezione delle letture. Il segreto di tutto questo è racchiuso nella *Premessa* al Lezionario: un testo fondamentale per comprendere la Liturgia della Parola in sé e nei suoi vari elementi.

Sono poi da ricordare anche vari altri Lezionari, secondo la diversità delle celebrazioni che si attuano nel corso dell'anno liturgico e nella liturgia dei sacramenti per la vita dei fedeli.

La conoscenza della struttura e soprattutto dei contenuti del Lezionario – a partire dalla ricchezza della sua *Premessa* – permette di andare alla radice del culto cristiano, di coglierne l'origine e insieme il costante punto di riferimento perché la vita del fedele possa raggiungere in pienezza il suo obiettivo.

5. Il Messale, solo un libro per la Messa?

Strettamente dipendente dal Lezionario è il Messale. Esso viene dopo come importanza, anche se nell'uso è più ordinario del Lezionario.

Il Messale è organizzato in modo da costituire un autentico manuale di pedagogia per la celebrazione cristiana. Al di là di un'ampia *Premessa* che dà il quadro di riferimento biblico, teologico, celebrativo e spirituale dell'Eucaristia, il testo contiene le orazioni per le singole celebrazioni distribuite lungo l'anno liturgico: dall'Avvento alla solennità di Gesù Cristo Re dell'universo. Ma contiene anche nella sua parte centrale tutto ciò che riguarda il rito della messa. Seguono poi le messe in onore dei santi, quelle per celebrare alcuni riti sacramentali, quelle per invocare l'aiuto divino nelle più diverse circostanze della vita, e quelle per i defunti.

Solo un libro per la messa? No, il Messale può essere definito come il libro di devozione e di spiritualità cristiana, perché i suoi testi – partendo dai diversi momenti della celebrazione del mistero di Cristo e facendo leva sulle più diverse situazioni della vita – aiutano il fedele a leggere la propria vita in quel mistero, per trasfigurarla, per divinizzarla, per renderla sempre più conforme al Vangelo e a ciò

che esso implica (qui si inserisce il significato e il ruolo dell'omelia domenicale – obbligatoria –, o anche feriale – raccomandata –).

Valorizzando dunque il messale (ecco perché è quanto mai auspicabile possedere un messalino…) il fedele può trovare in esso tutto ciò che serve per compiere un cammino nello Spirito, in comunione o in sintonia con tutta la Chiesa. È qui che si coglie il senso della partecipazione attiva e comunitaria all'Eucaristia; situazione ben diversa dalla preghiera solo personale in cui uno si isola nel proprio silenzio per un dialogo personale con Dio.

6. Dove sono le vere novità del Messale del Concilio Vaticano II?

Chi scrive può certificare la conoscenza sia dell'attuale Messale, sia della storia del Messale, avendo pubblicato – tra l'altro – la Concordanza verbale dell'attuale, l'edizione del Messale tridentino del 1570, e l'ultima edizione dello stesso messale approvata da Giovanni XXIII nel 1962.

L'onestà dell'operazione risiede nel prendere atto di quanto avvenuto in occasione dell'edizione del Messale del Concilio Vaticano II; e questo alla luce dell'intera tradizione della Chiesa, e con la sottolineatura delle motivazioni che hanno determinato oppure orientato il lavoro degli specialisti.

Quanto segue è pertanto la evidenziazione di elementi che sembrano sollevare ostacoli per l'accettazione del Messale del Vaticano II. Qui sono evidenziati e commentati, pur consapevoli che il nocciolo del problema è altrove, come sarà rilevato più avanti.

Chi si accosta oggi al Messale del Concilio Vaticano II – quello che dal 1970 è in uso in tutte le Chiese che celebrano la fede secondo il Rito romano –, e lo fa tenendo accanto il Messale del Concilio di Trento (1570), può rilevare un insieme di elementi che invitano a riflettere. Al lettore la valutazione!

6.1. Una ricchezza di testi sconosciuti al tempo del Concilio di Trento

Se si fa il confronto – ed è indispensabile farlo per una serenità e oggettività di giudizio – tra il Messale attuale e quello del Concilio di Trento, ci si rende conto del grande arricchimento dell'attuale Messale rispetto al precedente. Da cosa dipende questo arricchimento?

La Tradizione ecclesiale si sviluppa nel tempo con l'approfondimento del dato rivelato, studiato, celebrato, vissuto. L'ambito liturgico è un luogo in cui la Tradizione della Chiesa si sviluppa, si incarna continuamente, si rinnova... perché è nella liturgia che lo Spirito agisce in modo sacramentale, cioè reale, vivo e vero. E' nell'azione liturgica che il fedele fa esperienza diretta di Gesù Cristo, lo incontra, se ne nutre, lo ascolta, gli risponde… e tutto per l'azione invisibile ma reale dello Spirito Santo.

Da questo dato di fatto scaturisce la certezza – sempre ritenuta tale dalla Chiesa – che ciò che si prega nella liturgia è la fede, per una crescita costante nella stessa vita di fede. La classica espressione: *lex credendi, lex orandi, lex vivendi* –

rilanciata sia dall'impostazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, sia dalla *Sacramentum caritatis* di Benedetto XVI – non fa altro che "fotografare" un dato di fatto: nei testi della preghiera ufficiale è contenuta la fede della Chiesa!

Valorizzare pertanto testi che erano andati perduti o comporne di nuovi – magari con espressioni dello stesso Concilio Vaticano II – è stata un'operazione per recuperare il meglio del passato e del presente, e rilanciarlo dopo un'attenta verifica che chiama in causa la responsabilità della Chiesa sia attraverso la Congregazione per la Dottrina della Fede e quella per il Culto divino, sia mediante l'autorità dello stesso Pontefice attraverso una Costituzione apostolica o altro documento.

E' così che molte ricchezze dottrinali e spirituali – che i padri del concilio di Trento non conoscevano – sono state tratte fuori dall'oscurità delle biblioteche e messe in luce per rischiarare e nutrire la mente, il cuore, l'animo dei fedeli, la vita delle Chiese locali.

6.2. Una duplice "introduzione" all'insegna della pedagogia della fede

Quando si sfogliano i Messali fino al XV secolo si osserva che essi si aprono subito con il Calendario e poi con i formulari delle Messe. Con il XVI secolo si comincia a premettere un insieme di pagine con indicazioni per la celebrazione; ad esse fa seguito il calendario, ecc. Con il Messale del Concilio di Trento la impostazione diventa definitiva; esso si apre con un elenco di difetti da evitare e di cerimonie da eseguire con correttezza. Questa la impostazione del libro fino al tempo del Vaticano II.

Nella preparazione del Messale del Vaticano II e del relativo Lezionario emerge l'opportunità di elaborare un insieme di "Premesse" (in latino *Praenotanda*) che non conterranno solo la descrizione delle cerimonie, ma prima ancora avranno l'obiettivo di preparare i fedeli e i loro educatori – i presidenti dell'assemblea – a celebrare bene, dando sempre il significato di ciò che si compie e perché lo si compie.

Ne è scaturito un testo introduttivo – rispettivamente per il Messale e il Lezionario –. Due composizioni decisamente nuove, all'insegna di una pedagogia che solo l'esperienza liturgica sa enucleare valorizzando i duemila anni di tradizione delle varie Chiese.

Solo chi attraversa questi due testi con cui si apre il Messale e il Lezionario può sentenziare con onestà intellettuale attorno alla problematica. Frequenti statistiche, anche recenti, segnalano che questi due testi sono ancora notevolmente sconosciuti proprio fra il clero; c'è quindi da meravigliarsi per il turbamento di tanti fedeli di fronte a forme sconsiderate di celebrazione o di fronte a tanta ignoranza quale emerge nelle polemiche attorno ai contenuti relativi al Messale del Concilio di Trento o del Vaticano II?

Se si fosse tenuto fede ai contenuti delle Premesse, a cominciare dalla loro conoscenza e attuazione da parte di chiunque è preposto alla celebrazione, in questi anni del dopo Concilio non avremmo avuto né scandali per fughe in avanti, né

remore per non accettazione delle novità. Anche qui la storia insegna; ma come apprenderne la lezione?

6.3. L'innovazione maggiore: la Preghiera eucaristica

Dopo circa sedici secoli, la Chiesa di Roma supera l'unicità della preghiera eucaristica inserendo tre nuovi testi nel Messale. A differenza di altre Chiese soprattutto orientali, la Chiesa di Roma aveva mantenuto solo il *Canone Romano* per esprimere il proprio rendimento di grazie al centro dell'Eucaristia. L'aggiunta di nuovi testi è stata poi arricchita con altri ancora, tanto che oggi arriviamo a ben 13 preghiere eucaristiche se si considerano anche quelle per le celebrazioni con i fanciulli.

Una ricchezza inesauribile che si amplia ancora di più qualora si considerino anche i prefazi, cioè quei testi con cui si apre la preghiera eucaristica. Dai 14 del Messale del Concilio di Trento siamo giunti nell'attuale ultima edizione latina a ben 94! Si tratta di altrettanti motivi per allargare l'orizzonte della preghiera e per dire grazie a Dio Trinità per l'opera della salvezza nelle più diverse circostanze della vita e dello scorrere del tempo.

Al centro della Preghiera eucaristica – ed ecco un'altra delle novità – è stata evidenziata l'azione dello Spirito (*epíclesi*) e ritoccata la formula di consacrazione, spostando, tra l'altro, quell'espressione *mysterium fidei* che era stata inserita nel Medio evo e che ora è valorizzata per sollecitare la professione di fede dell'assemblea in ciò che si compie.

La ricchezza di questi testi offre un contributo importante alla comprensione dell'Eucaristia e all'educazione alla preghiera cristiana che proprio nella preghiera eucaristica trova lo schema di riferimento e i contenuti delle sue più variegate espressioni.

6.4. Una ritualità più eloquente

Il rito è quel linguaggio simbolico che ha la capacità di significare e di esprimere un messaggio al di là della parola. Esso è legato ad una cultura; talvolta ha una capacità di comunicazione transculturale. A volte alcuni riti sono legati al tempo; altri vanno al di là del tempo; altri ancora fanno parte dell'esperienza storica della rivelazione e quindi si trovano ad esprimere realtà racchiuse nel messaggio della Bibbia.

La ritualità liturgica ha la funzione di esprimere realtà bibliche anzitutto, ma anche di far interagire la persona nel contesto dell'assemblea orante. L'importante è che i riti "parlino" da se stessi. Ecco perché i Padri del Vaticano II hanno deciso che i riti, pur conservando fedelmente la sostanza, siano semplificati o anche tralasciati quelli che con il passare del tempo si sovrapposero ai riti originari o anche meno utilmente aggiunti. Sarebbe lungo qui scendere nei dettagli indicati in particolare nel cap. II della Costituzione liturgica. Un confronto tra i due Messali

può evidenziare quanto avvenuto con la riforma del Vaticano II e con la documentazione che l'ha accompagnata.

Sta di fatto che l'attuale rito della Messa – ma la stessa cosa può essere affermata per tutti gli altri riti liturgici – è di immediata percezione e sa coinvolgere la persona se è "gestito" in maniera corretta, e valorizzato in modo tale da aiutare i presenti a compiere una vera esperienza personale.

Ciò che è stato tolto non è stato eliminato per gusto (o disgusto) personale, ma solo per rispondere a quanto era stato richiesto da Padri conciliari, in dialogo con la storia, con la cultura biblica e la tradizione ecclesiale.

6.5. Tre elementi che erano andati perduti

Oggi chi partecipa all'Eucaristia, dopo quasi 40 anni dalla riforma conciliare, non si rende conto della ricchezza dell'attuale rito. Ma proviamo a togliere dalla Messa l'atto penitenziale. Quando esso è fatto bene (e non semplicemente letto, perché il ritualismo uccide o per lo meno mortifica la vita spirituale!) aiuta ad introdurre alla celebrazione dei santi misteri nella consapevolezza del proprio limite: limite che proprio nella celebrazione trova la sorgente per il suo costante superamento.

E' qui che si pone il recupero del canto del *Kyrie*, anche nelle forme tropate che permettono non solo la valorizzazione di composizioni della tradizione ma anche il suo arricchimento. Ed è qui che riacquista maggior forza il canto del *Gloria*, soprattutto quando è alternato tra *schola* e assemblea. Prima era sufficiente – anzi era prassi – che la *schola* facesse tutto, sostituendo in pieno la partecipazione dell'assemblea ridotta al solo atteggiamento dell'ascolto.

Altro elemento di relativa novità è l'*omelia*. Per secoli la predicazione o non avveniva durante la celebrazione della Messa, o se avveniva aveva perduto il senso del rapporto con il mistero celebrato. Ancora oggi si trovano esempi purtroppo eloquenti di omelie (o supposte tali) che si riferiscono al dato biblico, senza però farne vedere il rapporto con il mistero che si celebra. Gli occhi dei discepoli di Emmaus si aprirono allo spezzare il pane…: è la lezione da tenere continuamente presente, oggi recuperata dalla tradizione più genuina dei Padri, e che è stata irrimediabilmente perduta per secoli, come attesta la storia della predicazione.

La *preghiera dei fedeli* è stato un ulteriore elemento di novità. Rimasta solamente nella forma solenne del Venerdì santo, la preghiera dei fedeli è oggi un momento partecipato in cui l'assemblea attraverso la voce del lettore può presentare a Dio le proprie richieste, e nei gruppi più ristretti può comportare un coinvolgimento più personale dei presenti. Celebrare oggi una liturgia senza tale elemento sembra che manchi veramente qualcosa di essenziale.

6.6. La Parola di Dio al centro

Poche battute per esprimere la vera novità del Messale del Vaticano II: i contenuti del suo Lezionario. Basterebbe solo questo per affermare il principale e

più determinante dato di fatto. Mai nella storia, nella tradizione bimillenaria delle Chiese, era stato approntato un Lezionario così ricco come quello auspicato dai Padri del Vaticano II. Essi avevano chiesto che venisse promossa una «soave e viva conoscenza della sacra Scrittura...» (SC 24) attraverso un'apertura più larga dei «tesori della Bibbia, di modo che, in un determinato numero di anni, si leggano al popolo le parti più importanti della Sacra Scrittura» (SC 51). Ne è scaturita una risposta che da tempo risuona nelle orecchie e nel cuore di tutti coloro che partecipano ormai da quattro decenni alla liturgia della Messa.

Non si può neppure stabilire un inizio di confronto con il Lezionario presente nel Messale del Concilio di Trento. Le pochissime letture, sempre le stesse ogni anno, costituivano quel *minimum* che poteva assicurare la presenza indispensabile della Parola nell'azione liturgica. Cantillate, per di più, in latino (il Vangelo anche in greco, nelle celebrazioni papali) non erano comunque tali da far percepire la storia della salvezza nel tempo e nella vita della persona.

L'abbondanza di Parola di Dio nella celebrazione, se ben proclamata, accolta e approfondita anche mediante l'omelia, permette alla comunità e ai singoli fedeli, di crescere nella conoscenza della storia della propria fede e di saperla poi coniugare con le diverse situazioni della vita. Ma se manca questo rapporto di proclamazione-ascolto, a cosa serve una lettura in una lingua incomprensibile o magari fatta personalmente nel proprio messalino o nel foglietto? Dove sta la proclamazione pubblica e l'ascolto per un coinvolgimento attento?

6.7. La ricchezza dei testi eucologici

Sarebbe lungo enumerare tutti gli elementi che caratterizzano e differenziano il Messale del Vaticano II rispetto a quello tridentino. Ci si permetta ancora un riferimento ad un ambito strategico, quello delle orazioni. Attraverso strumenti come la concordanza verbale dei due Messali è possibile verificare la grande ricchezza dell'attuale Messale rispetto al precedente.

Cosa c'è di nuovo su questo versante? Così tanto che un capoverso non può che balbettare qualcosa! Le quasi 2000 orazioni presenti nell'attuale Messale recuperano tutte (salvo pochissime eccezioni) le orazioni del precedente Messale; ma recuperano però anche molti altri testi degli antichi sacramentari. A tutto questo si aggiunge una serie di nuovi testi elaborati secondo lo stile della liturgia romana valorizzando anche espressioni conciliari.

Da questo insieme di documenti emerge una ricchezza che non solo risponde alle nuove necessità dei tempi, ma che costituisce un autentico stimolo all'incremento della stessa preghiera e allo sviluppo della spiritualità cristiana oltre che all'approfondimento della teologia liturgica, all'ecclesiologia, alla cristologia, alla stessa teologia biblica, ecc.

7. Conclusione

Il Messale è dunque un libro davvero particolare? Sì. Davvero particolare è il Messale; lo dicono i suoi contenuti; lo dimostra la sua articolazione; lo afferma la sua destinazione; lo richiede la sua valorizzazione.

Se tale è l'importanza, anche se solo qui in parte accennata, forse si comincia a intravedere uno dei motivi di una certa diatriba caratteristica di questi tempi (e non solo!) legata al Messale.

Per alcuni sembra che tale diatriba sia più legata alla lingua latina o parlata che non allo specifico dei contenuti. Sembra! Ma il problema è di tutt'altro genere, come si indicherà tra breve, dopo aver tracciato alcune linee di storia: non per un'ulteriore pagina di storia fine a se stessa, ma perché la problematica interpella nel nostro oggi, a partire da quel grande evento che è stato il Concilio Vaticano II.

Come il Concilio di Trento si preoccupò di riformare la liturgia e di accentuarne la dimensione sacrificale negata dai Protestanti, così il Vaticano II ha stabilito una riforma per dare all'esperienza liturgica quella ricchezza che in parte si era perduta nella tradizione e che il movimento liturgico, unitamente al movimento biblico e catechistico, aveva suggerito.

Pur voluta dal Concilio, pur elaborata da persone competenti, pur con risultati eccellenti, la riforma liturgica non fu da tutti ben compresa e accolta. Al riguardo, eloquente è la parte del discorso che Paolo VI fece nel Concistoro del 1976. Il tempo però ha dato ragione alle intuizioni conciliari e all'opera che ne è seguita: la testimonianza della vitalità e dei risultati della pastorale odierna costituisce il segno eloquente di una liturgia che se ben preparata, presieduta e animata è capace di realizzare l'incontro tra il fedele e Dio Trinità Ss.ma attraverso i santi segni.

Capitolo X

DOTTRINA SOCIALE E LITURGIA DELLA VITA: L'INIZIO DI UN INCONTRO NELLA "CARITAS IN VERITATE"?

È passato del tempo da quando K. Marx ebbe a definire la religione "oppio dei popoli". Aveva alcuni motivi per formulare una simile affermazione; la loro plausibilità ha avuto nel confronto con la storia precedente e successiva vari risvolti di adesione, di critica costruttiva, di rifiuto. Il contesto sociale cui Marx si riferiva, per alcuni aspetti richiedeva un'attenzione particolare da parte della Chiesa. E di fatto una serena storiografia può evidenziare un tale impegno. Senza dimenticare che prima ancora che Marx mettesse mano al suo *Capitale*, educatori santi e intraprendenti come san Giovanni Bosco si facevano stilare i primi contratti di lavoro per i propri giovani apprendisti nella Torino industriale di metà '800.

Bisognerà attendere il pontificato di Leone XIII (1878-1903) per vedere la prima enciclica *Rerum novarum* sulle realtà sociali (1891). Successivamente, nello scorso sec. XX fioriranno numerosi documenti sul magistero sociale della Chiesa soprattutto a partire da Giovanni XXIII, Paolo VI, e Giovanni Paolo II. La sintesi di tutto questo è oggi accessibile nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* (2004). Ultima in ordine di tempo è la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI (29 giugno 2009).

Nel presente contesto si evidenzia il rapporto tra impegno nel sociale e liturgia della vita in vista di un "incontro" che aiuti a percepire la prospettiva di sintesi spirituale che deve animare ogni impegno della persona che consideri «la carità nella verità [come] la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (n. 1).

Nel contesto del peculiare tipo di approfondimento che si sta compiendo, il tema può apparire quasi estraneo. Al contrario esso è preso in considerazione per cogliere le implicanze racchiuse nell'autentico concetto di liturgia. Il rapporto con la vita passa ovviamente anche attraverso la dimensione sociale e tutto ciò che essa comporta. Da qui allora il bisogno di cogliere il significato del *Compendio* (I) e verificare quanto margine esso offra ancora per ulteriori approfondimenti (II), soprattutto allo scopo di superare una vera e propria schizofrenia tra *lex vivendi* e *lex orandi* (III). È in questo contesto che si muovono le implicanze legate al culto (IV); ci vierne in aiuto la stessa *Caritas in veritate* (V) che permette di cogliere una dimensione essenziale tra impegno nel sociale e quello che concverne direttamente il culto cristiano (VI).

1. Dal "Compendio" la sfida per un culto "in Spirito e verità"

Il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (= CDSC) – che il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace ha pubblicato nell'aprile del 2004 – costituisce un'opera eccezionale di tessitura di testi magisteriali sulle problematiche sociali. L'intento degli estensori è chiaramente formulato al n. 8:

> «Questo documento intende presentare in maniera complessiva e sistematica, anche se in forma sintetica, l'insegnamento sociale, che è frutto della sapiente riflessione magisteriale ed espressione del costante impegno della Chiesa nella fedeltà alla Grazia della salvezza di Cristo e nell'amorevole sollecitudine per le sorti dell'umanità».

Sulla stessa linea si pone l'obiettivo principale, così descritto al n. 10:

> «Il documento si propone come uno *strumento* per il discernimento morale e pastorale dei complessi eventi che caratterizzano i nostri tempi; come una *guida* per ispirare, a livello individuale e collettivo, comportamenti e scelte tali da permettere di guardare al futuro con fiducia e speranza; come un *sussidio* per i fedeli sull'insegnamento della morale sociale».

Proprio per queste sue caratteristiche di sistematicità, sinteticità e strumentalità il CDSC si preoccupa di usare un linguaggio chiaro e di connettere, per quanto possibile gli innumerevoli testi di varia autorità magisteriale che cita. In particolare si preoccupa di disporre un imponente *Indice analitico* che occupa le pp. 349-505, ovvero quasi un terzo dell'intero volume.

Dal punto di vista dei cultori della liturgia e della teologia liturgica si tratta di un testo di grande interesse. Esso infatti consente, come pochi altri, di prendere visione di quale sia la comprensione della liturgia, e quindi della sua importanza, in coloro che con significativa autorità magisteriale – e a partire dalle «parole immutabili del Vangelo» – intendono offrire ai cristiani «principi di riflessione, criteri di giudizio e orientamenti per l'azione» storica concreta nel mondo (CDSC 11).

Il risultato di questa presa di visione non è però consolante. Basti solo un piccolo esempio: se qualcuno cerca nello sterminato indice analitico voci come *liturgia*, *sacramento*, *eucaristia*, *celebrazione*, *escatologia,* ecc. resta amaramente deluso. Certo non mancano aspetti interessanti, specialmente là dove si delineano gli elementi radicali di identità del cristiano (cf. CDSC, nn. 41-44) e del laico in particolare (cf. CDSC, nn. 541-546), oppure dove si accenna al riposo festivo (cf. CDSC, nn. 284-286). Ma è sufficiente poi andare all'unica citazione che il CDSC fa di SC al n. 519 (comprese le note) per sentirsi sconfortati.

Chi poi legge il n. 539 – uno dei rari riferimenti al rapporto tra Eucaristia e dottrina sociale – rimane sicuramente senza parole. Non mancano neppure sentieri accennati e non percorsi che sarebbero stati assai fecondi sul piano liturgico, come ad es. i nn. 52-58 dedicati a *Chiesa, Regno di Dio e rinnovamento dei rapporti sociali* e *Cieli*

nuovi e terra nuova. Ne emerge un duplice dato di fatto: se da una parte il CDSC vuol fondare l'esistere e l'agire cristiano sui sacramenti e sulla divinizzazione da essi operata, dall'altra si rivela rinunciatario nel valorizzare il significato sociale e cosmologico dei sacramenti e principalmente dell'Eucaristia.

Diverse appaiono le prospettive della Lettera enciclica *Caritas in veritate*. Qui il discorso si presenta all'insegna di un orizzonte ampio e variegato; ed è in questo contesto che la dimensione spirituale traspare secondo diverse accentuazioni, come verrà evidenziato più oltre.

Da queste constatazioni scaturisce l'opportunità di un'indagine più accurata; un esame cioè di quanto sia presente la dimensione liturgica nel CDSC, non tanto per fare l'elenco delle cose soddisfacenti o delle occasioni perdute, quanto piuttosto per riflettere su quella che si potrebbe ritenere un'ulteriore prova di un fenomeno che sembra riemergere dopo l'esaltazione dell'unità del sapere teologico: l'incomunicabilità ordinaria e crescente tra i vari saperi teologici. Anche in questo caso ci troviamo senza dubbio nel contesto di una dialettica che richiede tempo per essere declinata soprattutto a partire da un corretto concetto di culto cristiano qual è stato rilanciato con la *Sacrosanctum Concilium* e dalla successiva riforma liturgica.

2. Il "Compendio": tra progetto e disattese

La pubblicazione del *Compendio*, attesa da tempo, ha richiesto circa cinque anni di lavoro, iniziati sotto la guida del Cardinale vietnamita François-Xavier Nguyen Van Thuan, e completati sotto la presidenza del Card. Renato Raffaele Martino, Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. La *Presentazione* del *Compendio* porta la data del 2 aprile 2004; la *Lettera* del Cardinale Segretario di Stato, con cui si apre il *Compendio*, è stata firmata il successivo 29 giugno.

Numerose sono le considerazioni che sollecitavano l'elaborazione dell'opera. La più urgente era quella di avere tra mano una sintesi di quanto è stato predisposto da parte del Magistero in tempi recenti a proposito della dottrina sociale, in modo da poter disporre di una silloge per una sua più facile e immediata recezione e valorizzazione.

Una parte delle attese è stata completata: i 583 paragrafi in cui è distribuita la materia parlano nella loro eloquente ampiezza. Il lettore infatti si trova di fronte a 12 capitoli organizzati in questa forma:

- L'*Introduzione* cerca di delineare un umanesimo integrale e solidale, capace di svolgere un autentico servizio per la piena verità dell'uomo, nel segno della solidarietà, del rispetto e dell'amore. Da tale impostazione dipendono le tre parti in cui è distribuita l'opera.
- La *prima parte*, in quattro capitoli, presenta il disegno d'amore di Dio per l'umanità; è un progetto che evidenzia l'azione liberante di Dio nella storia, compiuta in pienezza attraverso il Cristo, per ricollocare la persona umana al centro del progetto di Dio: una missione affidata alla Chiesa (cap. I). In questo contesto di evangelizzazione si colloca lo specifico di tale missione in rapporto alla dottrina sociale, alla sua natura e a quanto

- La *seconda parte*, in sette capitoli, tocca i grandi temi già puntualizzati dalla *Gaudium et spes*: *a)* la famiglia, cellula vitale della società, protagonista della vita sociale ma anche destinataria delle attenzioni della stessa società (cap. V); *b)* il lavoro umano, la sua dignità, il diritto ad esso unitamente ai diritti dei lavoratori e la solidarietà tra di loro, alla luce delle prospettive delle *res novae* (cap. VI); *c)* la vita economica, accostata secondo prospettive di attualità per rispondere alle nuove esigenze, determinate anche qui dalle *res novae*, secondo un'etica corretta, al servizio dell'uomo (cap. VII); *d)* la comunità politica, con il suo fondamento e con la illustrazione del ruolo dell'autorità in ordine al sistema democratico, al servizio della società, alla collaborazione con le comunità religiose (cap. VIII); *e)* la comunità internazionale, con le sue regole fondamentali in vista dell'organizzazione e della cooperazione per lo sviluppo (cap. IX); *f)* la salvaguardia dell'ambiente, con la evidenziazione di una comune responsabilità in vista del superamento della crisi nel rapporto tra l'uomo e l'ambiente (cap. X); *g)* la promozione della pace, frutto della giustizia e della carità, missione distintiva della Chiesa (cap. XI).
- La *terza parte* è costituita da un solo capitolo, il XII: il contenuto si concentra sull'azione ecclesiale in ambito sociale, e quindi sull'impegno dei fedeli laici nel servizio alla persona umana, alla cultura, all'economia, alla politica.
- La *Conclusione* è un invito a continuare nella costruzione della civiltà dell'amore: a questo tende la missione e l'aiuto della Chiesa, qualora si abbia il coraggio di ripartire sempre dalla fede in Cristo, costantemente sorretti da salda speranza.

L'ammirazione per questa poderosa sintesi non esenta tuttavia dal porre alcune domande che l'educatore formula, e che nel caso specifico si meraviglia non siano state considerate nel percorso redazionale del *Compendio*. Va comunque precisato che la presente riflessione non si muove da un precostituito atteggiamento critico di fronte ad un documento ufficiale, ma solo dal desiderio di offrire una pagina formativa a livello ecclesiale, proprio a partire dai valori e dai limiti del *Compendio*.

Se ci si è mossi in questa linea è perché abbiamo constatato il limite di una proposta, qual è quella contenuta nel *Compendio*, che non ha avuto il coraggio di un confronto con la dimensione cultuale e con i valori di sintesi che essa racchiude, nonostante alcune formidabili sottolineature e buone intenzioni qua e là emergenti.

3. Una schizofrenia tra *lex vivendi* e *lex orandi*?

Chi legge con attenzione il *Compendio* resta impressionato dai numerosi riferimenti, diretti e indiretti, all'ambito cultuale. Senza dubbio, un *Indice analitico* fatto con criterio "sistematico" – e non con il solo ricorso all'automatismo della

soluzione informatica – avrebbe evidenziato alcune ricchezze presenti nell'opera, insieme ad evidenti lacune; e da tale evidenza sarebbe emersa l'urgenza di un più attento confronto con alcuni ambiti come quello biblico e patristico e, in questo caso, soprattutto con quello liturgico.

Qui sottopongo all'attenzione dell'educatore alcune considerazioni generali che, se tenute presenti, possono permettere anche alla dottrina sociale della Chiesa di essere non una teoria soltanto, ma una dimensione che proprio nel culto trova una sintesi – oltre che un radicale fondamento – per un'azione ancora più incisiva e dunque formativa.

Se non ci si colloca in questa prospettiva di "sintesi" anche il magistero ecclesiale può continuare a correre il rischio di prolungare autentiche schizofrenie tra un documento e l'altro, e soprattutto tra ciò che è codificato nei documenti e ciò che il fedele è invitato a esprimere nel culto. Pertanto, se la *lex orandi* è l'espressione simbolica di un incontro tra *lex credendi* e *lex vivendi*, in quale misura è doveroso declinare un più forte incontro tra culto e dimensione sociale? È solo un auspicio di "liturgisti" o forse è la mano tesa che i liturgisti porgono a chi vede ancora la liturgia come una cerimonia o poco più? Se il *Compendio* racchiude alcuni riferimenti alla liturgia, perché questi risultano così parziali? Perché questi non si aprono a conseguenze educative? Forse perché si delega ciò a un orizzonte più ampio e organico? Ma se esso resta ipotetico come sarà possibile un doveroso confronto?

4. Prospettive "liturgiche" per un'educazione alla dimensione sociale

La presente riflessione intende attivarsi con responsabilità perché da una dialettica costruttiva (e con un auspicabile e atteso atteggiamento di reciprocità) possano delinearsi prospettive educative e formative che coinvolgano la persona nella sua totalità, senza inutili separazioni di ambiti, pur nel rispetto delle competenze e delle logiche specifiche.

A distanza di quasi cinque decenni dal Vaticano II si constata di tanto in tanto come il concetto di liturgia non sia stato acquisito nella *mens* di chi è chiamato ad elaborare linee formative. Se poi ci si accosta alla ricchezza prospettica di *Optatam totius* 16 allora le attese si fanno ancora più urgenti. Il *Compendio* è un esempio eloquente di come la realtà liturgico-sacramentale non sia ritenuta tale da offrire una sintesi costruttiva nell'intimo della persona. I vari riferimenti al culto che il testo offre appaiono più sulla lunghezza d'onda del *locus theologicus* che non come la prospettiva della dottrina sociale quale *locus liturgicus* che se da una parte rinvia a quella liturgia della vita di cui parla Paolo in *Rm* 12,1, dall'altra invita a considerare la dimensione cultuale per quello che effettivamente è: l'espressione simbolica di una vita di fede chiamata ad operare nel sociale.

Accostata da questo versante del sociale, la liturgia offre all'educatore alcuni indici per un confronto ma soprattutto per una visione non parcellizzata della vita di fede nei più diversi contesti della riflessione e dell'azione dell'uomo. Documenti esemplari non sono mancati in questi anni del dopo Concilio; ci aspettavamo che

uno strumento come il CDSC, che tocca un aspetto essenziale dell'agire della persona nel mondo, si collocasse sulla stessa lunghezza d'onda. Le nostre sollecitazioni si rafforzano anche dal fatto che "commenti" al *Compendio* non si sono accorti di questi limiti; anche il *Dizionario della Dottrina Sociale della Chiesa* – edito nel 2005 dallo stesso Pontificio Consiglio, che ha elaborato il *Compendio*, come un «sussidio per studiare tematicamente le principali nozioni che riguardano la dottrina sociale della Chiesa» (*Premessa*, p. 17) – non ha preso in considerazione tale dimensione. L'unica eccezione fa riferimento al tema della riconciliazione e del matrimonio, mentre nel contesto della "voce" *pastorale sociale* si legge:

> «La pastorale sociale ha una duplice finalità: illuminare le coscienze e stimolare l'impegno sociale di tutti i fedeli. Tale duplice compito deve pervadere [...] l'attività ecclesiale nei diversi profili in cui si attua la missione sacerdotale, profetica e regale dei discepoli del Signore. *La sinergia delle dimensioni dell'annuncio della Parola, della celebrazione liturgica, della testimonianza della carità,* nelle varie forme dell'esperienza di comunione, *deve educare la comunità ecclesiale* a tradurre le istanze del vangelo nell'ambiente familiare e in quello culturale, civile, economico e politico [...]» (p. 590).

Queste parole programmatiche sono stupende; ci auguriamo possano costituire la traccia per un programma di azione che richiede, per completezza, almeno queste attenzioni, in vista di un'autentica "sinergia":

- Le considerazioni teologiche circa la dottrina sociale, pur facendo qualche riferimento al culto non considerano la dimensione liturgica e specificamente la teologia sacramentaria come parte integrante di una visione in cui il sociale trova un essenziale punto di riferimento anche nell'ambito cultuale. Ma chi celebra è tutto l'uomo, e la liturgia lo evidenzia con dovizia di linguaggi.
- La dimensione biblica di tanto in tanto emerge, e talora con notevole spessore, soprattutto per fondare le prospettive su cui si basa l'educazione al sociale da parte della Chiesa. Ma la dimensione biblica ha la sua attualizzazione nella liturgia: è qui che «l'annuncio accade» (Cei, *Comunicazione e missione*, n. 43); è nella dinamica dei tempi e dei ritmi del culto (anno liturgico, sacramenti, sacramentali, pii esercizi...) che la Parola illumina e alimenta l'impegno nel sociale mentre fa aprire gli occhi sul senso dello "spezzare il pane".
- Se l'insegnamento della dottrina sociale è radicato nella rivelazione e sappiamo che questa continua ad attuarsi nel tempo della Chiesa, allora più stretto dovrebbe emergere il rapporto tra il senso e il ruolo dei sacramenti e la vita nel sociale. In questa linea i contenuti di vari libri liturgici (a cominciare dal *Lezionario* e dal *Messale*) possono risultare emblematici in ordine ad una "mentalizzazione" salvifica.
- Chi conosce il senso teologico della celebrazione sa che essa racchiude, pur negli orizzonti del suo linguaggio simbolico, un rapporto unico tra le realtà intramondane, la persona e il tempo; è un rapporto con tutto il creato, sempre coinvolto a livello simbolico nel suo linguaggio. Educare a questa realtà è elaborare una *mens* che aiuta a superare ogni forma di dicotomia o, peggio ancora, di schizofrenia.

- Una maggior conoscenza del linguaggio liturgico permette di constatare le costanti occasioni in cui l'azione liturgica rinvia, soprattutto nei testi eucologici, all'impegno nel sociale; basti osservare quanto emerge nelle *collette* e soprattutto nelle *orazioni dopo la comunione*: esse offrono un autentico programma di azione... È in questa linea che va accostata la ricchezza presente nel *Messale* e tuttora in buona parte sconosciuta. Il confronto poi con il *Benedizionale* garantisce numerosi altri elementi educativi in ordine ad una sintesi.
- C'è uno spazio peculiarissimo, inoltre, in cui la liturgia offre occasioni uniche per educare al sociale, e questo è costituito dall'omelia e dalla predicazione. Tale ministero, che si attua all'interno di un sacramento, ha una sua valenza di efficacia sacramentale qualora esso sia compiuto con quella competenza che esso richiede. In questa ottica non è fuori luogo evidenziare l'esemplarità di santi che brillano per il loro impegno nel sociale (è un'ampia gamma di paradigmi quella offerta dal *Messale*, dalla *Liturgia delle Ore* e dal *Martirologio*).
- La rilettura attenta dei nn. 9 e 10 della *Sacrosanctum concilium* offre elementi per una visione della liturgia come sintesi di tutta l'attività della Chiesa: il suo ruolo simbolico costituisce il *locus* per un incontro tra tutto ciò che chiama in causa l'attività della persona umana. Se «la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore» (SC 10; ma sulla stessa linea sono anche LG 11, UR 15, CD 30, PO 5) allora riemerge in tutta la sua capacità veritativa e operativa la sintesi che il Sinodo straordinario dei vescovi elaborò nel 1985: «La Chiesa, nella Parola di Dio, celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo»; è in questa vita della Chiesa che la dimensione sociale ritrova il suo stretto e fondante rapporto con la dimensione liturgico-sacramentale.
- C'è poi un aspetto spesso trascurato, ma non di poco valore: il ruolo sociale racchiuso nella pietà popolare. Il relativo *Direttorio* pubblicato nel 2002 è un esempio eloquente di come si possano, attraverso l'elemento della pietà popolare, toccare aspetti che ad un primo sguardo sembrano non aver rapporti con il culto (cf l'*Indice analitico* del *Direttorio* alle "voci": carità, confraternite, cultura, famiglia, festa, immagini, inculturazione, lavoro, vita).
- Anche la dimensione del rapporto tra l'uomo e il creato trova nel linguaggio simbolico della liturgia la sua espressione più forte. Si pensi anzitutto all'arte e all'architettura (con il grande ricorso alla natura e ai suoi elementi, sempre nell'ottica di una visione d'insieme del creato che ha l'uomo al centro...) fino allo specifico linguaggio liturgico in cui gli elementi naturali trovano il loro spazio e soprattutto il loro senso simbolico contribuendo anch'essi all'*anakephalaiosis* definitiva in Cristo Alfa e Omega.
- La comprensione del senso sociale della preghiera, sulla linea di documentazioni patristiche e di scrittori ecclesiastici antichi, recenti e contemporanei, va recuperata in vista di quell'educazione al dialogo con Dio quale spazio per dialogare con i fratelli, con le istituzioni sociali e con le realtà creaturali.
- Un accostamento al mistero della storia considerato dal versante della vocazione divina dell'uomo e della società umana, nell'ottica della divinizzazione della persona e della trasformazione di tutta la realtà creata nei cieli nuovi e terra nuova, rimane sempre come quadro di riferimento e di confronto per una sintesi organica e onnicomprensiva.

Dall'insieme si evince, senza correre il rischio di unilateralità, che la liturgia ha la capacità di plasmare il progetto sociale. In essa infatti il fedele è *educato* ad agire nel quotidiano; *invitato* a guardare la persona come oggetto unico dell'amore di Dio; *formato* ad una visione che considera il sociale come l'aspetto di un tutto organico; *plasmato* da un'esperienza che nella sua ripetitività permette di entrare sempre più in una realtà che è allo stesso tempo umana e divina insieme; *sorretto* nel proprio impegno attraverso l'esperienza diretta di Gesù Cristo; *illuminato* da una Parola che attende di essere attuata anche nel sociale; *nutrito* da simboli che rinviano al lavoro di ogni giorno perché tale impegno sia assunto in un progetto di salvezza; *salvaguardato* da una visione-realtà soprannaturale che permette di saper andare oltre gli inevitabili limiti; *trasfigurato* nella misura in cui l'impegno nel sociale si fa arduo e talora umanamente impossibile; nella liturgia correttamente intesa si trovano le basi di una "mistica" del lavoro e del vivere sociale. È quanto si legge nel n. 542 del CDSC:

> «L'identità del fedele laico nasce e trae alimento dai sacramenti: dal Battesimo, dalla Cresima e dall'Eucaristia. Il Battesimo conforma a Cristo [...]. La Cresima o Confermazione configura a Cristo, inviato per vivificare il creato e ogni essere con l'effusione del suo Spirito. L'Eucaristia rende il credente partecipe dell'unico e perfetto sacrificio che Cristo ha offerto al Padre [...]. Il fedele laico è discepolo di Cristo a partire dai sacramenti e in forza di essi, in virtù cioè di quanto Dio ha operato in lui imprimendogli l'immagine stessa del Figlio [...]. Da questo dono divino di grazia [...] nasce il triplice *munus* (dono e compito), che qualifica il laico come profeta sacerdote e re, secondo la sua indole secolare».

Sono affermazioni che racchiudono un progetto di sintesi che può dare senso ad una rilettura organica del *Compendio,* in vista di una dottrina sociale della Chiesa che sappia essere non tanto una teoria, quanto uno strumento per trasformare l'umanità e attuare il vangelo. Potrà essere meglio delineata – e sorretta con adeguati sussidi – quella liturgia della vita anche dal versante dell'insegnamento e della prassi della dottrina sociale della Chiesa.

5. La dimensione sociale del culto nelle nuove vie della "Caritas in veritate"

Evidenziare il significato sociale e cosmologico dei sacramenti e principalmente dell'Eucaristia non è compiere un'azione di pia devozione, ma radicare nell'esperienza cultuale il senso di un agire cristiano nel sociale per cogliere il fermento o per avvalorare il richiamo ad una visione non parcellizzata della vita di fede considerata nei più diversi contesti a livello di riflessione e di azione dell'uomo e della società.

È in questa ottica che le prospettive della *Caritas in veritate* si intrecciano con il dato religioso, celebrativo e spirituale perché le relazioni tra persone, nazioni e culture siano intessute «di gratuità, di misericordia e di comunione»; questo perché la carità «dà valore teologale e salvifico a ogni impegno di giustizia nel mondo» (n. 6).

Vari sono i punti dell'Enciclica che tracciano un quadro di riferimento per un'azione sociale all'insegna dello spirituale, né potrebbe essere diversamente in un documento pontificio. Il riduzionismo dei valori essenziali della persona può comportare «una profonda incomprensione della vita spirituale» e portare «a disconoscere che lo sviluppo dell'uomo e dei popoli dipende anche dalla soluzione di problemi di carattere spirituale» (n. 76).

In sintesi è opportuno ricordare, al riguardo, quanto l'Enciclica presenta in vari passaggi; li accenniamo a titolo esemplificativo, e comunque emblematico di un progetto di vita e di società:

- «La sapienza della Chiesa ha sempre proposto di tenere presente il peccato originale anche nell'interpretazione dei fatti sociali e nella costruzione della società» (n. 34); in questa linea sono ricordati gli effetti devastanti del peccato nel campo dell'educazione e dell'economia; e il superamento è individuato in quella comunione fraterna che nasce solo dalla «con-vocazione della parola di Dio-Amore» che si apre e si completa nell'esperienza dei sacramenti (ib.).
- È una «necessità sociale, e perfino economica, proporre ancora alle nuove generazioni la bellezzza della famiglia e del matrimonio… prima e vitale cellula della società…» (n. 44); e questo nell'ottica della «vocazione allo sviluppo delle persone e dei popoli [che] non si fonda su una semplice deliberazione umana, ma è inscritta in un piano che ci precede e che costituisce per tutti noi un dovere che deve essere liberamente accolto» (n. 52): ricondurre alla realtà della storia della salvezza l'attenzione di ogni persona è riproporre il paradigma che dà orizzonte di significato ad ogni impegno nel sociale.
- «Il problema dello sviluppo è strettamente collegato […] alla concezione dell'anima dell'uomo, dal momento che il nostro io viene spesso ridotto alla psiche e la salute dell'anima è confusa con il benessere emotivo. Queste riduzioni hanno alla loro base una profonda incomprensione della vita spirituale e portano a disconoscere che lo sviluppo dell'uomo e dei popoli, invece, dipende anche dalla soluzione di problemi di carattere spirituale. Lo sviluppo deve comprendere una crescita spirituale oltre che materiale» (n. 76).
- E ancora: solo una vera dimensione spirituale riesce a connotare il vero sviluppo integrale della persona, perché è in questo contesto che la persona acquisisce quel cuore nuovo e quegli occhi nuovi che permettono di «superare la visione materialistica degli avvenimenti umani e di intravedere nello sviluppo un "oltre" che la tecnica non può dare» (n. 77).

6. Braccia alzate… perché in tutto si rifletta il divino

Si comprende allora il senso delle parole a conclusione dell'Enciclica:

> «Lo sviluppo ha bisogno di cristiani con le braccia alzate verso Dio nel gesto della preghiera… Lo sviluppo implica attenzione alla vita spirituale… per rendere più degna dell'uomo la vita sulla terra» (n. 79).

In questi termini il discorso del sociale può essere assunto tanto come fermento per una vita più umana che come cura disintossicante di fronte a scelte che non pongono l'uomo al centro. L'orizzonte è chiaro; le strategie possono essere già in atto. E la luce che promana dall'Enciclica può guidare sul sentiero giusto.

Sulla linea di quanto evidenziato tornano ancora eloquenti le parole "profetiche" di D. Sturzo quando nel 1956 scriveva al Circolo Luigi Sturzo di Napoli (pubblicato su "Il Popolo" del 16 dicembre 1956):

> «La missione del cattolico in ogni attività umana, politica, economica, scientifica, artistica, tecnica è tutta impregnata di ideali superiori, perché in tutto ci si riflette il divino. Se questo senso del divino manca, tutto si deturpa: la politica diviene mezzo di arricchimento, l'economia arriva al furto e alla truffa, la scienza si applica ai forni di Dachau, la filosofia al materialismo e al marxismo, l'arte decade nel meretricio…».

Ecco perché ogni scelta politica deve essere «saturata di eticità, ispirata all'amore del prossimo, resa nobile dalla finalità del bene comune…».

In conclusione, possiamo rileggere come eco delle espressioni sturziane quanto affermato nel n. 78 dell'Enciclica:

> «Solo se pensiamo di essere chiamati in quanto singoli e in quanto comunità a far parte della famiglia di Dio come suoi figli, saremo anche capaci di produrre un nuovo pensiero e di esprimere nuove energie a servizio di un vero umanesimo integrale».

Capitolo XI

DALLA PASQUA EBRAICA
AL SUO COMPIMENTO IN CRISTO E NELLA CHIESA

La comprensione del mistero di Cristo è possibile - per quanto ci è dato - solo se accostato nell'insieme della sua prefigurazione (*AT*) e nella prospettiva del suo compimento (*eskaton*).

In questa ottica, anche il mistero eucaristico, in quanto celebrazione memoriale della Pasqua di Cristo, richiede lo studio di tutto ciò che ha prefigurato e preparato l'avvenimento centrale della storia della salvezza; in particolare l'accostamento della pasqua ebraica: la sua origine e il suo significato.[1] Origine e significato convergenti nella realtà di quell'alleanza che Dio più volte e in più modi ha cercato di stabilire con l'umanità, fino al compimento definitivo in Cristo, con il segno del "sangue della nuova ed eterna alleanza".[2] L'insieme dell'opera di salvezza trova qui il suo punto di convergenza, allo stesso modo con cui tutta l'opera di salvezza nel tempo della prefigurazione (AT) converge verso la realtà di quell'alleanza suggellata da Mosè nel segno del "sangue".[3]

I grandi temi dell'*AT* (alleanza, servo del Signore, banchetto escatologico...), le istituzioni liturgiche (sacrifici, Pasqua, varie feste e riti...) e diverse altre realtà (significato del pane, del vino, del sangue...) sono da leggere sempre nella prospettiva di quella prefigurazione, anticipazione ed educazione ad accogliere il compimento... in Cristo.[4]

---

1 Cf R. FABRIS, *Pasqua*, in *DTB* 1114-1122; N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, o. c.; A. BONORA, *Alleanza*, in *DTB* 21-35; ID., *Liberazione - libertà*, ibid., 823-835.

2 Per tutto il trattato teologico dell'Eucaristia determinante è la conoscenza della "Lettera *agli Ebrei*".

3 Cf *Es* 19-20 e soprattutto 24: questi capitoli nel *Lezionario festivo* si leggono nella Messa della vigilia di Pentecoste (c. 19), nella III domenica "B" di Quaresima (c. 20) e nella solennità del Ss. Corpo e Sangue di Cristo, anno "B" (c. 24); nel *Lezionario feriale* si leggono il giovedì, venerdì e sabato della XVI settimana (anno I). Nella *Liturgia delle Ore* invece si leggono il venerdì e sabato della II settimana, e domenica e lunedì della III settimana di Quaresima.

4 Cf R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, o. c.; M. LURKER, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, o. c. Si ripropone anche in questo caso la verità di quanto scrive S. Girolamo nel *Prologo al commento del profeta Isaia*: «... Qui nescit Scripturas nescit Dei virtutem eiusque sapientiam: ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est». Cf testo anche in LITURGIA DELLE ORE, vol. IV: *Memoria di san Girolamo: ufficio delle letture*.

Ne consegue in modo immediato che la Cena del Signore si presenta - tra l'altro - come il momento-sintesi di tutta una "storia" che iniziata da: "In principio Dio creò il cielo e la terra..." (*Gn* 1,1), avrà il suo compimento in quella "nuova Gerusalemme" di cui parla *Ap* 21-22.

La *chiave di lettura* da tenere sempre presente è costituita dalla volontà di Dio di incontrarsi (= fare comunione) con l'uomo, di offrirgli una salvezza: questa è la realtà e il significato ultimo dell'alleanza offerta liberamente da Dio e che attende con pari libertà di essere accettata dall'uomo. Questo è quanto la Chiesa proclama all'inizio della *Preghiera eucaristica IV:*

> **PADRE** «A tua **immagine** hai formato l'uomo, alle sue mani operose hai affidato l'universo perché nell'obbedienza a te, suo creatore, esercitasse il dominio su tutto il creato. E quando per la sua disobbedienza, l'uomo perse la tua amicizia, tu non l'hai abbandonato in potere della morte, ma nella tua misericordia a tutti sei venuto incontro, perché coloro che ti cercano ti possano trovare. Molte volte hai offerto agli uomini la tua **alleanza**, e per mezzo dei profeti hai insegnato a sperare nella salvezza».
>
> **FIGLIO** «Padre santo, hai tanto amato il mondo da mandare a noi, nella pienezza dei tempi, il tuo unico Figlio come salvatore (...).
>
> Per attuare il tuo disegno di redenzione si consegnò volontariamente alla morte, e risorgendo distrusse la morte e rinnovò la **vita»**.
>
> **SPIRITO** « (...) ha mandato (...) lo Spirito Santo (...) a perfezionare la sua opera nel mondo e compiere ogni santificazione...» (*MR* 412-413).

Il concilio di Trento, nella *Sessione XXII*, trattando della "dottrina e canoni sul santissimo sacrificio della messa", afferma nel c. I:

> «Celebrata... l'antica Pasqua - che la moltitudine dei figli di Israele immolava in ricordo dell'uscita dall'Egitto - (Cristo) istituì la nuova Pasqua, e cioè se stesso, da immolarsi dalla Chiesa per mezzo dei suoi sacerdoti sotto segni visibili, in memoria del suo passaggio da questo mondo al Padre, quando ci redense con l'effusione del suo sangue, ci liberò dal potere delle tenebre e ci trasferì nel suo regno» (*DS* 1741).

I due testi, pur tanto diversi tra loro, situando il "discorso" sull'Eucaristia all'interno delle due prime fasi della storia della salvezza - la prefigurazione (*AT*) e la realizzazione in Cristo - indicano quale deve essere il metodo adeguato per un accostamento "teo-logico" del mistero.

Se la Pasqua è l'elemento centrale e fondamentale dell'*AT*, dovremo vederne l'*origine* e il *significato* per comprendere la Pasqua di Cristo e quindi la Pasqua della Chiesa. Pertanto il presente capitolo ci condurrà ad esaminare la Pasqua storica del popolo

ebraico e il significato della sua ritualizzazione lungo il tempo (I) fino al suo compimento in Cristo (II).[5]

1. La pasqua ebraica

1.1. La Pasqua come fatto storico

Il termine "Pasqua" (*Pesàch*) che sta ad indicare primitivamente il passaggio di Dio, che viene a liberare il suo popolo (*Es* 12,23.27), con il tempo si integra nel significato di *passaggio del popolo dalla schiavitù alla liberazione*. "Pasqua" è dunque il termine "teologico" che interpreta in chiave di storia della salvezza i fatti che iniziano come movimento di un popolo cui Dio concede la liberazione dalla schiavitù, e si concludono al Sinai, con la promulgazione della Legge e con la conseguente Alleanza, per la quale il popolo di Israele diventa popolo di Dio, ossia "un regno di sacerdoti, una nazione santa" (*Es* 19,6).

Si tratta di *due momenti di un unico fatto* che dà il via alla storia del popolo ebraico nell'ambito delle nazioni e che fa di questo popolo il regno di Dio. In realtà questi due momenti superano la storia del popolo ebraico, per assurgere a *due momenti nella storia della redenzione del mondo*. In linea con il senso di tutto l'*AT*, anche il fatto storico della liberazione e della Alleanza non è inteso a creare solo la realtà concreta della costituzione, sul piano politico-civile, del popolo di Israele.

La concreta realtà storica presente, tangibile e visibile nelle istituzioni, *non è* infatti *l'ultimo fine dell'azione divina*. Questa va sviluppando, su un piano storico umano, quella promessa di redenzione universale, che forma il contenuto del "Protoevangelo" del Genesi (cf *Gn* 3,15).

Siamo quindi di fronte alla realizzazione di una promessa di *redenzione spirituale*, e la liberazione della schiavitù dell'Egitto non può avere, al di là del valore storico e contigente, altro valore che di simbolo. *La realtà storico-presente è*, in altre parole, *il simbolo di una realtà futura e definitiva*: la liberazione del mondo dal peccato e la costituzione del mondo in Regno di Dio.[6]

Questo possono non averlo compreso né gli Ebrei dell'Esodo, né gli Ebrei nazionalisti dei secoli posteriori, i quali nello stesso simbolismo pasquale, come del resto in tutta l'idea messianica, vedevano soltanto un'affermazione teocratico-giudaica in senso politico-economico.

---

[5] Il testo che segue è ripreso e sintetizzato da S. MARSILI, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, o. c., pp. 128-145.

[6] Cf *1 Cor* 10,1-6.10-12; la pericope sulla tipologia dei fatti dell'Esodo è letta nella III domenica di Quaresima, anno "C".

Ma il *valore simbolico-spirituale della liberazione ebraica* è un pensiero immanente nella storia stessa del popolo di Israele. I profeti hanno percepito questo valore simbolico, destinato a realizzarsi pienamente nel futuro; e il profeta Geremia se ne farà pubblico e autorizzato-ispirato portavoce, quando annunzierà la "nuova" alleanza (cf *Ger* 31,31-34).

Il *fatto storico* della Pasqua e dell'Alleanza ebraica ha quindi un doppio aspetto. *Indica una realtà presente*, che si proietta però verso il futuro (come il simbolo verso la realtà), e si concreta in una realtà terrena che è *via ad una realtà spirituale*: «Perdonerò... non mi ricorderò del loro peccato» (*Ger* 31,34). In questo doppio aspetto è evidente che il *momento simbolico* di un superiore evento futuro è il *momento predominante*, in quanto è quello che pone nella sua vera luce il fatto storico, determinandolo in senso di storia soprannaturale. *Nella Pasqua e nell'Alleanza ebraica siamo dunque di fronte ad un fatto storico di natura e di valore simbolici.*

1.2. La Pasqua come celebrazione rituale

Ora però, se noi osserviamo le usanze e la terminologia ebraiche, notiamo che *quando gli Ebrei parlano di Pasqua*, essi non intendono parlare direttamente del fatto storico della liberazione, legato a quel termine, ma piuttosto *della sua celebrazione rituale*: di una festa cioè che s'inizia con una cena in cui si mangia l'agnello pasquale con erbe amare e con gli azzimi, e che dura per otto giorni, nei quali non si mangia mai pane, ma solo azzimi.

1.2.1. Elementi essenziali

L'*agnello* e gli *azzimi* nella tradizione biblica compaiono sempre uniti, o meglio avvicinati. In realtà rappresentano due tradizioni pasquali, che si rifanno a momenti diversi della storia e della cultura dell'antico popolo ebraico.

– *Agnello pasquale*. Era un "rito della primavera" in uso presso i nomadi e consisteva nell'immolazione di un agnello *propiziatore di fecondità* per il gregge. Sacrificio a carattere patriarcale e tribale, senza rapporto ad un tempio, altare o divinità ufficiale. Il *sangue* dell'agnello sugli stipiti (inizialmente sui montanti della tenda dei nomadi) aveva *valore apotropaico* (scongiurare le potenze malefiche).

Questa *festa* dell'agnello *si celebrava la notte del plenilunio di primavera*.[7] La sua esistenza in Israele risale al tempo anteriore all'Esodo e cioè al tempo del nomadismo precedente la loro entrata in Egitto. Chiedendo infatti al faraone di poter andare nel deserto a "fare un sacrificio", pare che questo si riferisse al sacrificio dell'agnello, e che quindi volessero con quella festa riprendere contatto con le proprie origini religiose, mentre si apprestavano a rivendicare la libertà di nazione.

---

[7] Cf *Es* 12,6; *Lv* 23,5; *Nm* 28,16; *Dt* 16,1-2.

– *Gli azzimi*. Si tratta di un altro "rito primaverile" in uso negli ambienti agricoli (sedentari), analogo a quello dell'agnello. Consisteva nell'*uso* - nel primo mese delle messi (*Abib* o *Nisan*) - di *pane non lievitato* (azzimo), ossia fatto senza che vi entrasse nulla (il lievito) del vecchio raccolto.[8]

La *festa durava una settimana* da un sabato all'altro.[9] Contrariamente al rito dell'agnello, *era una festa legata al santuario locale*, dove si faceva l'offerta del primo raccolto (Cf *Lv* 23,10-14).

– *La Pasqua degli azzimi*. Nella tradizione biblica *Pasqua e azzimi compaiono sempre come due celebrazioni distinte*. Di esse la prima è chiamata sempre con il nome di "Pasqua" o di "Pasqua del Signore";[10] viene celebrata il *14 del primo mese*, quando al tramonto viene immolato l'agnello (cf *Es* 12,6.21). La seconda celebrazione è designata o semplicemente come "azzimi" (cf *Es* 12,15-20) oppure come festa degli "azzimi" (cf *Lv* 23,6); si celebra al *15 del primo mese* (cf *Es* 13, 4) e dura 7 giorni (cf *Es* 12, 15) fino al 21 del mese. In *Es* 13, 5 è detto espressamente che il rito degli azzimi dovrà essere praticato dagli Israeliti quando saranno entrati in Canaan, e in questo quindi si differenzia chiaramente dal rito dell'agnello, che avviene nel giorno dell'uscita dall'Egitto.

Per ambedue le celebrazioni viene sempre data la *stessa ragione e motivazione*: il ricordo che quello è il giorno dell'uscita verso la liberazione.[11]

Si è dunque davanti a *due celebrazioni ritualmente distinte*, che in situazioni culturali differenti (deserto-nomadismo e insediamento in Canaan) *hanno per oggetto lo stesso avvenimento della liberazione*. Questa differenza sembra aver continuato a esistere fra le tribù del Nord (più agricole) e quelle del Sud (più pastorizie) anche dopo l'occupazione di Canaan e durante la divisione dei due regni di Giuda e di Israele.

In genere gli esegeti ritengono che le due suddette diverse tradizioni rituali, ugualmente destinate a celebrare l'antico avvenimento della liberazione e conseguente alleanza, abbiano cominciato ad abbinarsi in *un unico rito al tempo di Ezechia* (716-687) che aveva convocato anche Israele a Gerusalemme per celebrare insieme la Pasqua e gli azzimi (cf *2 Cr* 30,1-27); e che la cosa si sia poi perfezionata, con la legge deuteronomica sotto Giosia (640-609).[12]

Ma se l'uso di abbinare l'immolazione dell'agnello con gli azzimi diede origine alla "Pasqua degli azzimi", non è che questo abbinamento sia stato ritenuto sempre

---

8 Cf *Es* 13,5-7; *Lv* 23,6; *Nm* 28,17; *Dt* 16,3-4.

9 Cf *Es* 12,15; 13,6-7; *Lv* 23,6-8; *Nm* 28,17; *Dt* 16,3-8.

10 Cf *Es* 12,26.43; *Lv* 23,5; *Nm* 28,16.

11 Pasqua-liberazione: *Es* 12,11-12.22-27.43-51; azzimi-liberazione: *Es* 12,17; 13,3.8.

12 Cf *Dt* 16,1-8; *2 Cr* 35,7-18.

indispensabile per celebrare la Pasqua. Infatti gli Ebrei della diaspora, come quelli di oggi, che non possono immolare l'agnello perché non hanno il tempio, hanno celebrato la Pasqua sempre con gli azzimi soltanto.

– *Il sangue dell'alleanza*. L'esodo degli Ebrei, cominciato con un *rito di liberazione* (agnello pasquale) ebbe la sua definitiva sanzione 50 giorni dopo l'uscita dall'Egitto, alle falde del monte Sinai, con un *rito di alleanza*, il cosiddetto "sangue dell'alleanza".

* * In *Es* 19,4-6 è *Dio stesso* che *introduce il fatto* prima ancora che si compia, dando il vero senso agli avvenimenti della liberazione. Il testo presenta una successione di avvenimenti:

- la *liberazione* che ha portato Israele verso Dio;
- l'impegno di *ascoltare la sua voce* e di *osservare l'alleanza*;
- a questa condizione Israele sarà *popolo di Dio*, *regno di sacerdoti*, *nazione santa*.

* * In *Es* 24,1-8 è descritta la *conclusione dell'alleanza per mezzo di un sacrificio*. Questo sacrificio, conosciuto sotto il nome di "sacrificio del Sinai" o "sacrificio dell'alleanza", viene offerto non da sacerdoti levitici ma da uomini del popolo; attorno all'altare sono erette 12 pietre, in rappresentanza delle 12 tribù del popolo; Mosè che funge chiaramente da "mediatore" tra Dio e il popolo, versa parte del sangue sull'altare e parte lo asperge sul popolo, dicendo: «Questo è il sangue dell'alleanza, che Dio fa con voi».

L'alleanza praticamente conclude tutto l'avvenimento pasquale, iniziato con l'uscita dall'Egitto. In effetti il "cinquantesimo giorno" (Pentecoste) in cui questo avviene, si chiama in ebraico *Assèret*, che vuol dire "conclusione". L'alleanza stessa, alla quale Dio chiama il suo popolo, è consacrata per mezzo di un sacrificio offerto direttamente da gente del popolo.

Seguendo la tradizione dell'alleanza, in prospettiva di sintesi si può osservare:

1. - L'alleanza è una realtà permanente; non si è esaurita nel fatto storico o rituale degli inizi (cf *Dt* 5,2-3; 29,9-25).

2. - Segni della permanenza dell'alleanza sono:[13] i «pani di proposizione», posti davanti a Dio «in memoriale dell'offerta e... in alleanza eterna» (*Lv* 24,7-8); il "sabato", che sarà celebrato come «alleanza perpetua» (*Es* 31,16); il "tâmid", che sarà il «sacrificio perenne offerto al monte Sinai, soave profumo per il Signore» (*Nm* 28,6).

3. - Non vi è nel rituale ebraico una rinnovazione dell'alleanza, perché la stessa celebrazione annuale della Pasqua era la vera "festa dell'alleanza". Se si parla di «nuova alleanza» (*Ger* 31,31), ci si riferisce a quella che sarà fatta "nuova" nel tempo messianico, nel

---

[13] Per l'approfondimento di questi segni cf R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, o. c., pp. 410, 458 e 453 (rispettivamente).

senso che il suo contenuto acquisirà una realtà (Legge di Dio nel cuore e remissione totale dei peccati) che porterà a compimento l'antica e unica alleanza di Dio.

1.2.2. Dimensioni specifiche del rito pasquale

Gli elementi essenziali del rito pasquale possono essere sintetizzati come segue:

1. - La celebrazione avviene in un *sacrificio*, «il sacrificio della Pasqua (passaggio) del Signore, quando egli passò oltre le case dei figli d'Israele...» (*Es* 12,26).

2. - La celebrazione si farà in *"una notte di veglia"* che dovrà ripetere la veglia liberatrice del Signore (*Es* 12,42).

3. - Il *sacrificio dell'agnello* e l'uso degli *azzimi* non saranno più riti pastorali-agricoli con intento propiziatorio-apotropaico, ma serviranno a perpetuare il ricordo della liberazione, saranno anzi il "ricordo" stesso della liberazione (cf *Es* 12,14; 13,3.8-9). Ci troviamo così davanti ad un rito che, in un sacrificio "memoriale", riproduce *ritualmente* quel che fu l'avvenimento storico di una volta nel suo significato religioso-spirituale, poiché è evidente intenzione di tutte queste prescrizioni pasquali della Bibbia la riproduzione - per via di un'imitazione rituale - di quel che già una volta avvenne nella realtà. Questo carattere memoriale del rito tende a ricreare contemporaneamente la situazione psicologica di quel giorno lontano e a rendere nuovamente presente l'intervento divino.[14]

4. - Ma oltre che memoriale che rende presente un passato, la *Pasqua acquista molto presto un valore escatologico simbolico e insieme reale*. Simbolico, in quanto essa è il simbolo di come Dio si comporterà con Israele "al giorno del Signore"; reale, perché la definitiva liberazione "messianica" d'Israele avverrà come conseguenza della Pasqua, e si realizzerà in una Pasqua. Tale aspetto "escatologico" della Pasqua ebraica, *come simbolo* è ripreso soprattutto nella tradizione profetica (cf *Is* 30,29); *come realtà* s'incontra nella tradizione rabbinica, secondo cui in una Pasqua nuova si compirà la liberazione definitiva del popolo.[15]

5. - *Pasqua* è dunque per gli Ebrei una festa che *congloba* in una visione unica *tre distinte realtà:*

---

[14] Alcuni testi molto significativi denotano il valore della ritualità come elemento per coinvolgere pienamente la persona; si può vedere *Es* 12 e 13,8-10. Altrettanto significativo un testo della *Mishna*: «In ogni succedersi di tempi si è obbligati a considerarci come se fossimo noi stessi quelli che uscirono dall'Egitto. E' detto infatti: "In quel giorno devi raccontare al tuo figlio, che questo (la Pasqua) si fa per quel che Jahve fece per me alla mia uscita dall'Egitto". Infatti non solo i nostri Padri furono liberati, ma noi stessi, come è scritto: "Egli ci ha tratto di là per introdurci nella terra promessa ai nostri Padri" (*Dt* 6,23). Per questo siamo tenuti anche noi a ringraziare, a glorificare, a lodare Colui che nei nostri Padri e in noi ha operato tali prodigi, avendoci tratto dalla schiavitù alla libertà, dalla tristezza alla gioia, dalle tenebre ad una grande luce, dalla schiavitù alla redenzione».

[15] Così per es. si legge nel *Targum* palestinese a *Es* 12,42: «La quarta notte sarà quando il mondo sarà alla fine... Allora Mosè verrà dal deserto e il Messia dall'alto, camminando su una nube, e il Verbo di Jahve camminerà in mezzo ad essi. Questa è la notte di Pasqua che da Dio fu stabilita a Israele per tutte le generazioni»; per il testo completo cf R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, o. c., pp 64-65.

- *una realtà passata:* il fatto della liberazione storica dall'Egitto, per mezzo della quale Israele diventa popolo di Dio;
- *una realtà presente:* rinnovazione rituale del fatto antico, per cui ogni israelita prende coscienza di essere un "liberato" di Jahve, non solo nei suoi Padri ma personalmente;
- *una realtà escatologica:* la Pasqua è simbolo della futura definitiva liberazione del popolo da ogni schiavitù; e questa si realizzerà in una nuova Pasqua che sarà la fine del mondo presente e l'inizio di una nuova era.

1.3. Conclusione

Per il fatto stesso di essere un rito memoriale, la Pasqua è essenzialmente un rito destinato a "riattualizzare" in tutto il suo valore l'avvenimento cui si riferisce. Nella sua "presenza" rituale, l'antico avvenimento ci si presenta in tutta la sua completezza, ossia come una realtà storico-salvifica già avvenuta, ma profetica e garante della stessa realtà storico-salvifica per il futuro.

In altre parole anche *il rito*, stante la sua caratteristica di essere relativo a un fatto esprimente una duplice realtà, *guardava al "passato" preannunziando il "futuro"*.

Se però la realtà passata aveva tutto il suo valore nell'essere un simbolo di una realtà ancora non esistente; e se questa, per il fatto di essere futura, in verità ancora non esisteva, *il rito* stesso, che aveva il compito di "presentare" l'una e l'altra *si muoveva tutto e solo in un campo simbolico e figurativo*.

E' quello che avvertiva la Lettera agli Ebrei, quando, parlando dei sacrifici dell'*AT*, metteva tutto l'*AT* e i suoi riti sotto il segno della "figuratività": «La Legge possedeva l'ombra dei beni futuri, ma non la loro immagine reale» (*Eb* 10,1). Per *Eb* 10,1 i "beni futuri" sono la redenzione operata da Cristo, e di essa nei riti dell'*AT* vi era solo l'ombra non la realtà (*res*) né l'immagine della realtà, come avviene invece nel *NT*, nel quale l'immagine (rito) contiene la realtà.

Se il fatto storico, cui il rito si riferiva, era una realtà nata e istituita per essere un simbolo di altri eventi futuri, il rito non poteva che ripetere il simbolismo insito nel fatto. E siccome il simbolismo costituiva la ragione stessa del fatto storico, che nell'ordine della redenzione soprannaturale non aveva consistenza (era solo "ombra"), il rito non usciva esso stesso dal valore simbolico e non aveva altro scopo che di mantenere viva - nella prospettiva profetica dell'*AT* - la *promessa* della realtà futura, cioè il compimento della realtà racchiusa nel simbolo.

2. Cristo, pasqua del Nuovo Testamento

Dall'insieme dei dati del *NT*, secondo l'interpretazione dei Padri della Chiesa, il Concilio di Trento afferma che Cristo nell'ultima Cena diede il sacramento del suo corpo e sangue, per essere, come «nuova Pasqua... immolato dalla Chiesa... in memoria

del suo passaggio (= Pasqua) da questo mondo al Padre» (*DS* 1741). Resta ora da vedere - sempre seguendo il pensiero del Marsili - *in che consiste la Pasqua reale* ossia storico-salvifica di Cristo, e *come di essa la celebrazione rituale dell'Eucaristia sia "sacramento"*.

2.1. Nella morte-risurrezione di Cristo culmina l'avvenimento pasquale del NT

L'avvenimento, che darà il senso di piena e definitiva realtà a quello antico della liberazione dall'Egitto e dell'alleanza è *Cristo stesso*. Il *NT* altro non è in verità che il momento nel quale la volontà salvifica di Dio giunge al suo "compimento" di attuazione nell'avvenimento-Cristo.

2.1.1. Alcune esemplificazioni e conferme

– Il **vangelo di Matteo** è quello in cui soprattutto domina questa idea del "compimento", espressa generalmente con la formula: «Affinché si adempisse la parola del Signore». In esso 13 volte ricorre il richiamo a questo "compimento della parola";[16] di questi richiami la maggior parte sono riferimenti pasquali, come si può vedere qui di seguito:

1. - I fatti dell'*infanzia di Cristo* sono rapportati a una "parola" relativa agli *avvenimenti dell'Esodo*, che sono naturalmente pasquali:

- *Mt* 1,22 - *Is* 6,6: Il nome di "Emmanuel" (= "Dio con noi") dato al "figlio" promesso richiama il motivo della "Tenda";[17]
- *Mt* 2,15 - *Os* 11,1: «Quando Israele era fanciullo, io lo amai, ed essendo egli il mio figlio, lo richiamai dall'Egitto»: il ritorno di Cristo dall'Egitto è messo come "compimento" dell'uscita-liberazione pasquale del popolo d'Israele.

2. - Il *battesimo* (cf *Mt* 3,15) è voluto da Cristo espressamente per "compiere" l'annuncio contenuto nell'antico *passaggio* sia del Mar Rosso che del Giordano e cioè di due avvenimenti intimamente legati alla Pasqua.[18]

3. - Per spiegare l'*attività salvatrice* con cui Cristo *libera* dalle malattie e dai demoni (cf *Mt* 8,17; 12,17) è richiamato il "servo di JHWH" annunziato da Isaia (cf *Is* 41,9; 42,1-4; 53,4), come colui che libera gli uomini dalle loro infermità prendendole su di sé. Il senso "pasquale" del "servo di JHWH" è noto.

4. - Della *passione* si dice che in essa "doveva avvenire" e di fatto «tutto avveniva perché si compissero tutte le Scritture» (*Mt* 26,54.56). Questo riferirsi a tutte "le Scritture" nel loro insieme, per dire che esse "devono compiersi" nella Passione di Cristo, affinché egli potesse

---

16 Cf *Mt* 1,22; 2,15.17.23; 3,15; 4,14; 8,17; 12,17; 18,35; 21,4; 26,54.56; 27,9.

17 *Es* 25,9: Dio è con il suo popolo; cf *Gv* 1,14: «E abitò con noi»; *Ap* 21,3: «Ecco la tenda "del Dio con gli uomini" e abiterà con essi... e "il Dio con loro" (= Emmanuel) sarà il loro Dio».

18 Cf *Es* 12,41-42; *Gs* 4,19-24; 5,10-12.

"entrare nella sua gloria" (cf *Lc* 24,27.44), non solo pone la Passione come necessaria realizzazione ("devono compiersi") della parola profetica delle Scritture, ma la situa anche in uno *sfondo tipicamente pasquale*: Infatti Cristo con la Passione "entra" nella risurrezione ("gloria"), come gli Ebrei con l'uscita dall'Egitto e attraverso il deserto "entrano nella terra promessa".[19]

– Il **vangelo di Giovanni** è programmaticamente pasquale perché suo intento è proprio quello di rivelare che *Cristo è il compimento della Pasqua antica* sia sul piano "rituale" sia sul piano "reale".[20] Quest'ultimo aspetto - e cioè il compimento in Cristo della "realtà" pasquale - appare soprattutto nei seguenti momenti:

1. - L'*incarnazione* è presentata come «presenza di Dio tra gli uomini» e come «rivelazione della sua gloria» (*Gv* 1,14), per dire che in Cristo trova compimento la tenda dell'alleanza pasquale.

2. - Cristo è visto fin dal primo momento come «l'*agnello di Dio* che toglie il peccato dal mondo» (*Gv* 1,29.36).[21]

3. - La *manna dell'Esodo* (Pasqua) riceve il suo senso quando diventa "pane vero dal cielo" (= pane di piena realtà), compiendosi nella carne che Cristo (darà) per la vita del mondo (*Gv* 6,31-33.51).[22]

4. - Altri *riferimenti pasquali* relativi cioè ai fatti dell'Esodo:

- Cristo *luce* del mondo che cammina davanti a noi (*Gv* 8,12), come la "nube luminosa" del deserto davanti agli Ebrei (cf *Es* 13,21;
- Cristo *fonte* di acqua per chi crede in lui (cf *Gv* 7,37-38 e 19,34);
- Cristo *salvatore* nella sua "esaltazione" sulla croce, come il "serpente di bronzo" elevato nel deserto (cf *Gv* 3,14-15; *Nm* 21,4-9) porta salvezza a chi lo guarda con fede.

5. - Infine, in riferimento a *Cristo, realizzatore della Pasqua*, notiamo ancora:

- *Pasqua-passaggio* (cf *Es* 12,11): per Cristo Pasqua è l'ora di passare dal mondo al Padre (cf *Gv* 13,1);

---

19 Cf in proposito anche *Lc* 9,31: nella trasfigurazione Gesù parla con Mosè ed Elia «dell'esodo cui avrebbe dato "compimento" in Gerusalemme»; e *Gv* 13,1: «Era venuta l'ora di passare da questo mondo al Padre» (= uscita di liberazione = Pasqua).

20 Cf tutta l'impostazione sacramentale del Vangelo; da ricordare che esso è letto in Quaresima (specialmente nel ciclo "A") e nel tempo di Pasqua.

21 Qui è da osservare che "agnello di Dio" è nel vangelo caricato dal senso di "servo di Jahve", ossia, per *Gv* la Pasqua antica (agnello) coincide con quella messianica (servo di Jahve), secondo la profezia di *Is* 53,6-12.

22 Il verbo "dare", usato per il "pane", ma sottinteso per la "carne", è da intendersi in senso di "dare sacrificio" con la morte (cf *Lc* 22,19; *1 Cor* 11,24) e cioè con una morte che sappiamo essere quella dell'agnello pasquale.

- *Pasqua-agnello pasquale*: la sua morte sulla croce è quella del vero sacrificio pasquale che non solo coincide "nell'ora" con quello della Pasqua ebraica, ma in esso "si compie" la parola della Scrittura (cf *Es* 12,46) relativa all'agnello pasquale (cf *Gv* 19,36).

– Tra le **altre testimonianze** sul valore pasquale della morte di Cristo sono da notare:

1. - Una equiparazione diretta tra la Pasqua ebraica e la morte di Cristo è posta in *1 Cor* 5,7: «Cristo è stato immolato come nostro agnello pasquale».

2. - In *1 Pt* la morte redentrice di Cristo è posta direttamente in luce pasquale: «Non a prezzo di cose corruttibili, come oro e argento siete stati redenti, ma con il sangue prezioso dell'agnello puro e immacolato, che è Cristo...» (*1 Pt* 1,18-20).

3. - Tra i libri del *NT* l'Apocalisse mette in primo piano l'importanza della Pasqua per la piena intelligenza di Cristo e della sua opera di salvezza:

- *Ap* 1,5-6 in una dossologia iniziale annunzia il tema centrale del libro: la vittoria pasquale di Cristo, presentandola subito nelle sue componenti essenziali che sono la liberazione e la costituzione del popolo sacerdotale del *NT* (alleanza) - quali risultano da *Es* 19,4-6 - e mettendo tali componenti in rapporto con la morte di Cristo ("trafitto") sulla croce.
- *Ap* 5,6-11: all'annunzio iniziale segue la visione di Cristo, agnello immolato, ma ormai vivente ("ritto in piedi") nella gloria ("in mezzo al trono") del Padre. Cristo, proprio in quanto agnello immolato, come ha compiuto nella sua morte-risurrezione tutte le Scritture (cf *Lc* 24,44-46), così ora può aprire per tutti il sigillo, e cioè il segreto del Libro, che appunto può essere letto solo in Cristo e nel suo significato pasquale realizzato. In forza della sua immolazione Cristo porta la redenzione e costituisce i suoi fedeli in popolo sacerdotale del *NT*, allo stesso modo in cui il sangue dell'antica Alleanza era stato il segno efficace che aveva reso gli Israeliti "popolo di Iahve".
- *Ap* 15,3 ripropone la visione pasquale di Cristo-agnello, mettendola direttamente sullo sfondo degli avvenimenti della liberazione dell'Esodo; per questo dopo il cantico profetico di Mosè (cf *Es* 15,1-21) segue il "cantico dell'agnello", nel quale gli antichi avvenimenti profetici hanno trovato compimento.

2.1.2. Conseguenze

Da quanto si è detto in precedenza, risulta a modo di conseguenza:

1. - La *morte di Cristo,* "compiendo" tutto il significato dell'AT, nato e radicato tutto nella liberazione pasquale, è la *Pasqua del NT*.[23]

---

[23] Egli è l'«agnello pasquale immolato» (*1 Cor* 5,7), la «vittima immacolata nello Spirito Santo» (*Eb* 9,14), «data in sacrificio» per i peccati del mondo (*Mt* 20,28; *Mc* 10,45; *Gv* 1,29.36; *Rm* 3,24s.; *Ef* 5,25; *Gal* 2,20; ecc.).

2. - La *morte di Cristo,* essendo una Pasqua definitiva che ha portato agli uomini una "redenzione eterna" (*Eb* 9,12), è perciò un *«sacrificio offerto UNA VOLTA PER TUTTE»* (*Eb* 9,26.28; 10,10.14; *1 Pt* 3,18). Questa "unicità" del sacrificio pasquale di Cristo implica due aspetti molto importanti:

- La Morte-Pasqua di Cristo costituisce il *momento culminante* della storia religiosa del mondo ("storia della salvezza"), in quanto si è rivelata come il compimento totale, non solo della parola "profetica" dell'*AT*, ma anche del valore "segnale" insito in qualunque tipo di sacrificio, sia fuori che dentro l'ambito della prima rivelazione. Di conseguenza *il sacrificio pasquale della croce esaurisce il significato di ogni altro sacrificio e si sostituisce, "compiendolo", ad esso, come la realtà si sostituisce al segno.* I sacrifici sia quelli dell'*AT* sia quelli della religione naturale, in quanto erano solo "segni" del sacrificio vero, che è quello di Cristo, erano anche "insufficienti" a dare una vera "purificazione" dal peccato (*Eb* 7,18; 9,4-10); anzi si riducevano ad essere piuttosto dei "segni che ricordano" il peccato, come realtà sempre esistente, senza poterlo distruggere (*Eb* 10,1-3), se non fosse intervenuto il sacrificio di Cristo.
- Cristo *non morrà mai più per i peccati del mondo in una ripetizione di morte cruenta,* ripetizione che invece è sempre necessaria, quando la vittima del sacrificio è diversa dall'offerente stesso (cf *Eb* 7,27; 9,12.25-26; *Rm* 6,10). Questo accade nel sacrificio offerto con vittime animali, ma non in quello di Cristo, il cui sacrificio avviene non con il "sangue altrui", ma con il "suo proprio sangue" (*Eb* 9,25-26). Solo questo infatti non è più semplice "segno", ma è "realtà" di dedizione a Dio nella propria persona (*Eb* 9,13-14).

3. - *Il sacrificio pasquale della croce fonda la nuova alleanza* (cf *Eb* 8,6-13; 9,4-10) simbolizzata in quella antica ed espressamente promessa per sostituire quella «fatta con i Padri, quando uscirono dall'Egitto» (*Ger* 31,31-34). Questa sostituzione dell'alleanza antica con la "nuova" realizzata dalla morte di Cristo costituisce il grande fatto che dà alla morte di Cristo tutto il suo valore di vera e totale Pasqua: togliendo l'"ombra" di una liberazione, ne dà la piena "realtà".

Così, il fatto nuovo (*realtà*) instaurato da Cristo nella sua persona e nella sua morte, è *compimento* perché porta a completa realtà la "parola"; superamento perché è realtà di liberazione interiore e universale, che si sostituisce ad una liberazione esteriore e particolare. Da essa infatti nasce il "nuovo popolo di Dio" che è la "città universale dei redenti",[24] la vera "Chiesa" di Dio, che «raduna tutti i figli di Dio sparsi per il mondo» (*Gv* 11,52).

2.2. L'Eucaristia perpetua nella Chiesa il sacrificio pasquale di Cristo

Cristo, pienamente cosciente di essere colui nel quale tutta la storia di salvezza trova compimento, non può ignorare che proprio per questa ragione egli è in stretto e intimo rapporto, oltre che con l'*avvenimento*, anche con il *rito pasquale*. Anche questo infatti aspettava il proprio "compimento", che si sarebbe avuto una volta che il

---

24 AGOSTINO, *De Civitate Dei* 10, 6.

significato del fatto, cui si riferiva, si fosse anch'esso adempiuto. Questa è la ragione per la quale Cristo "aveva tanto desiderato di mangiare *questa* Pasqua con i suoi discepoli" (*Lc* 22,15).

La Pasqua antica ormai egli "non l'avrebbe più mangiata", perché stava "per compiersi il regno di Dio" (*Lc* 22,16). Infatti il "regno di Dio", da lui annunciato come realtà che stava alle porte, tra poco si compirà in lui, quando per la sua morte-risurrezione tutti gli uomini ritorneranno ad essere "popolo sacerdotale e regno di Dio".

Cristo sapendo di essere colui nel quale il regno di Dio si manifesta, usa del suo potere di "padrone del sabato" (*Mt* 12,6 e 8), ossia dell'ordinamento cultuale ebraico, mettendo in esecuzione il proprio compito di "portare a compimento la Legge e i Profeti". A questo titolo Cristo inserisce nella celebrazione della Pasqua ebraica il nuovo significato pasquale, quello della "realtà": *liberazione vera e definitiva*.

Il fatto non è impreparato. Secondo le prescrizioni ebraiche, Cristo - come capo dei commensali radunati nella celebrazione pasquale - ha ampiamente spiegato il rito ebraico, presentandolo - secondo le indicazioni rituali - come il momento rituale attraverso cui il fatto storico "passato" veniva ad agire nel "presente" e preludeva al "futuro".

Le parole di Luca non sono che il riassunto del discorso rituale di Gesù; ma di quel discorso viene ricordato solo il lato escatologico, quello cioè relativo al "compimento" del rito antico: *Lc* 22,15-18.

Dal testo risulta chiaro che la Pasqua che Gesù desidera ardentemente di mangiare è quella che annuncia la sua Passione: *la Pasqua è finita*, perché cede il posto a quella nuova del regno di Dio, e *questa nuova Pasqua è il compimento di quella antica*. Che cosa vuol dire questo?

- Cessa il fatto storico passato: *la Pasqua dell'Esodo*, che era il *simbolo* di qualcosa che doveva avvenire. La prima liberazione, che aveva fatto di Israele il popolo di Jahve, era il simbolo del regno di Dio, che si sarebbe dovuto compiere.
- C'è un fatto storico nuovo: *la Pasqua del regno di Dio*, che è la Passione-morte di Cristo, sarà l'adempimento della Pasqua antica.
- Il fatto nuovo sarà espresso in un *nuovo rito*.

Ma la Pasqua rituale ebraica contempla *due momenti* distinti: "l'agnello-pane azzimo" e "il sangue dell'alleanza", che completano a vicenda il significato della Pasqua. Allora anche la Pasqua rituale di Cristo sarà costruita e caratterizzata da questi due momenti, che si integrano nel senso totale della Pasqua cristiana.

2.2.1. Il corpo di Cristo è agnello pasquale

Che la Pasqua ebraica dell'agnello e degli azzimi sia finita, perché sta "per compiersi nel regno di Dio", è cosa evidente per Gesù e, dopo il suo discorso, anche

per gli apostoli. Senza ulteriori passaggi infatti Gesù prende del pane, prega e lo dà ai suoi apostoli come "suo corpo offerto in sacrificio", perché ne mangino.

Che questo sia un gesto che tende a sostituire l'agnello ebraico è chiaro. In quelle parole di Gesù: "Questo è il mio corpo dato (= sacrificato) per voi", riecheggia un altro discorso pasquale: «Il pane che io darò è la *mia carne per la vita* del mondo» (*Gv* 6,51), parole spiegate in senso "redentivo" da quelle altre: «Sono venuto a *dare la mia vita in redenzione* per molti» (*Mt* 20,28); riecheggiano anche le parole del Battista che dicendo: «Ecco l'agnello di Dio» (*Gv* 1,29) è, a sua volta, eco di Isaia che presenta il "servo di Jahve", «ferito e schiacciato per i nostri peccati», come «agnello che si offre in sacrificio di sua spontanea volontà» (*Is* 53,5-7).

E che il Cristo "servo di JHWH-agnello" fosse raffigurato nell'agnello pasquale è evidente oltre che da tutte le espressioni di Cristo all'ultima cena, anche dal modo come gli apostoli hanno compreso il fatto:

- *Gv* 19,36 mettendo in relazione la morte di Cristo, che avveniva al momento della immolazione della Pasqua, riferisce a lui la prescrizione data per l'agnello pasquale: «Non rompetegli le ossa» (*Es* 12,46);
- *1 Cor* 5,7 presenta Cristo come l'agnello pasquale dei cristiani: «Cristo si è immolato come nostra Pasqua»;
- *1 Pt* 1,13-21 presenta i cristiani nel linguaggio raffigurativo della Pasqua ebraica, e quindi li vuole come coloro che, «cinti le vesti ai lombi», intraprendono la propria peregrinazione, per ubbidire al comandamento divino, fatti santi nel «sangue prezioso dell'agnello illibato e immacolato» già previsto «prima della creazione del mondo, ma rivelato soltanto ora».

Ma affinché non vi sia equivoco sul fatto che Cristo sostituisce all'agnello pasquale un'altra *Pasqua nel suo corpo sacrificato*, egli dice ai suoi apostoli: "Fate questo *in memoria* di me". Poco prima gli apostoli avevano udito dalla bocca di Gesù, che parlava della Pasqua dell'Esodo: «Questo giorno sarà *una memoria* per voi e lo celebrerete di generazione in generazione» (*Es* 12,14). E ancora: «Si fa così *in memoria* di tutto quello che il Signore operò per te, quando uscisti dall'Egitto» (*Dt* 16,3).

Al posto dell'*antica "memoria"* ora si farà una *nuova "memoria"*. Quella nell'agnello pasquale ebraico ricordava il fatto di una liberazione dall'Egitto, che era liberazione di "un solo popolo". Questa *nuova memoria nel nuovo agnello pasquale-Cristo* ricorderà invece la *redenzione (= liberazione dal peccato)* di tutti, della "moltitudine" degli uomini.

2.2.2. Il sangue di Cristo è sangue dell'alleanza

L'uscita liberatrice dall'Egitto era nella mente di Dio solo un preliminare. Gli Ebrei erano stati liberati da un padrone umano per diventare la "proprietà prediletta" a Dio, ossia il popolo più caro "tra tutti i popoli", e per diventare "un regno sacerdotale" e un

popolo santo" (*Es* 19,5-6). Dio vuole che questa volontà ed elezione siano regolate da un ordinamento-testamento con valore di "alleanza".

Quindi non è propriamente un fatto di "alleanza" paritaria tra Dio e gli Ebrei, ma la manifestazione di una volontà divina che il popolo è chiamato ad accettare. Conseguenza di questo sarà l'elevazione del popolo a "proprietà prediletta", "a regno sacerdotale" e "a popolo santo di Dio". Questo vincolo, questa alleanza tra Dio e Israele fu ratificata con il sangue del sacrificio (*Es* 24,8).

Tutto l'*AT* trova nell'alleanza del Sinai il suo asse portante, e la storia d'Israele sarà, nella visione religiosa dei profeti, un continuo susseguirsi di momenti di infedeltà e di ripresa nei riguardi dell'alleanza; sull'alleanza è fondata tutta la teologia "sponsale" espressa nell'*AT*. Dio, fedele al suo progetto di salvezza, resta fedele anche al modo di realizzarla e cioè all'alleanza. Per questo il profeta Geremia (31,31-34) annunzierà quel che avverrà nei futuri tempi messianici. Ma l'annunzio di una nuova alleanza si arricchisce di un elemento importante in *Is* 42,6 quando, parlando al suo "servo", Dio proclama: «Io, il Signore, ti ho chiamato per giustizia, ti ho preso per mano, ti ho formato e *stabilito come alleanza* del popolo...». Abbiamo pertanto *tre momenti successivi nell'alleanza*:

- quella conclusa con il *sangue delle vittime* versato sui cippi rappresentativi d'Israele;
- quella *nuova*, che sarà iscritta nei cuori;
- quella che si concretizzerà nella *persona* stessa del "servo di Jahve".

Cristo nel celebrare la Pasqua, ogni anno aveva dovuto parlare dell'alleanza già stabilita da Dio con il suo popolo: la Pasqua era l'annuale rinnovazione di quell'antica alleanza. In quella sua ultima cena, nella quale Cristo sa di celebrare la *nuova Pasqua*, rito del "nuovo avvenimento pasquale" che è la sua Passione-morte, non si potrà contentare di ripensare alla Pasqua antica, se non come ad una profezia che deve avverarsi. Ed ecco quindi che dando ai suoi apostoli il terzo calice di vino - secondo il rito della cena pasquale - egli dice ai suoi apostoli:

«Prendete e bevetene tutti:
Questo è il mio sangue della nuova alleanza,
versato per i molti (*Mc* 14,24)
in remissione dei peccati» (*Mt* 26,28);

oppure:

«Questo calice
è la nuova alleanza nel mio sangue (*1 Cor* 11,25)
che viene versato per voi» (*Lc* 22,20).

Il Signore nel fare il gesto del calice riassume tutti e tre i suddetti momenti successivi, nei quali veniva descritta l'alleanza:

- nel ricordo dell'antica alleanza, egli vede anche la *sua alleanza compiuta nel sangue*, poiché Mosè aveva detto: «Questo è il sangue dell'alleanza»;
- in adempimento dell'annuncio di Geremia, Cristo proclama che la sua è una *alleanza nuova*, cui va congiunta la *remissione dei peccati*;
- sentendosi investito della missione del "servo di JHWH", sa che l'alleanza dovrà essere sancita con il *suo sangue*, (non con quello di vittime animali), e per questo dice: "mio sangue". Inoltre essendo "alleanza del popolo" (*Is* 42,6), il suo sangue sarà versato per "molti" (= tutti).

In questo modo finisce *l'antica alleanza* e ad essa succede la *nuova* che viene instaurata nel sangue di Cristo; essa è veramente "nuova", non solo in ordine di tempo riguardo all'antica, ma perché, essendo la *realizzazione* di quella, porta con sé tutti i vantaggi che la "realtà" ha nei confronti della "figura", e che "l'adempimento" ha nei confronti della promessa. Era stata promessa nel segno del Sinai e annunciata dalle parole del profeta; ora diventa realtà nella Pasqua di Cristo. L'alleanza sancita nel sangue di Cristo è nuova perché:

- è una *seconda* e insieme *ultima* alleanza, e non ve ne sarà un'altra, perché è "eterna";[25]
- in quanto alleanza ultima ed eterna, è veramente *escatologica* cioè tale che compie e adempie il significato di quella antica, come la "realtà" compie "l'ombra" (cf *Eb* 8,5; 9,23; 10,1);
- *ha un "nuovo"* mediatore: Cristo (cf *Eb* 8,6; 9,15; 12,24) al posto di Mosè (cf *Gv* 1,17; *Gal* 3,19; *Eb* 9,19);
- è una *migliore* alleanza (cf *Eb* 7,22), perché ha delle migliori promesse (cf *Eb* 8,6) ed è stata sancita dal sangue di un agnello veramente immacolato (cf *Eb* 8,7; *1 Pt* 1,19);
- è alleanza *universale* perché è sancita dal sangue versato "per tutti"; del resto i dodici apostoli sono rappresentanti di tutto il nuovo popolo di Dio, che si raccoglie «da ogni tribù, popolo e nazione in regno e in comunità sacerdotale di Dio» (*Ap* 5,9-10);
- è un'alleanza *interiore*, che non sarà più solo un "memoriale davanti agli occhi", ma sarà una "legge scritta nel cuore" (*Ger* 31,33). In effetti, mentre il "sangue dell'alleanza" fatta al Sinai fu "asperso" sui dodici cippi, rappresentativi del popolo, il "sangue dell'alleanza di Cristo" viene dato da bere agli apostoli, per indicare il grado di interiore adesione che essa esige e provoca in chi l'accetta.

---

25 Cf *Ger* 32,40: «Concluderò con essi un'alleanza eterna»; *Eb* 8,7; 9,13; 13,20.

2.3. Due momenti pasquali per un unico e unitario sacramento pasquale

Nel descrivere *l'avvenimento* pasquale dell'*AT* abbiamo accuratamente distinto i due termini di tempo che lo racchiusero: il *rito dell'agnello-azzimi*, che apriva la Pasqua-passaggio di *liberazione*, e il *rito del sangue*, che la concludeva nell'*alleanza*.

I due momenti storici, che distano tra loro 50 giorni, nel *rito* pasquale dell'AT segnano rispettivamente *l'inizio* della cena (presentazione degli azzimi e narrazione dell'Esodo) e la sua *chiusura* (terzo calice di vino e ringraziamento a Dio per la sua fedeltà all'alleanza).

Nella cena pasquale di Cristo, mentre gli altri suoi riti e momenti vengono taciuti, tanto i Sinottici quanto *1 Cor* 11,23-27 mettono in forte evidenza il doppio gesto di Cristo, che dà il suo corpo "mentre mangiavano" (*Mt* 26,26; *Mc* 14,22) e il suo sangue "dopo" (*Mt* 26,27; *Mc* 14,23) o "dopo aver cenato" (*Lc* 22,20; *1 Cor* 11,25).

Il fatto che il gesto rituale di Cristo si trovi in parallelo perfetto con i due momenti caratteristici della Pasqua ebraica, ci dice abbastanza chiaramente che nel suo duplice gesto del pane-corpo sacrificato e del vino-sangue versato per l'alleanza, il Signore ha inteso "compiere" sul piano rituale il contenuto essenziale della Pasqua, contenuto che si esprime, in coerenza e in rapporto con i due momenti storici dell'avvenimento, come *liberazione* e come *alleanza*.

Cristo non ignorava che la Pasqua della sua morte era allo stesso tempo "liberazione e alleanza", perché egli è tale nella sua stessa persona;[26] ma le due realtà sono differenti in se stesse, perché la "liberazione-redenzione" si dà propriamente a uno *schiavo* o a un *prigioniero*; l'"alleanza" invece si stabilisce tra *amici* o tra *sposi*. E appunto questi due aspetti diversi di rapporto sono quelli che come momenti successivi hanno caratterizzato la storia della salvezza nell'annuncio profetico dell'*AT*, e gli stessi avrebbero dovuto caratterizzarla nella sua attuazione in Cristo. Conseguentemente Cristo nell'ultima cena ci dà come segno di *reale e piena liberazione il suo corpo* e come segno di *nuova alleanza il suo sangue*.

Pur essendo i due segni frutto unitario dell'unico sacrificio pasquale da lui compiuto sulla croce, essi ci parlano di tutta l'ampiezza del suo amore: non solo ci libera dalle catene del peccato, come si può fare con uno schiavo o un prigioniero, lasciandoli poi in balia di se stessi; ma *ci libera per "farci suoi"*.[27]

---

[26] «Egli salverà il suo popolo dai loro peccati» (*Mt* 1,21); «Ti ho costituito alleanza del popolo» (*Is* 42,6).

[27] Cf *Es* 19,4; *Ez* 16,6-8: «Ti passai vicino e gli dissi: Vivi... e cresci come l'erba del campo...; ti passai di nuovo vicino e giurai alleanza con te e tu divenisti mia».

2.4. In sintesi

L'accostamento del fatto storico della Pasqua ebraica e della sua ritualizzazione e riattualizzazione lungo il tempo fino al suo compimento in Cristo, ha posto le basi - a livello biblico e teologico - per comprendere il significato storico-salvifico del gesto compiuto da Cristo nell'Ultima Cena.

La Pasqua di Cristo - e quindi la Pasqua della Chiesa - costituisce il punto di convergenza di una lunga prefigurazione, e insieme l'inizio di una *realtà nuova* a sua volta *prefigurativa* del compimento ultimo nella Pasqua eterna in cui la "figura" cederà definitivamente il posto alla "realtà".

3. La Cena pasquale di Gesù

Dopo aver visto nel precedente capitolo il quadro di riferimento "biblico-teologico" della Pasqua, resta ora da accostare la dimensione "rituale" della cena pasquale ebraica, in modo da situare adeguatamente il "gesto" di Gesù e "leggerlo" all'interno dei racconti neotestamentari che testimoniano il fatto dell'ultima Cena.

La problematica che ruota attorno al presente capitolo è vasta: alcuni aspetti lungo la storia hanno trovato soluzione; altri rimangono ancora in fase di approfondimento. L'abbondante *bibliografia* è un segno eloquente sia del cammino compiuto, sia di quello che resta ancora da percorrere. In questo ambito, e tenendo presente l'obiettivo del corso, ci soffermeremo solo su qualcuno di questi problemi.

Il capitolo richiama l'attenzione fondamentalmente su tre punti: il contesto "rituale" della cena pasquale ebraica, con la conoscenza e l'approfondimento di alcuni testi (*berakôt*) (I); il passaggio dalla *berakâ* giudaica all'Eucaristia cristiana (II); e infine la rilettura teologica dell'Eucaristia nella Chiesa apostolica (III).

3.1. La cena pasquale ebraica

Tra i vari "banchetti" giudaici, quello "pasquale" riveste un'importanza tutta particolare in ordine ad una più adeguata comprensione della Pasqua di Cristo e quindi dell'Eucaristia della Chiesa; tuttavia non sembra essere una *conditio sine qua non*, in quanto:

- la realtà della Pasqua giudaica si proietta sull'ultima Cena sia che questa coincida con il banchetto pasquale sia che lo preceda;
- le reminiscenze pasquali sono presenti nelle *berakôt* della liturgia di ogni pasto giudaico (non solo in quello pasquale);
- Cristo non ha collegato l'istituzione dell'Eucaristia a nessun rito specifico del banchetto pasquale, ma solo ai due riti fondamentali di ogni pasto religioso giudaico: la *frazione del*

L'importanza di questi due riti ai fini della comprensione e del significato della celebrazione eucaristica, spinge a verificarne la natura e a esaminarne la collocazione all'interno del quadro rituale del pasto giudaico.

Ciò comporta la conoscenza della struttura del pasto giudaico e l'accostamento di testi - le *berakôt* - dai quali scaturirà quella solenne *benedizione* che, nell'ambito cristiano, assumerà il nome di *preghiera eucaristica* o *anafora* o *canone*.

3.1.1. Il «rituale» del pasto giudaico

Nella storia delle religioni il *pasto sacro* è finalizzato al raggiungimento di una *"comunione"* con la divinità: a questo tendono i vari elementi. Anche nel contesto ebraico l'insieme del simbolismo e dei testi tende al raggiungimento di una *comunione con Dio* perché questi continui ad intervenire nell'*oggi* della storia del suo popolo.[28] Il "ricordo" di ciò che egli ha fatto si trasforma in motivo di supplica: è garanzia che, nella sua fedeltà, continuerà a intervenire come Salvatore.

Tra i vari elementi che facilitano questo "ricordo" c'è, accanto alla ritualità così carica di simbolismo, l'*Haggadàh*, cioè una specie di omelia (racconto, narrazione) sull'origine e sul significato sempre attuale della festa.[29] Essa consiste in una recita dialogata, e prevede un'articolazione del rito (chiamato *seder* = ordine, cerimonia) in vari momenti.

– *Struttura*.[30] I numerosi elementi della celebrazione rituale sia del sabato che di quella molto più solenne della Pasqua, possono essere sintetizzati in quattro parti:

---

28 Cf, ad esempio, la voce *Mangiare* in M. LURKER, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, o. c., pp. 119-121.

29 Cf J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima Cena*, o. c., cap. I. Si tratta di un testo fondamentalmente stabile, soggetto però ad alcune variazioni secondo i diversi "riti" in cui ancora oggi è usato. La redazione attuale - quale risulta dalle tradizioni orali del popolo ebraico - è stata codificata dal sec. IX-X (d. C.) in poi.

30 Vari sono i testi che, pur in forme diverse, riproducono tutta (o parte) l'*Haggadàh*; segnalo quelli più facilmente accessibili: L. CAMPOS - R. DI SEGNI (a cura di), *Haggadàh di Pesach*, o. c.; L. LIGIER (a cura di), *Textus Liturgiæ Iudæorum*, in A. HÄNGGI - I. PAHL (a cura di), *Prex Eucharistica*, o. c., pp. 13-34 (con *bibliografia*, p. 14); O. CARENA, *Cena pasquale ebraica per comunità cristiane*, o. c.; E. TESTA, *Usi e riti degli Ebrei ortodossi*, o. c., pp. 103-111: "la Pasqua e la settimana degli azzimi"; X. LÉON-DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico*, o. c., pp. 287-292; J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima Cena*, o. c.

«INTRODUZIONE ALLA FESTA»

1. - *Benedizione* che accompagna il **I CALICE** (cf *Lc* 22,17-18). Ogni calice è bevuto stando reclinati sul braccio destro perché nessuno è schiavo in questa notte (lo ricordano, tra l'altro, anche i cuscini ricoperti di seta, simboli della libertà riacquistata).

2. - Chi presiede (tutti?) si *lava le mani*.

3. - Benedizione e manducazione dell'*erba* intinta nell'aceto o nel succo di limone o in acqua salata (per ricordare l'amarezza della schiavitù).

4. - *Divisione del pane azzimo:* delle tre azzime sovrapposte si divide in due parti la seconda; metà si mette sotto la tovaglia e sarà mangiata al termine della cena; l'altra metà si rimette tra le due. Il pane non lievitato è il pane della debolezza e della miseria, a ricordo della schiavitù in Egitto: «Ecco il pane dell'afflizione, che i nostri padri mangiarono in terra d'Egitto; chiunque ha fame venga e mangi; chiunque ha bisogno venga e faccia la pasqua. Quest'anno qui; l'anno prossimo in terra d'Israele. Quest'anno qui come schiavi; l'anno prossimo in terra d'Israele come uomini liberi». Si accendono le *lampade* (da qui l'origine dell'antico uso cristiano del "lucernario", conservato poi nella benedizione del cero pasquale) e si brucia dell'*incenso*.

«LITURGIA PASQUALE E CENA»

5. - *Racconto dei "mirabilia Dei"*, fatto sul **II CALICE** che sarà bevuto alla fine di questa parte del rito che comprende:

- la domanda fatta dal più giovane (perché tutti si sentano coinvolti nel rito): «Perché questa sera è diversa da tutte le altre?»;
- il padre di famiglia risponde con il racconto pasquale (*Haggadàh*) articolato sulla linea di *Es* 7-15 (dalle "piaghe" fino al cantico di Mosè), passando in rassegna le grandi opere di Dio, in modo che in ogni generazione ciascuno deve considerare se stesso come uscito dall'Egitto (cf *Es* 13,8);
- l'elevazione del calice, accompagnata dall'acclamazione: «Per questo dobbiamo celebrare, lodare, glorificare, magnificare, esaltare, onorare, benedire, innalzare e proclamare vittorioso Colui che fece questi grandi segni per i nostri padri e per noi: ci ha condotto dalla schiavitù alla libertà, dalla tristezza alla gioia, dal lutto alla festa, dalle tenebre a una grande luce, dal servizio alla redenzione. Diciamo dunque davanti a lui: Alleluia».
- Segue la *prima parte* del canto dei salmi alleluiatici 112-113A (Ebr. 113-114) (*Hallel*).
- Prima di bere il calice si pronuncia questa *benedizione per la redenzione*: «Benedetto sii tu, o Signore nostro Dio, re dell'universo, che hai liberato noi e i nostri padri dall'Egitto e ci hai fatto giungere a questa notte per mangiare azzime ed erbe amare. Così... facci giungere in pace ad altre future feste e solennità, lieti per la restaurazione della tua città e felici per il ristabilimento del tuo culto: là mangeremo animali sacrificati e agnelli pasquali, il cui sangue sarà asperso sui lati dell'altare in tuo onore; e in ringraziamento intoneremo un nuovo inno che canti la nostra liberazione e il nostro riscatto: benedetto sii tu, o Signore, redentore d'Israele».

- Quindi si beve il secondo calice.

6 - Tutti si *lavano le mani* (cf *Gv* 13,3-11: lavanda dei piedi).

7. - *Benedizione del pane azzimo*: «Benedetto tu, Signore Dio nostro, Re dei secoli, che fai produrre il pane alla terra» (cf *Lc* 22,19). Il padre di famiglia distribuisce un pezzo del primo e un pezzo del secondo: ciascuno mangia i due pezzi insieme.

8. - Prende quindi le *erbe amare* (simbolo della vita difficile prima della liberazione), le intinge nel *harôset* (una salsa che ricorda la malta che gli Ebrei dovevano preparare in Egitto) e tutti ne mangiano.

9. - Infine, prende il *terzo pane azzimo,* vi avvolge *erbe amare* e tutti ne *mangiano* perché «in quella notte... mangeranno la carne arrostita al fuoco... con azzimi e con erbe amare» (*Es* 12,8).

10. - *Si cena normalmente* (chiunque si presenti deve essere accolto), in modo però che al termine si possa mangiare ancora con appetito e con devozione un pezzo di pane azzimo.

11. - Infatti, terminato il pasto, il padre di famiglia prende la metà dell'azzima nascosta e tutti ne ricevono un pezzo che è mangiato *in memoria dell'agnello pasquale*.

«CALICE DELLA BENEDIZIONE»

12. - Benedizione sul pasto fatto e sul **III CALICE** (*Birkat ha-mazôn*) che contiene vino con un po' d'acqua; chi presiede lo alza con la destra e pronuncia la benedizione (cf *Lc* 22,20: «calice della benedizione»).[31] Prima di bere i presenti pronunciano la loro benedizione sul calice: «Benedetto sii tu, o Signore nostro Dio, Re dell'universo, creatore del frutto della vite».

[In alcuni "rituali" a questo punto è collocato un duplice segno: il *calice* (che non viene bevuto) *di Elia* (con riferimento a *Ml* 3,23: «Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore»), accompagnato da alcuni versetti contro i pagani e gli oppressori di Israele; l'*apertura della porta*, perché se Elia si trovasse a passare di là, possa entrare senza attendere (significato dell'attesa messianica)].

«QUARTO CALICE E GRANDE "HALLEL"»

13. - Si versa il **IV CALICE**. Su di esso si dice la *seconda parte* dell'*Hallel* (*Sal* 113B-117 e, secondo alcune tradizioni, anche il *Sal* 135 [136]). Segue un'altra benedizione, abbastanza sviluppata; al termine ognuno dei presenti dice la benedizione sul proprio calice e beve.

14. - Benedizione conclusiva e augurio finale: «L'ordine di *Pesach* è terminato come di regola secondo tutte le sue leggi; come abbiamo avuto il merito di farlo, così si possa avere il merito di fare il vero *Pesach*. Puro Essere che stai nelle altitudini, fai risorgere la comunità innumerevole; conduci presto i virgulti della tua pianta, redenti, con canti di grazie, a Sion. L'anno prossimo a Gerusalemme».

---

[31] Per il testo della "benedizione" (e commento) cf L. BOUYER, *Eucaristia*, o. c., pp. 92-94.

– *Osservazioni*. La fondamentale caratteristica di questa liturgia è quella di essere un *memoriale solenne* in cui la parte anamnetica ha uno sviluppo particolare (i presenti devono ascoltare e lodare come se loro stessi fossero usciti dall'Egitto).

La celebrazione di Dio e delle sue opere in questa notte riveste uno *splendore* tutto particolare che coinvolge ogni realtà; la stessa sala deve essere addobbata con tappeti e ornamenti.

Il *valore sacrificale della pasqua* è illustrato durante il racconto dalle parole della "benedizione per la redenzione" (cf sopra, n. 5), che include la memoria del sangue dell'agnello pasquale.

La *dimensione messianica ed escatologica* risulta ben evidenziata da vari accenni e riferimenti.

La cena pasquale ebraica ha un'*importanza più domestica che sinagogale*, più religiosa che nazionale; gli agnelli si immolavano nel Tempio, ma le famiglie si riunivano nelle case (sempre in gruppi non inferiori a dieci persone).

3.1.2. Le "berakôt"[32]

Visto il "rituale" del pasto giudaico seguito anche da Cristo nella sua Ultima Cena, è necessario accostare i testi per comprendere il senso "teologico" del rito e il suo rapporto con l'Eucaristia. Non si può comprendere infatti in modo adeguato l'Eucaristia cristiana se non ci si colloca nel giusto ambito. Si tratta cioè di vedere i rapporti che intercorrono tra *liturgia giudaica e liturgia cristiana*, in quanto la liturgia cristiana è sì una creazione originalissima del cristianesimo, ma non si tratta certo di una creazione *ex nihilo*. «I materiali di cui si serve l'Eucaristia cristiana sono infatti ben altra cosa di una materia grezza. Sono pietre già levigate e sapientemente lavorate» scrive il Bouyer; e ancora: «Le parole di Cristo che stavano per generare l'Eucaristia cristiana sono come le sporgenze di tutta una struttura sotterranea ai vangeli, quella della liturgia giudaica in cui si sono inserite».[33]

Da questo presupposto scaturisce una convinzione: «Se... nell'insieme della tradizione cristiana c'è un elemento che... accusa la continuità e la dipendenza rispetto al giudaismo, questo è proprio la preghiera eucaristica... La (sua) continuità con la preghiera giudaica (*berakâ*) è così infrangibile che non si vede come se ne potrebbe evitare la dipendenza». E' l'esame di questa realtà che permette di evidenziare la preghiera eucaristica come una novità cristiana ma radicata «in quella preistoria del Vangelo che è la preghiera di coloro 'che attendevano la consolazione di Israele'».[34]

---

32 L'approfondimento del discorso circa il rapporto tra le *berakôt* della mensa e l'istituzione dell'Eucaristia, è condotto seguendo fondamentalmente lo studio più volte citato del Bouyer.

33 L. BOUYER, *Eucaristia*, o. c., pp. 27 e 115.

34 *Ibid.*, pp. 34 e 40.

Si tratta pertanto di approfondire l'origine e il significato della *berakâ*, e come essa permei di fatto sia la vita del pio israelita, sia la liturgia sinagogale che quella domestica.

– *Parola di Dio e "berakâ"*. La preghiera del pio israelita è caratterizzata da formule (lunghe o brevi) chiamate in ebraico *berakôt*. Il termine «*berakâ*-benedizione» fu tradotto con *eucharistía* per indicare ordinariamente "azione di grazie", "ringraziamento", anche se il termine rinvia ad un significato più fondamentale: "proclamare, confessare i *mirabilia Dei*".[35]

Si tratta della *benedizione* del Dio «che si è rivelato ad Israele, che si è comunicato a lui in un modo unico, che lo ha *conosciuto* e, di conseguenza, si è fatto *conoscere*». Siamo cioè di fronte ad una preghiera particolare in quanto specifica di tutta la pietà giudaica; una «pietà che non considera mai Dio in generale, in astratto, ma sempre in correlazione con un fatto fondamentale: l'alleanza di Dio con i suoi. Più precisamente ancora: la *berakâ* è una preghiera la cui caratteristica essenziale è di essere una risposta: la risposta per eccellenza alla parola di Dio»; a quella Parola che non richiama prima di tutto delle idee, ma realtà estremamente vive come gli interventi di Dio nella storia del popolo e dei singoli; a quella Parola che «produce, per virtù propria, ciò che annuncia».[36]

E' a questa Parola così intesa che la *berakâ* intende rispondere. Essa esprime allora la «fede ubbidiente alla Parola progressivamente sviluppatasi nella sua ampiezza, altezza, profondità misteriose»; ma esprime pure la *consacrazione* di ogni azione del giorno e della notte, del mondo stesso che in tal modo è restituito «nella lode, a quella Parola che lo aveva creato all'origine». E saranno queste *berakôt* liturgiche - quasi «altrettanti atti di *riconoscenza* a questa Parola... origine e fine di tutte le cose» - che costituiranno «gli antecedenti immediati dell'Eucaristia cristiana».[37]

In questa ottica il Bouyer approfondisce il discorso, modulandolo fondamentalmente attorno a questi due elementi: Parola di Dio e conoscenza di Dio; le *berakôt* risposta alla Parola.[38]

– *Le "berakôt" giudaiche*. Dopo aver precisato il modo attraverso cui le *berakôt* brevi e lunghe sono state trasmesse, come pure il metodo della preghiera giudaica, il Bouyer esamina le varie forme della preghiera.[39]

---

35 Per il significato originario e derivato del termine "benedizione" cf M. SODI, *Benedizione*, in *NDL* 157-175 (con abbondante bibliografia).

36 L. BOUYER, *Eucaristia*, o. c., pp. 42 e 45.

37 *Ibid.*, pp. 51, 59 e 42.

38 Cf il contenuto del cap. III dell'opera del Bouyer, soprattutto in ordine allo *schema* delle *berakôt* e al loro *sviluppo tematico*.

39 Tutto ciò costituisce il contenuto del cap. IV dell'opera del Bouyer.

1. - Un primo accostamento alle *berakôt* brevi permette di costatare il loro obiettivo essenziale, quello di *fare della vita una liturgia*, in modo da ricondurre ogni realtà nella logica dell'Alleanza.

2. - La conoscenza della *liturgia sinagogale* permette di accostare:

- le *berakôt* che precedono lo *Shemâ*: esse pongono in evidenza soprattutto due temi che ritroveremo nella preghiera eucaristica cristiana, quello della "creazione" e della "redenzione";
- e la *Tefillâ* o preghiera delle 18 (19) benedizioni, che accentua fondamentalmente il tema del "compimento".

3. - Restano infine le *berakôt* della mensa: esse testimoniano il significato della *liturgia domestica* e parallelamente ci permettono di verificare che anche i loro temi essenziali risultano essere incentrati - come nella liturgia sinagogale - sulla "creazione", "redenzione" e "compimento".

Se la preghiera eucaristica cristiana è la risultante dell'evoluzione della *berakâ*, allora - è la tesi del Bouyer - anche la tematica della prima risulterà dalla confluenza dei temi quali emergono sia dalle *berakôt* della liturgia sinagogale che da quelle della liturgia domestica; l'Eucaristia cristiana, nella sua preghiera per eccellenza, porrà cioè in evidenza i tre temi essenziali della "creazione", della "redenzione" e del "compimento". Ma come è avvenuto tutto questo?

3.2. Dalla "beraka" giudaica all'eucaristia cristiana

Si tratta qui di verificare come, di fatto, la preghiera eucaristica cristiana sia sgorgata dalle *berakôt* giudaiche «dapprima usate semplicemente con leggerissimi ritocchi, e poi progressivamente trasformate».[40]

Ci troviamo di fronte ad un capitolo importante ai fini di una comprensione effettiva dell'origine della preghiera eucaristica. Tutti i testi che, pur con prospettive diverse, intendono spiegare l'Eucaristia cristiana si rifanno pressoché costantemente a questo punto di partenza; e quando ciò non si verifica, se ne costatano presto le conseguenze.[41]

---

[40] L. BOUYER, *Eucaristia*, o. c., p. 100.

[41] Per una parte di questo approfondimento seguiamo ancora l'opera del Bouyer: cf *Ibid.*, cap. V.

3.2.1. Uso della "berakâ" da parte di Gesù

Quale «erede predestinato della pietà sinagogale», Gesù ha avuto «il compito di manifestare al mondo intero tutto ciò che essa conteneva in germe e di farlo fiorire nella sua pietà» quando la Parola si è fatta carne.[42]

In tal modo Egli diventa l'esempio della più «perfetta *benedizione*, quella in cui tutto l'umano si dona in una risposta perfetta al Dio che parla», quella che «si compirà nell'atto supremo della sua esistenza: la Croce».[43] I Vangeli ci hanno trasmesso alcuni esempi circa l'uso di queste *berakôt* da parte di Gesù.[44]

3.2.2. Le "berakôt" della mensa e l'istituzione dell'Eucaristia

Non è dal significato dell'agnello pasquale o da altri riti che si può partire per comprendere l'origine della preghiera eucaristica cristiana; bisogna invece rifarsi al significato del «pane spezzato all'inizio del pasto», al «calice bevuto in comune alla fine» del pasto, e alle «benedizioni che vi erano legate per antica tradizione» - scrive ancora il Bouyer -.[45] E' dunque nel contesto conviviale, pieno di ricordi della Pasqua e dell'esodo, e carico dell'insegnamento sul pane di vita che si inserirà il significato del duplice gesto di Gesù:

- *dopo la benedizione sul pane azzimo*,[46] mentre spezza il pane e lo distribuisce, dice con tutta probabilità: "Prendete, questo è la mia carne";
- alla fine del pasto, *dopo aver pronunciata la benedizione sul III calice*, facendolo passare avrebbe detto: "Questo è il mio sangue, dell'alleanza, sparso per voi".

Le parole che seguono: "Fate questo come mio memoriale" avrebbero costituito l'istituzione di un comando - sulla linea del memoriale dell'antica Pasqua - per rendere perenne il gesto salvifico che sarebbe stato portato a compimento con il sacrificio della croce.

---

42 *Ibid.*, p. 101; e nel contesto scrive ancora il Bouyer: «E' stato attraverso l'inserimento del Figlio di Maria nella pietà giudaica che la pietà del Figlio di Dio si è potuta esprimere umanamente» (*ibid.*).

43 *Ibid.*, p. 101.

44 Cf *Ibid.*, pp. 102-106, dove si accenna a *Lc* 10,21-22; *Mt* 11,25-27; *Gv* 17.

45 *Ibid.*, p. 109; la "dimostrazione" della tesi si sviluppa soprattutto nelle pp. 109-114.

46 Cf sopra, struttura rituale del pasto giudaico, n. 7.

3.2.3. Le "tradizioni" dell'ultima Cena di Gesù

I testi del *NT* che narrano l'istituzione dell'Eucaristia ci hanno trasmesso non tanto una "cronaca" dei fatti, quanto soprattutto una loro interpretazione "teologica" in base all'intenzione con cui Gesù ha voluto istituire l'Eucaristia come memoriale suo. Essi sono pertanto il punto di partenza e di riferimento per determinare l'essenza del mistero eucaristico.

– *Testi*. Sono state scritte quattro testimonianze (i Sinottici e la I lettera ai Corinzi) che codificano due tradizioni: quella "marciana" di *Mt* e *Mc*, e quella "antiochena" di *Lc* e *1 Cor*. Giovanni nel c. 6 del suo Vangelo parla dell'ultima Cena ma non dell'istituzione dell'Eucaristia.[47]

L'accostamento alle varie "tradizioni" comporterà anzitutto l'esame dei testi e del loro contesto: esame che, pur approfondito quanto si voglia, non risolve a tutt'oggi ogni problema; restano quindi alcune osservazioni che è necessario tener presenti, soprattutto in vista di problematiche specifiche.

– *Osservazioni*. Si accenna molto in sintesi ad alcune osservazioni complementari che scaturiscono dall'esame dei testi.

- *Forma letteraria dei testi*. La maggior parte di coloro che hanno studiato a fondo i racconti della Cena del Signore è concorde nell'affermare che i testi esprimono una "tradizione liturgica" della Chiesa primitiva: essi indicano già un passaggio dalla storia alla liturgia. Lo si deduce dall'assenza di particolari storici e dalla presenza di aspetti semitici nella descrizione del racconto dell'istituzione; i testi risultano inoltre molto concisi, e tendono ad evidenziare il parallelismo tra il rito del pane e quello del calice. I vari elementi, anche se non ci permettono di ricostruire nei minimi dettagli la Cena di Gesù, ci lasciano tuttavia un'immagine molto vicina.
- *Le due "tradizioni"*. I quattro testi che raccontano l'istituzione dell'Eucaristia esprimono due "tradizioni": quella "petrina" (o "marciana") espressa da *Mt* e *Mc*, e quella "paolina" (o "antiochena") espressa da *Lc* e Paolo. Da un'attenta analisi sinottica emergono facilmente le principali differenze e somiglianze incentrate principalmente su questi punti: chiaro è il riferimento "pasquale"; decisivo è il rimando al "fatto storico"; eloquente è il "consolidamento rituale"; centrale è l'"oggetto" della memoria: Cristo.
- *Qual è il testo più antico?* Le due recensioni rappresentano due tradizioni diverse e quindi indipendenti; è possibile stabilire quale sia la più antica? Le ipotesi sono due. Per *alcuni* la tradizione più antica è rappresentata dal testo di Paolo e *Lc* per questi motivi: la *data di composizione* molto antica di *1 Cor*: 54-57; ma Paolo ha consegnato ai Corinzi l'istituzione eucaristica verso l'anno 51; egli stesso l'ha ricevuta qualche anno prima ad

---

[47] Cf *Sinossi* al termine del capitolo. Altri testi eucaristici in *At* 2,42-47; 20,7-12; *1 Cor* 10,1-22; *Eb* 9,11-15; 10,11-14.

Antiochia (inizio anni 40); il *parallelismo* meno completo tra la formula sul pane e quella sul vino, mentre in *Mc* il parallelismo è perfetto; tra il rito sul pane e quello sul calice: in Paolo e *Lc* sono separati dal pasto, mentre in *Mc* sono già riuniti indicando, forse, che la celebrazione era già separata dai pasti; lo *stile semitizzante* del racconto di Paolo rimanda ad un'origine palestinese, anche se alcuni semitismi risultano già ellenizzati (*eukaristésas* al posto di *euloghésas*, e *'ypèr 'ymòn* invece di *'ypèr pollòn*); la *fonte comune* di Paolo e *Lc* è da ricercare nella Comunità di Antiochia dove Paolo ha vissuto all'inizio degli anni 40. Per *altri* il testo più antico è quello di Marco perché: contiene più aramaismi e la formula sul calice risulta più contorta; sarebbe più vicina alla tradizione più originaria e primitiva; il luogo di origine sarebbe o Gerusalemme o Cesarea di Palestina; risalirebbe al "primo decennio dopo la morte di Gesù".[48]

In conclusione possiamo ricordare che: *a)* l'Eucaristia fu istituita *in occasione delle feste pasquali*; al di là della cronologia, il contesto pasquale è inseparabile dall'istituzione dell'Eucaristia e costituisce uno degli elementi fondamentali per comprendere il vero senso del mistero eucaristico; b) il significato dell'Eucaristia è strettamente collegato con il *significato religioso* proprio ed esclusivo della pasqua ebraica.

3.2.4. Le "berakôt" giudaiche e la preghiera dei primi cristiani[49]

I primi cristiani nella loro preghiera hanno continuato a usare le forme delle *berakôt* giudaiche, tanto che «le prime formule dell'Eucaristia cristiana, su imitazione di ciò che Cristo stesso aveva fatto, non saranno altro che formule giudaiche applicate, con l'aggiunta di alcune parole, a un contenuto nuovo che, d'altronde, tutto in esse preparava».[50]

I primi e più eloquenti esempi ci sono offerti dalle lettere paoline, seguiti poi da quelli delle prime generazioni cristiane, specialmente dei martiri i quali esprimono - attraverso la forma della *berakâ* giudaica - l'offerta della propria vita che «si consuma in quella di Cristo stesso».[51]

Le prime liturgie eucaristiche a noi note attraverso la testimonianza dei cc. 9 e 10 della *Didaché*, e del libro VII delle *Costituzioni apostoliche* appaiono pertanto «il più antico esempio di queste formulazioni dell'Eucaristia in cui la Chiesa, come il Cristo nella

---

48 J. JEREMIAS, *Le parole dell'Ultima Cena*, o. c., p. 233.

49 Cf L. BOUYER, *Eucaristia*, pp. 115-124.

50 *Ibid.*, p. 115.

51 Sia per Paolo che per i martiri sono riportati vari esempi in *Ibid.*, pp. 116-124; cf anche A. HAMMAN, *Preghiere dei primi cristiani*, o. c.

Cena, si serviva ancora di formule giudaiche, dando semplicemente, con qualche inciso, un senso nuovo alle loro espressioni».[52]

Dall'insieme è possibile dunque concludere ancora con il Bouyer che «la preghiera cristiana si forma quasi all'interno della preghiera giudaica. Quando se ne staccherà, apparirà evidente che la sua composizione riflette non solo la struttura, ma anche il contenuto della stessa preghiera giudaica».[53]

4. Il significato teologico dell'eucaristia nella Chiesa apostolica

La Cena di Gesù s'inserisce nel contesto rituale della cena pasquale ebraica. I due momenti del *pane* spezzato e del *calice* di benedizione sono assunti da Cristo come segni "sacramentali" del sacrificio della *nuova alleanza*. Le varie "tradizioni" richiamano l'attenzione sul fatto celebrativo-rituale finalizzato alla partecipazione ad un sacrificio.

I discepoli, obbedendo ad un preciso comando dato dal Maestro durante la sua ultima Cena, attuano una celebrazione memoriale che è il sacramento dell'Eucaristia. Si tratta di coglierne il contenuto teologico a partire da una riflessione sulle testimonianze terminologiche circa le uniche due espressioni usate nel NT per indicare la celebrazione dell'Eucaristia.[54]

4.1. "Cena del Signore" e "spezzamento del pane"

Se interroghiamo il *NT* per sapere se all'epoca apostolica esisteva nella primitiva Chiesa una *celebrazione dell'Eucaristia*, riscontriamo tre serie di testi che ci possono illuminare al riguardo.

– *Testi*. I *Sinottici* (*Mt* 26,26-28; *Mc* 14,22-25; *Lc* 22,19-20) ci *raccontano* sostanzialmente la stessa cosa.

Paolo in *1 Cor* 11,23-26 ci presenta un racconto che chiaramente si affianca a quello dei Sinottici, ma è fatto in occasione della preoccupazione che Paolo ha di salvare la dignità della *celebrazione* della "cena del Signore" nella comunità di Corinto. Il punto di maggior distinzione tra Paolo e i Sinottici sta nel fatto che l'apostolo mette due volte in bocca a Cristo il comando: "Fate questo in memoria di me". E ad esso aggiunge un commento: "Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga".

---

52 *Ibid.*, p. 124.

53 *Ibid.*, p. 144.

54 Le pagine che seguono sono riprese e sintetizzate dall'opera di S. MARSILI, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, o. c., pp. 19-23.

I testi di *1 Cor* 10,16-17; *Lc* 24,30.35; *At* 2,42.46; 20,7.11 parlano di un *rito*, detto "dello spezzamento del pane" e celebrato dai cristiani come rito tipico e distintivo nei confronti degli Ebrei.

– *Approfondimenti*. Nelle *fonti sinottiche* c'è un punto particolarmente interessante per la nostra ricerca sulla celebrazione dell'Eucaristia nel I secolo. Si tratta cioè di quel certo modo di narrare l'ultima Cena di Cristo, che tutti i Sinottici - mentre ci pongono davanti ad un *fatto storico* che fa parte dell'economia del loro racconto - presentano come un fatto già passato a *livello celebrativo*.

L'analisi esegetica dei testi è abbastanza concorde nel rilevare come nei *Sinottici* la *narrazione* dell'ultima cena di Cristo, senza perdere nulla del suo valore storico, sul piano formale della presentazione letteraria riveli una chiara *formulazione rituale*, come si può vedere dal rigido concordismo verbale e gestuale che accomuna le tre diverse relazioni dello stesso avvenimento, fatte in tempi e luoghi diversi da autori diversi. Questo vuol dire che gli evangelisti in questione, giunti al punto di *narrare* "la cena ultima di Cristo" hanno preferito non darne un racconto dettagliato, come è proprio della storia, ma ce l'hanno presentato nella stessa formulazione sintetica, che era già in uso come *formula liturgico-rituale* nella celebrazione delle Chiese per le quali gli evangelisti scrivevano. In questo modo, salvata l'essenzialità storica del fatto, l'avvenimento che i fedeli nell'ascolto della Parola e nella catechesi conoscevano come *storico*, se lo ritrovavano identico sul *piano liturgico* in ogni celebrazione.

Per *1 Cor* 11,23-26 è chiaro che il testo paolino ci parla direttamente di una *celebrazione liturgica* della comunità di Corinto, e quindi è d'importanza fondamentale come dimostrazione che nella Chiesa apostolica esisteva già quella celebrazione, da Paolo chiamata "cena del Signore", che la tradizione non tarderà ad identificare nell'Eucaristia.

Paolo preoccupato che i suoi fedeli di Corinto celebrino "in maniera indegna" e con assemblee indecorose "la cena del Signore", li richiama a ciò che questa deve essere: una cena nella quale i fedeli facciano, per ordine del Signore e in memoria di lui, solo quello che egli ha fatto nella sua ultima cena e che ha ordinato ai discepoli di fare, e che Paolo si premura di dire di aver già trasmesso alla comunità di Corinto come "tradizione" liturgica del Signore.

Nel riferirci dunque quel che Cristo fece durante la cena di "quella notte nella quale veniva consegnato a morte", l'apostolo non ha neppure la preoccupazione "storica", che avevano i Sinottici, ma quel che racconta gli serve, al contrario, solo per fissare il *modo* e il *contenuto della celebrazione* della "cena del Signore", secondo il comando del Signore. E per l'apostolo "il radunarsi insieme" per fare "la cena del Signore" avviene soltanto quando i fedeli si raccolgono insieme per una cena, nella quale - mangiando il pane-corpo di Cristo e bevendo il suo sangue - si "fa la memoria di lui" e cioè "si proclama l'avvenimento della sua morte fino alla sua venuta".

Come i Sinottici, anche Paolo presenta il racconto dell'ultima cena secondo una formulazione rituale, ma con una differenza: mentre i Sinottici inseriscono nel racconto evangelico la formulazione rituale della cena che essi conoscono dalla celebrazione, Paolo invece - dato che sta descrivendo come fare la celebrazione - intende darci la *formula liturgica* nella quale la celebrazione deve avvenire, secondo la "tradizione" liturgica ricevuta dal Signore. Questa sta ad indicare come l'avvenimento storico della "cena del Signore" avesse ormai assunto una chiara dimensione celebrativa, facendo così della stessa "cena del Signore" *la nuova liturgia della Chiesa* già nella prima epoca apostolica.

– *In sintesi*. Tanto dai Sinottici che da *1 Cor* 11,23-26 si dimostra direttamente che: *l'uso di celebrare la cena del Signore* è anteriore alla redazione sia dei Vangeli sinottici che della stessa lettera di Paolo; che detta celebrazione si faceva *in obbedienza al comando di Cristo* e per "fare la memoria di lui, proclamando la sua morte"; che la Chiesa apostolica nella sua celebrazione intendeva fare, per *imitazione reale*, quel che aveva fatto Cristo nella sua ultima cena, in vista della sua morte.

Che *i testi relativi allo "spezzare il pane"* ci mettano nel NT di fronte ad una *celebrazione rituale* si desume certamente prima di tutto da *1 Cor* 10,16: «Il pane che noi spezziamo non è forse comunione al corpo di Cristo?». Tutto il contesto è chiaramente rituale; si tratta infatti di opposizione tra riti cristiani e riti pagani.

Altrettanto però si deduce in maniera più esplicita e completa dall'insieme della narrazione di *At* 20,7-11, che c'introduce in una tipica celebrazione cristiana. Vi si riconoscono senza difficoltà gli elementi essenziali di quella che sarà nota come "celebrazione dell'Eucaristia": un'assemblea dei fedeli, nella sala alta di una casa privata; nel giorno di domenica ("primo giorno della settimana"), che è il giorno consacrato dalla risurrezione di Cristo e forse ancor più dal suo "farsi riconoscere nello spezzare del pane" a Emmaus; un'assemblea che si raduna "per spezzare il pane", e che per l'occasione ha un lungo incontro con l'apostolo Paolo.

Alla luce di questi testi, più evidente appare la ritualità dello stesso gesto di cui leggiamo in *Lc* 24,30.35 e in *At* 2,42.46; avvertendo che mentre nel primo di questi due testi "lo spezzare il pane" diventa segno della presenza di Cristo risorto nella comunità, nel secondo invece si accentua il senso di partecipazione allo stesso pane (cf *1 Cor* 10,16) e quindi il valore di fraternità indotta dal rito.

Il termine "spezzare il pane" stava ad indicare uno dei primi riti con cui si iniziava il pasto presso gli Ebrei.[55] Quest'ultima particolarità, unita sia al risalto che il termine e il gesto di "spezzare il pane" assume nella cena pasquale di Cristo, sia al fatto che i due di Emmaus "*riconobbero* Gesù nello spezzare il pane" (*Lc* 24,35), ci può agevolmente spiega-

---

[55] Cf sopra, 1. 1. 1.: n. 4 e contesto.

re perché lo "spezzare il pane" sia stato fin dal principio acquisito come *termine tecnico per indicare* la celebrazione cristiana per eccellenza, e cioè *la nuova Pasqua di Cristo*.[56]

4.2. Convito "sacrificale"

I testi esaminati mostrano che nella Chiesa apostolica esisteva una celebrazione, detta indifferentemente "cena del Signore" o "spezzamento del pane", della quale è messo fortemente in risalto l'aspetto *conviviale sacro*.

Per giudicare rettamente il valore da dare a questa "celebrazione conviviale", che si presenta come un rito particolare dei cristiani, non si deve dimenticare che essa si configura non come una qualunque cena, sia pure di carattere religioso, ma come una cena che vuole essere quella pasquale di Cristo e che viene celebrata espressamente "in memoria di lui" e cioè come "annuncio della sua morte" vittoriosa.

E' chiaro che già questa identificazione, per la quale la celebrazione cristiana viene riferita direttamente alla cena pasquale di Cristo e al suo significato, dà all'aspetto conviviale della celebrazione cristiana un significato del tutto proprio e particolare.

L'*ultima cena di Cristo*, sia come *avvenimento storico* narrato dai Sinottici, sia come *fatto celebrativo* presentato da Paolo, rappresenta il momento nel quale Cristo dà forma rituale di "sacrificio" volontario alla sua morte in croce, che esternamente sarebbe invece apparsa solo come condanna subita per infrazione alla legge ebraica (bestemmia: *Mt* 26,65) e romana (proclamandosi "re": *Mt* 27,11).

Dato dunque che l'azione di Cristo all'ultima cena conferiva valore di "sacrificio rituale" a quello che era il "sacrificio reale" della sua morte; e considerato che questo *sacrificio rituale-personale di Cristo* nell'ultima cena è da Paolo presentato come attuale *celebrazione della Chiesa*, è chiaro che per l'apostolo e per la sua comunità cristiana "la cena del Signore" aveva il valore di rito con cui la Chiesa offriva in "sacrificio memoriale" la morte di Cristo sulla croce, e questo non solo in forza del comando di Cristo, ma anche secondo la "tradizione" liturgica ricevuta dal Signore.

Il commento di Paolo, che identifica "la memoria di Cristo" con "la memoria-proclamazione della sua morte", è segno evidente che per lui la partecipazione alla "cena del Signore" è partecipazione al "corpo-calice" di Cristo, che si trovano sulla "*mensa-altare* del Signore" (*1 Cor* 10,16-21) e quindi l'apostolo mette in tutta evidenza la natura "sacrificale" della celebrazione cristiana. Così Paolo mentre ci presenta la celebrazione come una "cena del Signore" alla quale tutti sono invitati per mangiare e bere, avverte che bisogna fare attenzione, che si tratta di "mangiare *questo* pane e di bere *questo* calice", e cioè non un pane e un calice come quelli di ogni altra cena, ma un pane che è "il corpo di Cristo dato (in sacrificio)" e un calice che è quello "della nuova alleanza".

D'altra parte per Paolo queste parole, con cui Cristo ha dato il suo corpo a mangiare e il suo sangue a bere, condensano tutto il significato pasquale della morte di

---

56 Il Marsili aveva già illustrato questo punto in AA. VV., *Anàmnesis 2*, o. c., pp. 29-31.

Cristo; e se il contenuto reale della Pasqua è la liberazione e l'alleanza operata da Cristo, il suo segno esterno è appunto una cena nella quale "si mangia la Pasqua" (*Mt* 26,17; *Mc* 14,12.14; *Lc* 22,8.11.15). La celebrazione cristiana nella presentazione di *1 Cor* 11,23-26 non è dunque *o* cena *o* sacrificio; ma è *una cena nella quale si partecipa, mangiando la vittima, al sacrificio.*

5. Conclusione

Il *cammino percorso* ha permesso di situare le parole e i gesti compiuti da Gesù nell'ultima Cena nel loro adeguato contesto (cena pasquale ebraica e *berakôt*): esso aiuta a comprendere il significato "pasquale" del motivo per cui l'Eucaristia è stata istituita.

Gli *elementi che emergono* in forma più evidente sono: lo stretto rapporto che intercorre tra celebrazione eucaristica e morte di Cristo; il realismo della presenza eucaristica manifestato nel mangiare "quel" pane che è il Corpo di Cristo e nel bere "quel" calice che è il Sangue dell'Alleanza; il rapporto tra la celebrazione dell'Eucaristia e la parusia: "Ogni volta... finché egli venga".

Il *significato religioso* della Cena consiste dunque nel fatto che Gesù ha istituito il memoriale del suo sacrificio perché i suoi discepoli di ogni tempo e luogo - attraverso la celebrazione di questo memoriale - fossero sempre più una cosa sola con Lui e tra di loro; realizzassero cioè definitivamente il progetto iniziale di *Es* 19,5-6 (proprietà particolare - regno di sacerdoti - nazione santa): quello della comunione (alleanza) con il Padre, per avere la "vita eterna" ed essere "risuscitati nell'ultimo giorno" (cf l'insegnamento "eucaristico" di *Gv* 6).

Da ciò che Gesù ha detto e fatto è scaturita la prassi eucaristica della Chiesa primitiva. Le pr ime comunità cristiane hanno continuato a usare le forme di preghiera ebraiche senza distaccarsene, ma caricandole ormai di un significato nuovo scaturito dalla morte e risurrezione del Cristo.

E' quanto si è potuto intravedere dalle lettere di Paolo e dalle testimonianze di alcuni martiri: tali esempi costituiscono l'anello di congiunzione - segno appunto di ininterrotta continuità - tra l'ultima Cena e l'Eucaristia della Chiesa, anzi delle singole Chiese, lungo i secoli.

Capitolo XII

IL SACRAMENTO, "FONS ET CULMEN" DI BEATITUDINE DELL'UOMO «IN CRISTO»

«Beato»: voce dotta, dal latino *beatum* (participio passato del verbo *beare*). Il primo significato sembra essere stato quello che indica "colmo di ogni bene, di tutto ciò che si possa desiderare", e ancora "ricco", e quindi "felice" in senso morale. Quest'ultima accezione è stata assunta e divulgata dalla Chiesa (soprattutto per rendere il corrispondente gr. *makários*) assieme al derivato *beatitudo*, *beatificum*, *beatificare*.

Il termine latino *beare* (di etimologia incerta, ma comunque proveniente dal linguaggio familiare sia nel latino arcaico che postclassico) significa "rendere felice", e quindi: 1. rallegrare, dilettare, ricreare; 2. rendere felice, beato con qualcosa (cioè far dono di qualcosa, arricchire qualcuno con un dono); 3. arricchire, colmare di beni, di tutto ciò che è necessario tanto da non aver bisogno di altro.

Con uno spettro semantico di questo genere è naturale che il termine sia stato assunto fin dall'inizio dell'era cristiana nel linguaggio ecclesiastico, a cominciare dalle traduzioni latine della Bibbia e, di conseguenza, dall'uso nella liturgia. È su questo secondo aspetto che si sofferma inizialmente la presente riflessione, per cogliere poi il senso teologico di *beato-beatitudine* come realtà di vita dell'uomo in Dio, conseguita attraverso l'esperienza sacramentale della Chiesa.

1. Dall'esperienza del linguaggio biblico al suo prolungamento nella liturgia

Il termine latino *beatus* cerca di esprimere il senso del greco *makários* che – usato già da Pindaro nella grecità classica – significa "essere libero dalle cure e preoccupazioni quotidiane"; ritrovarsi nella condizione degli dèi e di coloro che partecipano a quella felice esistenza. Verso il sec. IV a. C. il significato originario sembra sbiadirsi tanto che il termine viene ad indicare solo una persona "felice".

Nel linguaggio dei LXX il termine è contrassegnato dal significato prevalente di "augurio di felicità" e di tutto ciò che è inerente alla "benedizione" ascendente e discendente, o che ne costituisce il frutto (prosperità, sapienza…), realizzando così un intreccio tra la felicità religiosa (dono della sapienza divina) e quella terrena (frutto dei doni del Creatore).

Da questo quadro di riferimento – qui ridotto ad un'estrema sintesi – si comprende il passaggio dal greco dei LXX al latino della *Vulgata*. Nell'*AT* il termine *beatus* (e derivati) è usato complessivamente 94 volte: di queste, ben 27 appartengono

ai Salmi. Nel *NT* le occorrenze sono 82; di queste 31 appartengono ai Vangeli, in particolare al discorso della montagna (*Mt* 5, 1-12, e *Lc* 6, 20-23) da dove scaturisce «la promessa di un futuro che porta con sé il mutamento radicale del presente».

Per il termine *beatitudo* nella *Vulgata* la presenza è estremamente ridotta a quattro testi, di cui solo uno nell'*AT*:

1 *Gn* 30,13: «Dixitque Lia: Hoc pro beatitudine mea: Beatam quippe me dicent mulieres…»;
2 *Rm* 4,6: «Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus»;
3 *Rm* 4,9: «Beatitudo ergo haec in circumcisione tantum manet, an etiam in praeputio?»;
4 *Gal* 4,15: «Ubi est ergo beatitudo vestra? Testimonium enim perhibeo vobis…».

È sulla lunghezza d'onda del linguaggio biblico che si è sviluppato quello liturgico. Il significato unitario del termine *beatus-beatitudo* – pur nella polivalenza di variegate sfumature – ha fatto sì che la liturgia valorizzasse in modo esponenziale soprattutto il termine *beatus*.

Con l'aiuto della concordanza verbale è possibile constatare l'uso dei due termini almeno nell'*editio typica tertia* del *Missale Romanum*. Per un panorama completo circa l'uso nella liturgia bisognerebbe esaminare tutti i libri liturgici, compresa la *Liturgia delle Ore* e il *Martirologio* dove si narra, si canta e si invoca la piena beatifica realizzazione della santità.

A differenza di *beatitudo*, presente solo 21 volte, il termine *beatus* ricorre ben 538 volte, nella sue varie forme (al superlativo una volta *beatissimus* e otto volte *beatissima*). La statistica pone in evidenza lo *status* dei santi – a cominciare dalla Beata Vergine Maria – che hanno raggiunto la pienezza della santità e quindi vivono perennemente felici – è il significato originario del termine – e per questo possono intercedere per i fratelli in cammino mentre adorano la Trinità Ss.ma con il loro eterno cantico di lode.

Quale "lettura" è possibile realizzare da questo uso? Sarebbe interessante esaminare le occorrenze del *MR* e vederne le variegate sfumature. In questo ambito però per rispondere alle attese indicate nel titolo, è necessario continuare la riflessione in prospettiva di teologia liturgica, per cogliere il rapporto – al di là dei termini – tra l'esperienza liturgica e ciò che essa realizza: la *beatitudine*.

Dall'esperienza spirituale alla vita mistica per una beatitudine senza tramonto: ecco la sfida che l'esperienza liturgica della Chiesa continuamente ripropone e a cui costantemente il fedele deve fare riferimento se vuol vivere *beato* e conseguire la *beatitudine* eterna.

Con l'avvenimento del Concilio Ecumenico Vaticano II si è aperto un ulteriore capitolo nell'esperienza liturgica del fedele. Esso viene ad aggiungersi a quanto è andato maturando nell'arco di venti secoli, a partire dalle prime forti ed essenziali *esperienze* del mistero realizzate dalle primitive comunità cristiane, fino a quelle più

diversificate che la storia della liturgia, della spiritualità e della mistica sottopongono all'attenzione del credente e lo interpellano nella sua ricerca di assoluto.

L'evento "spirituale" del Vaticano II segna una tappa miliare di questo fiume maestoso di esperienza cristiana che parte comunque e sempre dall'evento liturgico della celebrazione per ritornare continuamente a tale *locus* dell'esperienza di Dio e con Dio dopo aver attraversato il vissuto per trasformarlo in perenne *beatitudo*. Il titolo di un prezioso contributo di L. Bouyer, *Dal mistero alla mistica*, non è solo un'intuizione recente, ma la puntualizzazione di un dato di fatto nella vita cristiana: la mistica costituisce il vertice di quell'esperienza beatifica del mistero che parte dalla vita, s'incontra con esso nella celebrazione, per ritornare ad una vita sempre più misterica, cioè all'insegna di quella logica delle beatitudini proclamate in tante forme nella Bibbia.

Il punto essenziale è determinato dall'esperienza personale e comunitaria del mistero del Cristo, perché in lui «Dio non solo parla all'uomo, ma lo cerca»; parallelamente è attraverso di lui che l'uomo ricerca e incontra Dio nel suo mistero trinitario. Questa *esperienza*, che diventa soglia obbligatoria per un incontro interpersonale con il mistero di Dio – pienezza di ogni beatitudine –, il cristiano la inizia, la continua, la sviluppa e la compie nel contesto proprio del sacramento. È possibile, pertanto – anzi per vari aspetti è "doveroso" – accostare i sacramenti come *locus* imprescindibile per la realizzazione di una mistica cristiana che è perfetta beatitudine.

2. «Per celebrare i santi misteri...»: l'inizio di una esperienza beatifica

Una delle prime frasi che il fedele raccoglie all'inizio di ogni celebrazione memoriale della Pasqua nell'eucaristia è: «Per celebrare i santi misteri...». L'espressione dà l'avvio ad una esperienza trinitaria unica nel suo genere, che rinvia a quanto ha annunciato Paolo quando tratta dell'«adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio» (*Ef* 3,9). Non è solo un mistero "rivelato". Cristo stesso lo ha portato a compimento nella sua Pasqua, e lo ha affidato alla sua Chiesa come una realtà da prolungare, attualizzandolo, attraverso la celebrazione: «Fate questo in memoria di me» (*1 Cor* 11,24.25) e culminante nella beatitudine-invito: «Beati gli invitati alla Cena del Signore» che risuona in ogni eucaristia, e la cui risposta è il segno concreto di compimento del sacrificio nella vita del fedele.

Da quell'Ultima Cena, ritualizzazione del mistero che sarebbe stato compiuto sulla Croce, la Chiesa ha iniziato a prolungare in ogni tempo e luogo l'evento unico e irripetibile che dà senso al mistero pasquale, anzi che ne costituisce l'essenza, annunciandolo e celebrandolo perché sia vissuto in progressiva pienezza fino all'*eskaton*.

2.1. Un culto in Spirito e verità

Le esperienze religiose dell'uomo biblico sono senza dubbio complesse; esse rivelano un cammino di progressiva educazione ad un rapporto con il Dio che si è fatto storia nella storia di un determinato popolo. È un cammino esperienziale quello che viene delineandosi lungo l'ampio arco di vicende umano-divine raccontate nell'*AT*; un'esperienza in cui la "conoscenza" si attua e si manifesta anche nelle forme cultuali.

Ma è proprio osservando la reazione dei profeti di fronte alle "vuote" forme cultuali (ritualismo) che si percepisce la progressiva precisazione del senso del culto visto come esperienza religiosa integrale. Il culto non ha senso se non è garantito e accompagnato da scelte di vita personali e di gruppo improntate alle più diverse forme di giustizia. L'indice non è puntato contro il linguaggio rituale *sic et simpliciter*, ma contro un linguaggio che non ritualizza scelte di vita perché queste mancano.

La rivelazione, in tal modo, elabora e conferma una vera rivoluzione sacrificale. Il sacrificio – cruento o incruento – acquisterà il suo ruolo di *sacrum facere*, cioè di riportare alla santità della sua prima origine quello che di più prezioso ha l'uomo (la sua vita), quando non sarà un gesto vuoto o automatico, ma un segno *reale* di una vita *realmente* vissuta nell'ottica dell'alleanza che il rito formalizza come linguaggio che annuncia e attua (performatività) in vista di una ricomposizione di tutte le realtà create nell'esperienza beatifica in seno alla Trinità Ss.ma.

L'esempio e l'insegnamento del Cristo costituiscono il termine ultimo di riferimento per vedere la dimensione cultuale come l'esperienza misterica essenziale di una relazione totalizzante – pur nella limitatezza del linguaggio simbolico – con il mistero di Dio che si è fatto storia per trasformare la storia dell'uomo in un luogo e in un tempo di salvezza.

2.2. Il culto della Chiesa

Fin dagli inizi, la Chiesa matura progressivamente – non senza inevitabili difficoltà e incertezze – nel superamento di una mentalità veterotestamentaria. La triade «fede - sacramenti - opere» viene a caratterizzare, in una prospettiva di sintesi, il superamento di ogni frammentazione. L'esperienza religiosa per il cristiano non sarà un momento tra i tanti della vita, ma *il momento* in cui scelte di fede e scelte di vita troveranno la loro sintesi e il loro inveramento.

L'ascolto di una Parola di salvezza avrà piena attuazione nella celebrazione dei «sacramenti della fede» e nella condotta di una vita morale improntata alla carità e alla giustizia, ispirata alla carità sacrificale del Cristo.

Partecipando alla pienezza del Cristo incontrato nei santi misteri, il fedele prende parte – pur in modi differenziati – al suo sacerdozio, ed è così costituito in tempio vivente di Dio, in popolo sacerdotale, in offerta gradita: si realizza in tal modo una

piena immedesimazione nella missione e nell'opera del Cristo sotto l'azione dello Spirito. Il culto del cristiano sarà pertanto un culto "spirituale" perché mosso e vivificato dallo Spirito, e tale da ricondurre ogni volontà e ogni realtà creata all'interno del progetto dell'alleanza.

Lo sviluppo successivo permette di constatare la pluriforme varietà con cui l'esperienza religiosa cristiana si è manifestata e condensata in particolari esperienze che, accanto ai sacramenti, hanno contribuito a diffondere, nel tessuto dei più diversi quotidiani, aspetti religiosi complementari ma comunque importanti ai fini di una celebrazione del «sacrificio spirituale» nella liturgia della vita.

3. I sacramenti, vertice dell'esperienza misterica cristiana

Sulla linea dinamica della primordiale esperienza celebrativa realizzatasi nella solenne liturgia dell'alleanza (cf *Es* 19-20 e 24) si modula la dinamica sacramentale del tempo della Chiesa. Parola e sacramento sono i due momenti di un interloquire divino-umano, di un rapporto dialogico che si muove sempre dal: «Se vorrete ascoltare la mia voce...» (*Es* 19,5), attraversa una verifica: «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!» (*Es* 19,8), e si conclude in un segno di alleanza che suggella i due movimenti dell'alleanza: da parte di Dio e da parte del fedele (cf *Es* 24,7-8).

Il sacramento diventa pertanto l'occasione di una fede ritualizzata, che a sua volta *ritualizza* sia i momenti essenziali della vita (Battesimo, Confermazione, Ordine, Matrimonio) sia le rinnovate scelte di una esistenza in Cristo (Eucaristia, Penitenza, Unzione).

L'incontro liberante e beatifico tra il Dio della vita e la vita del fedele nel sacramento trova la sua relizzazione piena quando questo è la sintesi di un «prima - durante - dopo» celebrativo. Se il *durante* è il luogo in cui il linguaggio rituale manifesta, con la forza che gli è propria, la capacità simbolica dell'evento salvifico, il *prima* costituirà la garanzia della veridicità del linguaggio simbolico, e il *dopo* non sarà che un ulteriore inveramento di quanto vissuto già prima nella verità, dopo essere stato filtrato attraverso l'evento divino nel sacramento stesso.

Vista in questa ottica, l'esperienza religiosa tipica del vissuto cristiano viene ad essere identificata con una pluralità di forme che vanno da quelle più ordinarie di rapporto con Dio (a partire dalla preghiera...) a quelle più personali e totalizzanti quali i sacramenti. Si può allora affermare che *il vertice della beatificante esperienza religiosa cristiana si attua nei sacramenti della fede e principalmente nell'Eucaristia?* La risposta è già nella vita cultuale del Signore Gesù. Quando egli ha comandato: «Fate questo in memoria di me» (*1 Cor* 11,24.25) non ha lasciato una prescrizione rituale relativa al *come* si doveva ritualizzare la sua Pasqua, ma un'indicazione di vita: una scelta di "beatitudine" tutta orientata alla volontà del Padre, scelta che nel sacramento di quell'Ultima Cena – come in ogni Eucaristia – ha trovato e continua a trovare il segno beato di inveramento pieno attraverso la celebrazione dei santi misteri.

È a partire da questo orizzonte che si è facilitati nella comprensione dell'organismo sacramentale come *culmen et fons* della beatitudine del cristiano, e si possono pertanto accostare i vari sacramenti come "luoghi" e fondamento di un percorso che ha sempre Dio come origine e come traguardo ultimo.

Nella stessa prospettiva possono essere accostati – in subordine – anche i sacramentali, cioè quei «segni sacri, per mezzo dei quali, ad imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti, e vengono santificate le varie circostanze della vita» (*SC* 60). È in questa prospettiva, costituita dalla preghiera liturgica che «il Signore ci insegna continuamente a pregare nel modo giusto» (*Spe salvi*, n. 34).

3.1. Immersi per risorgere beati «alla vita immortale» (Battesimo)

L'inizio dell'esperienza beatificante cristiana ha la sua origine e fondamento nella rigenerazione battesimale. Battezzato nel nome della Trinità Ss.ma, attraverso il «lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito» (*Tt* 3,5) il fedele, inserito come membro vivo nel popolo sacerdotale, inizia il suo cammino di configurazione a Cristo; una configurazione che raggiungerà, di mistero in mistero, il suo compimento nell'essere «concittadini dei santi nel convito eterno», e quindi beati in pienezza.

«Il dono nuziale del Battesimo, prima Pasqua dei credenti, porta della... salvezza» segna l'«inizio della vita in Cristo, fonte dell'umanità nuova»: un inizio che è apertura e insieme garanzia di quella «pienezza del corpo di Cristo» il cui conseguimento può essere garantito, sorretto e accompagnato solo da un'esperienza costante del mistero celebrato.

3.2. «Consacrati con l'unzione dello Spirito» (Confermazione)

Nella Confermazione il mistero della Pasqua diventa attualizzazione dell'opera dello Spirito che trasforma il fedele «in tempio della... gloria» di Dio. È questo che permette di portare a pienezza la realtà battesimale, di perfezionare nel cristiano «la somiglianza a Cristo» e di garantire la «piena conoscenza di tutta la verità».

«Il sigillo dell'unzione crismale (!)» è l'espressione di quell'esperienza misterica che apre ad una vita di testimonianza del Signore risorto, ad un'offerta di sé come risposta totale al Dio dell'alleanza, ad una «santità della vita» che rispecchi «il carisma profetico del... popolo» di Dio.

3.3. Beati gli invitati al «convito nuziale» (Eucaristia)

Il culmine dell'esperienza misterica cristiana si compie nella partecipazione alla Pasqua annuale, settimanale, quotidiana. Una sintesi eloquente di quanto si realizza

attraverso la celebrazione dell'Eucaristia è espressa in un embolismo prefaziale: «In questo grande mistero tu [Padre] nutri e santifichi i tuoi fedeli, perché una sola fede illumini e una sola carità riunisca l'umanità diffusa su tutta la terra. E noi ci accostiamo a questo sacro convito, perché l'effusione del tuo Spirito ci trasformi a immagine della tua gloria»: è il traguardo della suprema beatitudine!

Si intravede in questa prospettiva eucaristica quanto Paolo cerca di esprimere a proposito della comunione sempre più perfetta con il mistero di Cristo quando accenna al cristiano «con-sofferente» (*Rm* 8,19), «con-crocifisso» (*Rm* 6,6), «con-morto» (*Rm* 6,8), «con-sepolto» (*Rm* 6,4), «*syn-phytos*» (*Rm* 6,5), «*syn-koinonós*» (*Rm* 11,17), «con-risuscitato» (*Ef* 2,6), «con-vivificato» (*Ef* 2,5), «con-vivente» (*Rm* 6,8), «con-glorificato» (*Rm* 8,17), «co-erede» (*Rm* 8,17), «con-sedente» (*Ef* 2,6), «con-cittadino» (*Ef* 2,9), «con-regnante» (*2 Tm* 2,12): sono come altrettante tessere che strutturano il grande mosaico della vita beata.

3.4. Riconciliati «nella morte e risurrezione» per vivere beati (Penitenza)

L'esperienza di una vita penitente e riconciliata è garantita dall'incontro con Cristo morto e risorto, nel segno sacramentale della conversione. La liberazione «dalle seduzioni del male» e l'esperienza della «gioia della... misericordia» sono le condizioni per essere trasformati in sacrificio gradito al Padre, dopo aver ricomposto «nell'unità ciò che la colpa ha disgregato».

Occasioni «di riconciliazione e di pace» offerte dal sacramento permettono di ritrovare «la via del ritorno» al Padre e insieme costituiscono l'occasione per un'ulteriore apertura «all'azione dello Spirito Santo» in modo da vivere «in Cristo la vita nuova».

3.5. Uniti nella beatitudine di «una comunione senza fine» (Matrimonio)

Il mistero dell'alleanza nuziale nel sacramento del Matrimonio diventa quotidiano «simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa». «Esprimere nella vita il sacramento che celebrano nella fede» per gli sposi diventa un progetto di azione dalle più ampie articolazioni. In definitiva, però, tutto si concentra e trova senso in quella dimensione cultica e comunionale dell'esistenza in Cristo che fa dei coniugi i sacerdoti-celebranti della loro totale comunione di vita, che raggiungerà la sua pienezza solo in Dio.

Ogni attività, pertanto, e ogni espressione di comunione trova nei più diversi linguaggi dell'essere e dell'agire cristiano quasi la "forma rituale" della risposta al Dio dell'Alleanza. La visione "mistica" della vita matrimoniale assurge così a realtà attualizzante in una particolare scelta di fede che ha inizio nel Battesimo e continuamente si ristabilisce e si sostiene nei sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucaristia.

3.6. Scelti come «dispensatori dei santi misteri» per la beatitudine dei fedeli (Ordine)

Il prolungamento visibile del ministero di Cristo Pastore che genera e unifica la vita del popolo di Dio, è segnato dal sacramento dell'Ordine. La donazione completa alla comunità ecclesiale sulla linea degli apostoli che «hanno fondato la Chiesa come... santuario» di Dio «a gloria e lode perenne del [suo] nome» fa della vita del vescovo una conformazione speciale al mistero di Cristo Pastore. Ed è nell'esplicitazione di questo mandato che il vescovo realizza la mistica del servizio alla comunità a lui affidata e all'intera Chiesa di Cristo.

La continuazione dell'«opera santificatrice di Cristo» è affidata al ministero presbiterale. Attraverso questo servizio «il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto, perché congiunto al sacrificio di Cristo»; ma la stessa realizzazione di tale servizio diventa per il presbitero *locus* del proprio sacrificio spirituale. La vita in Cristo che continuamente cresce nella celebrazione dei santi misteri acquisisce ogni giorno più i connotati di un'autentica vita mistica, in quanto espressione e prolungamento del mistero che celebrano.

3.7. Unti per essere «partecipi della vittoria pasquale» (Unzione)

Celebrare il sacramento dell'Unzione come vittoria sui limiti della malattia nella configurazione al Cristo sofferente che giunge alla gloria mediante la via della Croce costituisce il traguardo di una vita "beata". La trasformazione progressiva e costante della realtà battesimale verso una sempre più piena conformazione a Cristo trova nella celebrazione dei santi misteri non un appuntamento qualunque, ma la garanzia certa e ineludibile di una "trasfigurazione" totale – superati i limiti dell'umana natura – della personalità cristiana nella Persona divina del Cristo nel suo mistero pasquale.

Unire le proprie «sofferenze alla Pasqua del Cristo crocifisso e risorto» è toccare il culmine di una vita beata la cui "logica" è comprensibile solo in Dio. Ed è in questa ottica che tutti i termini di Paolo che iniziano con *syn-* diventano inveramento e condizione di inserimento pieno nel *Mystérion.*

4. Per una vita mistica, prefigurazione della suprema e definitiva beatitudine

Il raggiungimento del traguardo di una vita vissuta come "culto spirituale" costituisce l'obiettivo di ogni esperienza sacramentale quando questa è assunta come sintesi di un impegno di vita che precede quanto si celebra nel sacramento, e che prolunga nuovamente nel tessuto quotidiano quanto espresso nei simboli cultuali.

Tutto questo permette di concludere con alcune sottolineature.

- Con l'espressione "liturgia della vita" divenuta sempre più frequente, non s'intende una frase ad effetto per fare di tutto un liturgismo, ma sulla linea di *Rm* 12,1 si tratta di

arrivare a *fare della vita un'autentica liturgia,* cioè un culto, un sacrificio spirituale che il fedele celebra nel proprio quotidiano e presenta al Padre per Cristo nello Spirito attraverso i simboli sacramentali. È sempre «per Cristo, con Cristo e in Cristo» che la vita spirituale e mistica si sviluppa per trasfigurare la persona nella beatitudine senza fine.

- Che *i sacramenti* siano *il «locus princeps» della mistica* non è un'affermazione parziale ma un dato di fatto. La realtà non è nuova, in quanto la storia delle comunità ecclesiali di ogni tempo è una testimonianza eloquente; nuova o rinnovata può essere la sensibilità che riemerge in questo segmento della vita della Chiesa a motivo di un'esperienza sacramentale oggi più compresa, più partecipata in quanto più impregnata dall'annuncio e dalla conoscenza diretta della Parola di Dio.

- La precedente sottolineatura invita a rilevare che *la teologia mistica* – prefigurazione della visione beatifica – *prima si "fa" e poi si sistematizza*, e che si compirà solo nell'*eskaton*. La sistematizzazione di ogni esperienza costituisce un tentativo, sempre tanto limitato rispetto ad un'esperienza comunque ineffabile, di esplicitazione in termini umani di un evento che coinvolge la persona o un insieme di persone per comprendere il senso di un cammino costantemente orientato e sorretto soprattutto dal discorso della montagna imperniato sulla forza e sul valore del "Beati…".

- Se quanto sopra rilevato è plausibile, allora è doveroso affermare che *non ci possono essere esperienze mistiche più determinanti di quelle realizzate nei sacramenti*, specialmente nell'Eucaristia che «è il sacramento per eccellenza». La storia delle esperienze mistiche ne è una conferma evidente. Ma l'affermazione può costituire anche un criterio ermeneutico per una comprensione più piena e vera della mistica cristiana, come pure una garanzia orientativa per educare i fedeli in vista del conseguimento di quella visione beatifica prefigurata e "radicalmente" sperimentata nella celebrazione dei sacramenti.

- Il raggiungimento del traguardo della vita beata, infine, non appare in questa ottica come un privilegio riservato ad una *élite* di persone, ma come un impegno che sta davanti a chiunque percorra il cammino di fede sulle orme del Cristo. Per questo è fondamentale *il ruolo dell'animazione e della formazione iniziale e permanente* in qualunque stato di vita, in modo che l'espressione rituale del mistero costituisca lo specchio della dimensione mistica della vita del fedele, riflesso incondizionato di quella luce senza tramonto che ha «in Cristo» la sua sorgente e il suo definitivo compimento.

In attesa di contemplare il Volto di Cristo – che in ogni tempo l'uomo iconizza nelle tante forme dell'arte e dei linguaggi della cultura – il fedele predispone il proprio "volto" perché la contemplazione di Dio "faccia a faccia" sia il termine ultimo di un cammino caratterizzato dal riconoscere l'immagine di Dio nel volto dei fratelli. A questo invitano le beatitudini. Beati noi se siamo capaci di raccogliere questa sfida nel cui esito positivo si gioca la beata eternità di ciascuno. «Il fatto che questo futuro esista, cambia il presente – scrive ancora Benedetto XVI nella *Spe salvi* –; il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future» (n. 7).

Capitolo XIII

LA PIETÀ POPOLARE LUOGO DI INCONTRO TRA TEOLOGIA, LITURGIA, SPIRITUALITÀ, CATECHESI E CULTURA

Il nesso tra cultura e devozioni popolari a prima vista non sembra immediato. Quando però si scende più in profondità, allora si percepiscono aspetti che se da una parte chiamano in causa la specificità del rapporto, dall'altra rinviano ad una serie di approfondimenti che toccano molteplici dimensioni.

Il legame tra culto e cultura è un dato pacificamente acquisito.[1] Comunque, al di là di un legame etimologico che permette di percepire lo stretto rapporto che intercorre tra le due realtà, rimane tutto un campo di ricerca che, se accostato in un orizzonte aperto, permette di cogliere aspetti interessanti circa il modo con cui la fede cristiana ha trovato nelle forme di pietà popolare un luogo di inculturazione unico nel suo genere.[2] Il discorso, però, non va considerato solo rivolto al passato. Dal momento che la pietà popolare è una realtà viva – oltre che strettamente correlata con le più diverse espressioni della cultura –, una riflessione in questo ambito si può prospettare in modo dialettico sia con riferimento all'oggi e al domani, sia soprattutto con riferimento alla componente educativa.

In questa linea, è necessario collocarsi nello specifico della evidenziazione di questo rapporto tra culto e cultura precisando, anzitutto, la distinzione tra *cultus, pietas* e *devotio*; sottolineando, in secondo luogo, il rapporto tra culto e cultura attraverso il linguaggio della pietà popolare; in terzo luogo, accostando i contenuti essenziali di uno strumento – il *Direttorio su pietà popolare e liturgia*[3] – che segna ormai

---

[1] Cf M. SODI, *"Cultus – colere" nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II*, in AA. VV., *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa* = Quaderni di Rivista Liturgica 5, Ldc, Leumann 1981, pp. 4971, in particolare le pp. 51-53 e relative note.

[2] Il termine "inculturazione" è stato rilanciato – dopo essere apparso anche in alcuni documenti ufficiali – sia nel documento della CONGREGAZIONE DEL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione su la liturgia romana e l'inculturazione *Varietates legitimae* (Città del Vaticano 1994), sia nelle Esortazioni post sinodali in seguito ai Sinodi continentali celebrati attorno al grande Giubileo dell'anno Duemila (cf GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* [14.09.1995]; *Ecclesia in America* [22.01.1999]; *Ecclesia in Asia* [6.11.1999]; *Ecclesia in Oceania* [22.11.2001]; *Ecclesia in Europa* [28.06.2003]). Il riferimento è alla evangelizzazione e alla liturgia. Per una precisazione dei termini (e dei relativi ambiti) *adattamento* e *inculturazione* cf *Varietates legitimae*, al n. 4.

[3] CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 299; il contenuto del *Direttorio* è distribuito in 288 paragrafi.

un imprescindibile punto di riferimento; in quarto luogo, proponendo prospettive di azione pastorale quasi come strategie di azione per inculturare la fede a partire da quella peculiare forma di *cultus* qual è costituita dalla pietà popolare.

1. *Cultus – pietas – devotio*: tra etimologia e linguaggi attuali

Percorrere, pur in rapida sintesi, alcuni aspetti propri della ricerca etimologica può costituire un elemento che aiuta a puntualizzare sia il significato dei termini, sia il rapporto tra culto e cultura. È sotto questi aspetti che si delinea quanto segue.

– Le connotazioni semantiche di *cultus – colere* sono notevoli quando si osserva il termine dal suo apparire nella latinità classica fino all'uso che ne ha fatto la latinità cristiana in genere e liturgica in specie.[4] Si constata, infatti, un movimento di significato che va dal senso originario di coltivare e abitare, a quello di aver cura di qualcuno o qualcosa sia in senso fisico che spirituale (e in questa linea appare il significato traslato di onorare, lodare, glorificare), fino a indicare manifestazioni di onore, di venerazione, di culto espresse con preghiere, riti e sacrifici. Il frequentissimo uso del verbo nella lingua cultuale pagana per esprimere l'atto di adorazione agli dei, giustifica il motivo per cui i primi scrittori cristiani hanno esitato ad usare questo termine per esprimere la realtà del culto cristiano.[5]

Superata con il tempo questa difficoltà, si constata come già la Volgata usi il termine ben 79 volte con il significato di *venerari*.[6] Oggi il termine nel contesto religioso è usato per esprimere il rapporto che lega l'uomo a Dio: un rapporto che intende manifestare onore e venerazione data dal fedele a Dio attraverso la realtà e il linguaggio propri dell'azione liturgica;[7] in tale prospettiva è usato nell'eucologia del Messale Romano.[8]

---

[4] Per la documentazione e gli strumenti metodologici di indagine cf quanto segnalato nella nota n. 1, da integrarsi con il mio successivo studio (con relativa *Appendice bibliografica*): *La "latinitas" dei libri liturgici. L'eucologia del "tempus Adventus" nel "Missale Romanum" di Paolo VI: dalla filologia alla teologia eucaristica*, in E. DAL COVOLO – M. SODI (edd.), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 17, Lev, Città del Vaticano 2002, pp. 375-488.

[5] Si può constatare ciò quando si osserva il *Sacramentarium Veronense* che usa il termine solo nella formula n. 986: «... natalis colitur sacramenti».

[6] A queste si devono aggiungere altre 4 occorrenze con il significato di "coltivare la terra" e 3 con quello di "abitare".

[7] In questo senso la *liturgia* è espressione del *culto*, ma senza identificarsi completamente con esso, in quanto il culto "in spirito e verità" abbraccia tutto ciò che precede e che accompagna il momento specificamente liturgico-sacramentale (cf SC 7 e 9).

[8] Uno strumento indispensabile per cogliere immediatamente i riferimenti nell'eucologia è costituito dall'opera di M. SODI – A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani. Editio typica tertia* = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 23, Lev, Città del Vaticano 2002, pp. XVI + 1965.

– Se con lo stesso metodo ci accostiamo ai termini *pietas* e *devotio*, possiamo compiere un passo ulteriore in ordine al fondamento del discorso teologico (e culturale).

In origine con il termine *pius* sembra si sia voluto indicare una persona "(dal cuore) puro", in quanto il verbo *pio* ha spesso il significato di "purificare", e di conseguenza "cancellare con un sacrificio, espiare, rendere propizio, onorare con un rito". Parallelamente, sia in senso sacro che profano, indica colui che – da persona virtuosa – compie i propri doveri[9] verso gli dei, la famiglia, la patria. In questa linea il termine si colloca accanto a *religio* quasi come sinonimo, e come tale continuerà anche in ambito cristiano.[10] In un contesto specificamente cristiano, infatti, con il termine *pietas* si deve intendere sia la vita del fedele in quanto espressione di culto «in spirito e verità» (Gv 4,24) – una vita cioè di rapporto con Dio – sia l'atteggiamento benevolo e misericordioso di Dio nei confronti dell'uomo.

– Il termine *pietas* ha come sinonimo *devotio*:[11] esso manifesta il riconoscere la trascendenza e la santità di Dio Padre, Figlio e Spirito, e quindi il votarsi e l'offrirsi della persona completamente a lui come sacrificio; indica pertanto un atto di culto, un'espressione rituale profonda e intensa di offerta di sé libera e generosa.[12] L'uso abbondante del termine nell'*editio typica tertia* del *Missale Romanum* ne è un'ulteriore conferma.

Nel concludere questa sommaria indagine terminologica, si deduce che nel loro significato essenziale i termini *cultus, pietas* e *devotio* si equivalgono nell'esprimere quel rapporto tra il fedele e il Dio della rivelazione; un legame (*religio*) che coinvolge tutte le espressioni della vita, e che trova nella realtà liturgico-sacramentaria il *culmen* e la *fons* della sua stessa essenza.

---

[9] Nel suo significato originario il termine esprime un sentimento di "dovere". Se è rivolto propriamente verso Dio allora si identifica con la pietà, il sentimento religioso, la santità, la "religione", la devozione; se è verso genitori, figli, autorità... allora è devozione, rispetto, amore, pietà, tenerezza, affetto, sentimento di compassione. Considerato dalla parte di Dio il termine indica un atteggiamento di giustizia o equità, di bontà, clemenza, benevolenza. Cf K.E. GEORGES – F. CALONGHI, *Dizionario della lingua latina*, Rosenberg & Sellier, Torino [3]1957; B. BOTTE, *Pietas*, in B. BOTTE – CH. MOHRMANN, *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études* = Études liturgiques 2, Cerf – Mont César, Paris – Louvain 1953, pp. 141-143.

[10] Cf A. ERNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris [4]1967.

[11] Il FORCELLINI, nel suo *Lexicon totius latinitatis* (Padova [4]1940) annota che presso gli scrittori cristiani il termine *devotio* è usato per indicare il significato di *pietas* e *religio*: per esprimere cioè la volontà di dedizione sincera e fedele a qualcuno, a un ideale, a un principio; e, in quanto legato al termine *votum*, per esprimere il senso di offerta, consacrazione e dedicazione a Dio.

[12] Con il termine "devozioni", conseguentemente, di indicano quelle pratiche esteriori che esprimono questo particolare rapporto tra il fedele e le Divine Persone, la Vergine Maria e i Santi.

Il termine *pietas*, però, con il tempo si è coniugato con l'aggettivo *popolare* per individuare ed esprimere – al di là dell'azione liturgica – quelle particolari manifestazioni cultuali di rapporto con il Dio della rivelazione cristiana più vicine e conformi al genio delle culture e al sentimento del popolo.

2. La pietà popolare, tra culto e cultura

Nell'ambito dell'esperienza cristiana le occasioni e i mezzi attraverso cui il fedele ha la possibilità di rapportarsi con il Dio Trinità sono vari. Dai sacramenti al grande "sacramento" costituito dall'anno liturgico, dai sacramentali alle benedizioni fino alle più diverse forme di preghiera... è un insieme di occasioni attraverso cui è possibile realizzare, nella fede, l'incontro tra il Dio della vita e la vita del fedele.

Accanto ai *sacramenti*, luogo di incontro privilegiato e unico nel suo genere con la Trinità Ss.ma – *culmen et fons* ricorda il Concilio Vaticano II (cf SC 10) –, si collocano i *sacramentali*, cioè quei «segni sacri per mezzo dei quali [...] sono significati e [...] vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali» (SC 60). È in questo ambito che possono essere collocate tutte quelle espressioni tipiche della pietà popolare che prendono poi nome di *pii esercizi*, cioè quelle «espressioni pubbliche o private della pietà cristiana che, pur non facendo parte della Liturgia, sono in armonia con essa, rispettandone lo spirito, le norme, i ritmi; inoltre dalla Liturgia traggono in qualche modo ispirazione e ad essa devono condurre il popolo cristiano» (*Direttorio* 7).

L'insieme delle più variegate forme di pii esercizi dà luogo alla pietà popolare, costituita da quelle «diverse manifestazioni cultuali di carattere privato o comunitario che, nell'ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra Liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura» (*Direttorio* 9). L'espressione permette di procedere oltre nella riflessione e soprattutto nella evidenziazione del rapporto tra culto e cultura tramite la pietà popolare. Lasciandoci guidare ancora dal dettato del *Direttorio*, è possibile individuare peculiari sottolineature.

2.1. Vangelo e cultura nella pietà popolare

L'incontro del messaggio cristiano con ogni singola cultura provoca manifestazioni di vario genere sia nella pietà dei fedeli sia in tutti quegli elementi che, in forme diverse, riflettono la *pietas*. È naturale che in questo ambito le forme della pietà popolare – molto più di quelle tipicamente sacramentali – riflettano elementi di cultura tipici del popolo in cui avviene l'annuncio del vangelo.

Osservando i documenti offerti dalla storia, il *Direttorio* constata una «fusione armonica del messaggio cristiano con la cultura di un popolo, che spesso si riscontra nelle manifestazioni della pietà popolare» (n. 63). Ciò è dovuto al fatto che attraverso le forme della pietà popolare il messaggio cristiano «assimila i moduli espressivi della cultura del popolo», mentre – di riflesso – l'annuncio del vangelo permea la concezione della vita e le sue più diverse espressioni (n. 63).

La lezione che ne scaturisce interpella, in particolare, il metodo da acquisire quando ci si vuol accostare alle forme culturali espressive di una cultura permeata dal vangelo. Non è possibile cogliere lo specifico delle forme culturali legate alle espressioni della pietà popolare se non ci si colloca in questa peculiare dialettica di incontro tra vangelo e cultura.

2.2. Discernere i valori della cultura

Ogni cultura è carica di valori e di limiti. Il discernimento costituisce un impegno determinante quando si tratta di operare un incontro tra cultura e vangelo; non tutto quello che fa parte della cultura può essere assunto come manifestazione di messaggio di liberazione evangelica. Per questo si impone un'opera di discernimento nell'assumere segni, atteggiamenti, testi, ecc. come linguaggio della pietà popolare. Alcune forme riflettono più la religiosità popolare che non la pietà popolare; e la religiosità è quell'elemento in cui fede e manifestazioni magico-sacrali tentano di incontrarsi.

Questo il senso delle parole che leggiamo nella Lettera apostolica *Dies Domini* con cui Giovanni Paolo II ricorda ai pastori di «operare un discernimento che salvi i valori presenti nella cultura di un determinato contesto sociale e soprattutto nella religiosità popolare...».[13]

Di fronte a questo richiamo di responsabilità l'operatore pastorale può talora trovarsi di fronte a manifestazioni che richiedono un impegno educativo qualora si vogliano far rientrare nell'alveo delle espressioni della fede. Si tratta di un lavoro educativo e formativo che chiama in causa principalmente il compito di una programmazione pastorale a medio e lungo termine.

2.3. Le "immagini" e l'impronta della cultura

Per sua natura l'immagine appartiene sia alla sfera del segno che a quella dell'arte. Nel contesto della Chiesa di Occidente l'immagine ha avuto nella storia l'opportunità di manifestarsi nei modi e nelle forme più diversi, tanto da costituire un autentico *locus* di annuncio e di inculturazione della fede, anzi vero luogo di incontro tra fede e cultura. Questo il motivo per cui sia nella storia che nell'oggi la pietà popolare «ama le immagini, che recano le tracce della propria cultura [...]» (*Direttorio* 243).

2.4. Il santuario, luogo di cultura

Quando si percorrono i contenuti del *Direttorio* è sorprendente cogliere di tanto in tanto – come già in parte evidenziato – il rapporto che intercorre tra cultura e pietà popolare. Ma dall'insieme di queste osservazioni emerge che vi è un luogo particolare, il santuario, che appare come vero "bene culturale".

---

[13] Il testo della Lettera apostolica *Dies Domini* (qui n. 80) è riportato nel *Direttorio*, al n. 95.

È in questa linea che il *Direttorio* nel n. 276 presenta il santuario come luogo di incontro di «numerose manifestazioni della cultura delle popolazioni circostanti»; come «punto di riferimento per definire l'identità culturale di un popolo». Ed è ancora in questa linea che si va sempre più affermando la tendenza a fare del santuario uno specifico «centro di cultura, un luogo in cui si organizzano corsi di studio e conferenze [...]».

L'attenzione dell'educatore è richiamata sul fatto che la dimensione culturale non abbia il sopravvento su quella cultuale che, invece, sta all'origine dell'esperienza stessa del santuario e ne costituisce continuamente il punto di convalida.

2.5. Tra cultura e inculturazione

Da quanto sopra accennato emerge ormai con chiarezza, pur nella prospettiva di una visione di sintesi, che il cammino di inculturazione del vangelo passa anche attraverso quella "pagina" così particolare qual è costituita dalla pietà popolare. Le pagine offerte dalla storia sono quanto mai eloquenti,[14] e il *Direttorio* vi dedica alcune attenzioni perché i risvolti educativi e formativi che scaturiscono da questo contesto siano tenuti ben presenti soprattutto dall'operatore pastorale.[15]

Data la delicatezza ma insieme anche la centralità del rapporto tra inculturazione e pietà popolare, il *Direttorio* dedica ben due interi paragrafi a questo tema.[16] Essi si presentano quasi come una sintesi che può risultare quanto mai preziosa sia in ordine alla comprensione del dato storico, sia in ordine alla valutazione del presente, sia in ordine alla messa in opera di strategie formative in vista dell'educazione delle nuove generazioni.

3. Il *Direttorio* e i suoi contenuti

Con l'inizio del terzo millennio si è concretizzato il momento – sicuramente, e per molti aspetti, atteso – di fare il punto sulla pietà popolare considerata in sé e nei suoi rapporti con la liturgia. Tale "momento" è scandito da un punto di riferimento costituito dal *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, edito nel 2002 dalla Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti.

Di fronte a questo documento – come sempre capita di fronte a quelli di una certa importanza – l'educatore attento alla pluralità di conseguenze ivi coinvolte, è provocato ad una riflessione che non può esaurirsi in poche pagine (come le presenti) ma che, al contrario, richiede la messa in opera di una progettazione formativa con ritmi piuttosto ampi ed elastici.

---

[14] Cf *Direttorio* ai nn. 24-27 per quanto concerne l'inizio dal sec. IV in poi; e nn. 36 e 43 per quanto concerne lo sviluppo nei secoli XVI-XVIII; in particolare tutto il cap. I per una visione più globale.

[15] Cf in particolare quanto il *Direttorio* afferma al n. 59, a proposito dell'*importanza della formazione*.

[16] Si tratta del contenuto racchiuso nei nn. 91 e 92, che conclude il cap. III dedicato ai *Principi teologici per la valutazione e il rinnovamento della pietà popolare*.

3.1. L'*iter* della preparazione

Con la data del Decreto di approvazione e promulgazione del *Direttorio* – 17 dicembre 2001 – è stato reso di pubblico dominio il frutto di una riflessione che era iniziata nel mese di novembre del 1989. Il Gruppo di studio (*Coetus*), costituito appunto in quel mese, si era riunito per la prima volta il 16 dicembre 1989, con l'obiettivo di *studiare* i vari aspetti della pietà popolare nei suoi rapporti con la liturgia, per *proporre* formulazioni concrete in vista dell'azione pastorale. Fin dall'inizio, pertanto, risultava chiara la prospettiva in cui si poneva la linea dei lavori: *ottemperare* al dettato di *Sacrosanctum Concilium* 13[17] per *venire incontro* alle numerose attese provenienti, in particolare, dall'ambito pastorale, oltre che *chiarire* una buona volta la confusione tra pietà e religiosità popolare.

La elaborazione del testo è stata lunga. I documenti di archivio potrebbero raccontare con una dovizia di particolari il cammino che è stato compiuto durante le riunioni mensili del *Coetus* fino all'ottobre del 1993, quando il *Direttorio* si presentava ormai in una stesura pressoché definitiva. Le riunioni del *Coetus* durante il 1994 poterono realizzare quei ritocchi e completamenti richiesti quando la visione d'insieme di una realtà si fa più concreta e oggettiva.[18] Il *Coetus* si riunì per l'ultimo incontro nel novembre del 1995 (a sei anni esatti di distanza dalla sua istituzione!), formulando – tra l'altro – l'auspicio che la pubblicazione del testo – distribuito nella successione di ben 278 paragrafi – potesse realizzarsi in tempi brevi, soprattutto per venire incontro alle numerose attese delle Chiese locali.

Ritocchi, revisioni, aggiunte e passaggi successivi fecero sì che il documento fosse finalmente sottoposto al giudizio dei Padri della *Plenaria* della Congregazione nel settembre del 2001. Il testo pubblicato è il frutto di tutto questo percorso.

Bisogna riconoscere che il testo definitivo ha rispettato l'originalità di quanto era stato frutto di ricerca attenta, e soprattutto di una visione teologico-liturgica sempre all'insegna di un servizio effettivo alla Chiesa, alla sua liturgia, alle attese dei fedeli, al rispetto dei loro valori culturali. Preziosa, al riguardo, emerge la lezione della storia e i criteri teologici da cui scaturiscono le indicazioni racchiuse nella parte propositiva e dispositiva del documento stesso; preziosa, soprattutto, la lezione che scaturisce dall'aver proposto l'anno liturgico come il *locus princeps* in cui ricollocare il cammino di educazione alla pietà popolare: il *locus* che permette di fare

---

[17] Il testo conciliare che sta alla base di tutto lo sviluppo realizzato da *Direttorio* si esprime in questi termini: «I pii esercizi del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, sono vivamente raccomandati, soprattutto quando si compiono per disposizione della Sede apostolica. Di speciale dignità godono anche i sacri esercizi delle Chiese particolari, che vengono celebrati per disposizione dei vescovi, secondo le consuetudini o i libri legittimamente approvati. Bisogna però che tali esercizi, tenuto conto dei tempi liturgici, siano ordinati in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, derivino in qualche modo da essa, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano» (SC 13).

[18] A questo scopo fu fatto predisporre un primo *Indice analitico*, in modo da far emergere la ricchezza racchiusa nell'insieme di quanto elaborato.

sintesi attraverso le più variegate espressioni che tale pietà finora ha espresso e che continuamente nella storia, anche in tempi recenti, fa emergere. Questo il segreto di fondo che sottostà alla ricchezza racchiusa nel documento e che ne costituisce il cuore.

3.2. Come si presenta il *Direttorio*?

Nella sua forma definitiva il *Direttorio* è strutturato in due parti. Dopo un'ampia e preziosa *Introduzione* – imprescindibile per entrare nella *mens* del testo, per avere finalmente una terminologia univoca allo scopo di cogliere il linguaggio proprio della pietà popolare[19] –, il lettore è progressivamente guidato a scoprire nella prima parte le linee emergenti dalla storia, dal magistero e dalla teologia, per convergere poi – nella seconda parte – in quelle indicazioni che più sono attese dall'operatore pastorale.

– I contenuti racchiusi nella *prima parte* mettono in mano all'operatore pastorale quei punti di riferimento necessari per comprendere e valorizzare quanto è tipico della pietà popolare.

La lezione della storia[20] permette di cogliere origini e sviluppi di una complessa realtà che, al di là di qualche inevitabile deformazione, ha saputo essere (e offrire) uno spazio per diffondere e difendere la fede cristiana soprattutto quando il linguaggio liturgico risultava poco comprensibile.

La voce del magistero[21] è stata e rimane un punto di riferimento prezioso per orientare i fedeli nel cogliere i valori e i pericoli della pietà popolare, come pure per identificare meglio il confine tra liturgia e pietà popolare e per il rinnovamento di quest'ultima.

La riflessione teologica, infine,[22] evidenzia i principi essenziali indispensabili per valutare e per rinnovare la pietà popolare; in sintesi essi offrono un percorso che illumina le scelte dell'educatore: la vita cultuale del fedele è riflesso di comunione trinitaria; luogo di tale comunione è la Chiesa; fondamento è la realtà del sacerdozio comune, continuamente sorretto dalla Parola e dai sacramenti.

– Gli "Orientamenti per l'armonizzazione della pietà popolare con la liturgia" costituiscono l'oggetto della *seconda parte* del *Direttorio*.

---

[19] La *parte introduttiva* offre un insieme di precisazioni in particolare sulla terminologia (pio esercizio, devozioni, pietà popolare, religiosità popolare), su alcuni principi circa il primato della liturgia e insieme la distinzione e armonia con la liturgia, e – interessante per tante prospettive – sul linguaggio della pietà popolare (gesti, testi e formule, canto e musica, immagini, luoghi, tempi).

[20] Cf cap. I.: *Liturgia e pietà popolare alla luce della storia* (nn. 22-59).

[21] Cf cap. II.: *Liturgia e pietà popolare nel Magistero della Chiesa* (nn. 60-75).

[22] Cf cap. III.: *Principi teologici per la valutazione e il rinnovamento della pietà popolare* (nn. 76-92).

Al centro è posto il rapporto tra l'anno liturgico e le più diverse forme di pietà popolare:[23] si tratta del capitolo più sviluppato in quanto non solo costituisce la linea di recensione dei principali pii esercizi finora riconosciuti,[24] ma evidenzia soprattutto la dimensione (e i contenuti) di una pedagogia che mira esclusivamente a realizzare quanto espresso in SC 13: «... tali [pii] esercizi, tenuto conto dei tempi liturgici, siano ordinati in modo da essere in armonia con la sacra liturgia, derivino in qualche modo da essa, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano».

La venerazione per la Santa Madre del Signore[25] e per i Santi e i Beati,[26] come pure i suffragi per i defunti,[27] e ciò che ruota attorno a Santuari e pellegrinaggi,[28] sono tutti ambiti peculiari in cui si attuano forme di *pia exercitia,* devozioni, pratiche di pietà... secondo luoghi e tempi particolari.[29]

Ognuno di questi capitoli, comunque, non si chiude in se stesso, ma rimane costantemente aperto e orientato a quello dell'anno liturgico: è questo l'ambito "ermeneutico" per una lettura dell'intero progetto offerto ora all'attenzione, alla fantasia e alla capacità educativa delle singole Chiese locali, in particolare alla responsabilità del vescovo e dei suoi diretti collaboratori.[30]

– La parte conclusiva del volume è costituita dagli Indici: *a)* l'*indice biblico* evidenzia la ricchezza di riferimenti sia all'Antico sia soprattutto al Nuovo Testamento: ciò conferma il costante aggancio alla Parola rivelata di quanto viene evidenziato nello specifico della pietà popolare o nel fondamento biblico-teologico di tale realtà; *b)* l'*indice dei nomi* di persone e di luoghi offre una preziosa panoramica di elementi che tracciano una pagina eloquente di vita della Chiesa; *c)* l'*indice analitico*, infine, racchiude il segreto della ricchezza di contenuti profusa nelle pagine del *Direttorio*: per alcuni aspetti l'accostamento ad esso può iniziare proprio a partire dai percorsi offerti da quest'ultimo strumento per accostare in modo globale il vasto e variegato contenuto.

---

[23] Cf cap. IV.: *Anno liturgico e pietà popolare* (nn. 94-182).

[24] Se ne può vedere l'ampia gamma percorrendo l'*Indice analitico*, alle pp. 257-291.

[25] Cf cap. V.: *La venerazione per la Santa Madre del Signore* (nn. 183-207).

[26] Cf cap. VI.: *La venerazione per i Santi e i Beati* (nn. 208-247).

[27] Cf cap. VII.: *I suffragi per i defunti* (nn. 248-260).

[28] Cf cap. VIII.: *Santuari e pellegrinaggi* (nn. 261-287).

[29] Ulteriori riferimenti provenienti ancora dal documento conciliare sulla liturgia si possono constatare in SC 17, 105 e 118.

[30] Nel paragrafo conclusivo del documento si fa riferimento alla responsabilità dei vescovi e dei loro collaboratori per stabilire norme e orientamenti pratici «tenendo conto delle tradizioni locali e di particolari espressioni di religiosità e pietà popolare» (n. 288). Già nella parte introduttiva, però, si delineavano responsabilità e competenze nel dettato del n. 21. Altri elementi sparsi nel *Direttorio* possono essere recuperati con l'aiuto dell'*Indice analitico*.

4. Un'azione pastorale dai luoghi della "cultura"

Se ci si pone con mente aperta di fronte al *Direttorio*, si possono cogliere valori, stimoli, orientamenti, criteri di verifica... tali da segnare una nuova tappa nella vita della Chiesa e nel rapporto tra il fedele e la Trinità Ss.ma. Se invece ci si muove con precomprensioni, allora scaturisce inevitabile il rischio di prolungare una confusione tra pietà e religiosità popolare, o sminuire l'importanza della pietà, o sopravvalutarla tanto da perpetrare o un'inutile incomprensione o un facile irenismo. Ma non sarebbe questa la linea dell'educatore.

Come accostarsi allora al *Direttorio* in modo da coglierne i più diversi valori e soprattutto il principio generale che lo anima? Gli atteggiamenti e le prospettive con cui il lettore e soprattutto l'animatore si accosta al documento possono essere le più diverse. Tutte, comunque, hanno bisogno di tener presenti alcuni elementi che, nel loro insieme, costituiscono una metodologia per un percorso ecclesiale di comprensione del fatto e di incremento e valorizzazione della sua valenza educativa in ordine all'esperienza di fede. Provo a focalizzarli, quasi a mo' di sintesi di quanto sopra evidenziato, ma sempre nell'ottica di un compito "culturale" che l'operatore pastorale mette in atto con la sua specifica ministerialità.

1. La pietà popolare è *un dato di fatto* nella vita della Chiesa; pertanto va valorizzata ed educata in quanto strumento prezioso di esperienza e di interiorizzazione del mistero rivelato, e luogo di inculturazione della fede.
2. La pagina di *storia della pietà* evidenzia valori peculiari insieme a inevitabili limiti; prevale, comunque, il merito di essere stata – la *pietas* – il luogo di diffusione e conservazione della fede nel popolo cristiano. Dal come si valorizza la (e si educa alla) pietà popolare, anche l'oggi può continuare a scrivere interessanti pagine di storia nel cuore dei credenti.
3. La conoscenza oggettiva – soprattutto a livello teologico e antropologico – di forme antiche o nuove di pietà popolare offre *un quadro interpretativo serio* per leggere eventuali successivi sviluppi al *Direttorio*. È il caso della Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (16 ottobre 2002) in cui Giovanni Paolo II ha riproposto, sviluppato e rilanciato – e, lo dobbiamo riconoscere, in modo esemplare – quanto sobriamente delineato nel *Direttorio* stesso.
4. Il dettato di *Sacrosanctum Concilium* 13 trova nel *Direttorio* una felice attuazione; ora tale dettato ha bisogno di essere "tradotto" nell'esperienza viva e vivente delle Chiese locali mediante un intelligente lavoro educativo che aiuti a cogliere il vero obiettivo delle più variegate forme di pietà popolare.
5. La sfida più impegnativa risiede, senza dubbio, nel *lavoro di mediazione* che è chiamato a svolgere l'operatore pastorale, il quale viene a trovarsi tra i principi del *Direttorio* e forme e prassi locali che richiedono interventi educativi urgenti e talvolta radicali.
6. Il *cammino dell'anno liturgico* diventa, allora, il *locus* più prezioso per formare la comunità cristiana ad una prospettiva di sintesi. L'operatore pastorale ha in mano una *chance* unica che, attraverso la ciclicità della proposta, permette di incidere nella sensibilità dei fedeli creando – o ricreando – una *mens* tale da ricondurre tutto alla centralità del mistero della Pasqua.

7. Imprescindibile emerge l'accento che va posto, anche per questo ambito, sul ruolo e sull'*importanza della predicazione*: sia quella ordinaria che accompagna le celebrazioni dell'anno liturgico, sia quella legata in modo specifico alle forme proprie della pietà popolare (tridui, novene, mesi devozionali, pellegrinaggi, singoli pii esercizi...).
8. Una vera educazione alla pietà popolare troverà la sua verifica nella *partecipazione piena ai sacramenti*, specialmente della Riconciliazione e dell'Eucaristia; se non si raggiunge questo traguardo ogni forma di *pietas* rimane vuota espressione di una religiosità che ha solo bisogno urgente di essere evangelizzata. Educare a vivere la pietà popolare nel grande alveo della sacramentalità della Chiesa è cooperare a focalizzare una sintesi unica nel mistero della vita della persona.
9. Costante punto di riferimento e di verifica coraggiosa deve risultare il rapporto con un *impegno di vita alla luce del Vangelo*; ecco perché il *Direttorio* più volte fa riferimento agli atteggiamenti di attenzione agli altri, che si manifestano in gesti tipici e concreti di carità.[31] Tutto questo delinea una spiritualità che attinge alle fonti della santità costituite dai sacramenti, e che proprio per questo può definirsi "ecclesiale".
10. Lavorare con intelligenza pastorale nel contesto della pietà popolare è mettere in atto un vero *progetto culturale* che non passa attraverso proclami vuoti o asettici, ma che si modula e si arricchisce in quel tessuto così unico qual è costituito dall'incontro delle singole culture con il messaggio del vangelo.

5. Conclusione aperta

Il capitolo che approfondisce il rapporto tra cultura e devozioni popolari – in un costante dialogo tra teologia, liturgia, spiritualità, pastorale e catechesi – si prospetta con orizzonti pressoché inesauribili. Fa parte della storia della comunità cristiana, e costituirà sempre una pagina preziosa che definisce il suo cammino di conformazione al progetto storico-salvifico. Accompagnare questo cammino, illuminarlo, risignificarlo e rimotivarlo sono le sfide che chiamano in causa la responsabilità dell'educatore e dell'operatore pastorale.

Un itinerario sempre in atto – ma continuamente da risignificare – richiede di lavorare secondo un progetto; ecco il senso di quanto racchiuso soprattutto nel cap. IV del *Direttorio*, quando il documento cerca di convogliare la maggior parte dell'azione educativa entro il grande alveo costituito dai ritmi dell'anno liturgico. Educare al dinamismo dell'anno liturgico è educare al mistero di Cristo; pertanto, più le forme della pietà popolare rientrano nello spirito dell'anno liturgico, più esse rispondono a quello che è il loro obiettivo.

Attuare questa prospettiva non è solo delineare una visione "spirituale" della realtà, quasi staccata dalla vita di ogni giorno; al contrario, è contribuire a delineare un vero umanesimo cristiano, in cui l'uomo nella sua totalità trova spazio di realizzazione piena per un incontro tra culto e cultura, in una «fusione armonica del

[31] Cf *Indice analitico*, alla voce "carità".

messaggio cristiano con la cultura di un popolo» (*Direttorio* 63). È in questi termini, pertanto, che si può affermare che la pietà o la devozione popolare è *segno* espressivo di cultura e insieme *luogo* in cui la cultura si trasforma in culto; è il luogo in cui si esprime la *civitas* mentre abita la *urbs* o adorna la stessa *urbs* perché la *civitas* sia migliore.[32]

Ma le forme di pietà e di devozione popolare sono anche occasione per *fare cultura*, per educare alla bellezza attraverso quella *via pulchritudinis* che si traduce nei segni tipici dell'architettura, della pittura, della scultura, della poesia, della musica, ecc. In questa prospettiva la storia diventa un perenne oggi di offerta di valori alle generazioni che si susseguono, mentre l'impegno educativo attuato nell'oggi della comunità di fede traccia ulteriori elementi che arricchiscono il patrimonio di fede e di vita che la Chiesa sa offrire.

In conclusione, riemerge in tutta la sua capacità di sintesi, il valore di quanto espresso nel n. 9 del *Direttorio*, quando afferma che la pietà popolare «*manifesta* una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; *rende capaci* di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; *comporta* un senso acuto degli attributi profondi di Dio (paternità, provvidenza, presenza…); *genera atteggiamenti* interiori (pazienza, senso della croce nel quotidiano, distacco, apertura agli altri, devozione)…». Siamo al vertice dell'incontro e della sintesi tra culto e cultura: un vertice che è insieme un punto di partenza!

[32] Si osservino tutti gli elementi tipici della pietà popolare disseminati nel paese o nella città per offrire segni di espressione e di richiamo ai valori essenziali della vita, mentre rilanciano un messaggio con il linguaggio della cultura del luogo.

CONCLUSIONE

L'esperienza di Dio Trinità non può mai essere ridotta ad un momento puntuale; essa si attua e si prolunga nel tempo secondo quei ritmi che la pedagogia liturgica ha condensato nella progressiva strutturazione dell'anno liturgico, dei sacramenti e dei sacramentali.

Dal momento che l'esperienza del mistero passa attraverso il rito, l'anno liturgico (in armonia con i ritmi quotidiani della liturgia delle Ore) e i sacramenti costituiscono un'esperienza educativa che permette al singolo di realizzare il proprio itinerario di fede e di vita.

Educare ai dinamismi del rito liturgico è cogliere i contenuti e le metodologie di uno dei linguaggi chiamati ad esprimere e a realizzare quanto racchiuso nel mistero di quel tempo che scorre dall'Incarnazione fino al suo compimento nella Parusía, e che nella Chiesa trova i segni efficaci per l'attuazione nel fedele. E questo per superare ogni tipo di "inganno"!

1. Culti e liturgie, tra inganni e dis-inganni: svelare ciò che appare per individuare ciò che è

Titolo affascinante quello che attira l'attenzione e spinge ad un ascolto e ad un confronto.

Culti e liturgie: due termini che possono apparire ambivalenti a seconda di come vengono interpretati, presentati, usati e soprattutto vissuti. È possibile che anche nel contesto liturgico ci si debba muovere tra inganni e disinganni? Le situazioni – più frequenti di quanto non si immagini – sono tali da meritare una riflessione e un confronto, per non essere ingannati e per non ingannare.

Si apre dinanzi a noi un vero e proprio "laboratorio" che tiene conto delle complesse problematiche che si intrecciano nell'odierna società ormai globalizzata, ma anche dell'esperienza del limite e insieme del bisogno di spazio per fermarsi a riflettere sui grandi temi dello spirito. Nel nostro specifico la domanda: cosa c'è dietro a ciò che appare?

2. Qualche termine da ricordare

Dopo tutto il cammino percorso, a livello di sintesi è opportuno tener presente quanto segue:

– *Liturgia* è una parola dalla valenza originaria decisamente laica. Deriva dal greco classico, e indicava una prestazione pubblica che il cittadino doveva offrire gratuitamente allo Stato. Da questa connotazione di "opera pubblica" attuata

"gratuitamente" a servizio di una "comunità" è derivato il naturale passaggio del termine nel linguaggio biblico.

È in questa linea che quando coloro che dovevano tradurre la Bibbia ebraica e aramaica in greco – i famosi LXX – si trovarono di fronte al bisogno di esprimere la realtà del culto non esitarono ad usare il termine *leitourgía*. Da qui il passaggio del termine nel contesto cultuale cristiano per esprimere con la parola *liturgia* l'insieme dell'azione cultuale per celebrare il memoriale della Pasqua. Ma il termine in tempi recenti è passato a significare anche in ambito laico – politico e ludico – una realtà caratterizzata dalla ripetitività (non escluso l'atteggiamento di noia!).

– *Culto* invece è un termine che proviene dal contesto della *latinitas* classica, ma con radice indo-iraniana e greca. *Cultus-colere* è un termine usato per esprimere il concetto di abitare e coltivare la terra (= *agricola*), venerare, onorare una persona o una divinità, e anche coltivare una virtù o una dote (da cui per contrapposizione il termine *in-colto*).

Il frequentissimo uso del termine nella religione pagana spiega il motivo per cui i primi scrittori cristiani esitarono molto nell'adottare il termine per il nuovo culto. Questo spiega il raro uso di esso sia nelle antiche fonti liturgiche sia nell'odierno Messale Romano dove il verbo è usato 13 volte e il sostantivo 10.

Nel contesto del linguaggio ordinario il termine esprime l'atteggiamento di venerazione nel confronti di Dio e, subordinatamente, nei confronti della Madre di Dio e dei Santi; tutto questo accanto all'espressione: coltivare una virtù, un *hobby*, una disciplina…

– Precisati i termini essenziali, rimane da individuare il senso relativo al termine *dis-inganno*. Derivato da *gannire* – termine tecnico e popolare insieme – che nel latino indica "fare dei versi, gagnolare (come fanno i cagnolini), cinguettare", ma anche "brontolare, borbottare, mugolare", il termine (nel tardo latino diventa *ingannāre*, sec. VIII) si è caricato dell'illativo *in-* che ha la funzione di condurre verso un significato o riconfermarlo; da qui il senso di "indurre in errore, frodare, truffare, tradire, deludere, giudicare falsamente". L'ulteriore prefisso *dis-* (anch'esso di origine indoeuropea) denota il contrario, l'opposto, per esprimere un valore negativo e indicare "dispersione, separazione" ma anche "alterazione, anomalia, malformazione". Da qui, appunto, *dis*-inganno e un numero elevato di termini composti (*dis*-ordine, *dis*-ereditare, *dis*-mettere, *dis*-sentire, *dis*-onorare, *dis*-ancorare, *dis*-obbedire, *dis*-connettere, *dis*-carica, *dis*-pari…).

Dis-inganno è dunque l'atteggiamento di contrapposizione nei confronti di una realtà; è l'atteggiamento-situazione del "togliere dall'errore", che richiede perciò informazione e formazione per poter cogliere l'oggetto (o anche il soggetto) nella sua essenza e consistenza.

3. Ma la Bibbia ha qualcosa da dirci?

Nello specifico la realtà è costituita da ciò che è racchiuso nel culto, da ciò che si attua in esso, da ciò che comporta partecipare ad esso. E qui abbiamo bisogno di ricorrere al contenuto e al linguaggio del Libro che racconta e annuncia nel tempo l'esperienza dell'uomo aperto al soprannaturale; della persona capace e desiderosa di rapportarsi con il soprannaturale, con un Dio non considerato in astratto, ma con un Dio che si è fatto storia, che si è fatto conoscere nella storia: il Dio della Bibbia!

Due passaggi emblematici aiutano a far comprendere il significato del *culto-liturgia* nell'Antico Testamento, per giungere poi al Nuovo Testamento che presenta Gesù Cristo, il Liturgo, la Persona nel cui Nome va attuato il culto della Chiesa nel tempo che va dalla prima Pentecoste fino al ritorno ultimo nella *parousia*.

– Ogni volta che Mosé si presenta al Faraone per domandare di poter uscire con tutto il popolo dall'Egitto, la motivazione che accompagna la richiesta è sempre la stessa: "… lascia uscire il mio popolo perché deve fare un sacrificio, deve celebrare un culto…". Una motivazione dunque puramente cultuale anima l'Esodo? No! La motivazione di indole cultuale è un indice che il popolo ha abbandonato l'idea del vero Dio, e il culto – in particolare il sacrificio – viene a costituire l'elemento per ritrovare il senso di un rapporto con il proprio Dio e il significato di appartenenza ad un popolo.

– Quando anche nel popolo dell'Alleanza l'espressione cultuale del Tempio diventa di *routine* e soprattutto senza rapporto con la vita, i profeti si scagliano contro le vuote forme cultuali in quanto non esprimono la realtà della vita di chi offre il sacrificio, ma sono solo un inganno; ed ecco perché parlando a nome di Dio osano dire: "… che me ne faccio dei voltri culti…?". Il rapporto tra culto e vita, tra espressione rituale e atteggiamenti coerenti di vita nel quotidiano, nel sociale, nei rapporti con gli altri costituiscono l'elemento essenziale per *dis-ingannare* il culto e le sue forme.

Stimolante è rileggere in questa linea l'inizio del cap. 35 del Siracide: «Chi osserva la legge moltiplica le offerte; chi adempie i comandamenti offre un sacrificio di comunione… chi pratica l'elemosina fa sacrifici di lode… sacrificio espiatorio è astenersi dall'ingiustizia… Il sacrificio dell'uomo giusto è gradito; il suo memoriale non sarà dimenticato…».

Nel Nuovo Testamento abbiamo una situazione emblematica che aiuta a cogliere l'essenza del culto e insieme a superare l'inganno che può sorgere non dal culto in sé, ma da come esso viene gestito (celebrato).

Nel dialogo con la Samaritana – interessantissimo per tanti aspetti – emergono per il nostro contesto due aspetti importanti:

– "Viene l'ora in cui i veri adoratori adoreranno non su questo monte o a Gerusalemme…": si parla dei veri adoratori; dunque di coloro che attuano un culto al Dio della vita. In quale luogo si compie questo culto? Non si dà un luogo più sacro di un altro; le parole di Gesù giungono a desacralizzare perfino il Tempio di Gerusalemme, luogo della presenza del Dio dell'Alleanza! Dunque il luogo essenziale del culto è in prima istanza nel cuore della persona.

E qui si ricongiunge il messaggio con quanto prefigurato nella voce dei profeti. Altare su cui si compie il vero culto è il cuore della persona, il suo intimo, la persona stessa nella sua unitotalità ed essenzialità…

– "… i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità": ecco la chiave del vero culto, della vera liturgia. Qui è la sede per cogliere il vero disinganno che può sorgere di fronte ad un culto celebrato fine a se stesso, senza rapporto con la vita, senza essere accompagnato da una coerenza, senza una spiritualità che partendo dall'esperienza stessa del culto permei ogni momento della vita, tanto nel pensiero che nell'azione.

Tutto questo fa comprendere meglio quanto la liturgia esprime con il suo linguaggio orante e poetico insieme quando dedica una nuova chiesa o un altare ed esclama (nei prefazi): «L'universo è tempio della tua santità… ma tu non rifiuti che noi ti dedichiamo una dimora… segno del tuo santo tempio, immagine della celeste Gerusalemme… In questo luogo santo tu ci edifichi come tempio vivo… Alle sorgenti di Cristo, pietra spirituale, attingiamo il dono del tuo Spirito per essere anche noi altare santo e offerta viva a te gradita».

Il luogo pertanto diventa un segno e un simbolo: un *segno* di richiamo a ciò che vi si compie, e un *simbolo* in quanto ciò che esso esprime rinvia alla totalità della persona chiamata ad essere lei tempio in quanto è nel suo cuore anzi nella sua persona che si compie il vero culto!

4. Il culto, tra inganno e disinganno

A questo punto è possibile formulare un duplice contrapposto interrogativo per cogliere finalmente qualche risposta: quando culto e liturgia sono un inganno? E quando allora possono costituire un vero *dis*-inganno?

Culti e liturgie sono un ***inganno*** quando

- sono praticati come una cosa da compiere perché lo si deve fare per abitudine;
- sono ritenuti un aspetto di un linguaggio della società perché "si è soliti fare così…";
- sono presentati come una bella esperienza che non ha alternative quanto a bellezza coreografica e coinvolgimento estetico;
- sono ritenuti come un gesto consolatorio rispetto al tumulto o ai vuoti della vita;

- sono vissuti passivamente senza un coinvolgimento, per cui la semplice assistenza fisica garantisce e tacita la coscienza;
- sono ricercati come uno di quei linguaggi che talvolta si confondono con espressioni di *new age*;
- non hanno alla base una formazione biblica che dia senso e consistenza ad un'azione che è sempre umana e divina insieme;
- gli elementi formali del linguaggio (abiti, oggetti, musiche, movimenti…) prevalgono sull'obiettivo mettendolo in secondo ordine…
- il rito appare come un linguaggio sciamanico capace di incantare la persona, ma non di coinvolgerla interiormente e vitalmente;
- non aprono alla meditazione, all'ascesi, all'agonismo interiore.

Culti e liturgie sono un ***dis-inganno*** quando

- esprimono una vita donata e offerta al Dio della vita;
- pur nello sforzo di comprendere un linguaggio impegnativo qual è quello biblico, sono vissuti come un momento essenziale del quotidiano;
- non si considera il rito fine a se stesso, ma come linguaggio per cogliere il Mistero e farne esperienza;
- la partecipazione è sollecitata con l'attivazione di tutti i linguaggi che parlano, nella fede, alla persona (testi, riti, canti, musiche, ornamenti…);
- la celebrazione costituisce un momento forte e pertanto essenziale per l'equilibrio della persona e per la costruzione della comunità di fede;
- la comunicazione è assicurata in modo tale che l'insieme della liturgia sia quello che effettivamente e radicalmente è: il paradigma di ogni autentica comunicazione;
- il linguaggio musicale non è attivato come un contorno per assecondare il sentimento, ma come espressione di fede e di cultura;
- l'attenzione al codice della bellezza che deve caratterizzare anche il luogo del culto rinvia nelle sue forme e stili alla Bellezza assoluta celebrata nei santi misteri;
- il rito catalizza la persona, perché esso è capace di completare nel non-verbale ciò che il verbale non riesce ad esprimere;
- sono celebrati in Spirito e verità!

5. È dunque finito il tempo degli incensi?

In conclusione. Nel vero *cultus*, nell'autentica *liturgia* risiede il più autentico disinganno, cioè la liberazione dall'Ingannatore, per un incontro sempre più pieno con la Vita. È il culto cristiano, rettamente inteso e decorosamente celebrato, il vero disinganno dei popoli, perché in esso ogni persona e cultura ha la possibilità di esprimersi secondo il proprio genio.

È finito il tempo degli incensi? C'è chi pensa che un segno come l'incenso sia un elemento fuorviante o inutile rispetto all'essenza del culto. In un tempo di secolarizzazione e di desacralizzazione, si scopre e si constata per contrapposizione un ritorno al sacro e un bisogno di esso quanto mai illuminante. Il riferimento

all'incenso è emblematico per evidenziare un segno capace nella sua unicità di sottolineare il valore imprescindibile della persona investita di una dignità altissima e per questo unica: quella di essere tempio di Dio. Per questo il fedele è incensato, anche al momento dell'addio a questo mondo!

Quali domande scaturiscono pertanto in chi come noi si è posto in discussione dinanzi a queste sottolineature? L'incontro e il confronto permane aperto, soprattutto per anestetizzare o meglio per eliminare quella "voglia di essere ingannati" (come titolava il Corriere della Sera di martedì 22 u.s.) in cui talvolta si può cadere per ignoranza o per abitudine.

Qui si incontra la risposta a quel bisogno di spiritualità, a quel desiderio recondito in ognuno di noi di vivere l'ineffabile… che dà senso alle sfide del quotidiano qualora derivino dalla esperienza dello Spirito Santo, quale si attua nella liturgia. È coltivando l'interiorità, dunque, che si può smascherare l'inganno.

6. La perenne sfida dell'educazione…

Educare alla liturgia della vita per educare alla Chiesa. L'espressione rinvia al ruolo educativo da attuare in ordine alla formazione liturgica. Dal momento in cui il Cristo ha inviato i suoi discepoli con il compito di evangelizzare e celebrare, Parola e Sacramento sono sempre stati accompagnati dall'impegno della comunità ecclesiale nell'educare all'esperienza viva e vivificante della Pasqua di Cristo.

Come l'annuncio della Parola si realizza attraverso forme diverse, così la celebrazione del Sacramento richiede il supporto della formazione, della catechesi e dell'animazione. In tal modo Parola e Sacramento possono realizzare quella liturgia della vita (culto spirituale) che si identifica con la libera accettazione della proposta divina, in attesa di una risposta che il rito è capace di esprimere *in veritate* quando questa è già stata ritualizzata nella vita.

7. … attraverso la formazione alla preghiera cristiana

Al di là delle numerose definizioni di preghiera che possono rispecchiare le altrettante forme con cui la persona si rapporta con il soprannaturale, anche in ambito cristiano essa assume connotazioni diverse secondo l'atteggiamento spirituale del fedele, le sue motivazioni, il rapporto tra preghiera e vita, la relazione che intercorre tra preghiera personale e comunitaria.

– *Un quadro di riferimento.* Il cammino di educazione alla preghiera va visto in un contesto ampio che tenga presenti le tappe che iniziano con il fanciullo e l'adolescente, per continuare poi, con maggior impegno differenziato, con i giovani, gli adulti, gli anziani. Ciò richiede un atteggiamento di *progettuale continuità* della proposta educativa.

La continuità ha senso quando si pone all'interno di un *quadro o progetto di riferimento* cui converge e da cui prende senso lo specifico cammino educativo: la evangelizzazione e la sacramentalizzazione. La prima è la base per le iniziali

esperienze di preghiera (educare ad atteggiamenti di lode, ringraziamento, benedizione, supplica; esempi eloquenti si trovano specialmente nei Salmi). La seconda è un'esperienza più raffinata e impegnativa di preghiera cristiana, in quanto il sacramento, l'anno liturgico, la liturgia delle Ore (senza dimenticare le tante forme di devozioni e pietà popolare) costituiscono ambiti privilegiati di preghiera, che realizzano un contatto più o meno profondo con il Dio dell'alleanza.

– *La preghiera cristiana.* È in seguito alle prime esperienze che la persona percepisce sempre meglio che la preghiera cristiana è: *ascolto* di Dio che parla; *contemplazione* dei segni della sua presenza nei fratelli e nelle più diverse realtà; *dialogo* con Chi per primo si è già mosso per venire incontro; *progressiva comunione* con il Tutt'Altro già è presente nell'intimo di ogni persona.

Alla precisazione dell'essenza della preghiera cristiana si accompagnano cinque interrogativi:

- *Chi* prega? Il fedele che ha realizzato un minimo di conoscenza del Dio di Gesù Cristo.
- *Come* pregare? Le modalità sono diversificate; la storia arricchisce l'oggi con una pluralità di forme che rispondono all'ampia gamma di attese spirituali del singolo.
- *Dove* pregare? I luoghi più adatti possono essere in rapporto con situazioni personali o con occasioni comunitarie e ufficiali.
- *Quando* pregare? La preghiera cristiana ufficiale ha ritmi orari, ma il fedele prega sempre quando fa delle scelte ordinarie della propria vita una risposta sincera e totale al Dio dell'alleanza.
- *Perché* pregare? La comprensione delle dimensioni della preghiera cristiana (ascolto, contemplazione, dialogo, comunione) offre la risposta più convincente: nella preghiera il cristiano *accoglie* la voce di Dio, *trasfigura* le realtà quotidiane dando loro il più genuino significato, *intesse* un rapporto con Dio e con le realtà create contribuendo a realizzare quella *comunione* che la storia della salvezza esprime e declina attorno alla categoria dell'*alleanza.*

– *Alcuni punti fermi.* Nell'ambito cristiano *il culmine e* insieme *la fonte della preghiera è l'Eucaristia,* perché lì la proposta divina e la risposta umana trovano il loro punto d'incontro. Non per nulla la pregheira eucaristica, che racchiude tutti i temi della preghiera cristiana, è chiamata da sempre la preghiera per eccellenza (*prex*). In secondo luogo, *il nutrimento della preghiera* è dato principalmente dalla Parola divina sia per l'esperienza esemplare – anche di preghiera – che essa offre, sia perché aiuta a leggere le situazioni della vita riportandole nella prospettiva del progetto originario dato da Dio ed espresso nelle condizioni dell'alleanza. In terzo luogo, va evidenziato *il ruolo del silenzio* come condizione di incontro, spazio di ascolto, occasione di dialogo e motivo di approfondimento.

In tutto questo dinamismo non può essere trascurato l'aiuto offerto dal *corpo,* dallo *spazio,* dalle *«cose»* che stanno intorno, dai *tempi* e dai *ritmi* della vita. Nessuna

lezione teorica, comunque, potrà mai esaurire tutta la problematica, le attese, i timori, le sconfitte che si incontrano in questo itinerario.

Saranno le esperienze più diversificate che porteranno ad una sintesi personale in cui il fedele troverà, pur dopo una non facile ricerca, quel modo tutto personale di rapportare le più diverse dimensioni e situazioni della propria esistenza nella «logica» del Dio Trinità che si è fatto storia perché l'uomo potesse realizzare un cammino di divinizzazione.

8. Liturgia ed ecclesiologia: un incontro per la realizzazione piena della persona

L'insieme dei linguaggi della liturgia contribuisce a coinvolgere la persona nella sua totalità. Linguaggio verbale e non verbale offre non solo la percezione esperienziale del mistero, ma anche una vera e propria immedesimazione in esso, in modo che il mistero celebrato e vissuto diventi una mistica.

Parallelamente, un percorso educativo cristiano non potrà dirsi tale se non si apre all'esperienza sacramentale, e ad essa conduce sollecitando l'operatore pastorale ad attivare tutte quelle competenze che caratterizzano il proprio ambito di ricerca, in vista di un umanesimo integrale.

Anche a questo tende la Chiesa; e il suo linguaggio cultuale ne è un segno e insieme uno strumento capace, ancora una volta, di manifestare la sua intima essenza cultica e comunionale, nella consapevolezza che «il carattere sacro e organicamente strutturato della comunità sacerdotale viene attuato per mezzo dei sacramenti e delle virtù…» (LG 11).

INDICE GENERALE

Presentazione p. 3

INTRODUZIONE " 5

Capitolo I
Liturgia: dal significato del termine alla comprensione della realtà " 9

Capitolo II
L'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale " 19

Capitolo III
Il culto, tra *saeculum* e *religio*: sfide per l'educazione " 39

Capitolo IV
La Chiesa, nella Parola di Dio, celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo " 51

Capitolo V
La Chiesa nasce dalla liturgia " 61

Capitolo VI
Annunciare e celebrare la Parola di Dio nei "tempi forti" dell'anno liturgico " 73

Capitolo VII
Benedire il Signore per invocare la sua benedizione " 85

Capitolo VIII
Le proprietà essenziali della Chiesa in prospettiva liturgica " 105

Capitolo IX
Come "comprendere" la Chiesa? " 113

Capitolo X
Dottrina sociale e liturgia della vita: l'inizio di un incontro nella "Caritas in Veritate" " 127

Capitolo XI
Dalla Pasqua ebraica al suo compimento in Cristo e nella Chiesa " 137

Capitolo XII
Il sacramento, "fons et culmen" di beatitudine dell'uomo «in Cristo» " 169

Capitolo XIII
La pietà popolare luogo di incontro tra teologia, liturgia, spiritualità, catechesi e cultura " 179

CONCLUSIONE " 191

INDICE GENERALE " 199