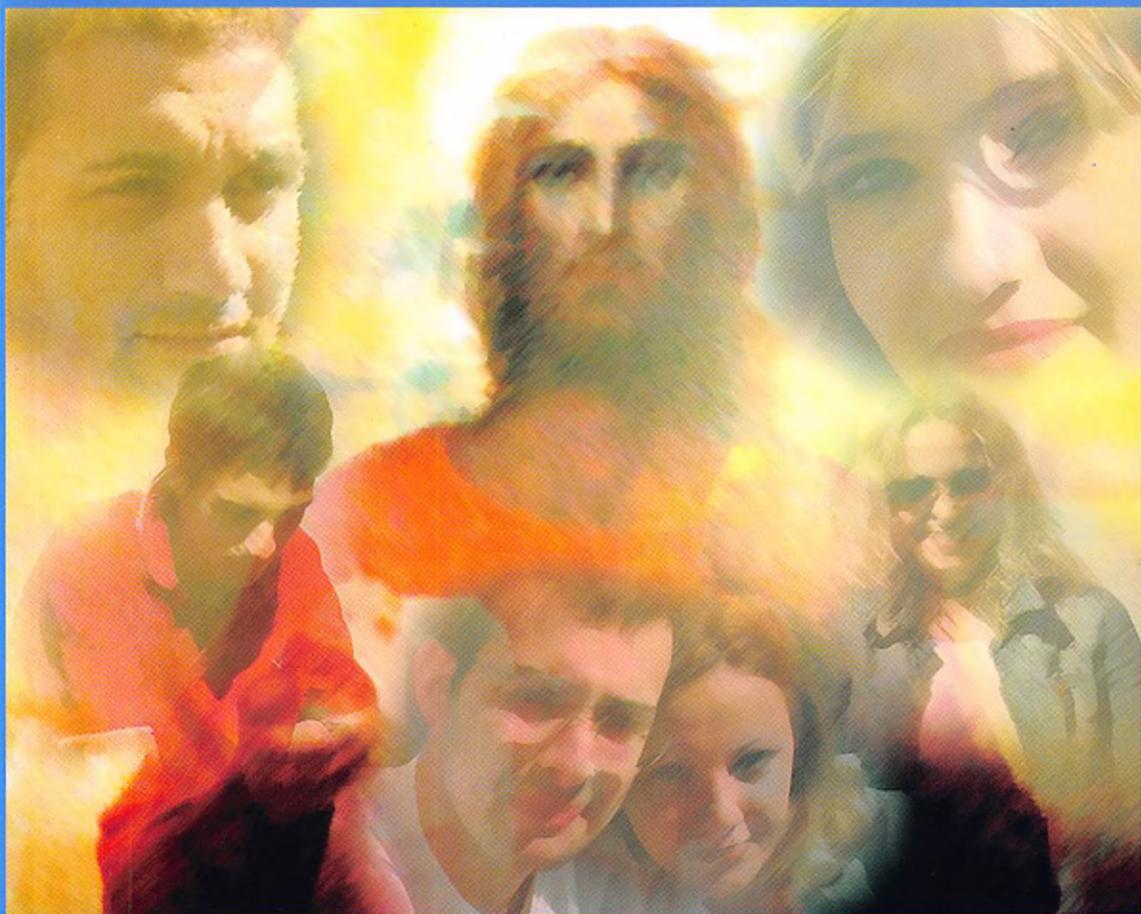


Biblioteca di Scienze Religiose - 175

L'Eucaristia nel vissuto dei giovani

a cura di P. Carlotti - M. Maritano



Las - Roma

BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

175

L'EUCARISTIA
NEL VISSUTO DEI GIOVANI

a cura di

Paolo CARLOTTI - Mario MARITANO

LAS - ROMA

© 2002 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0496-5

Elaborazione elettronica: LAS □ *Stampa:* Tip. Abilgraph - Via P. Ottoboni 11 - Roma (Maggio 2002)

PRESENTAZIONE

A nessuno è passato inosservato il gesto compiuto da Giovanni Paolo II quando al termine della liturgia eucaristica della solennità dell'Epifania – a conclusione del grande Giubileo dell'anno duemila – ha firmato sull'altare la Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*. Quella firma, apposta in un contesto 'liturgico', da una parte sigillava la conclusione di un cammino, dall'altra intendeva aprire prospettive per il futuro.

L'esame attento di quel testo permette di cogliere la proposta di un cammino caratterizzato da una linea 'liturgica'; così come lo era stato quello proposto dalla Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*.

L'aver impostato, infatti, la preparazione al Giubileo attraverso la riscoperta e l'approfondimento di elementi che ruotano essenzialmente attorno alla liturgia è stata la carta vincente. I tre anni di preparazione hanno impegnato la comunità ecclesiale nella riscoperta della presenza e nell'approfondimento del ruolo della Trinità Ss.ma all'interno di ogni anno liturgico. La lezione che ne è scaturita è stata quella di un invito a valorizzare la pedagogia – oltre che i contenuti – racchiusa in ogni anno liturgico, in modo che ogni anno sia l'anno di Gesù Cristo, l'anno dello Spirito Santo, l'anno di Dio Padre, l'anno dell'Eucaristia. Quella linea giubilare non poteva non essere ripresa e rilanciata, soprattutto allo scopo di rendere ogni anno liturgico un autentico 'anno giubilare', un anno 'intensamente eucaristico'.

La *Novo millennio ineunte*, riprendendo e sviluppando concetti presenti già nella Lettera apostolica *Dies Domini*, invita i responsabili delle Comunità ecclesiali e tutti gli operatori pastorali a 'ripartire da Cristo' valorizzando, in modo particolare, quei luoghi e quelle occasioni in cui l'incontro con il Dio della Vita si compie in modo reale, pur attraverso una pluralità di forme e di linguaggi che chiamano in causa numerose e differenziate competenze. Qui risiede una parte delle numerose sfide che chiamano in causa la pastorale, la catechesi e le più variegate forme di animazione ecclesiale e liturgica in particolare (ministerialità, comunicazione, ruoli diversificati, linguaggi verbali e non verbali, dimensione simbolica, ecc.). In particolare, educazione alla preghiera, formazione della coscienza, anche at-

traverso la celebrazione del sacramento della Riconciliazione, sono rilanciate in vista di un incontro sempre più pieno e vero nell'Eucaristia.

È all'interno di queste coordinate che la Facoltà di Teologia ha voluto portare di fronte all'attenzione degli operatori pastorali una riflessione ed una proposta in vista di un progressivo e costante cammino di educazione dei giovani all'Eucaristia. Il 15° Convegno – il primo era stato realizzato nel 1973 con una riflessione sul sacramento della Penitenza! – ha offerto pertanto l'occasione per una riflessione strategica, a partire da una 'lettura della situazione' e dalla puntualizzazione di alcuni aspetti che determinano l'essenza stessa dell'Eucaristia. Le pagine che seguono testimoniano l'intento della proposta educativa offerta, e insieme uno stimolo per un confronto serio tra le attese dei giovani e degli educatori, e l'essenza stessa del mistero eucaristico!

MANLIO SODI

Decano della Facoltà di Teologia
Università Pontificia Salesiana
Roma

SOMMARIO

<i>Abbreviazioni e sigle</i>	9
<i>Elenco dei collaboratori</i>	10
Introduzione (<i>Paolo Carlotti</i>).....	11

Prima Parte LA SITUAZIONE

Il vissuto giovanile nell'Eucaristia (<i>Mario Pollo - Riccardo Tonelli</i>).....	17
«Venite e vedete» (Gv 1,39). Modelli e profili della figura eucaristica dell'esperienza credente (<i>Bruno Seveso</i>).....	45
Il Dio con noi tra speranza e timore. La relazione con Dio nell'Eucaristia condizionata dalla relazione con noi stessi e dalla relazione con i genitori (<i>Pio Scilligo</i>).....	65
Panel di approfondimento (<i>Teresa Doni, Roberto Guarino, Simona Negruzzo, Giacomo Ruggeri, Ezio Stermieri</i>).....	83

Seconda Parte IL DISCERNIMENTO

Comunione eucaristica e comunione delle Chiese. Un 'vissuto' che interpella (<i>Eleuterio Francesco Fortino</i>).....	113
Il significato sacramentale dell'Eucaristia (<i>Gianni Colzani</i>).....	127
La partecipazione all'Eucaristia. «Fonte e culmine» della vita sacramentale (<i>Cesare Giraud</i>).....	145
Il corpo del Signore - Il cibo della vita (Gv 6,24-59) (<i>Andrzej Strus</i>).....	157
Gratuità e impegno storico. Dimensioni della catechesi ai giovani in chiave 'eucaristica' (<i>Giuseppe Morante</i>).....	177

La pedagogica dei segni (<i>Caterina Cangìà</i>)	203
L'Eucaristia nella vita dei cristiani dei primi secoli. Parte prima. Le origini: secoli I-III (<i>Mario Maritano</i>).....	217
L'Eucaristia nella vita dei cristiani dei primi secoli. Parte seconda. Gli sviluppi: secoli IV-V (<i>Ottorino Pasquato</i>).....	233
L'animazione musicale della celebrazione (<i>Massimo Palombella</i>)	263

Terza Parte
LA PROSPETTIVA

La risignificazione eucaristica del soggetto morale (<i>Paolo Carlotti</i>)	281
Comunicazione, animazione e ministerialità. Per una vita 'eucaristica' (<i>Manlio Sodi</i>).....	305
L'Eucaristia: memoria, sfide e prospettive per il futuro (<i>Mons. Tarcisio Bertone</i>)	321
<i>Indice</i>	337

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AA	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Apostolicam Actuositatem</i> .
AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AG	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Ad Gentes</i> .
CCC	Catechismo della Chiesa Cattolica.
CCEO	Codice dei Canoni delle Chiese Orientali.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina.
CEI	Conferenza Episcopale Italiana.
CJC	Codice di Diritto Canonico.
DC	Dizionario di Catechetica.
DD	Giovanni Paolo II, <i>Dies Domini</i> .
DE	Direttorio Ecumenico.
DS	DENZINGER H. - SCHÖNMETZER A. (edd.), <i>Enchiridion Symbolorum...</i>
DO	Dizionario di Omiletica.
DPG	Dizionario di Pastorale Giovanile.
DSE	Dizionario di Scienze dell'Educazione.
DThC	Dictionnaire de Théologie Catholique.
ECEI	Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana.
EN	Paolo VI, <i>Evangelii Nuntiandi</i> .
EV	Enchiridion Vaticanum.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
GS	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Gaudium et Spes</i> .
LG	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Lumen Gentium</i> .
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
MA	Miscellanea Augustiniana.
NMI	Giovanni Paolo II, <i>Novo Millennio Ineunte</i> .
OE	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Orientalium Ecclesiarum</i> .
PDV	Giovanni Paolo II, <i>Pastores Dabo Vobis</i> .
PL	Patrologia Latina.
PO	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Presbyterorum Ordinis</i> .
PTS	Patristische Texte und Studien.
RdC	Rinnovamento della Catechesi.
SC	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Sacrosantum Concilium</i> .
SCh	Sources chrétiennes.
TRE	Theologische Realenzyklopädie.
UR	Concilio Ecumenico Vaticano II, <i>Unitatis Redintegratio</i> .
UUS	Giovanni Paolo II, <i>Ut Unum Sint</i> .
VS	Giovanni Paolo II, <i>Veritatis Splendor</i> .

ELENCO DEI COLLABORATORI

- BERTONE mons. Tarcisio, Arcivescovo emerito di Vercelli, Segretario della Congregazione per la dottrina della fede, Roma.
- CANGIÀ Caterina, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- CARLOTTI Paolo, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- COLZANI Gianni, Pontificia Università Urbaniana, Roma.
- DONI Teresa, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione 'Auxilium', Roma.
- FORTINO mons. Eleuterio, Sotto-Segretario Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani, Roma.
- GIRAUDO Cesare, Pontificio Istituto Orientale, Roma.
- GUARINO Roberto, Centro Nazionale Salesiano di Pastorale Giovanile, Roma.
- MARITANO Mario, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- MORANTE Giuseppe, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- NEGRUZZO Simona, ricercatrice presso l'Università di Pavia.
- PALOMBELLA Massimo, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- PASQUATO Ottorino, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- POLLO Mario, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- RUGGERI Giacomo, Vice-responsabile del Servizio Nazionale per la Pastorale Giovanile, della Conferenza Episcopale Italiana, Roma.
- SCILLIGO Pio, Università Pontificia Salesiana, Scuola Superiore in Psicologia Clinica IFREP, Scuola Superiore di Specializzazione in Psicologia Clinica dell'Università Salesiana, Roma.
- SEVESO Bruno, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano.
- SODI Manlio, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- STERMIERI Ezio, Parroco in Torino.
- STRUS Andrzej, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- TONELLI, Riccardo, Università Pontificia Salesiana, Roma.

INTRODUZIONE

Paolo CARLOTTI

È ormai lunga la serie di Convegni annuali di aggiornamento, che la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, alternandosi con la Facoltà di Scienze dell'Educazione, ha promosso ed organizzato. La caratteristica permanente e distintiva di questi convegni, di cui si è potuto sperimentare, a più riprese, la convenienza e la fecondità, risiede nella connessione strategica di una tematica teologica con la sua pratica pastorale, e quest'ultima colta in prospettiva giovanile. È ciò che si ritrova puntualmente anche nel presente Convegno, che pone in dialogo l'Eucaristia e il suo vissuto, in particolare quello giovanile.

La scelta tematica operata ci sembra abbia più di una risorsa per sostenere e mostrare la propria plausibilità e la propria attualità. Sotto un primo risvolto, vi è il perdurare della recente e grata memoria dell'esperienza giubilare, appena conclusa, che ha visto riproporre con convinzione la centralità dell'Eucaristia, sottolineata anche dalla celebrazione del relativo Congresso Internazionale, centralità a sua volta ripresa nella lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* di Giovanni Paolo II,¹ in cui alcuni, a ragione, hanno pensato di poter scorgere un vero e proprio piano pastorale della Chiesa Cattolica per il prossimo futuro di inizio di secolo e di millennio.

E d'altra parte, sotto altro risvolto, riecheggiano, di nuovo e tuttavia in modo nuovo, alcune preoccupazioni sollevate da operatori pastorali circa un certo crescente disagio e circa un certo calo qualitativo della pratica religiosa pubblica, di cui quella eucaristica rappresenta la parte più cospicua. Tale duplice fenomeno interessa soprattutto il mondo giovanile, verso il quale Giovanni Paolo II rivolge ancora la sua privilegiata attenzione pastorale, in quanto, contestualmente, soggetto più debole e più promettente. «La proposta di Cristo va fatta a tutti con fiducia... venendo incontro alle esigenze di ciascuno quanto a sensibilità e linguaggio... Nel raccomandare tutto questo, penso in particolare alla pastorale giovanile».² Del

¹ Cf. NMI 11, 35-36.

² NMI, 40.

resto, questo stesso fenomeno, forse proprio per e nella sua duplicità, richiede un'istruzione descrittiva, secondo lo spettro delle scienze umane, ed interpretativa, secondo il canone delle discipline teologiche, nei confronti della quale, questa iniziativa di aggiornamento teologico-pastorale intende, nei limiti della natura degli obbiettivi prescelti e delle capacità attivate, apportare il proprio contributo, che auspica e spera chiarificatore e promozionale.

Inoltre un'ultima permanente attenzione connota il presente e i passati convegni di questa Facoltà teologica: l'attenzione pedagogica ed educativa. Con ciò si ripropone anche la sfida di una lettura educativa della prospettiva teologico-pastorale, come quella rivendicata più adeguata, in quanto declina il significato della cura d'anime appunto come educazione della fede. Tale rivendicazione non sembra essere estemporanea né tantomeno anacronistica, soccorre ancora una volta a conferma, per lo meno in prima battuta – tale soccorso, infatti, esige di essere valorizzato e ciò avviene se lo si istituisce e lo si giustifica teologicamente e non deve essere invece sottovalutato e ciò avviene quando lo si commenta semplicemente –, l'autorevole parola di Giovanni Paolo II: «È evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria pedagogia della santità, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone».³ In corrispondenza con l'assenza o con la debolezza di tale prospettiva pedagogica ed educativa, a prescindere dalla collocazione più o meno strategica che può vedersi riconosciuta, sembra potersi e forse anche doversi preannunciare la totale o parziale vanità dei percorsi operativi ecclesiali.

Anche la cadenza dello svolgimento tematico ritrova un modulo per ora ancora familiare, con qualche rischio imminente di consuetudine. La classica tripartizione scandita dalla lettura del dato situazionale, dalla sua successiva interpretazione ed infine dalla sua prospettazione operativa – tripartizione che si ispira alla metodologia operante in seno alla dottrina sociale della chiesa, dove risulta esplicita come triplice momento del vedere, del giudicare e dell'agire – è quella con cui si struttura anche questo Convegno.

Essa permette la facile correlazione con il vissuto dei destinatari del Convegno stesso, il cui felice esito è certamente propiziato dalla capacità di assunzione, almeno come dato iniziale, delle effettive problematiche e questioni della vita cristiana, come si suol dire, concreta.

Inoltre prende così corpo un procedimento metodologico induttivo che conserva la sua ragion d'essere e quindi la sua ragion di permanere, espresse in modo particolarmente efficace proprio in ambito teologico-pastorale. Il momento interpretativo poi attinge la sua rilevanza e la sua valenza proprio nel coinvolgimento composto delle diverse articolazioni in

³ NMI, 31.

cui si suddivide il canone teologico, mostrando così come la tensione verso la pratica della fede cristiana inerisca alla teologia globalmente considerata. Tale tensione emerge in modo ancor più consistente nel terzo passo metodologico, che è nel contempo spiccatamente prospettico ed operativo.

Ancora un'osservazione è da aggiungersi. Se una qualche differenziazione si può rinvenire, rispetto alla strutturazione dei precedenti convegni, è forse da rintracciarsi in un certo potenziamento del secondo momento, quello più propriamente interpretativo. Questa scelta poggia, in un certo senso, sia su una specifica lettura della situazione, dove è sembrato emergere una certa lacuna di comprensione – associabile, nell'ipotesi migliore, al corrispondente bisogno – sia su un correlativo tentativo di risposta: sia la lettura che il tentativo sono naturalmente suscettibili di valutazione critica circa la loro pertinenza. In altre parole, in questo Convegno si è mirato ad allargare l'offerta di ciò che permette una profonda e qualificata comprensione dei fenomeni esistenziali, perché, sotto questo riguardo, si pensa di essere di fronte ad una certa carenza, che dovrebbe suscitare preoccupazione, soprattutto se si produce, come talora avviene, in connessione con la sua disinvolta accettazione. Con il difetto di comprensione, ciò che è a tema e in gioco è la stessa capacità della persona umana e cristiana a governare la propria realizzazione biografica e storica, con la conseguente insorgenza di una predisposizione passiva, e non attiva, nei confronti del proprio destino, che posto inizialmente nelle nostre mani, finisce per essere da queste lasciato semplicemente cadere.

Non rimane che seguire e presentare la scansione del Convegno nei suoi tre singoli momenti.

Il primo, quello concernente la *lettura della situazione*, prevede due relazioni e un panel di approfondimento.

La prima delle due relazioni, affidata *in solido* ai proff. Mario Pollo e Riccardo Tonelli, punta ad un'attenta disamina socio-culturale del mondo giovanile nella contemporaneità, cercando di individuarne le ricadute sulla pratica e sulla celebrazione eucaristica.

La seconda, tenuta dal prof. Bruno Seveso, intende più direttamente delineare un quadro dei modelli teologico-pastorali vigenti e la loro differenziata influenza sulla plasmazione della vita rituale.

Il panel di approfondimento da una parte recupera da una forzata esclusione, dovuta alla 'tirannia del tempo', istanze descrittive rilevanti per la nostra tematica, come quella psicologica e sociologica, assicurate rispettivamente dal prof. Pio Scilligo e dalla prof.ssa Teresa Doni, e dall'altra permette di dare voce diretta ed immediata agli operatori pastorali impegnati sui diversi fronti dell'universo giovanile, qui presenti nelle persone di Roberto Guarino, Simona Negruzzo, Giacomo Ruggeri e Ezio Stermieri. È evidente l'intento dialogico che si punta ad istituire tra la riflessione teologica e la realtà concreta ecclesiale.

Il secondo, quello dell'*interpretazione*, dispone di quattro relazioni generali in aula e di una sessione suddivisa per gruppi di interesse, dotato ciascuno di una sua propria relazione.

La prima delle quattro relazioni generali, affidata a mons. Eleuterio Fortino, apporta una dimensione imprescindibile nell'attuale riflessione teologica, quella appunto ecumenica e verte specificatamente sulla questione dell'ospitalità eucaristica.

La seconda, tenuta da Gianni Colzani, delucida la valenza sacramentale dell'Eucarestia, apportando il tratto fondamentale e qualificante per la chiarificazione della tematica oggetto di questo Convegno.

La terza, svolta da Cesare Girando, affronta da un versante teologico-liturgico la comprensione dell'Eucaristia in quanto celebrazione rituale.

La quarta, affidata a Andrzej Strus, presenta, selezionando dall'articolato e ricco dato biblico concernente la Cena del Signore, la prospettiva giovannea. Il riferimento alla Sacra Scrittura, anima di tutta la teologia, non può mancare nella stessa riflessione teologica, pena la sua inconsistenza.

La sessione parallela offre poi la possibilità di approfondire, secondo specifiche aree d'interesse, ulteriori aspetti significativi, quali quello pedagogico, affidato alla prof.ssa Caterina Cangia, quello catechetico, affidato al prof. Giuseppe Morante, quello storico-patristico, affidato ai proff. Mario Maritano e Ottorino Pasquato e quello musicale affidato al prof. Massimo Palombella.

Il terzo, quello della *prospettiva*, per certi versi il più impegnativo, vede il suo svolgimento in tre relazioni.

La prima, del prof. Manlio Sodi, riprende una sensibilità, quella liturgica, ma in prospettiva di futuro. La seconda, del prof. Paolo Carloti, introduce l'angolatura teologico-morale della partecipazione eucaristica.

La relazione conclusiva del Convegno è affidata a sua Ecc.za mons. Tarcisio Bertone, Segretario della Congregazione per la dottrina della fede, che unisce all'attuale delicato compito le precedenti esperienze, quella pastorale, maturata alla guida dell'Arcidiocesi vercellese, e quella universitaria, come Rettore Magnifico dell'Università Pontificia Salesiana.

Parte Prima

LA SITUAZIONE

IL VISSUTO GIOVANILE NELL'EUCARISTIA

Mario POLLO - Riccardo TONELLI

1. Premessa

Questa relazione affronta il vissuto delle celebrazioni eucaristiche e il significato dell'eucaristia tra gli adolescenti e i giovani.

La fonte di questa analisi è costituita dalle 140 storie di vita che hanno costituito la base della ricerca promossa e condotta dall'Istituto di Teologia Pastorale nel 1995.¹

Per quanto riguarda il breve accenno ai dati quantitativi inerenti la frequenza alla Messa, è stata privilegiata la fonte costituita dalle ricerche condotte dallo IARD di Milano a partire dal 1983.

Al di là degli scarni dati sulla frequenza alle celebrazioni eucaristiche che sono generalizzabili, la descrizione e l'analisi dei vissuti di queste stesse celebrazioni appartiene alla ricerca di tipo qualitativo che, pur consentendo un'analisi in profondità del fenomeno, non permette la misura della loro frequenza tra gli adolescenti e i giovani.

2. La frequenza alla Messa

I dati che lo IARD² ha rilevato riguardo alla partecipazione dei giovani alla Messa indicano che negli anni '90 si è verificata una leggera riduzione della percentuale di coloro che vanno a Messa almeno due o tre volte al mese che dal 36/37 % si è assestata intorno al 33%.

Anche sulla base dei dati forniti da altre ricerche si può dire che i giovani che hanno una frequenza regolare alla Messa sono stimabili intorno al 30% circa.

¹ POLLO M., *L'esperienza religiosa dei giovani. 2/1 e 2/2. I dati*, LDC, Leumann 1996.

² C. BUZZI - A. CAVALLI - A. DE LILLO (a cura di), *Giovani verso il Duemila. Quarto rapporto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 1997.

	tutte le settimane	2/3 volte al mese	1 volta al mese	1/2 volte in tre o sei mesi	mai in 3 o 6 mesi
1983	24,4	12	10,4	16,3	36,3
1987	24,4	12,3	8,6	17,5	37,4
1992	22	10,3	12,4	26,2	28,2
1996	22	11	13	28	26

La diminuzione di coloro che affermano di non aver mai partecipato alle celebrazioni eucaristiche è dovuta al fatto che dal 1992 è cambiata la domanda del questionario dello IARD che ha invece di chiedere se aveva mai partecipato alle messe negli ultimi tre mesi ha chiesto se aveva mai partecipato negli ultimi sei mesi. Come si vede nella tabella la stessa modifica è stata fatta per la domanda se aveva partecipato una o due volte alla Messa negli ultimi sei mesi, invece dei tre dei questionari precedenti. Questo ha portato a un aumento di coloro che hanno risposto affermativamente a questa domanda.

Le femmine normalmente hanno una frequenza alla Messa superiore a quella dei loro coetanei maschi. La differenza è molto forte. Infatti la frequenza regolare passa dal 25,9% dei maschi a ben il 38% delle femmine, mentre la non partecipazione scende dal 33% dei maschi al 20% delle femmine.

	tutte le settimane	2/3 volte al mese	1 volta al mese	1/2 volte in sei mesi	mai in 6 mesi
Maschi	17	8,9	12	28	33
Femmine	26	12	14	27	20

Anche se in modo un po' grossolano, si può individuare nell'universo giovanile una tripartizione di comportamenti relativamente alla partecipazione alle celebrazioni eucaristiche.

frequenza regolare	frequenza saltuaria/scarsa	nessuna frequenza
33	41	26

Come si può osservare nelle due tabelle sottostanti con il passaggio dall'adolescenza alla gioventù si ha un forte calo della frequenza regolare e un forte aumento di quella irregolare e saltuaria.

Mentre sia il calo della partecipazione regolare che l'aumento di quella irregolare seguono un andamento lineare, quello della non partecipazione assoluta vede un brusco aumento nella tarda adolescenza e una stabilizzazione.

Questo significa che dopo la fine dell'adolescenza non si hanno più modificazioni sostanziali dell'atteggiamento nei confronti della religione ma solo una modifica del livello di intensità della pratica religiosa.

età	tutte le settimane	2/3 volte al mese	1 volta al mese	1/2 volte in sei mesi	mai in 6 mesi	frequenza regolare	frequenza irregolare
15/17	34	13	12	19	21	47	31
18/20	22	12	13	25	27	34	38
21/24	20	9,5	12	30	28	29,5	42
25/29	18	9,3	13	31	27	27,3	44

3. Il vissuto delle celebrazioni eucaristiche

Il vissuto delle celebrazioni eucaristiche così come il loro significato appare fortemente legato a tre variabili.

La prima, che traccia il discrimine più radicale, è costituita dall'appartenenza o dalla non appartenenza a gruppi o associazioni ecclesiali. Per questo motivo la descrizione di questi due gruppi sarà fatta separatamente.

La seconda variabile, per ordine di significatività, è costituita dall'età, essendo molto diverso il senso che l'eucaristia assume per gli adolescenti e i giovani.

La terza variabile è data dal genere. Infatti le differenze dei vissuti tra i maschi e le femmine, come si vedrà, sono molto nette e significative.

4. Appartenenti ai gruppi/associazioni ecclesiali

L'appartenenza ai gruppi e alle associazioni ecclesiali è alla base di un atteggiamento fortemente positivo nei riguardi della partecipazione alle celebrazioni eucaristiche, ma non di un modo comune di vivere e di dare significato a questa esperienza. Infatti compaiono una pluralità complessa di vissuti, che indicano come l'esperienza dell'eucaristia è interpretata a partire da categorie teologiche e orientamenti esistenziali molto diversificati e talmente estesi da dare origine a una vera e propria frammentazione soggettiva di questa esperienza.

Questo fatto rende impossibile individuare un vissuto comune dell'eucaristia sia tra gli adolescenti sia tra i giovani. Ciò indica la presenza della deriva della soggettivizzazione, che, come è noto, è costitutiva della complessità che caratterizza l'attuale cultura sociale, anche all'interno di un'esperienza che è fortemente connotata dall'insegnamento e dalla tradizione ecclesiale nel cui alveo si sviluppa l'appartenenza ecclesiale di questi giovani. L'esistenza della soggettivizzazione segnala che l'interpretazione della propria esperienza dell'eucaristia non è solo il frutto della catechesi e della tradizione che questi giovani hanno ricevuto, ma dell'interazione di questa con quei fenomeni culturali, sociali e psicologico-esistenziali che sono all'origine dell'attuale, particolare fase della modernità.

Il primo di questi fenomeni è costituito dalla cosiddetta complessità sociale che attraverso il suo policentrismo di valori, di idee, di concezioni del

mondo e della vita, oltre che di poteri, il suo relativismo e la sua posizione fragile verso il 'reale' ha prodotto la frammentazione della cultura sociale in un arcipelago in cui non trovano posto né la verità né l'oggettività.

Il secondo fenomeno è costituito dalla crisi delle grandi narrazioni, ovvero dei grandi sistemi ideologici e di pensiero attraverso cui le persone interpretavano se stesse, la loro vita ed il mondo facendo riferimento ad un punto di vista a loro esterno. Questo significa che esiste nei giovani una effettiva difficoltà ad assumere come normativo del loro vissuto il fondamento dottrinario ecclesiale.

Il terzo fenomeno è costituito dalla perdita della capacità delle persone di interpretare il fluire del tempo lungo l'asse lineare della storia e, quindi, di dare alla propria vita la coerenza e l'unitarietà di un progetto capace di dare un senso al frammento di tempo i cui confini sono la nascita e la morte, all'interno del frammento di tempo più grande i cui confini sono, invece, l'inizio e la fine della storia umana. Un'espressione di questa perdita è data dalla difficoltà dei giovani di vivere la memoria ecclesiale nel loro presente, di sentire cioè che il loro presente, pur nella sua irriducibile autonomia, è comunque e sempre figlio della storia e del patrimonio culturale della comunità credente.

L'intreccio di questi tre fenomeni culturali nella vita di questi giovani ha prodotto in gran parte la deriva del soggettivismo e la loro conseguente chiusura in quell'orizzonte di senso costituito principalmente dai bisogni personali, dalle argomentazioni del desiderio, dai sentimenti, espressi o non, e dai sistemi simbolici interiorizzati.

Questa chiusura è attenuata solo dalle microaperture disegnate dalla relazionalità primaria con cui questi giovani condividono, in un clima di solidarietà affettiva, il piccolo mondo vitale quotidiano. Da questo punto di vista il gruppo ecclesiale rappresenta una grande opportunità di avvio del processo di uscita dalla soggettività, verso un'interpretazione condivisa, oggettiva, della propria esperienza.

L'analisi dei vissuti indica che, per una gran parte di questi giovani, questa 'uscita' non è avvenuta e che, quindi, questa opportunità non è stata colta nell'azione catechetica e pastorale.

4.1. I vissuti delle celebrazioni eucaristiche degli adolescenti

Tra le adolescenti appartenenti a gruppi o associazioni ecclesiali vi è un'ampia gamma di vissuti dell'esperienza della celebrazione eucaristica.

Vi sono quelle in cui la Messa è percepita come un momento forte della propria esperienza di fede, all'interno della celebrazione della festa nel suo autentico significato di giorno in cui la persona può sviluppare con più pienezza il proprio rapporto personale con Dio.

In queste adolescenti è ancora presente, nonostante l'omologazione del tempo presente nella cultura sociale moderna globalizzata, il senso della festa che appartiene alla tradizione ebraico-cristiana e che testimonia la loro capacità di vivere il tempo della loro vita come storia e di collocare la loro esperienza religiosa nella storia della salvezza.

Questo senso nasce dalla loro percezione della festa come di un tempo diverso perché sacro, in cui esse possono con più coerenza amare se stesse, gli altri, la vita e, quindi, Dio. La festa è il giorno in cui possono lasciare in un canto i compromessi, le piccole viltà, gli abituali tradimenti del proprio essere se stesse, in accordo al progetto che hanno di sé, per poter sopravvivere materialmente e psicologicamente nella vita sociale del mondo, non sempre rispettosa per l'uomo.

La domenica possono ritrovare se stesse, chiedere perdono dell'infedeltà e cercare di essere se stesse nella felicità e nella gioia. Questo consentirà loro, l'indomani, di essere un po' più forti, un po' più coerenti e quindi più fedeli alla verità.

La festa è la celebrazione dell'essere se stessi all'interno dell'Amore di Dio. Fare festa è anche 'viaggiare nel tempo', perché il tempo della festa consente di viaggiare al suo interno, a differenza del tempo profano. Viaggiare nel tempo significa, ad esempio, rivivere, attraverso la possibilità offerta dal rito della Messa, l'esperienza storica del sacrificio di Gesù.

Le storie di queste poche adolescenti, evidenziano poi un altro motivo della festa: che essa ha bisogno di essere strutturata dal rito. Senza rito la festa non riesce ad ospitare sino in fondo il dono della *menuchà*. La festa va vissuta all'interno del disegno del tempo realizzato dal rito. Il rito non ridotto solo alla celebrazione del precetto festivo, ma che inizia, ad esempio, il sabato al calar della sera.

L'adolescente che apre la festività domenicale con la preghiera del sabato sera manifesta questa sapienza della festa.

«Di domenica lo sento senz'altro più vivo che negli altri giorni. Negli altri giorni faccio la preghiera classica alla sera, però non faccio nient'altro, mentre durante la Messa dopo la comunione ho un rapporto con Dio o volendo ci può essere. Al sabato alcune volte vado a degli incontri di preghiera. Allora il sabato e la domenica li vedo come momenti di riposo, ma anche di avvicinamento a Dio e dopo...».

Vicino a questi vissuti vi sono quelli delle ragazze che vivono la celebrazione eucaristica come centro della vita della comunità ecclesiale, perché essa è la sorgente dei legami di solidarietà e di fraternità.

Questo vissuto evidenzia chiaramente l'avvenuta interiorizzazione del significato del gesto di Gesù nell'ultima cena, quando con la condivisione di un unico pane e un unico calice indica che la ripetizione di quel gesto nella chiesa è un momento fondamentale nella costruzione della comunità

come suo corpo, nel suo Spirito e nella sua imitazione. Esso è perciò anche un invito alla fraternità.

«E quindi, penso che non solo sia il ringraziamento mio, ma di una comunità che si ritrova alla fine di una giornata, che si ritrova all'inizio di una giornata. Penso che sia il momento più alto in cui si non solo si unisce la preghiera personale, ma la preghiera di comunità, in cui proprio materialmente si riceve Cristo e tutto».

«La frequenza domenicale all'eucaristia è un'esigenza per tutte le cose che faccio ed è il momento di incontro con mio Padre e dà motivo a tutto ciò che faccio e ancor di più perché l'eucaristia è la sorgente della fraternità».

Di tipo apparentemente più individualistico sono i vissuti dell'eucaristia come momento essenziale per il mantenimento della propria fede, oppure semplicemente come il momento più intenso del proprio rapporto con Dio.

Comunque anche qui vi è la percezione, magari non sufficientemente riflessa, che l'eucaristia apre la persona alla rivelazione salvifica perché essa apre a questa rivelazione la comunità.

«Mi è capitato di assistere a celebrazioni liturgiche molto sentite e molto forti che mi hanno molto segnata, e magari è proprio per questo che continuo ad andare, quando ci riesco, a Messa, ho l'idea di queste celebrazioni e se non avessi avuto l'opportunità di parteciparvi, adesso magari non ci crederei neanche più».

Per qualche adolescente essa è il momento della verifica interiore che la conduce a verificare, in un clima emozionalmente forte, la propria coerenza di vita e, quindi, la propria fedeltà a Dio e al sacrificio del suo figlio unigenito Cristo.

«...mi capita tantissimo di piangere durante la Messa. Cioè, non è che piango... mi commuovo, no? Perché magari... Dio mi ha creato, m'ha fatto... ha mandato il figlio, l'ha fatto ammazzà, ha fatto un casino e io più di tanto non sto fa. Allora mi sento pure un po' in colpa ...che ne so...».

In altri casi la Messa, specialmente da parte di chi la frequenta tutti i giorni, è o il viatico che apre la giornata al mattino o che la conclude nel ringraziamento alla sera.

In questi vissuti, è espressa la consapevolezza che Dio solo può redimere la fragilità dell'uomo, frantumando le barriere del suo egoismo e dell'angoscia della morte e che questo si realizza nella presenza dell'amore creativo e salvatore di Gesù nel banchetto eucaristico.

«Forse è una mia impressione, però noto che quando vado a Messa la mattina e poi torno a casa e fare i compiti o fare altre cose, non lo so, mi sembra che la giornata inizi meglio. La Messa alla sera penso che sia quasi la Messa del ringraziamento della giornata, che non sempre è una giornata a volte piacevole...».

C'è anche però chi riconosce il valore della celebrazione eucaristica, solo se la sua partecipazione è frutto di un autentico bisogno e non di una sorta di sistematica abitudine. Anche perché per queste ragazze ci sono altri momenti, di solito durante la preghiera personale, di rapporto profondo e autentico con Dio.

In questa posizione vi è, evidente, un riflesso debole ma chiaro dell'atteggiamento prometeico, ovvero di un'altra variante della soggettivizzazione, tipica dell'uomo contemporaneo che si concepisce come unico agente della propria vita, anche del rapporto con Dio.

«Ci sono stati periodi in cui non ho frequentato la Parrocchia, periodi in cui magari non venivo mai a Messa, eppure, anzi io lo sentivo ancora più forte, era magari maggiore la voglia di comunicare con Lui, proprio di pregare, ma di pregare proprio come dialogo al di fuori delle preghiere, proprio come se fossimo faccia a faccia e io parlassi con un amico, comunque con una persona che è lì vicino a me».

In pochi casi vi è, infine, l'esperienza del celebrazione eucaristica come 'momento sacro', ovvero come momento in cui si vive un'esperienza ai bordi del mistero che si sottrae totalmente alla ragione e che si presenta come ineffabile.

Si può dire che nei vissuti di queste adolescenti è presente il senso profondo del mistero eucaristico, con il suo fascino ma anche con la sua capacità di inquietare, come è caratteristico di ogni realtà autenticamente sacra.

«...quando era appena diventato prete, da pochissimo tempo, e allora mi ricordo che quando alzava il calice durante la Messa gli tremavano le mani, allora mi ricordo che questa cosa mi aveva colpito».

«Le cose che mi colpiscono sono..., un momento che mi piace tantissimo ... quando prima dell'eucaristia, il prete dice quelle cose a bassa voce, mi piace tanto».

Tra gli adolescenti maschi appartenenti il vissuto dell'eucaristia è descritto con minor profondità, oltre ad apparire meno ricco e variegato.

La loro attenzione sembra essere più concentrata sul comportamento e sul dovere, in senso positivo, che sul significato della partecipazione alla celebrazione eucaristica.

In questa sottolineatura della necessità della frequentazione assidua vi è comunque implicita la condivisione della centralità dell'eucaristia come luogo del dialogo salvifico, della costruzione della comunità e del memoriale che rende contemporanea tutta la storia della salvezza.

«...qualche volta, cerco di andare anche durante la settimana anche per capire cosa vuol dire di andare a Messa, questo impegno di andare a Messa, perché può

essere anche un impegno di tutti i giorni andare a Messa e non soltanto della domenica».

Pur essendo appartenenti a gruppi o associazioni ecclesiali una parte consistente di questi adolescenti non frequenta regolarmente la Messa, anche se attribuisce alla partecipazione alla celebrazione eucaristica la capacità di donare valori e senso di pienezza.

In questo tipo di vissuto è evidente la difficoltà per questi adolescenti di integrare nei loro comportamenti la dimensione cognitiva con quella esistenziale, la fede con la vita.

«...non vado spesso a Messa, quindi... un po'... non posso..., diciamo capire il senso vero della Messa. Si l'ho capito, cioè andare tutte le domeniche a Messa e vivere la Messa... diciamo riempie, riempie di tante cose, riempie... di tutti quei valori che... che appunto il Signore cerca di, di farci acquisire attraverso l'esperienza...».

Per molti che frequentano assiduamente la Messa questo loro modo di agire è semplicemente la risposta a un bisogno profondo, importante, che avvertono con molta spontaneità.

Vi è in questo tipo di esperienze la rivelazione del vissuto della Messa come luogo in cui è presente una forma di comunicazione che tocca le dimensioni più profonde delle persona e in cui la parola si fa vita più che astratta conoscenza.

«...a Messa ci sono sempre andato sin da quando ero piccolino. All'inizio era quasi un divertimento poi, incominciando ad andare a catechismo così, ho capito che, così era, così era importante, poi ho sentito il bisogno di continuarci ad andare».

«...dopo non so come spiegarlo venivo a Messa non solo per venire ad un impegno ma è una cosa che ti senti, ci si sente di andare a Messa, almeno io, personalmente».

Ciò che caratterizza maggiormente gli adolescenti maschi, rispetto alle femmine è il valore che la Messa ha per molti di loro come modo di stare insieme con gli amici e come momento di conoscenza e interpersonale.

Questi vissuti esprimono in una forma più banale la funzione della Messa come fondamento della comunità e della fraternità.

«...non è che uno va a Messa perché è obbligato! Per me uno quando deve andare a Messa, cioè in chiesa, deve andare perché è convinto di andarci e perché ci va per imparare anche qualcosa. Si impara, cioè impara più nell'avvicinarsi verso Dio e più impara ad avvicinarsi anche verso gli altri».

«...perché andandoci tutti, vabbè, andando a Messa tutti insieme ci si ritrova, e poi dopo è anche, si sta anche un po' insieme così».

Infine c'è da sottolineare che l'impegno di frequentare la Messa è vissuto in positivo da molti di essi perché offre la possibilità dell'ascolto della parola e della sua comprensione, in quanto nel corso della celebrazione eucaristica si ricevono segni, messaggi anche grazie al contenuto simbolico di cui è intessuta la sua liturgia e per la presenza reale di Cristo.

Vi è qui, forse l'espressione della consapevolezza del gesto eucaristico come rivelatore della proposta divina portata avanti dalla voce dei profeti, degli apostoli e di Cristo.

Rivelazione che avviene nei segni, nei simboli e nella esperienza della comunità che si costruisce come corpo mistico di Gesù.

Tuttavia spesso a questi adolescenti sembrano mancare i giusti concetti e il linguaggio appropriato per esprimere la loro esperienza religiosa.

«La celebrazione liturgica è sempre un segnale, perché prima di tutto durante la Messa si leggono delle letture e già questo è un messaggio. Poi, anche il momento dell'eucaristia è un messaggio che ci lascia Cristo, che ci ha lasciato Cristo perché lui è sempre presente con noi, anche se è morto. Secondo me, questo è sempre un segnale».

«La Messa sì, perché si ricordano alcuni valori attraverso la Messa, ma l'eucaristia è un simbolo che è rimasto».

4.2. I vissuti delle celebrazioni eucaristiche dei giovani

Tra le giovani appartenenti i vissuti relativi alla partecipazione alla celebrazione eucaristica variano dalla semplice interiorizzazione del bisogno di frequenza settimanale, addirittura giornaliera, come modo per mettere realmente Dio al centro della propria vita, ad altri più complessi e teologicamente più evoluti, come, ad esempio, quello della Messa come momento centrale dell'esperienza della presenza di Gesù nella comunità. Esperienza che fortifica e che fa crescere.

È interessante osservare come questo vissuto, già presente in una parte delle adolescenti, indichi che tra le femmine esiste una capacità di interpretazione dell'esperienza eucaristica più evoluta, dal punto di vista teologico di quella dei maschi.

«Allora, io cerco e tento in ogni modo di mettere Dio al primo posto nella mia vita, questo, lo strumento che ho diciamo approntato e riconosciuto come il più valido innanzitutto come quello della preghiera, cioè attraverso la preghiera, la Messa quotidiana, la lettura della Parola...».

«...Poi il giorno di festa partecipo alla Messa e sento che quelle volte che non vado mi pesa».

«Per il fatto che condivido la mia preghiera insieme agli altri, è un momento di affermazione perché io prego il mio Dio, anche tu preghi lo stesso Dio, siamo forti perché siamo in due e la nostra forza si unisce insieme e il nostro, la nostra

fede si fortifica ancora e poi è anche come scambio di fede, perché anche la Messa secondo me è un'esperienza che ci fa crescere».

Un vissuto particolare è quello della partecipazione alla Messa come esperienza di comunione con persone che vivono la celebrazione eucaristica in un altro continente, in cui la protagonista ha vissuto un periodo di volontariato internazionale. La celebrazione eucaristica annulla il tempo e lo spazio. Si è qui in presenza dell'esperienza assai concreta del memoriale di salvezza che mette in relazione spirituale questa giovane con l'intera storia di salvezza, che precede e trascende la persona singola e, quindi, le fa percepire la comunione mistica con tutti coloro che vivono, hanno vissuto e vivranno la storia di salvezza.

«Forse l'esperienza del Brasile mi ha insegnato proprio questo: che noi siamo soltanto una piccola cellula... spesso mi capita di pensare... a mezzogiorno della Messa coincide alla Messa delle sette a cui io andavo con tutti i bambini la domenica. Quindi quando io vado a Messa a mezzogiorno è come se in parte stessi anche lì. E mi piace molto anche questa relativizzazione della nostra vita, rispetto alla vita di miliardi di altri esseri umani».

Accanto a queste compaiono vissuti della Messa, che possono essere definiti di tipo mistico, legati alla bellezza della liturgia, in cui il canto gioca un ruolo fondamentale.

«È un'altra cosa che è stata importante, è stato qualche anno fa, quando con Dino abbiamo fatto, abbiamo preparato la Messa della Madonna di Lourdes, siamo andati là a cantare, questo è stato molto importante per me, quando cantavo mi sembrava di aleggiare, di volare, mi sembrava di, era una dimensione superiore insomma, non mi sentivo più attaccata a niente, mi sentivo leggera, è stata una bella esperienza proprio a livello interiore».

Tra le esperienze più profonde della Messa vi è anche quella della percezione del mistero di Gesù che è presente nel pane e nel vino consacrati. Pane e vino che non sono, quindi, percepiti come segni indicativi ma come comunicanti la reale presenza del Risorto nell'unica comunità della nuova alleanza.

«Lì secondo me è Gesù che si fa in quel pane che diventa Gesù, questo è il mistero della fede non è facile crederci. E invece dopo vivendo tante Messe che tu vivi in modo profondo tu lo senti che ricevi Gesù, lo senti che è un Gesù vivo che quel pezzo di pane non era pane, ma Gesù che ti cresce dentro, che si manifesta in questo modo».

Anche i vissuti delle celebrazioni eucaristiche dei giovani appartenenti sono molto ricchi e variegati. Per la maggioranza di essi, la Messa, e non solo quella domenicale, costituisce un momento importante che innerva e dà senso alla loro esperienza religiosa e manifesta la loro fedeltà a Dio.

Quando per motivi di lavoro o seri impedimenti non possono partecipare all'eucaristia questo provoca in alcuni un vero e proprio stato di sofferenza in cui vi è anche la presenza, seppur solo accennata, di un sentimento di colpa.

«Io, per me una delle grosse sofferenze è il dover saltare la Messa la domenica, una cosa che in questi anni in cui faccio parte di questo ambiente ho cercato sempre di evitare e se l'ho fatto sempre per motivi di forze maggiori. Per esempio quest'estate che ero in Sardegna, lavoravo, uscivo con il motoscafo per cui mi era impossibile poter andare a Messa. Però penso che questo dispiacere, questa volontà di andare a Messa, magari la sostituivo con il Rosario».

Anche tra una parte di questi giovani maschi, è molto forte la fede nella presenza reale di Gesù nell'eucaristia che origina la profonda convinzione che nella Messa essi incontrano il Risorto che viene proprio per ognuno di loro, oltre che per la comunità.

In questo vissuto forte spesso vi è anche il riconoscimento di quel mistero che fa sì che il cristiano incontri Gesù, nonostante le debolezze umane che si esprimono nella celebrazione del rito e che fanno sì, come alcuni giovani sostengono, che spesso le messe siano vissute dai fedeli come "pallose".

È interessante osservare come questo vissuto, fondamentale, dell'eucaristia sia presente più tra i giovani, sia maschi che femmine, che tra gli adolescenti.

Non è possibile stabilire se questo è frutto di una crescita religiosa personale o di una differente catechesi.

«Una scelta psicologica che ho sempre preso è quella di mettere Gesù al centro di tutte le cose, per cui anche durante la Messa il momento più importante è il momento della consacrazione perché è un momento in cui veramente Gesù viene in mezzo a noi e viene per ognuno di noi, in quel momento io me lo sento che viene direttamente per me, per cui c'è un rapporto proprio diretto».

Presenti sono anche il vissuto, già incontrato tra le adolescenti, della Messa domenicale come il culmine della festa, creata da Dio come un giorno diverso dagli altri, in cui si può vivere con più autenticità il rapporto con Lui, così come quello della Messa come luogo di condivisione comunitaria.

«I giorni festivi il culmine di tutto il giorno festivo è la Messa, i giorni feriali invece, a parte che ultimamente non riesco più a conciliare il lavoro con la Messa quotidiana, però esiste la differenza perché se il Signore ha messo un giorno diverso dagli altri in cui deve essere dedicato al culto esiste la differenza».

Anche tra questi giovani vi è qualche caso in cui alla celebrazione euca-

ristica viene preferito il dialogo personale e solitario con Dio e, soprattutto, l'azione della carità.

Questo atteggiamento sembra essere il frutto, da un lato, di una razionalizzazione tesa a giustificare la propria non partecipazione regolare all'eucaristia e, dall'altro lato, la mancata maturazione della comprensione autentica di questa celebrazione.

«Sentire la Messa per me è quasi un *tantum*, è molto raro che vado in chiesa. Preferisco reputarmi cristiano e comportarmi da tale quando in realtà posso fare qualcosa per gli altri, in questo vedo il cristianesimo; vedo l'insegnamento di Dio come aiuto negli altri quando si ha la possibilità. Questi sono i veri insegnamenti di Cristo, non certo obbligarci ad andare la domenica mattina».

Infine compare il caso di un giovane che andava a Messa solo per vedere una ragazza e piano piano questa esperienza lo ha convertito e riportato a una pratica religiosa piena e autentica.

È bello sentire la gioia che questo giovane comunica parlando della scoperta di come Dio abbia operato per la sua salvezza utilizzando la sua finitudine.

«Per vedere lei andavo tutte le domeniche a Messa anche se non nella mia parrocchia, perché lei era di un'altra parrocchia, però ho incominciato così piano piano ad avvicinarmi e quasi senza volerlo poi mi sono trovato dentro, immischiato si può dire in questo gioco bellissimo che è quello che Gesù, che Dio ci crea per noi insomma. È proprio vero che insomma, che Dio ha mille modi per farci avvicinare a Lui».

5. Non appartenenti ai gruppi/associazioni ecclesiali

Se l'appartenenza ha prodotto un'ampia gamma di vissuti dell'eucaristia, la non appartenenza sembra, invece, averne notevolmente ridotto l'ampiezza. Questo perché, di solito, questi adolescenti e giovani manifestano, salvo un'esigua minoranza, o una scarsissima frequenza alle celebrazioni eucaristiche o un rifiuto delle stesse. Le giustificazioni che producono per giustificare l'uno o l'altro atteggiamento sono molto 'tradizionali' e, di solito, o appartengono al repertorio consolidato della non credenza o sono evidenti razionalizzazioni.

Quest'ultimo caso si verifica in particolare tra le femmine, mentre tra i maschi prevalgono o il rifiuto netto o il ricorso a giustificazioni empiriche che appaiono sincere nella loro banalità.

Tuttavia anche tra i non appartenenti la deriva della soggettivizzazione è chiaramente presente, pur all'interno di una minor diversità individuale.

5.1. *I vissuti delle celebrazioni eucaristiche degli adolescenti*

La maggioranza delle adolescenti che non fanno parte di associazioni e di gruppi ecclesiali vive la celebrazione eucaristica come una esperienza non significativa della propria vita religiosa. I motivi di questa non significatività sono vari. I più diffusi sembrano essere legati alla percezione della partecipazione dei fedeli a questa celebrazione come un qualcosa di ripetitivo e meccanico.

«Per quanto riguarda appunto la Messa mi irritava... guardavo la gente attorno e pensavo che molte di quelle persone andavano lì perché era un'abitudine tutte le domeniche, tutte le settimane andare in Chiesa, ripetevano tutte le preghiere perché ormai era diventata una cosa meccanica ripeterle, mi sembravano tante marionette, tanti attori che recitavano la loro parte compreso il prete e quindi la cosa mi disgustava, mi dava fastidio, mi irritava, li trovavo molto falsi».

Una variante di questo atteggiamento, peraltro comune con alcune appartenenti, è quello di chi afferma che è più autentico andare a Messa quando se ne sente il bisogno piuttosto che in modo sistematico, abitudinario.

«Va be', vado a Pasqua, a Natale perché mi sembra giusto andare, o se no quando me la sento di andare, ma non perché tutti vanno alla domenica a Messa devo andare anch'io: non mi sembra giusto, anche perché forse vale di più la mia ora trascorsa a Messa ascoltandola che quelle che vanno tutte le domeniche ma vanno là solo per scaldare la panchina».

Una parte consistente di queste adolescenti, ritiene poi che per la loro vita religiosa sia più importante il rapporto di dialogo personale con Dio che la partecipazione alla celebrazione eucaristica.

In questi casi l'affermazione del rapporto personale e soggettivo con Dio come fondamento della propria esperienza religiosa raggiunge la sua pienezza perché elimina ogni forma di esperienza comunitaria.

«Mi sento più cristiana a casa che non in chiesa. Preferisco stare a casa se devo parlare con Dio, preferisco andare a Messa dentro me stessa che andare a quelle cerimonie».

«Vado a Messa, però non credo che basti, ogni tanto fare quattro chiacchiere con il Signore, penso che a volte sia più efficace che andare a Messa».

Lo stesso si può dire dell'affermazione, che alcuni adolescenti fanno, che per il cristiano dovrebbe essere più importante dedicare il tempo della Messa a opere di bene, di giustizia sociale.

Questi due casi sono esempi chiari di quella forma che è stata definita da alcuni sociologici 'come religione senza chiesa', e che è uno dei frutti più radicali della modernità e della secolarizzazione e che rende possibile il

mercato di quelle forme di religiosità, dette del 'fai da te' di cui la 'new age' è quella maggiormente nota.

«Penso che sia più importante, invece, del tempo che viene dedicato per recarsi a Messa, per dire le preghiere, per stare insieme, per leggere il Vangelo, ecc., penso che sia più importante fare qualche opera di bene nel mondo sociale».

Per una minoranza di queste adolescenti non appartenenti, invece, la celebrazione eucaristica è un momento importante della loro vita in quanto essa rappresenta o il momento del loro affidarsi al Signore, oppure il momento di rinsaldamento della loro appartenenza e della loro identità cristiana.

E questo evidenzia come l'appartenenza reale alla chiesa sia assicurata, primariamente, dall'eucaristia.

«Io mi affido al Signore per qualsiasi cosa, dalle fesserie alle cose più grandi, sono convinta che è sempre il mio migliore interlocutore, vado sempre a Messa».

«No, una abitudine no, non so mi sento sempre che devo andarci, non so, forse anche quello è un modo di partecipare per non restare fuori. Dico che sono cattolica, sono cristiana, però me ne resto qui nel mio angolino senza far niente, no ... andare a Messa è partecipare».

Tra gli adolescenti maschi non appartenenti sono assolutamente dominanti le esperienze di abbandono della partecipazione all'eucaristia dovute o a perdita di fede, o semplicemente al fatto che in concorrenza con la Messa domenicale ci sono altri interessi come lo sport, gli amici o il recuperare il sonno perso nelle ore notturne in discoteca.

Questi ultimi motivi, nella loro sconsolante banalità, indicano come nella gerarchia delle cose che contano per un gran numero di adolescenti la dimensione religiosa dell'esistenza occupi uno degli ultimi posti nella graduatoria.

D'altronde molte ricerche sulla cosiddetta condizione giovanile hanno evidenziato questa gerarchia di valori.

«Il mio distacco dalla chiesa non è stato più per fatti scolastici ma per fatti ecco per lo sport, ho sacrificato la Chiesa allo sport e all'amicizia».

«Il fatto pure di pensare di andare a sentire la Messa, che magari non ascolto, di sprecare magari un'ora di tempo. Anche se magari non studio in quell'ora, però, che ne so, mi posso vedere la televisione... Non è che mi sforzo più di tanto».

Tra i motivi di dell'abbandono vi è sia la semplice perdita di interesse per la vita religiosa, sia una crisi di fede profonda, in qualche caso fatta precipitare o dalla perdita di un persona cara o dalla perdita di un punto di riferimento, di una guida, magari in seguito al trasferimento del sacerdote con cui avevano un rapporto.

«...mi sono distaccato completamente, cioè non sono andato più a Messa e non credevo...e poi, quando è venuto a mancare anche mio nonno c'è stato il distacco completo, anzi rifiuto contro la religione e tutto quanto, ... non andavo a Messa la Domenica, anzi a volte prendevo in giro quelli che ci andavano e ... chiedevo: '...ma com'è se tu non l'hai mai visto, se non c'è mai stato eh, cioè non ti puoi basare solo sulla fede'».

«Alle medie avevamo un professore che era un prete giovanissimo. Andavamo il sabato pomeriggio a giocare a pallavolo, a pallone.. e poi la domenica andavamo a Messa da lui, perché c'era lui, era simpatico, era bravo. Solo così. Poi lui l'hanno mandato via ... e arrivederci Messa...».

Ci sono poi anche diversi casi di adolescenti che dicono di aver sempre subito l'obbligo di andare a Messa e appena hanno potuto se ne sono liberati.

Qui si rilevano nella loro pienezza i guasti prodotti da una educazione religiosa precettistica, che non ha saputo proporre dimensione relazionale e, quindi, di amore dell'esperienza religiosa.

«Mia madre è molto cattolica, ha sempre rotto le balle, mi mandava a Messa ogni domenica e a catechismo, però a catechismo non ci andavo e giocavo a calcio, a Messa andavo via con gli altri, perché avevo tutti amici più grandi, quando io avevo 6 anni, i miei amici ne avevano 12 e 13 anni, loro erano in un'età che si stavano già staccando e io mi sono lasciato trascinare perché mi piaceva».

«Io ho fatto l'asilo dalle suore, in un convento di suore francescane; alle elementare ho fatto religione a scuola; c'era poi il catechismo il sabato e la Messa; così fino alle medie. Lo vedevo più come un obbligo, non era per me un qualcosa di piacevole, per cui appena ho potuto mi sono allontanato».

Infine, vi è solo una piccola minoranza che ha una frequenza regolare alle celebrazioni eucaristiche. Anche in questo caso vale il discorso dell'eucaristia come legame fondamentale alla chiesa.

«A Messa vado e penso di andarci sempre, perché la Messa mi piace... Sì, anche se qualche volta l'ho persa, però sono sempre andato. Alla Domenica mattina no, perché sei un po' frastornato... io vado al Sabato sera perché è più tranquilla: almeno dopo alla domenica dormo».

«Perché molte persone vanno alla Messa così per andarci: allora non andare. Cioè a far presenza così è come non andare. Non mi sembra leale nei confronti del sacerdote e di... Se vai a Messa così per andarci, per far presenza, allora... stai a casa. A me piace andare a Messa per quello, perché mi piace la predica».

5.2. I vissuti delle celebrazioni eucaristiche dei giovani

Tra le giovani non appartenenti non compaiono esperienze di frequenza regolare alla celebrazione eucaristica domenicale. Il motivo di questo

non è da ricercarsi nell'assenza di fede, ma nel già incontrato rifiuto di vivere la Messa come un precetto da assolvere e nella affermazione del principio che si deve andare a Messa solo quando ci si sente predisposti a farlo e, quindi, a partecipare pienamente al suo svolgimento.

Anche in questo caso si può rilevare come la soggettivizzazione abbia completamente oscurato sia la dimensione comunitaria, sia il significato autentico e la realtà dell'eucaristia nell'esperienza cristiana.

«Quando esco vado in chiesa però andare ad una Messa, stare lì un'ora... non me la sento, poi vedo tanta gente impacciata in chiesa che ne combinano di cotte e di crude allora penso che sono meglio io di loro... se ci vai devi sentirlo oppure avere la gioia di andarci. Devi fare qualcosa perché ti va, ma se devi fare qualcosa per faccia lavata non serve a niente. Stai a casa guardo un film, studio».

Il risultato è che la maggioranza di esse va a Messa solo in occasione delle grandi festività.

C'è anche però chi, molto sinceramente, confessa di non andare a Messa la domenica perché il sabato sera va a ballare in discoteca e la domenica mattina deve dormire.

Anche per le giovani vale il discorso già fatto per gli adolescenti relativamente alla posizione gerarchica tra le cose che contano occupata dalla religione.

«Però quando arriva il momento che ne so, Natale, Pasqua, sento di più di andare in chiesa, se non ci vado, ci sto male ecco».

«...poi dal fatto che si va a ballare tutti i sabati, allora la mattina proprio non ci si alza proprio fino a mezzogiorno, l'una, per modo di dire ah, queste cose le ho perse proprio».

«Andiamo alla Messa, andarci tutti, tutte le domeniche, anche dai miei amici è una cosa sprecata ecco, pure loro non la sentono, non la sento neanche io, però ecco, vedo che sono religiosi, quando ci avviciniamo alle feste».

Tra i vissuti più curiosi della celebrazione eucaristica vi è quello di una ragazza che afferma il valore estetico profondo di questa liturgia, rovinato però dalle omelie. Sono queste ultime che la tengono lontana da una frequenza regolare.

Anche qui un motivo reale, il basso livello qualitativo di molte omelie, è utilizzato per velare, o rivelare, la mancata comprensione del significato dell'eucaristia.

«...non è che non mi piace andare a Messa, l'idea del rituale di massa mi piace, è bello è proprio bello e ricco di atmosfere è proprio bello artisticamente. Però mi ritrovo, per esempio al momento della predica e lì incomincio ad innervosirmi, non lo so perché, forse quei preti molto anziani, molto vecchi, per cui la predica è proprio la predica dei preti. Cioè le cose che senti andando nei negozi, andando dal barbiere, andando a fare la spesa».

Anche tra le giovani, e non poteva essere diversamente, compaiono i casi in cui alla celebrazione della Messa vengono preferite forme di preghiera e dialogo solitario con Dio.

«...sento il bisogno di stare un po' con me stessa e con Lui, infatti mi capita di andare in chiesa molto spesso quando non c'è nessuno e stare lì a parlare... perché io non prego ma parlo e basta. Sì, quello che non riesco a trovare durante la Messa, lo trovo quando sono sola; preferisco il silenzio e la solitudine, non avere nessuno vicino e non dover stare attenta alla Messa».

La maggioranza dei giovani maschi non appartenenti non partecipa alla Messa, né regolarmente né saltuariamente. I motivi che vengono addotti per motivare questa non frequenza vanno dall'aver vissuto delle controtestimonianze al ritenere che la religione sia una cosa per gli anziani, passando per la scelta di un rapporto personale, solitario, con Dio.

«...sinceramente penso che i ragazzi a vent'anni che stanno in parrocchia all'età che ho io, secondo me è sbagliato, lo dico..., perché credo la fede ce l'ha una persona di una certa età..., ma non ci credo che un ragazzo di venti anni va a Messa a pregare perché deve salvarsi l'anima. Cioè a una certa età, io ho vissuto la mia vita ho avuto le mie soddisfazioni, che mi è rimasto davanti la morte. Allora cerchiamo di prepararci a questa morte».

«Io poi, pian pianino ho maturato interiormente questo rapporto con Dio, io avevo lo stesso dei momenti di riflessione in gruppo, di preghiera insieme, però pian pianino è cominciato a diventare prevalente un rapporto individuale e che è un rapporto un po' particolare che però mi ha un po' portato fin qui dal modo di comportarsi tradizionale».

È interessante entrare nel merito delle esperienze di controtestimonianza, che da quelle gravi, come quella del cappellano militare che durante la celebrazione della Messa si mette a imprecare contro il soldato che gli fa da chierichetto, a quelle più usuali dei genitori che imponevano ai figli di andare a Messa e poi loro non ci andavano.

«Ho mollato tutto anche causa militare perché a militare ci sono stati dei momenti in cui... cioè mi sono trovato in una Messa con il nostro cappellano militare che ha cominciato a imprecare, a bestemmiare, una cosa e l'altra durante la Messa e allora un po' mi sono sentito... sono rimasto perché purtroppo era un mio superiore per cui non potevo alzarmi in piena Messa e andarmene perché sennò venivo punito».

C'è anche chi rifiuta la celebrazione eucaristica perché, secondo lui, la liturgia offuscherebbe i contenuti religiosi della Messa.

«Perché la Messa è un rito liturgico, quasi una forma, che ormai la forma è così accentuata che prevarica la sostanza. È un rito che praticamente i contenuti sono affogati nelle varie forme nei quali li fanno. Cioè, ad es. anche le letture, so-

no queste pagine di Vangelo, delle lettere di san Paolo che tante volte non si capisce niente e non si capisce neanche che cosa vogliono dire e che messaggio vogliono mandare. Per me la Messa è proprio fuori dal mondo».

6. Eucaristia e vita quotidiana

Come si è visto l'appartenenza ecclesiale influenza in modo evidente il vissuto e il significato dell'eucaristia.

Infatti, per la minoranza che vive l'appartenenza ecclesiale essa è un momento forte nel percorso di maturazione della fede, mentre per la stragrande maggioranza di chi non vive questa appartenenza l'eucaristia, oltre a non essere percepita nella sua realtà e ricchezza spirituale, sembra non incidere in modo significativo né sulla qualità della fede, né, tantomeno, sulla qualità della vita.

Al di là di questa constatazione, scontata nella sua evidenza, emerge all'interno del processo di soggettivizzazione, nel suo versante che riguarda la relazione tra il mondo mentale dei significati simbolici e quello concreto della vita quotidiana, l'esistenza, nella vita della grande maggioranza degli adolescenti e dei giovani, di una cesura tra queste due dimensioni della persona.

Questa cesura indica sia l'esistenza di una tendenza implosiva, sia l'assimilazione passiva da parte di questi stessi giovani dei modelli culturali socialmente dominanti. L'implosione è responsabile della tendenza da parte dei giovani, ma non solo loro, a imprigionare i significati nella propria soggettività, rendendo difficoltosa e impervia la loro comunicazione, ovvero la loro condivisione.

L'assimilazione passiva, o opportunistica, dei modelli e degli stili di vita culturalmente dominanti fa sì che gli stessi giovani vivano adottando gli stili di vita che il loro ambiente socioculturale di riferimento propone, indipendentemente, o in assenza, di un progetto personale. Occorre dire che nella complessità sociale tipica della modernità questa cesura è in qualche modo istituzionalizzata dai fenomeni della frammentazione e della polidentità, sottostanti alla crisi della temporalità storica descritta all'inizio.

Nella realtà sociale contemporanea, infatti è del tutto legittimo vivere ognuna delle varie esperienze che compongono il mosaico della propria vita in modo autonomo, adottando i modelli e i valori che sono richiesti da quella particolare situazione, senza preoccuparsi della loro coerenza con i modelli e i valori presenti nelle altre situazioni di vita che la stessa persona incontra. Ogni situazione è vissuta come se fosse chiusa in sé e non in relazione con le altre, come se non fosse una parte di quel sistema unitario che è la persona ma un sistema a parte, dotato di una sua autonomia.

Questo fa sì che la persona sia vista come un insieme composito, mobile, in continua ridefinizione, portatrice di una identità plurima e sfaccettata, non governata, se sono debolmente, dal paradigma della coerenza.

Un'identità che consente alla persona di vivere secondo certi valori e certi modelli all'interno di particolari situazioni sociali, e di vivere secondo differenti modelli e valori quando è in altre situazioni, anche se questi ultimi valori o modelli sono contraddittori con quelli precedentemente vissuti. Chiaramente questo fenomeno sociale tende a favorire in molti giovani la scissione tra l'esperienza dell'eucaristia e quella di alcune parti della loro vita quotidiana.

C'è anche una piccola minoranza che, invece, sembra riuscire a vivere in modo progettuale e coerente la propria vita e, quindi, in questo caso l'eucaristia manifesta i suoi effetti profondi sulla loro vita.

Una pista per capire ciò che è alla base della capacità o della non capacità di vivere in modo unitario e coerente la propria vita e, quindi, il perché della cesura tra eucaristia e vita quotidiana è quello del rapporto tra virtuale e reale nelle relazioni umane, così come esso si sta configurando nella modernità dell'eccesso.

Per fare questo è necessario partire dalla constatazione che la vita delle persone è sempre più immersa nella 'finzione', ovvero nel mondo delle immagini prodotto dai mass media elettronici.

Questa immersione sembra aver dilatato enormemente le conoscenze di cui sono in possesso le persone mentre in realtà ha solo reso astratti gli oggetti del loro conoscere.³

Infatti sempre più oggi si è convinti di *conoscere* quando in realtà si è in grado solo di *riconoscere*. Solo perché una cosa la si è vista si pensa di conoscerla, come ad esempio accade nei confronti dei personaggi televisivi, che la gente crede di conoscere ma che in realtà riconosce solamente, perché *vedere* non significa necessariamente osservare, comprendere e interpretare.

Questa immersione nel regime della finzione mass mediatica fa sì che si produca un indebolimento della capacità di rapportarsi all'altro, che è visto ma che contemporaneamente è privato della sua realtà complessa e reso astratto in una immagine.

L'aver sostituito i media alle mediazioni simboliche ha, infatti, prodotto una interruzione o un rallentamento della dialettica identità/alterità. I media, infatti, consentono spesso solo di ri-conoscere, dando però l'illusione di conoscere. Questo, indebolisce indubbiamente la possibilità di stabilire un contatto con l'altro reale offrendo in cambio la possibilità di un contatto esteso con il simulacro dell'altro. Se l'alterità è un simulacro anche l'identità diviene un simulacro. Perdere il contatto con l'altro significa perdere il contatto con se stessi.

³ M. AUGÉ, *La guerra dei Sogni*, Elèuthera, Milano 1998.

Questa crisi della capacità di alterità mette in crisi anche l'identità delle persone che, come è noto, si nutre della dialettica identità/alterità.

Questo significa che il giovane privato della sua identità profonda, di una relazione autentica con l'altro da sé, è un giovane che è in grado di sviluppare solo una 'identità funzionariale', ovvero un'identità funzionale a cogliere il massimo di gratificazione e di opportunità, minimizzando i possibili danni e svantaggi, dalle situazioni che si trova a vivere. Questo fa sì che egli non abbia in sé le risorse psicologiche necessarie al proporsi, al fine di essere coerente, in modo disfunzionale rispetto alla situazione.

I giovani che, al contrario, riescono a vivere le disfunzionalità necessarie a garantire loro un comportamento coerente nella maggioranza delle situazioni di vita che attraversano, sono quelli che sono riusciti a stabilire un rapporto autentico con l'alterità e, quindi, con se stessi.

Il movimento di apertura all'alterità consente, infatti, di rompere le sbarre della soggettivizzazione e di scoprire, attraverso l'altro da me costituito, ad un primo livello, dalle altre persone con cui si è in relazione e, a un secondo livello, dal Totalmente Altro la propria dimensione di creatura che raggiunge la sua autentica autonomia solo nel riconoscimento della propria finitudine e della propria radicale dipendenza dall'Altro.

L'eucaristia diventa vita quando è causa ed effetto di questa alterità, il cui raggiungimento richiede però di essere accompagnata da adeguati processi educativi.

7. Qualche linea operativa

Non è compito della nostra relazione offrire suggerimenti operativi. Tutto il convegno ha questo obiettivo e sappiamo di poter scendere nella prospettiva progettuale solo dopo una ricomprensione matura delle esigenze normative.

Non possiamo però chiudere il discorso sull'analisi della situazione. Ce lo proibisce la nostra passione educativa e la consapevolezza di quanto siano provocanti i dati di constatazione appena ricordati.

Indichiamo perciò qualche ipotesi di azione. Vanno considerate come dimensioni unitarie e articolate di intervento e, verificate ed eventualmente condivise, possono davvero orientare la prassi pastorale, con la stessa globalità di prospettiva che compete, nell'esperienza cristiana, all'eucaristia.

7.1. In cammino verso la verità dell'evento

La celebrazione dell'Eucaristia richiede attenzione all'evento celebrato. Solo nella luce dell'evento, di cui è segno, può essere compresa e vissuta

come avvenimento salvifico. La celebrazione non è riuscita quando le persone sono contente, tutto è andato bene, la nostra capacità organizzativa ha trionfato... È autentica quando abbiamo incontrato Dio in mezzo a noi, per la nostra vita e la nostra speranza.

Quest'esigenza va affermata con forza e verificata con attenzione oggi soprattutto, in questa stagione culturale in cui la preziosa riscoperta della soggettività sta minacciando la capacità di confronto e l'accoglienza di qualcosa che supera ogni soggettività, la misura e la ridimensiona.

Per celebrare l'Eucaristia in verità e per educare ad una piena celebrazione, siamo sollecitati ad immergere la nostra vita in questo mistero.

L'esigenza può essere espressa in diverse modalità. Ne suggerisco due, quelle che mi sembrano particolarmente urgenti rispetto all'attuale situazione culturale e giovanile.

7.1.1. L'Eucaristia come evento centrale dell'esperienza religiosa

La celebrazione eucaristica si pone come momento centrale di ogni esperienza religiosa. Viene desiderata e celebrata con entusiasmo e passione. Tra i giovani che vivono un buon livello di appartenenza ecclesiale, non soffre di quella crisi che invece affligge, per esempio, il sacramento della riconciliazione.

Questo è un dato certamente confortante. L'educatore religioso non si accontenta di constatare i fatti. Non misura solo su essi le sue decisioni. Soprattutto si preoccupa di interpretarli e di trasformarli.

È innegabile che la partecipazione all'Eucaristia si colloca, soprattutto a livello giovanile, in quell'ampia e diffusa domanda di senso e di eventi cui affidare la propria ricerca di speranza. Risolve anche molto bene il bisogno di incontro con il mistero, di ascolto e di partecipazione, di solidarietà profonda e coinvolgente. Tutto questo potrebbe però spingere troppo sbrigativamente verso direzioni molto lontane da quelle autenticamente religiose, che portano a sfondare il vissuto per consegnare al mistero di Dio la propria esistenza.

In questo modo, la celebrazione eucaristica è minacciata dal rischio di ridursi ad un incontro felice, misurato sui gusti e le attese del piccolo gruppo, banalizzato dal ritmo che si imprime e dal fascino seducente delle logiche di massa che si respirano.

Riscoprire la verità dell'evento comporta la necessità di reagire a questi modelli.

Celebriamo un dono che ci è offerto: Dio ci chiama, ci convoca, ci trasforma. Celebriamo il suo amore che salva e fa diventare creature nuove. Tutto questo lo celebriamo in un evento specialissimo che esprime il progetto in cui questo amore entra nella storia e prende concretezza: la morte

e la resurrezione di Gesù. Celebrando l'Eucaristia riconosciamo il dono di Dio per la nostra vita e accogliamo il progetto in cui lo realizza. La verità dell'Eucaristia esige, di conseguenza, l'obbedienza della fede e della vita alla pasqua di Gesù.

7.1.2. L'Eucaristia memoriale della Pasqua

Questo è il punto critico fondamentale del processo di riscoperta vitale dell'evento.

L'Eucaristia è memoria, attualizzata e impegnativa, della Pasqua del Crocifisso risorto. Essa è pasqua quotidiana perché consegna la nostra ricerca di senso, di vita, di felicità alla prospettiva sconvolgente della morte di Gesù, accolta come gesto supremo di amore, come condizione fondamentale per la vita.

'Fate questo in memoria di me' è prima di tutto invito a fidarsi tanto del mistero di Dio da consegnare la propria vita perché tutti abbiano vita in pienezza.

L'Eucaristia pone davanti alla nostra presunzione e alla nostra pretesa di potenza la raccomandazione di Gesù: «Quando avete fatto tutto quello che vi è stato comandato, dite: siamo soltanto servitori. Abbiamo fatto quello che dovevamo fare» (Lc. 17, 10).

Non possiamo certo pensare alla morte di Gesù come al pagamento di un riscatto sproporzionato. La dobbiamo invece scoprire come il segno eloquente della signoria di Dio sulla vita: nella morte, per la sua potenza vittoriosa, il chicco di frumento sepolto sotto la terra, matura in spiga turgida di vita.

La memoria di questo evento prodigioso è sempre memoria efficace. Non è né semplice invito né raccomandazione. È constatazione: per questo la memoria è celebrazione di fatti, che ci riguardano direttamente e ci coinvolgono. Per la potenza di Dio, contro ogni logica, il Crocifisso è risorto e la vita, in lui e per noi, trionfa sulla morte.

Facciamo memoria per costruire la speranza sul fondamento certo della pasqua di Gesù e per ritrovare il coraggio di aggiungere anche la nostra quotidiana esistenza alla lunga schiera dei martiri, come Gesù 'soltanto servi' per la vita di tutti.

7.2. La realtà: la qualità della nostra vita

Il sacramento non ricorda solamente il mistero di Dio, fondamento della nostra vita e della nostra speranza. Nel segno sacramentale rilancia verso la nostra stessa vita quotidiana: la possiamo celebrare nell'evento,

solo se essa è segnata, almeno in modo germinale, da qualcosa che è già nella sua stessa logica (o tende almeno verso questa stessa logica). Solo così il segno è davvero espressivo: capace di esprimere quella salvezza che dall'evento investe la nostra esistenza e la fa nuova.

Non basta, di sicuro, analizzare le componenti culturali del segno, come se fosse sufficiente conoscerne la storia, l'uso e il senso per vivere intensamente l'evento. Neppure è sufficiente cercare segni eloquenti e significativi, capaci di esprimere la realtà dell'evento senza richiedere lunghe spiegazioni e commenti. L'impegno educativo va condotto, con decisione, nella direzione della realtà della vita quotidiana. L'educazione al segno e al suo significato ci aiuta a definire meglio la qualità della vita da ricostruire e consolidare.

Questo è un compito educativo molto impegnativo. Qualche esempio può orientare una ricerca che deve continuare, in termini concreti.

7.2.1. Prendere la vita con serietà

Un atteggiamento preliminare, da ricostruire nell'esistenza dei giovani, è la capacità, riconosciuta teoricamente e realizzata esistenzialmente, di lasciarsi misurare da esigenze dell'esistenza che dipendono dalla vita stessa e non sono pattuibili. Esse riguardano l'immagine di uomo e donna riuscita, verso cui ci sentiamo in tensione, e le condizioni esistenziali che ci permettono di raggiungere e consolidare questa figura.

Nei modelli educativi tradizionali, prevaleva l'attenzione alla serietà. Oggi, tutto sembra sbilanciato verso la vita e la felicità, a scapito della serietà. Viviamo in una cultura in cui le cose, anche le più banali, sono offerte come capaci di risolvere tutti i problemi. L'esito di maturità non è il frutto della fatica di vivere, ma il risultato sicuro del possesso di ciò di cui possiamo facilmente disporre.

Qualcosa di alternativo va sperimentato e fatto scoprire.

Punto di attenzione è la vita; la felicità è la sua qualità, anche se può essere assicurata solo nella riscoperta della sua verità e autenticità. La vita 'è sempre un bene'. Lo riconosce, con una forza speciale, il cristiano che confessa: «È proprio nella sua morte che Gesù rivela la grandezza e il valore della vita, in quanto il suo donarsi in croce diventa fonte di vita nuova per tutti gli uomini» (cfr. Gv. 12, 32).

Vivere la vita in serietà significa in concreto riconoscere proprio questa verità e i diritti che da essa scaturiscono sulla nostra libertà. Quest'atteggiamento restituisce la capacità di porsi di fronte alla realtà in modo maturo: la responsabilità (soprattutto quella a carattere collettivo) diviene così la forma della soggettività.

7.2.2. *Oltre quello che si vede...*

Il secondo atteggiamento da ricostruire nella trama della vita quotidiana riguarda il senso del mistero.

Siamo abituati a considerare vero e reale solo quello che possiamo manipolare. La nostra cultura parla attraverso le immagini. Per questo siamo diventati presuntuosi e saccenti. Per ogni cosa abbiamo una spiegazione e di ogni avvenimento sappiamo responsabilità, positive o negative. Se qualche male ci sovrasta, ne conosciamo il rimedio o, almeno, è solo questione di giorni: presto o tardi, troveremo il nome giusto per identificarlo e gli strumenti adeguati per risolverlo.

Il credente non si trova a proprio agio in questo modo riduttivo e falso di vedere la realtà. Si impegna per comprenderla fino in fondo, felice di poter utilizzare tutto quello che la scienza e la sapienza dell'uomo hanno saputo produrre. Riconosce però l'esistenza di un altro mondo, fatto di eventi un po' misteriosi, la cui trama ci sfugge completamente e di cui possiamo parlare solo nel modo strano del linguaggio religioso.

Riconosciamo che la stessa realtà ha due facce: una si vede, si può manipolare, può essere letta e interpretata attraverso le categorie della nostra scienza e sapienza; l'altra, invece, sprofonda nel mistero. La fatica di vivere in modo autentico la propria esistenza comporta la fatica quotidiana di integrare le due dimensioni della realtà, decifrando l'una a partire dall'altra.

7.2.3. *Riscoprire l'amore che si fa servizio*

Il terzo atteggiamento riguarda un'altra dimensione qualificante per una qualità di vita in convergenza con la realtà dell'evento: un'esistenza capace di farsi 'prossimo' a tutti: pensiamo per esempio, all'amore gratuito che si fa servizio, alla disponibilità a sostenere, in una presenza silenziosa e accogliente, il dolore e la sofferenza, fino a riscattare il suo significato per la vita di tutti, alla passione per la vita e la libertà, che conduce a sacrificare la propria esistenza come dono per quella di tutti.

Gesù ha sacrificato la sua vita, come sommo gesto di amore, accettando le conseguenze inaudite di un'esistenza tutta protesa nell'impegno di restituire vita e speranza, nel nome di Dio, agli uomini, prigionieri dell'oppressione fisica, culturale, religiosa.

Chi vuole la vita, si pone come Gesù al servizio della vita, con la coscienza che 'sacrificare la vita' è la condizione fondamentale perché la vita sia piena e abbondante per tutti. Chi si impegna per la vita riconosce che l'esito della sua fatica è sempre oltre ogni progetto ed ogni realizzazione. Viene dal futuro di Dio, dove ogni lacrima sarà finalmente e definitivamente asciugata.

7.2.4. *Un'esistenza vissuta nella gratuità*

Tra gli atteggiamenti cui rieducare per una celebrazione autentica dell'Eucaristia, è importante collocare anche il senso della gratuità.

Gesù rivela la presenza nella storia di un principio inedito, sconvolgente rispetto alle logiche del male: la debolezza e la sconfitta (la croce) è vittoria della vita, quando viene vissuta come disponibilità all'amore e affidamento al progetto di Dio.

Possiamo affidarci a lui, consegnando al mistero di Dio la nostra voglia di vita e di felicità e la paura che il dolore e la morte scatenano, solo se riusciamo a ricostruire un rapporto giocato all'insegna della gratuità.

La mancanza di gratuità porta a riconoscere come importante per la mia esistenza solo quello che mi assicura un guadagno. La riconquista della gratuità dell'amore porta, invece, all'avventura della speranza: la fede diventa consegna della propria esistenza ad un fondamento, che è soprattutto sperato, che sta oltre a quello che posso costruire e sperimentare. Chi vive, si comprende e si definisce quotidianamente in una reale esperienza di affidamento, accetta la debolezza della propria esistenza come limite invalicabile della propria umanità.

7.3. *Ricostruire una capacità celebrativa*

L'Eucaristia ci offre il dono di Dio che salva in una forma tutta speciale. Non è una proposta come quelle cui siamo abituati. Lì le cose ci sono offerte, avvolte di fronzoli colorati e illuminate da fasci di luce seducente. Si tratta di vincere resistenze e concorrenze, facendo convergere sulla proposta attenzione e interesse. Nell'Eucaristia il processo è molto diverso. La proposta della salvezza di Dio si fa presente nella trama complessa dei segni ecclesiali, in un gioco che ripete la logica fondamentale della presenza di Dio e della sua rivelazione, manifestazione e nascondimento nello stesso tempo.

Il terzo compito, cui è impegnato chi vuole educare all'Eucaristia, riguarda, di conseguenza, la qualità del gesto che stiamo compiendo. Si tratta di restituire ai segni utilizzati la piena funzione celebrativa e di restituire alle persone la capacità di celebrare secondo le modalità che il significato del sacramento eucaristico esige.

7.3.1. *Restituire al segno la sua forza celebrativa*

L'Eucaristia esprime una realtà 'dentro' sistemi simbolici che ci vengono da lontano e che assicurano una reale solidarietà tra tutti gli uomini.

Purtroppo, siamo diventati tutti, un poco alla volta, persone che hanno perso la consapevolezza dello spessore di molti segni che ci vengono da lontano.

Pensiamo, per esempio, a quelli più intensi e frequenti, anche nelle celebrazioni eucaristiche: il pane, l'acqua, i rapporti interpersonali, l'abbraccio, la luce... Abbiamo un enorme bisogno di restituire storia e spessore ai simboli che utilizziamo.

Chi sta con i giovani ha il compito e la responsabilità di riformulare continuamente le espressioni dell'esperienza ecclesiale, perché siano significative anche oggi, proprio mentre i giovani accettano di vivere nel grembo materno della comunità ecclesiale, intessuta di persone diverse per sensibilità, cultura, tradizioni.

L'operazione è seria e urgente. Richiede fede e fantasia. Da una parte, dobbiamo distinguere i diversi livelli d'importanza (per superare la furia distruggitrice e la sacralizzazione a tutti i costi) e dall'altra dobbiamo... rischiare 'dalla parte del futuro'... perché anche questa è fedeltà.

7.3.2. Ricostruire un'intensa esperienza ecclesiale

L'Eucaristia è una celebrazione ecclesiale: si realizza nella comunità ecclesiale, la costruisce e la anima, quando è vissuta, gioiosamente, nel suo grembo materno.

Educare alla celebrazione eucaristica comporta, di conseguenza, ricostruire un senso alto di appartenenza ecclesiale.

Il discorso si farebbe molto lungo. Lo riduco a qualche veloce accenno solo per sottolineare l'esigenza. I fatti, analizzati in apertura, richiamano il significato della mia affermazione e, nello stesso tempo, rilanciano problemi che non possono essere messi tra parentesi.

La celebrazione eucaristica è sempre un avvenimento di Chiesa. Il piccolo gruppo di appartenenza o il movimento che fa da sostegno alla stessa esperienza di gruppo sono importanti per un'intensa partecipazione eucaristica. Non possono però funzionare come luogo esclusivo o eccessivamente ristretto. La preoccupazione ha un sapore molto concreto, perché riguarda i gesti compiuti, la scelta dei canti, il linguaggio e i sistemi simbolici privilegiati, lo stile e il ritmo della celebrazione.

Non possiamo considerare ben riuscita quella celebrazione che ha coinvolto tutti a scapito di alcune norme che la sapienza ecclesiale propone per dare alla celebrazione stessa una sua struttura 'oggettiva'. Va ricordato con i giovani e i loro animatori, sempre tentati di ridurre anche la celebrazione eucaristica ad un evento gestibile a totale piacimento, come sono le feste di gruppo o le grandi manifestazioni di massa.

Un altro elemento voglio sottolineare, prima di concludere: l'utilizza-

zione dei testi. È evidente che non tutti i testi hanno una funzione identica: la scelta delle letture ha un respiro diverso da quello del canone, come l'utilizzazione delle preghiere spontanee risponde a decisioni ben diverse da quelle che riguardano le altre preghiere offerte dal messale. Sottolineare la dimensione ecclesiale della celebrazione non significa, di certo, costringere giovani e gruppi ad un uso pedissequo dei materiali offerti dal messale, fino a ridurre il saluto iniziale ad una ripetizione delle formule ufficiali, solennizzata da alcuni gesti formali. L'esperienza giovanile nella celebrazione esige creatività, concretezza, essenzialità, nello stesso tempo in cui richiede l'educazione ad accogliere espressioni che restituiscono alla nostra celebrazione il respiro di ecclesialità universale che le compete.

7.4. Laboratori e non scuole

All'elenco degli impegni educativi va aggiunta una nota conclusiva. Dove realizzare tutto questo? Dove dare spessore ai segni celebrativi e dove ricostruire una qualità di vita che permetta di vivere in modo autentico l'esperienza eucaristica?

Troppe volte ci siamo preoccupati di 'spiegare' le cose, immaginando che la conoscenza risolva i problemi. Qualcuno ha persino immaginato celebrazioni eucaristiche... catechistiche: con interruzioni appropriate per spiegare il significato dei segni.

La nostra proposta, costruita sul confronto della attuale situazione culturale e giovanile, sollecita a pensare, in modo privilegiato, in altre direzioni. Lo dice il titolo del paragrafo: 'laboratori' e non 'scuole'.

Il termine 'laboratorio' evoca un ambiente provvisto di strumenti e materiali idonei, e una situazione (anche temporale) che richiede alle persone una partecipazione diretta per sperimentare e produrre risultati. Il laboratorio è un metodo attivo di apprendimento che chiama in causa l'alunno perché personalmente o in gruppo sperimenti e lavori sul proprio apprendimento in un ambiente idoneo, avendo a disposizione un supporto preparato dall'insegnante.

Per raggiungere gli obiettivi educativi sottolineati nelle righe precedenti, abbiamo bisogno di un luogo capace di assicurare identificazione, per rendere le persone disposte a mettere sotto valutazione gli spontanei orientamenti di vita. Ci serve uno spazio di vita, capace di essere proposta concreta e sperimentabile di nuovi atteggiamenti. Abbiamo bisogno di poter costruire una comunicazione più 'stellare' (fatta di scambi fra tutti i partner, per permettere a ciascuno di essere emittente e recettore) che 'discendente' (come è quella in cui chi sa comunica ciò che sa a chi lo ignora). Abbiamo la necessità di poter immediatamente sperimentare ciò che viene messo in circolazione nel volto e nel vissuto concreto di alcune persone.

Abbiamo l'urgenza di tradurre subito in decisioni, piccole concrete e collettive, ciò che viene proposto, per assicurare meglio integrazione e interiorizzazione.

La comunità ecclesiale diventa scuola di maturazione della fede e dell'Eucaristia, perché si propone come 'laboratorio' di quanto viene celebrato.

«VENITE E VEDETE» (Gv 1, 39)

Modelli e profili della figura eucaristica dell'esperienza credente

Bruno SEVESO

1. Il contesto

«L'Eucaristia domenicale... è il luogo privilegiato dove la comunione è costantemente annunciata e coltivata»: ¹ la raccomandazione dell'Eucaristia domenicale ritorna nell'appello di Giovanni Paolo II come ultimo tratto di un filo rosso che risale fin nelle origini cristiane. Il «convenire insieme» e il «riunirsi» «nel medesimo luogo» contraddistinguono dagli inizi la vita della comunità cristiana e appaiono marcati dai gesti eucaristici. La prima comunità apostolica si ritrova «nella frazione del pane», come pure «nell'insegnamento degli apostoli», «nella comunione» e «nelle preghiere». A Troade i credenti si riuniscono attorno a Paolo il primo giorno della settimana nella stanza superiore della casa per «spezzare il pane». Nel suo intervento presso la comunità di Corinto Paolo si preoccupa, fra l'altro, di richiamare le condizioni irrinunciabili per la corretta celebrazione della Cena del Signore. ² La domenica ne è ben presto il giorno privilegiato di celebrazione e l'Eucaristia domenicale si pone «come paradigmatica rispetto alle altre celebrazioni eucaristiche». ³

In prima battuta, il riunirsi dei cristiani nel gesto eucaristico, la domenica in particolare, sembra configurare un processo in cui si sviluppano dinamiche di aggregazione sociale non dissimili da quelle che interessano altri gruppi sociali e che riprendono le modalità secondo cui si costruiscono i rapporti intersoggettivi e, nella fattispecie, quei rapporti che hanno a che fare con l'ambito del religioso. Esso concorre pertanto a costituire il

¹ NMI, 36.

² At 2, 42-47; At 20, 7-12; 1Cor 11, 17-34.

³ DD, 34, EV 17: nn. 900-1011: qui n. 945. Cf., nel cap. II dello stesso scritto, la rivisitazione della figura cristiana della domenica: nn. 19-30, EV 17: nn. 928-940.

codice di significati che presiede allo scambio sociale, e in particolare il codice religioso, ed è, per la sua parte, istitutivo del consenso sociale, con attinenza specifico al gruppo cristiano. Ma l'Eucaristia, e il riunirsi cristiano che vi si ricollega, configurano un gesto per cui è costitutivo il riferimento alla istituzione positiva da parte di Gesù Cristo, in una determinata situazione storica ed in connessione intrinseca con avvenimenti storicamente dati, dunque singolari e irripetibili. I cristiani celebrano l'Eucaristia in obbedienza al comando del Signore. La cena del Signore consegna alla chiesa il gesto di Gesù che nei segni del pane e del vino raccoglie la propria esistenza vissuta in obbedienza al Padre e in dono ai fratelli, fino alla morte di croce:⁴ in questo senso l'Eucaristia è pane dal cielo per la vita del mondo.⁵ Poiché il gesto di Gesù ricapitola e rinnova i gesti di Dio in favore del suo popolo, portandoli a compimento, l'Eucaristia si iscrive nella storia di Dio con gli uomini, accolta nella fede, ed è da comprendere alla luce della fede. Dal momento, però, che l'Eucaristia è consegnata alla chiesa, essa partecipa della storia degli uomini e delle dinamiche che vi si intrattengono. Questo già accade nel gesto istitutivo di Gesù, che riprende e rifonde gesti già dati nell'esperienza religiosa ebraica e, ultimamente, nell'esperienza umana universale. L'Eucaristia è pertanto evento teologale, che ha nella storia di Gesù il proprio fondamento singolare ed indeducibile, e che nel suo darsi nella concretezza della storia assume e riplasma nella prospettiva sua propria elementi presenti nell'esperienza umana universale e nella tradizione religiosa dei popoli. La sua comprensione chiede che trovi articolazione la qualità decisiva della connessione con la storia di Gesù e che sia convenientemente assunto lo spessore rituale, e quindi concretamente determinato, in cui quel riferimento trova realizzazione.

Iscritta nella storia, la pratica eucaristica ha una storia e conosce uno sviluppo storico, assumendo nel tempo configurazioni diverse. Già nella tradizione apostolica ci si imbatte in interventi da parte dell'apostolo tesi a ricomporre nel suo giusto contesto la riunione dei cristiani per la celebrazione della cena del Signore e, più ampiamente, a regolamentare lo svolgimento delle assemblee.⁶ Successivamente, le indicazioni e i testi di cui la Chiesa si è dotata nel dare forma storica alla celebrazione confluiscono nel corpo della 'liturgia'⁷ che dagli inizi accompagna la vita della chiesa. La ri-

⁴ Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29; Lc 22, 15-20.

⁵ Gv 6.

⁶ 1Cor 11, 17-34; 14, 26-40.

⁷ Diciamo di 'liturgia' con accezione ampia, passando a lato dell'ulteriore discussione delle differenze di 'culto' e 'liturgia' e sull'uso recente, di epoca moderna, del termine 'liturgia', in concomitanza con la crescita del 'movimento liturgico'. Per una ricostruzione del quadro cf. E. J. LENGELING, *Culto*, in H. FRIES (ed.), *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1968, I: pp. 387-405; ID., *Liturgia*, ib., II: pp. 203-231. Cf. anche l'abbozzo di ricognizione sintetica in *Anámnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia* 1. *La Liturgia*, mo-

cognizione storica ricostruisce i passaggi notevoli di questa vicenda. Da una prima fase all'insegna dell'improvvisazione della preghiera, quando i testi eventualmente proposti fungono da modelli e non vogliono essere formule imposte si passa, in un contesto che vede l'affermarsi del cristianesimo come religione prevalente, ad un ordinamento più regolato della preghiera liturgica, anche per ovviare alla infiltrazione di banalità o addirittura spunti ereticali, che dà luogo alle grandi famiglie liturgiche dell'antichità cristiana. Segue un momento di ripresa e di compilazione, con il rimaneggiamento ed adattamento dei testi di epoca precedente, e appaiono nel contempo interpretazioni didattiche della liturgia, frequentemente inclini all'allegorizzazione nella lettura dei riti. Nella pratica eucaristica entrano elementi desunti dalla mentalità epocale, indicatori di un mutamento di sensibilità nell'approccio all'Eucaristia. La fissazione della struttura della liturgia appare a questo punto ormai delineata e gli 'Ordinari' e 'Pontificali' si incaricano di renderne la forma compiuta. A fronte della decadenza liturgica del tardo Medioevo, la riforma liturgica voluta dal concilio di Trento promuove un rinnovamento della mentalità liturgica e dà luogo a quella ristrutturazione dei libri liturgici che per tre secoli saranno regola per la preghiera della chiesa; nel frattempo indotto forse non previsto ma pesante fu la caduta rubricistica. La nuova istanza di riforma, che si riaccende all'inizio del Novecento ed è ormai portata avanti dal 'Movimento liturgico', ha il suo coronamento nella riforma avviata dal Vaticano II.⁸

Al crocevia di ogni discorso odierno sulla pratica eucaristica sta ormai la 'riforma liturgica' del Vaticano II. Essa ha segnato in profondità l'esperienza rituale del cattolicesimo e rappresenta un autentico crinale. La 'riforma liturgica' è per certi aspetti episodio in sé concluso. Peraltro, il decorso della riforma liturgica è stato tutt'altro che fluido e lineare. In ogni caso, la pubblicazione dei libri liturgici chiude gli anni ruggenti della questione liturgica. Anche se non mancano voci che dicono di una riforma rimasta incompiuta perché stroncata quando ancora aveva frutti da far maturare.⁹ La riforma liturgica è stata da subito rivisitata nei suoi dettagli. A più riprese ne furono fatti dei bilanci.¹⁰ Le annotazioni individuano i mag-

mento nella storia della salvezza, Marietti, Casale Monferrato 1974, in particolare: «Liturgia», pp. 33-45, e *Verso una teologia della Liturgia*, pp. 47-84.

⁸ Le storie della liturgia si incaricano di ripercorrere tutta questa vicenda. Per un primo abbozzo cf. *Schema di una storia della liturgia*, in A. G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Rome-New York 1963, pp. 37-64.

⁹ Cf. B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Desclée, Paris 1973.

¹⁰ Cf. D. SARTORE, *Valutazioni della riforma liturgica: un bilancio dei bilanci*, *Rivista Liturgica* 69 (1982) pp. 116-136; M. KLÖCKENER, *25 Jahre Liturgiekonstitution. Ein Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu diesem Anlaß*, in H. BECKER - B. J. HILBERATH - U. WILLERS (Hrsg.), *Gottesdienst - Kirche - Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*, EOS, St. Ottilien 1991, pp. 429-459; M. SODI, *Vent'anni di stu-*

giori 'luoghi comuni' della questione liturgica. Traspare come motivo ricorrente la valutazione dell'impatto 'culturale' della riforma stessa, giudicato debole o sfocato. Ai processi messi in atto con la riforma liturgica non ha fatto seguito come indotto la produzione di atteggiamenti mentali e comportamenti corrispondenti nelle persone e nella comunità cristiana. La riconfigurazione dei riti attuata con la riscrittura dei libri liturgici ha risposto ad esigenze funzionali al mondo liturgico stesso e si è invece dimostrata meno propositiva quanto alla capacità di agganciare e riplasmare l'istanza di ritualità che attraversa l'esperienza umana. L'aporia è legata alla deriva di una neo-istituzionalizzazione. Obiettivamente il passaggio stretto sta nella esigenza di comporre i risultati della ricerca storico-teologica con le 'esigenze della pastorale moderna'. Rimane in ogni caso aperto l'interrogativo se l' 'applicazione' della riforma è questione di trasmissione di indicazioni e di abilità esecutive o se è questione di 'formazione' nel senso pregnante del termine, come disvelamento di valori e coinvolgimento dei soggetti nella loro concretizzazione.

La rilevanza della questione liturgica è accentuata dal recupero della consapevolezza del nesso intrinseco di 'Eucaristia' e 'rito'. Non solo l'Eucaristia celebrata nella chiesa si è data di fatto lungo la storia struttura rituale ma la struttura rituale istituisce il luogo in cui l'Eucaristia si dà nella sua effettività storica. L'attestazione neotestamentaria dice la realtà ultima del gesto eucaristico ma non ne prescrive la forma storica effettiva. La chiesa non celebra l'Eucaristia nella forma della ripetizione materiale della celebrazione apostolica ma nella ripresa nella fede del gesto fondatore di Gesù. La determinazione celebrativa non procede una volta per tutte, per deduzione dalle indicazioni che pure ne sono l'origine e con le quali non può che mantenere una continuità. Prende corpo sul piano pratico, secondo dinamiche che coinvolgono la libertà dell'uomo e le sue condizioni di esercizio ed implicano la sua capacità di decisione. D'altra parte, però, e contestualmente, la forma rituale è obiettivamente richiesta e il suo configurarsi è da porsi in modo tale che realizzi la memoria della consegna di Gesù Cristo, in attuazione fedele all'intenzione di Gesù Cristo e quale segno della consegna del suo Corpo e del suo Sangue in obbedienza alla positiva volontà del Signore. La pertinenza intrinseca del rito all'Eucaristia dice la competenza specifica dell'intelligenza teologica a interessarsi del rito, non certo nel modo di un positivismo teologico che derivi l'idea di

di e commenti sulla "Sacrosanctum Concilium", in Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi, Edizioni Liturgiche, Roma 1986, pp. 525-570; ID., Fare il punto a vent'anni dalla Costituzione liturgica, Rivista di Pastorale Liturgica 25 (1987) 144: pp. 78-80; G. ZANON, I «bilanci» sulla costituzione «Sacrosanctum Concilium» e la sua attuazione, Rivista Liturgica 77 (1990) 2: pp. 119-128. Il punto sulla situazione da ultimo è stato fatto con interventi a più voci da parte di protagonisti della riforma liturgica stessa in Liturgia, chi sei? dove vai?, Rivista Liturgica 85 (1998) 1.

rito da passi biblici che eventualmente ne parlino ma nel modo della esplicitazione della categoria di rito implicata nella concreta configurazione della pratica eucaristica e del suo confronto, a questo punto criticamente controllato, con la nozione di rito presente nell'esperienza umana universale. L'obiettivo rimando dell'Eucaristia al rito, e quindi la connotazione di atto rituale propria dell'Eucaristia, chiede che la determinazione rituale dell'Eucaristia, quale è vissuta nella pratica eucaristica della Chiesa, sia tematicamente assunta nella comprensione teologica dell'Eucaristia stessa.¹¹

Nella struttura rituale l'Eucaristia si realizza in forma storica. Dal canto suo, la forma storica concreta non è indifferente rispetto alla realtà di cui è configurazione: ne governa, piuttosto, l'incidenza effettiva nell'esperienza dell'uomo. L'attenzione alle forme storiche mette in campo l'apprezzamento della realtà stessa. La presa di contatto con il dato da parte del soggetto avviene nel modo del percepire: sensazione e contestualmente movimento di pensiero, compenetrazione di elemento sensibile ed elemento razionale. È intuizione e insieme rapporto pratico, apprensione ed anticipazione di un senso che si preannuncia nel dato ed impregna di sé gli affetti del soggetto. È un sentire ed insieme un sentirsi nel e con il mondo, in un'unione ancora indifferenziata, in uno scambio fra senziente e sentito, dove si intersecano agire e patire. Dal momento, poi, che il percepire non è mai puramente individuale, in quanto il soggetto percipiente rimane sempre esposto allo sguardo e all'intervento di altri, il sentire si distende sul terreno di un comune sentire e la percezione inaugura uno scambio fra soggetti. La presa di contatto del soggetto si plasma e si ricompone in un processo di interferenza con il sentire altrui, con percorsi non sempre governabili. Poiché è colta inizialmente nel modo della percezione, la pratica eucaristica comporta un 'sapere' che si dà nel modo del 'sentire': un 'sápere' prima ancora di uno 'scire', originariamente un sentire piuttosto che un conoscere. Ma, insieme, un 'sentire' che inaugura un 'pensare' e che quindi si apre, coerentemente, su un 'sapere' nel modo del conoscere e della riflessione. Prima ancora che a livello di 'natura', o di enunciazioni di principio, la presa di contatto con l'Eucaristia avviene a livello di 'figura', sul piano delle pratiche effettive, piuttosto che in un passaggio a senso unico e nel modo della derivazione da 'natura' a 'figura'.¹² La centralità dell'Eucaristia nel vissuto cristiano accentua la rilevanza del suo proporsi fenomenico.

La 'cura' per la forma storica dell'Eucaristia appare pertanto momento

¹¹ Cf. G. ANGELINI, G. AMBROSIO, I. BIFFI, F. BROVELLI, G. COLOMBO, B. MAGGIONI, *Celebrare l'Eucaristia. Significato e problemi della dimensione rituale*, LDC, Leumann 1983.

¹² Per la coppia 'natura'/'figura' quale articolazione del rapporto di 'essenza' o 'contenuto' e 'forma storica' cf. le indicazioni, nella fattispecie a proposito del prete, di G. MOIOLI, *Introduzione* (1979), in F. BROVELLI - T. CITRINI (edd.), *La spiritualità del prete diocesano*. Atti dei Seminari e convegni di studio 1979-1989, Glossa, Milano 1990, pp. 34-35.

rilevante per la 'cura' dell'esperienza credente e diventa esplorazione delle potenzialità in ordine a quella esigenza di ripresa e riconfigurazione cui la storia impegna la stessa esistenza credente. Peraltro, la sua messa in opera si imbatte, come in una pregiudiziale, nella crisi di evidenza del rito. La pratica eucaristica è investita da vicino dalla obiezione relativa alla consistenza del momento rituale che attraversa la coscienza religiosa e la coscienza umana in genere, almeno per quanto riguarda la mentalità occidentale. La questione ha una duplice portata: cristiana e culturale. Sul versante del cristianesimo, a proposito del 'rito' è da registrare la rimozione della questione. Non mancano voci che tendono a negare la qualità 'rituale' della liturgia e, concomitante, prende piede la contrapposizione di 'fede' e 'religione', risolta a favore della 'fede', sull'onda della teologia 'secolarista' e del protestantesimo liberale. A fronte della rivendicazione della qualità soggettiva del rapporto religioso, l'articolazione della 'necessità' della liturgia nel contesto dell'economia di salvezza raccomanda per parte sua la preghiera liturgica all'esperienza credente e ne precisa la portata e le condizioni di attuazione. Il rapporto di 'fede' e 'rito' esige pertanto rinnovata istruzione nelle condizioni attuali, in un apprezzamento di 'rito' e 'culto' nell'esperienza umana universale e alla luce della fede, perché possa essere recuperata la consistenza del momento 'rituale' della vita secondo la fede. Ma la questione sembra piuttosto essere assorbita, implicitamente, nella ricerca delle modalità di una ritualità adeguata al tempo.

Sul versante culturale la questione assume i contorni del recupero di plausibilità del 'rito' in una società secolarizzata. Vi è insito l'interrogativo previo a proposito della consistenza del 'rito' nell'esperienza umana contemporanea. Questo momento preliminare, e pregiudiziale, sembra proporsi ancora nello stato di provocazione.¹³ Gli stessi fattori addotti a supporto della riqualificazione della ritualità liturgica nel contesto antropologico attuale appaiono incrinati da fratture che ne minano la consistenza. L'esperienza del corpo e la corporeità dell'esperienza devono confrontarsi con la de-corporeizzazione dell'esperienza di cui il dilatarsi del dominio del virtuale rappresenta l'indicatore clamoroso. Si assiste ad una compres-

¹³ È la provocazione, di continuo citata in questi frangenti, avanzata da R. Guardini nella lettera inviata al 3° congresso liturgico tedesco del 1964: come fare in modo che «la possibilità liturgica così meravigliosamente aperta» diventi realizzazione effettiva e non artificioso affaccendarsi a vuoto. In particolare, «l'atto liturgico e con esso in genere ciò che si chiama 'liturgia', non è forse così storicamente avvinto – nel modo dell'antico o del medievale o del barocco – al punto che per onestà dovrebbe essere del tutto tolto? Non ci si dovrebbe arrendere alla persuasione che l'uomo dell'epoca industriale, della tecnica e delle strutture sociologiche da essa condizionate è semplicemente non più capace di atto liturgico? E non si dovrebbe, al posto di parlare di rinnovamento, riflettere piuttosto sul modo in cui i santi misteri siano da celebrare, in modo che questo uomo d'oggi possa stare in essi con la sua verità?». Cf. Herder Korrespondenz 18 (1963/64) p. 447.

sione dello spazio-tempo che riduce la complessità della presenza dei corpi e si riflette sulla strutturazione stessa del fatto liturgico.¹⁴ Inoltre, la ritualità liturgica sembra non abbia ancora finito di fare i conti con la deriva della de-ritualizzazione contemporanea. Quando il rito è inteso come insieme di comportamenti pre-codificati per la gestione della contingenza, la sua presenza esonera la persona dall'impegno di curare comportamenti adeguati alla situazione. Venuta meno la forza del rito, si impone necessariamente il ricorso all'esperienza personale più che in altri tempi. La risposta a questa esigenza avviene in molti casi nel modo della rimozione della questione, semplicemente non più in agenda nell'elaborazione dell'esperienza, o ricorrendo in maniera più o meno massiccia alle risorse dell'intellettualizzazione, in grado di aggirare la questione del rito e di neutralizzarla. Si tratta in ogni caso di percorsi che allontanano dalla percezione della ritualità liturgica quale momento significativo dell'esperienza del soggetto.¹⁵ Dall'uno e dall'altro versante il 'disincanto' del mondo fa sentire i suoi effetti anche sulla liturgia, e dunque sulla pratica eucaristica.

L'Eucaristia domenicale, a questo punto, appare nella sua problematicità. La pratica eucaristica diventa fattore di 'crisi'. Si è in presenza di una figura 'critica': nel duplice senso di grandezza che opera in modo critico, vagliando e misurando gli aspetti d'esperienza con cui viene a contatto, e di entità i cui tratti appaiono afflitti da minore o maggiore precarietà. Apparentemente la 'crisi' della figura sembra clamorosamente spostata su quest'ultimo versante. Ma dovrebbe essere presa in attenta considerazione anche la prima valenza, in ordine alla consistenza della vita cristiana e, più ampiamente, in riferimento allo spessore antropologico del sentire occidentale contemporaneo. L'approccio ravvicinato alle forme storiche di cui vive attualmente la pratica eucaristica ne indaga le molteplici sfaccettature, nell'intento di farne risaltare continuità e discontinuità con la consegna di Gesù ai discepoli e di saggiarne l'attendibilità antropologica entro l'attuale contesto culturale.

¹⁴ L'indizio da inseguire è rappresentato dall'intervento del (multi-)mediale nell'azione liturgica: ne abbiamo tentato una istruzione in B. SEVESO, *La trasmissione televisiva della Messa nelle valutazioni del magistero ecclesiastico*, Rivista Liturgica 84 (1997) 1: pp. 89-109. Cf. anche H. BOURGEOIS, *Les médias et leurs modes de transmission*, Recherches de Science Religieuse 81 (1993) 1: pp. 29-38; I. REUTER, *Matrix - oder über den Sinn einer an sich bedeutungslosen Frage*, Praktische Theologie 35 (2000) pp. 263-274; W. FÜRST, *Sakramentalität im Zeitalter der Virtualität. Entwirklichung und nötige Erneuerung des Sakramentalen*, Diakonia 31 (2000) pp. 393-400.

¹⁵ Peraltro, la deritualizzazione in atto nella mentalità contemporanea non sembra muoversi nella direzione di una semplice cancellazione della ritualità, per più di un motivo improbabile, ma nel senso di una maggiore mobilità rituale e di un'accelerazione nelle trasformazioni degli insiemi rituali nell'attuale contesto sociale: cf. N. MITCHELL, *Rituali emergenti nella cultura contemporanea*, Concilium 31 (1995) pp. 549-561.

Poiché si colloca nella storia, la ritualità eucaristica assume figura storicamente determinata. È fenomeno che si dà nelle sue diverse figure storiche pur nella rivendicazione della medesima radice neotestamentaria. La posizione cruciale dell'Eucaristia nell'esperienza cristiana ne fa anche il luogo di incontro e scontro nel modellare la vita cristiana. In particolare, ci si imbatte storicamente in una diversificazione di sensibilità fra versante latino della pratica eucaristica e versante orientale. Inoltre, pure superata la contrapposizione rigida di 'chiesa della parola' e 'chiesa del sacramento', si incontra una linea di confine, che è anche di frattura, fra frequentazione eucaristica quale risulta complessivamente nel protestantesimo e scenario eucaristico proprio del cattolicesimo. Ed è quest'ultimo scenario che di fatto l'indagine tiene presente.

Trattandosi di esplorazione di un insieme fattuale, la ricognizione deve preliminarmente provvedersi di una delimitazione di campo per non perdersi nell'indeterminato. Devono essere fissati dei riferimenti in base ai quali procedere alla mappatura del territorio. In tema di ritualità eucaristica, sembra non sprovvisto di plausibilità assumere l'edificio sacro come termine di orientamento. La chiesa, intesa come edificio sacro, reca visivamente, sedimentate nella stessa struttura architettonica, le tracce della pratica eucaristica che in essa in particolare ha luogo. Lo spazio della chiesa non è semplicemente funzionale alla sua utilizzazione per il servizio religioso, ma conserva in sé tracce di una storia collettiva e individuale. Storie di vita e spazio ecclesiale stanno fra loro in stretto rapporto.¹⁶ La rilevazione spaziale funge da indicatore per l'approccio al vissuto ecclesiale.

2. Pietà eucaristica

Quando si è in una chiesa cattolica l'attenzione è ben presto attirata dal luogo, normalmente rimarcato anche sotto il profilo architettonico, dove l'Eucaristia è conservata. La conservazione dell'Eucaristia risponde alle necessità di un suo uso in circostanze determinate, principalmente nel modo antico del 'Viatico', ma intende anche proporre all'adorazione dei fedeli la presenza del Signore sotto i segni eucaristici. Di fatto nel corso dei secoli la fede cattolica ha sviluppato un insieme di comportamenti, iniziative e devozioni sinteticamente riconducibili alla cifra della 'pietà eucaristica'. La 'riserva eucaristica', inizialmente variamente organizzata, prende la forma del 'tabernacolo' collocato sopra l'altare al centro della chiesa, in particolare in vista dell'adorazione da parte dei fedeli. Il tabernacolo nella chiesa diventa il luogo della 'presenza reale' di Gesù Cristo sotto le specie eu-

¹⁶ La persuasione si affaccia anche in ambito protestante: Cf. K. RASCHZOK, *Spuren im Kirchenraum. Anstöße zur Raumwahrnehmung*, Pastoraltheologie 89 (2000) 4: pp. 142-157.

caristiche. A partire dal desiderio di 'vedere l'Ostia' per adorarla e dal concomitante realismo eucaristico che si afferma agli inizi del secondo millennio, la devozione all'Eucaristia sviluppa un culto eucaristico che assume proporzioni anche notevoli. Gli assi portanti sono rappresentati dalla comunione come sorgente di grazie particolari e dalla presenza reale come oggetto di adorazione. Le forme in cui si esprime entrano nella ritualità liturgica o crescono accanto alla celebrazione liturgica. L'elevazione dell'ostia e del calice risponde a questi intenti. L'istituzione della solennità del *Corpus Domini* canonizza in certo modo la devozione eucaristica. In questa scia e quasi come prolungamento della celebrazione eucaristica prendono avvio le processioni eucaristiche, durante le quali le Specie eucaristiche sono mostrate ai fedeli, non solo nella ricorrenza del *Corpus Domini* ma anche a solennizzare gli avvenimenti più importanti della vita della città. Le esposizioni del SS. Sacramento intervengono a intensificare il culto eucaristico, in particolare nella forma delle 'Quarantore' cui seguono la 'adorazione perpetua' e l'adorazione riparatrice. Quest'ultima iniziativa si diffonde come riparazione agli oltraggi subiti da Gesù Cristo, ma si contraddistingue ben presto per una sua sfumatura: non solo riparazione per gli errori dei peccatori individuali, ma soprattutto riparazione per l'atteggiamento dei pubblici poteri dediti a laicizzare la società. In tale prospettiva prende corpo l'idea dei 'congressi eucaristici', a livello internazionale ma anche nazionale e locale, tesi, con lo spettacolo di grandiose manifestazioni, a rendere la presenza eucaristica più sensibile alle masse indifferenti e contemporaneamente a dare ai cattolici, intimoriti dall'avversa mentalità che va imponendosi, la consapevolezza del loro numero e della propria forza. Accanto a queste forme pubbliche si sviluppano e diventano oggetto di raccomandazione forme personali di devozione. In particolare è promossa la visita al SS. Sacramento, momento di preghiera silenziosa davanti al tabernacolo in contemplazione del Signore e della sua opera di salvezza.¹⁷

La pietà eucaristica rappresenta un primo profilo sotto il quale l'esperienza credente è di fatto plasmata dall'Eucaristia e dice un primo modo secondo cui l'Eucaristia prende posto nel vissuto cristiano. Nella molteplicità delle sue espressioni il nerbo centrale è costituito dalla preghiera adorante. È un sostare presso il Signore, riconoscendone la presenza nel sacramento, là dove il Signore stesso ha voluto il segno più alto della sua vicinanza all'uomo. È il momento del silenzio che contempla e della parola che si apre nella confidenza al suo Signore. Vive della privatezza del gesto personale ed individuale e si espande nella coralità del riunirsi comunitario. Vi si esprime una spiritualità dagli aspetti cangianti, in cui molto è contingente ma dove pulsa anche un'effettiva esperienza credente. In par-

¹⁷ Cf. É. BERTAUD, *Dévotion eucharistique A. Esquisse historique*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris 1961, IV: pp. 1621-1637.

ticolare, mantiene un suo valore la preghiera personale davanti al tabernacolo: luogo della presenza dell'amore di Dio, là dove Dio in Gesù vuol farsi trovare dall'uomo. La fede cattolica dice che Gesù Cristo è veramente presente con la sua divinità e umanità sotto le specie eucaristiche. Questa presenza nel tabernacolo è presenza del 'pane della vita' perché sia ricevuto. Ma è anche presenza che Dio onnipotente ha voluto con la sua onnipotenza e il suo amore, creandosi luoghi e realtà che rendono più facile all'uomo, che vive entro i confini dello spazio e del tempo, cogliere la sua presenza. E lì lo trova l'uomo che sa di essere ancora lontano dallo star vicino con amore adorante al Dio che gli è sempre vicino e che, dunque sa di dover ancora cercare la vicinanza di Dio. Gesù è l'evento in cui Dio ha dato in maniera insuperabile e irrevocabile la sua presenza di salvezza per l'uomo. E davanti a questo Gesù, presente sotto i veli dei segni sacramentali, il credente si sofferma in adorazione. Nella sua preghiera il cristiano tace, in Gesù sacramentalmente presente vuole solo essere accolto nella verità e nell'amore di Dio, che si diffondono in silenzio da questo segno sacramentale.¹⁸

Sviluppata nel corso della storia, la pietà eucaristica risente delle convinzioni e delle emozioni che storicamente contrassegnano l'esperienza credente. nell'attuale situazione è sottoposta ad un duplice ridimensionamento. Su un primo versante la riforma liturgica del Vaticano II e la riflessione teologica sono intervenute a correggere la dicotomia che si era instaurata fra pietà eucaristica ed Eucaristia celebrata, fra 'presenza reale' e 'azione sacra', fra 'sacramento' e 'sacrificio'. La pietà eucaristica, di fatto inizialmente vissuta come prolungamento della celebrazione, ma da cui poi si è staccata vivendo in certo modo di vita propria accanto e talvolta anche a scapito della celebrazione, è ricondotta alla sua radice in cui ritrova la sua verità. La presenza reale di Cristo nei segni eucaristici è recuperata al contesto suo proprio dell'azione liturgica. Sul versante della vita cristiana la pietà eucaristica soggetta al progressivo, e forse anche inarrestabile, dissolversi di taluni modelli approntati nel passato, mentre si percepisce la fatica nel mantenimento di altri. Si assiste ad un repentino calo di stima del culto eucaristico nelle sue varie espressioni. Il fatto potrebbe anche essere considerato salutare, a fronte di un fenomeno che aveva raggiunto un'incidenza non del tutto proporzionata nell'insieme della vita cristiana e della sua impronta liturgica fondamentale. La minore pratica della pietà eucaristica potrebbe pure essere salutata come purificazione di un suo uso strumentale e anche inflazionato, che della processione eucaristica

¹⁸ Abbiamo ripreso le annotazioni di K. RAHNER, *Adorazione eucaristica*, in ID., *Società umana e Chiesa di domani*, Paoline, Cinisello B. 1986, pp. 391-397. Sul medesimo tema cf. già K. RAHNER, *Educazione alla pietà eucaristica*, in ID., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Paoline, Roma 1964, pp. 291-340.

fa l'ingrediente di ogni festività e che colloca tatticamente le Quarantore per sfruttarle come occasione per convogliare i fedeli alla confessione. Peraltro, si colgono anche segnali di riproposta di modelli rinnovati di pietà eucaristica. Tuttavia, più a fondo, fa sentire il suo influsso anche sulla devozione eucaristica la perdita di spessore della 'devozione' nell'esperienza credente. Ci si può allora legittimamente interrogare sulla portata di questo fenomeno e chiederci di quale plausibilità può godere l'eventuale sostituzione della devozione eucaristica, e della 'devozione' in genere, con altre iniziative nella strutturazione dell'esperienza credente nella contemporaneità. Le devozioni non si identificano semplicemente con la 'devozione': eppure la 'devozione' vive di esse e sembra intimamente legata all'esperienza credente.

3. Celebrazione eucaristica

L'organizzazione dello spazio all'interno di una chiesa cattolica evidenzia l'altare quale suo ulteriore tratto qualificante. E l'altare è al centro della 'celebrazione eucaristica'. L'Eucaristia celebrata costituisce il vertice dell'esperienza credente. La persuasione è consegnata, fra l'altro, all'affermazione 'L'Eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucaristia': accettabile per quanto dice della corrispondenza di Eucaristia e chiesa e della centralità dell'Eucaristia nella vita della chiesa, anche se bisognosa di più attenta calibrazione nei suoi sviluppi.¹⁹ L'esperienza credente raggiunge la sua autentica realizzazione nell'Eucaristia celebrata e la celebrazione eucaristica modella in profondità e radicalmente l'esperienza cristiana. L'Eucaristia celebrata dice il centro cui converge obiettivamente ogni altra celebrazione e rappresenta il paradigma della preghiera cristiana.

Dal canto suo, la riforma liturgica del Vaticano II ha messo in luce il valore della liturgia, con la liturgia eucaristica quale suo centro e paradigma. Nel suo insieme la liturgia individua il luogo della Chiesa in preghiera. Le motivazioni sono anzitutto teologiche e la loro comprensione chiede un'intelligenza della fede. In prima istanza, il 'noi' liturgico è il luogo nel quale si costituisce la comunità cristiana in quanto tale, e non semplicemente la sua espressione successiva. Sotto questo profilo il 'noi' della preghiera liturgica coinvolge anche la preghiera personale: questa altro non è che la ripresa di parole e di atteggiamenti propri della Chiesa. Anzi, la priorità della Chiesa rispetto ai cristiani dice che il singolo cristiano può pregare in modo propriamente cristiano precisamente nell'orizzonte della preghiera della Chiesa: questo perché, sotto il profilo antropologico, il co-

¹⁹ Cf. A. TOURNEUX, *L'affirmation progressive su lien entre l'Église et l'Eucharistie au Vatican II*, Questions Liturgiques 69 (1988) pp. 1-25.

dice di preghiera che il singolo mette in opera gli proviene dalla tradizione ecclesiale, e, su altro versante, sotto il profilo teologico, perché, il singolo prega in quanto membro del corpo di Cristo. In seconda battuta, la preghiera liturgica è preghiera strutturata trinitariamente: preghiera indirizzata al Padre mediante il Figlio nello Spirito santo. Diventa pertanto modello per la preghiera personale, che appare quale pedagogia nella quale il cristiano impara a poco a poco a 'verificare' ciò che il Battesimo ha fatto di lui: figlio nel Figlio per l'azione dello Spirito. Inoltre, nella preghiera liturgica la preghiera cristiana si manifesta nel suo duplice profilo di memoria che vi si iscrive come azione di grazie per l'azione creatrice e salvatrice di Dio in Gesù Cristo e di domanda escatologica agganciata a quella dello Spirito. L'azione di grazie costituisce la ragione della confidenza della domanda: questo momento della preghiera cristiana si realizza nella preghiera liturgica e su di esso il credente è istruito dalla preghiera liturgica. Dunque, la preghiera liturgica manifesta il 'noi' ecclesiale' nel cui seno avviene ogni preghiera cristiana, esprime la voce della comunità tutta intera ed è costitutiva della Chiesa in quanto tale. In quanto preghiera comunitaria, sviluppa la dimensione fraterna implicata in ogni rapporto cristiano, cioè filiale, a Dio come Padre.²⁰

Le indicazioni di principio mantengono intatto il loro vigore pur nella complessità della situazione attuale del 'celebrare l'Eucaristia'. In particolare, la componente rituale di cui si alimenta sembra essere diventata opaca nella percezione di molti: invece di essere vissuta come il momento del darsi concreto dell'esperienza credente, appare come ostacolo che interferisce e rende disagiata il rapporto teologico con il Signore. L'aporia rituale insinua una destrutturazione del rito e ne propizia la dislocazione in altro, alimentando una deriva etica, che, facendo leva sulla figura di 'culto spirituale', tende a risolvere la liturgia nell'esistenza temporale del credente all'insegna della carità. La caduta di capacità di percezione simbolica dell'uomo occidentale espone la celebrazione eucaristica al rischio di implosione. Ne è indizio rimarchevole la disaffezione serpeggiante nei suoi confronti. La dimensione personale della celebrazione, rilevata teologicamente, deve pertanto potersi manifestare come oggetto di percezione nell'esperienza dei soggetti. Diversamente il 'comunitario' nella sua enunciazione rischia di diventare 'gregario' nella pratica effettiva. In effetti la passività sembra accompagnare la liturgia come indotto ereditario ed insormontabile, ripartendo i partecipanti in attivi e passivi. Perché l'istanza della

²⁰ L.-M. CHAUVET, *Liturgie et prière. Éléments de réflexion anthropologique, théologique et pastorale*, La Maison-Dieu 195 (1993) 3: pp. 49-90. Sulla celebrazione liturgica cf. anche le trattazioni di liturgia: a titolo di esempio, G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Il Messaggero, Padova 1990.

'*actuosa participatio*' riproposta dal pronunciamento conciliare²¹ abbia corso effettivo, rimane l'impegno di rendere conto della rilevanza del coinvolgimento personale nella preghiera liturgica evitando le derive della emozionalità e della 'regressione fusionale'. Si tratta di aprire percorsi che mostrino un proprio equilibrio, superando la freddezza di liturgie ritualiste in cui, al limite, si celebra il libro, e ridimensionando il troppo calore di liturgie 'di atmosfera', in cui, al limite, si celebrano i partecipanti. Gli impoverimenti affettivi della liturgia sono nefasti ma non meno temibili sono gli eccessi affettivi. In particolare, gli eccessi sorgono quando l'affettività di cui la celebrazione deve in ogni caso vivere si incurva su se stessa invece di orientarsi a Dio in Gesù Cristo. Si produce allora un effetto di teatralizzazione che si consuma nel compiacimento della messa in scena. Peraltro, un'affettività convenientemente educata può disporre di forme espressive riconosciute nella comunità ambiente e in grado di non chiudersi in se stesse ma di imprimere vitalità all'esperienza credente. Si tratta, in effetti, di un'affettività che è costitutiva della fede e che si accende al punto di incontro dei contenuti della fede con l'immaginazione affettiva che prende forma nella cultura della comunità confessante.²²

Su altro versante, l'intimo rapporto di celebrazione eucaristica e comunità cristiana fa sentire come insopportabile lo stato di indisponibilità della celebrazione stessa per un numero crescente di raggruppamenti di cristiani. Si parla, allora, del 'diritto della comunità all'Eucaristia', con le ambivalenze che una simile impostazione comporta. Se l'Eucaristia è necessaria per la vita della comunità cristiana e se si è in presenza di una penuria di Eucaristia per la penuria di preti, appare necessario rivedere i criteri di ordinazione sacerdotale e provvedere alla ordinazione di laici che sono in certo modo già partecipi del ministero pastorale.²³ La questione ritorna nell'interferenza di mutamenti dello spazio 'parrocchiale' e configurazione della celebrazione liturgica, emblematicamente a proposito delle 'assemblee domenicali in assenza del prete'.²⁴ Il dossier è del tutto aperto ed appena agli inizi. Ne registriamo gli estremi, proprio per richiamare una variabile da non trascurare nel riconsiderare gli assetti complessivi della cele-

²¹ SC 19.

²² Cf. A. VERGOTE, *L'affectivité qui anime le rite*, La Maison-Dieu 219 (1999) 2: pp. 117-129; *La liturgie, un théâtre?*, ib., pp. 7-140.

²³ Cf. B. SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1996, pp. 103-108; D. WIEDERKEHR, *Wer A sagt, sollte auch B sagen! Mangelnde Handlungslogik in der kirchlichen Ämterfrage*, Diakonia 28 (1997) pp. 174-178.

²⁴ L'indicazione di principio è data in SC 35. Per una prima illustrazione Cf. G. KÉMERER, *Celebrazioni della parola di Dio in località dove non vi siano sacerdoti*, in G. BARUANA (ed.), *La sacra liturgia rinnovata dal concilio*, LDC, Leumann 1964, pp. 303-310. A livello attuativo cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Christi ecclesia*, EV 11: nn. 715-754.

brazione liturgica.²⁵ Sono anzitutto da tenere sotto controllo le trasformazioni della mentalità religiosa, anche a seguito dei mutamenti ambientali. Essa appare caratterizzata da una serie di fattori, fra cui, in particolare, la permanenza, a volte poco consapevole, di un antico fondo cristiano, che non sa sempre esprimersi ma che trova in particolari circostanze capacità di manifestarsi. Sono anche da assumere le mutazioni cui sono soggetti gli spazi della celebrazione per il ridimensionamento delle aggregazioni ecclesiali. La liturgia proporzionata alla realtà delle aggregazioni territoriali potrà pertanto essere diversificata nelle diverse circostanze di parrocchia ancora 'tradizionale' o gruppo comunitario. Rimane il nodo della forma sacramentale dell'assemblea domenicale, fra 'diritto' della comunità a celebrare e pratica impossibilità per penuria di ministri ordinati di garantire la celebrazione. Per affrontarlo si può pensare alla revisione dei criteri per l'accesso al ministero presbiterale. Ma occorrono anche tradizioni domenicali nuove. Con il rischio di svuotare la dignità della domenica e la natura anche rituale dell'Eucaristia domenicale e di dissolvere l'intrinseca connessione di fede e rito: a fronte di questo rischio, appare allora opportuno che le celebrazioni domenicali senza prete appaiano con chiarezza come ripiego temporaneo ed imperfetto e non come soluzione definitiva. Una situazione complessa, per la quale le strade rimangono aperte, in cui è chiamata in causa la realtà propriamente cristiana del celebrare.

La promessa della riforma liturgica per la qualità dell'Eucaristia domenicale appare in certo modo sospesa, in attesa di condizioni propizie per un pieno recupero della celebrazione al corpo ecclesiale. D'altra parte, la ripresa e la rinnovata articolazione delle coordinate ambientali rappresentano passaggio in certo modo obbligato per la significativa connessione di vissuto celebrativo e vissuto cristiana. Si confrontano rilevanza di principio e condizioni di attuazione. Gli interrogativi che si pongono sono pochi, ma crudi nella loro semplicità. Ci si domanda quale 'celebrare l'eucaristia' appare oggi pertinente ed opportuno: la questione interpella quanti, cristiani comuni o responsabili della comunità, hanno a cuore la qualità della preghiera liturgica e per una sua elaborazione sempre più convincente si affaticano di continuo i cultori della materia liturgica. Ci si chiede, anche, quanto 'celebrare l'eucaristia' risulti necessario per una corretta vita cristiana. Il problema si affaccia tra le pieghe della percezione del disagio attuale nei confronti della pratica eucaristica, domenicale in particolare, ma non solo, e prende corpo nella presa di contatto con le mutazioni storiche della pratica eucaristica stessa, che ne mettono in rilievo l'intrinseca stori-

²⁵ Cf. *Paroisses. Environnement et vie liturgique*, La Maison-Dieu (1996) n. 206; M. MAZZA, *Più parrocchie, più celebrazioni?*, *Rivista di Pastorale Liturgica* 36 (1998) 5: pp. 4-10; ID., *Le assemblee domenicali in assenza del presbitero*, *ib.*, pp. 11-17; E. LODI, *Comunicare alla parola e al corpo e al sangue di Cristo. L'unità della celebrazione eucaristica*, *ib.*, pp. 18-25.

cià. Il luogo emblematico è rappresentato dal 'precetto festivo', che ha conosciuto vicende non sempre consonanti con il tenore con cui attualmente è raccomandato. Ma ci si imbatte pure nella moltiplicazione, e nella conseguente inevitabile dispersione, delle occasioni di 'celebrazione dell'eucaristia', che inducono a parlare di 'inflazione eucaristica', fra un 'monismo' eucaristico che pare fagocitare ogni altra espressione del pregare insieme dei cristiani e una 'ospitalità' eucaristica in precario equilibrio fra la funzione di cornice ornamentale di ogni avvenimento sociale o di gruppo, religioso per lo più, ora, ma fino a non molto tempo fa anche civile, e la sua natura di espressione del carattere pubblico, 'per tutti', della celebrazione cristiana.²⁶ Non meno della cura per la forma della celebrazione eucaristica, l'attenzione al giusto ritmo del celebrare l'eucaristia nel contesto dell'esperienza credente appare determinante per un assetto equilibrato della vita cristiana.

4. Esistenza eucaristica

La distribuzione degli spazi interni di una chiesa distingue fra presbiterio e navata. La varietà delle configurazioni, dalla netta separazione alla continuità senza soluzione, tende in ogni caso a tracciare una convergenza in direzione dell'altare. Rende conto del fatto che quanti occupano questo spazio 'stanno attorno' ad un centro, che è l'altare. Sottolinea in tal modo che il prendere posto nella chiesa assume i tratti di uno 'stare insieme' e che questo 'stare insieme' si motiva in obiettivo riferimento all'eucaristia. La comunità che si riunisce nella chiesa è comunità riunita dall'eucaristia e che si lascia plasmare dall'eucaristia. Il cristiano è chiamato a conformare il proprio vivere sull'eucaristia e l'eucaristia istituisce il riferimento paradigmatico per la vita del cristiano. Il motivo già adombrato nelle tematiche dell'adorare e del celebrare accede ora ad una propria visibilità: la 'esistenza eucaristica' delinea un profilo specifico nell'intreccio di eucaristia e vissuto cristiano.

La declinazione individuale del motivo, affonda storicamente le sue radici nella devozione eucaristica e si alimenta ad una spiritualità che dall'eucaristia mutua i tratti portanti per raffigurare la vocazione cristiana.²⁷

²⁶ Sul tema cf. *Celebrare sempre l'eucaristia?*, Concilium 18 (1982) 2, in particolare gli interventi di R. F. TAFT, *La frequenza dell'eucaristia nella storia*, pp. 189-209; A. A. HAUBLING, *Motivi per la frequenza eucaristica*, pp. 210-218; K. SEASOLTZ, *Celebrazioni eucaristiche contemporanee: motivazioni e significati eterogenei*, pp. 219-232; J. LLOPIS, *Messe per le occasioni pubbliche, civili e religiose*, pp. 233-244. Cf. anche le annotazioni proposte in: B. SEVESO, *Eucaristia e vita quotidiana della parrocchia*, in G. SALDARINI, G. COLOMBO, G. BIFFI, T. CITRINI, G. MOIOLI, B. SEVESO, *Eucaristia, presbiteri, comunità*, Ancora, Milano 1983, pp. 163-211.

²⁷ Cf. E. RUFFINI, *Eucaristia*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spi-*

La sua ripresa in prospettiva comunitaria, invece, è abbastanza recente, in concomitanza con lo sviluppo dell'interesse ecclesiologicalo e sull'onda dei rapporti riconosciuti fra eucaristia e chiesa.²⁸ Nella chiesa italiana il motivo si è affacciato con il programma pastorale intitolato a 'Comunione e comunità'²⁹ ed ha avuto un lancio con l'intervento su 'Eucaristia, comunione, comunità',³⁰ in connessione con la celebrazione del Congresso eucaristico nazionale di Milano. In questa proposta l'eucaristia è assunta quale pietra di paragone per la vita delle comunità cristiane e per il loro impegno missionario: richiamo al centro, che è l'eucaristia, per una costante ridefinizione dei molteplici aspetti della vita ecclesiale. Rimane peraltro percorso aperto, se non sentiero interrotto nell'intrico dei tanti percorsi pastorali che nel frattempo si sovrappongono.

Ma il motivo ha conosciuto anche un'altra rivisitazione, che, sulla base di una tendenziale risoluzione dell'eucaristia in funzione del vissuto dell'uomo, si divarica su due strade fra loro contrapposte, 'missionaria' e 'secolare'. Sul versante 'missionario' la celebrazione dell'eucaristia è vista al servizio della costruzione della comunità cristiana ed è di fatto ridotta ad occasione di socializzazione cristiana e a momento di rilancio della vita cristiana. Sul versante che chiamiamo 'secolare', per l'obiettivo debito nei confronti della mentalità egemone, si innesca una deriva tendenzialmente incline a sganciare il significato dell'eucaristia dal suo darsi nel rito, a rendere autonoma la testimonianza implicata nella celebrazione eucaristica dalla celebrazione stessa, a privilegiare l'impegno cristiano per l'uomo, inteso dal gesto eucaristico, rispetto al gesto eucaristico stesso, a preferire la vita piuttosto del culto, ad allargare gli spazi della carità piuttosto che quelli della liturgia. In questa prospettiva, il «culto della vita» «relativizza» e «subordina» a sé il «culto rituale», anche se, data la condizione storica dell'uomo, non lo annulla. Conseguentemente, pur nella permanenza delle forme rituali nella storia, l'espressione liturgica «risulta progressivamente meno necessaria» nella misura in cui la carità prende piede nell'esperienza temporale del credente.³¹

Il motivo della configurazione 'eucaristica' della vita cristiana possiede indubbiamente un proprio peso specifico. 'Vivere l'eucaristia' evoca un'impostazione del tempo dell'uomo che si lascia governare da quel rapporto del credente con il Signore che l'eucaristia realizza nel suo darsi. È articolazione di una logica 'eucaristica', che ha nel gesto di Gesù che si

ritualità, Paoline, Roma 1979, pp. 601-622.

²⁸ Cf. il quadro sintetico di A. TOURNEUX, *L'affirmation progressive du lien entre*.

²⁹ CEI, *Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale*, ECEI 3: 633-706.

³⁰ CEI, *Eucaristia, comunione e comunità*, ECEI 3: 1240-1359.

³¹ Cf. G. BARBAGLIO, *Culto*, in ID. - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1982³, pp. 280-293, qui p. 292.

consegna in obbedienza al Padre e per la vita del mondo il suo nucleo generatore e il riferimento normativo. Investe l'esistenza personale, chiamata a modellarsi secondo una dimensione 'eucaristica' e a vivere in questa luce la propria vocazione. Impegna la Chiesa a progettare i propri assetti di vita nel segno della 'comunione' con il Signore e fra i fratelli. Chiede una continua revisione di vita in vista di una testimonianza integrale che ha nell'eucaristia la linfa e l'indicazione metodica. Dice l'esigenza di lasciarsi convertire dall'eucaristia, verificando la fedeltà a Cristo e la capacità di assumere le istanze che nascono dall'accoglienza del sacramento del Corpo e Sangue del Signore. Comporta la disponibilità a lasciarsi coinvolgere nel disegno di salvezza, ricapitolato nella storia di Gesù, che nell'eucaristia si rende presente sacramentalmente.

In difetto di una corretta articolazione di celebrazione/culto ed esistenza la valenza dell'eucaristia nella vita cristiana appare a rischio di ambiguità. Le indicazioni, peraltro, sono già nel racconto neotestamentario della cena del Signore. Non soltanto Gesù ha vissuto la sua esistenza in dono, ma ha raccolto ed espresso questa sua esistenza nel gesto del pane e del vino. Nei gesti eucaristici Gesù raccoglie l'esistenza che ha vissuto in dono e la consegna in gesti simbolici e ripetibili. Il pane e il vino, diventati segni dell'esistenza del Cristo, sono anche contestualmente parabola della partecipazione dei discepoli alla consegna che Gesù fa di sé al Padre a favore dei fratelli. Nel tempo intermedio della storia, fra memoria di un evento del passato e attesa della venuta del Signore, il discepolo celebra l'esistenza di Gesù nel segno e nella vita, in intreccio inestricabile: come Gesù ha raccolto la sua esistenza, il vero culto, nei segni, così l'esistenza umana, il 'culto spirituale' si raccoglie in momenti che sono segno, che separano dal quotidiano per celebrare l'evento che dà senso al quotidiano.³² I due momenti, della celebrazione nel segno e della ripresa nella vita, stanno fra loro nella distinzione e nella correlazione. L'eucaristia è la sorgente della missione, ma non si risolve nella missione. La dilatazione missionaria della chiesa si attua a partire dal suo riunirsi eucaristico, che ne è la sorgente. La missione richiama la comunione vissuta nella celebrazione, ma la celebrazione recupera tutto il suo spessore solo se i partecipanti si prendono cura della missione.³³ L'uso del lessico cultuale per dire la vita cristiana non è semplice trasposizione allegorizzante: non lascia da parte la croce e l'eucaristia, ma richiama la vita cristiana al suo cuore che è l'eucaristia. L'eucaristia è il cuore della vita cristiana e della testimonianza:

³² Cf. B. MAGGIONI, *Il culto "spirituale" cristiano e il significato della celebrazione nelle testimonianze del Nuovo Testamento*, in *Celebrare l'Eucaristia. Significato e problemi della dimensione rituale*, pp. 46-68, qui pp. 66-68.

³³ Cf. R. COFFY, *La célébration comme source de l'expérience spirituelle et de la mission*, La Maison-Dieu 146 (1981) 2: pp. 73-85.

ma il cuore deve rimanere cuore perché tutto l'organismo funzioni nel modo dovuto.³⁴

L'esemplarità dell'eucaristia per l'esistenza del cristiano sta insieme con la radicazione della vita cristiana nell'eucaristia celebrata. Di fatto non mancano situazioni in cui la consapevolezza della reciprocità è sospesa e si appanna la percezione della qualità fondativa dell'eucaristia celebrata per la vita cristiana. Sono quei contesti in cui affiora, in definitiva, una dicotomia di 'culto' e 'vita', decisa, nel clima attualmente dominante, a favore della 'vita' e con un drastico ridimensionamento della portata del momento celebrativo. L'eucaristia diventa cifra del vivere dell'uomo ed è risolta nella sua funzionalità all'esistenza umana. Del resto, la centratura propriamente 'eucaristica' dell'esperienza credente evoca piste ancora da percorrere nella cura per il vissuto ecclesiale. In effetti il motivo sembra rimanere a livello di enunciazione di intenti, con una sfasatura rispetto a quanto può essere percepito di fatto: il progetto di 'Chiesa eucaristica' è indubbiamente in sé valido, ma ne debbono essere verificate la pertinenza e l'articolazione rispetto alla effettiva situazione ecclesiale. Le intenzioni sono ottime, ma la realtà ecclesiale sembra lontana dagli scopi prefissati dalla 'scelta pastorale'. Ed è illusorio dare come operanti nella mentalità e nell'agire dei fedeli affermazioni di intenti formulate a livello programmatico.³⁵

In questa prospettiva appare rilevante percepire il carattere di 'contestualità' e la natura di 'concentrazione' dell'eucaristia celebrata. Nel senso che la pratica eucaristica è correttamente intesa e responsabilmente vissuta, quando è compresa nella rete di connessioni che la legano a tutti gli altri momenti di vita cristiana. Il modo con cui i cristiani vivono e percepiscono la propria fede decide, in ultima analisi, della forma effettiva e dell'intensità della pratica eucaristica. D'altro lato, l'eucaristia si impone come decisiva per la chiesa nella sua compiutezza. Il fatto che la comunità ecclesiale debba necessariamente comprendersi come comunità eucaristica dice la principalità dell'eucaristia per la chiesa. Il riunirsi nel gesto eucaristico dice in modo eminente e singolare ciò che in modo diffuso contraddistingue per sé l'esperienza credente.

5. «Venite e vedrete»

Secondo la redazione giovannea, il primo contatto dei discepoli con il Signore accade nella sobrietà discreta di un incontro, in cui altri sono poi

³⁴ Cf. le osservazioni nella sua relazione al XXIII Congresso eucaristico nazionale di Bologna di J. RATZINGER, *Eucaristia come genesi della missione*, Il Regno. Documenti 42 (1997) pp. 588-593 (Ecclesia Orans 15 [1998] 2: pp. 137-161).

³⁵ Cf. L. DELLA TORRE, *Un giudizio autorevole ma alcune valutazioni illusorie*, Servizio della Parola 155 (1984) pp. 3-6.

coinvolti.³⁶ I due discepoli si mettono sulle tracce di Gesù sollecitati da una parola che raccolgono nell'ambiente che frequentano. Un contatto pressoché casuale che non li lascia però indifferenti. La loro ricerca, già in certo modo in atto, riceve un nuovo indirizzamento. Ma è preceduta dalla presenza di Gesù, che passa silenziosamente ma non inosservato. Egli prende l'iniziativa del contatto, cui risponde l'accoglienza dei discepoli. Ed è ancora il Signore che invita a fare esperienza del proprio stile di vita. Il contatto sensibile e lo scambio di vita, pur temporalmente limitati, accendono nei due discepoli un sentire che apre i loro orizzonti e lascia loro intuire il mistero di Gesù. La percezione si dischiude in conoscenza, che ricorda e riconosce. E l'intensità di quanto è stato vissuto muove la testimonianza.

È evento che l'Eucaristia ripresenta nel tempo: venire al Signore là dove Egli si lascia trovare, vedere il Signore nel modo in cui Egli si manifesta, dimorare presso il Signore lungo il tempo di vita. Nel mutare delle condizioni storiche l'esperienza credente attinge a questa fonte la propria rinnovata freschezza. Rimane il compito ecclesiale di propiziare le forme storiche opportune perché questa fonte sia effettivamente disponibile all'esperienza credente.

³⁶ Cf. Gv 1, 35-42.

IL DIO CON NOI TRA SPERANZA E TIMORE

La relazione con Dio nell'Eucaristia condizionata dalla relazione con noi stessi e dalla relazione con i genitori

Pio SCILLIGO

La persona vive di rapporto con i suoi simili e dalla natura di tale rapporto, fin dai primi anni di vita, dipende in modo importante il suo benessere psicologico e fisico. Secondo Bowlby (1989) l'essere umano nasce con una inclinazione a relazionarsi alla persona e alle persone che lo accudiscono: le modalità di accoglienza del piccolo, soprattutto da parte dei genitori o di chi ne fa le veci, favoriscono o delimitano la sua capacità innata di esplorare e di creare. Sembra che sia l'equilibrio tra l'espansione delle competenze esplorative e la capacità di crearsi delle protezioni nella relazione dei primi anni, e in seguito nelle relazioni durature della vita, che determinano in modo radicale le possibilità di benessere psicologico e di salute fisica della persona. È risaputo che anche per le persone anziane una delle fonti principali di benessere è il rapporto con gli altri e la possibilità di continuare ad essere creatori nella propria esperienza quotidiana attraverso il lavoro e le attività creative (Scilligo, 1997).

Oggi, come mai nel passato, l'analisi del benessere psicologico della persona è visto come diretta conseguenza della ricchezza o delle limitazioni relazionali tra gli esseri umani, soprattutto nei primi anni quando si pongono le prime basi delle competenze relazionali. Giovanni Liotti sostiene che anche le nostre capacità squisitamente umane di gestire il mondo in termini astratti, siano di derivazione relazionale (Liotti, 2001, pp. 62-63).

Numerosi studi, sulla scia degli assunti di Bowlby, hanno esplorato le conseguenze di diversi tipi d'attaccamento realizzati nei primi rapporti con i genitori, che in parte condizionano la capacità di cogliere la ricchezza dei rapporti umani nella vita adulta (es. Crittenden, 1999). La presentazione di una sintesi degli studi sull'attaccamento esula dagli scopi di quest'analisi, ma è utile per la sua comprensione, pertanto è consigliata la lettura di una sintesi significativa degli studi sull'attaccamento di Gianoli (1996, 1997).

Scilligo esamina diversi tipi d'attaccamento sulla base di dodici descrizioni prototipiche della percezione di sé e della percezione delle relazioni tra sé e gli altri. Diversi profili di tali descrizioni sono indicatori di stili particolari d'attaccamento. Di particolare importanza sono i profili che descrivono il proprio mondo interiore e le relazioni con gli altri in termini affettivamente positivi dando mediamente uguale importanza ai processi di libera iniziativa e amorevole controllo o sottomissione; tali profili denotano un attaccamento sicuro.

Attaccamenti meno costruttivi nella gestione della propria vita sono descritti da profili di strutture intrapsichiche e relazionali prototipiche di libertà o controllo e sottomissione permeati di affettività negativa (vedi Scilligo, 2000a, 2000b, 2001). In generale i profili permeati di affettività negativa, oppure profili nei quali domina la libertà e l'autonomia oppure dominano la sottomissione o il controllo, denotano strutture psicologiche che rendono la vita difficile, dolorosa e talora scarsamente gestibile in termini costruttivi.

La presenza di profili d'attaccamento problematici rende i rapporti interpersonali difficili perché le persone con tali profili tendono a presentare stimoli che inducono gli altri ad allinearsi alle loro modalità percettive, che sono dolorose e di bassa funzionalità. Ad esempio, persone abituate a molto controllo, difficilmente sono flessibili; così pure persone abituate ad essere emotivamente distruttive, difficilmente instaurano relazioni cordiali e persone abituate ad essere ignorate e lasciate libere nell'assenza di amore, difficilmente stimolano contatti di vicinanza e scambio cordiale.

Tali effetti relazionali si possono manifestare anche nell'esperienza religiosa con Dio, soprattutto nell'esperienza del Sacramento dell'Eucaristia come inteso nella Chiesa di Roma. Il Sacramento dell'Eucaristia non rappresenta solo un memoriale di una cena avvenuta duemila anni fa tra i dodici apostoli e Gesù, ma rappresenta una presenza misteriosa di Dio in mezzo al popolo di oggi e un accompagnamento sicuro durante il pellegrinaggio terreno. Per il credente della chiesa di Roma, Gesù, pur essendo salito al Cielo, è veramente presente tra i credenti in un'intimità che non ha eguali: il credente si nutre del Dio presente nell'Eucaristia. Le convinzioni di fede dovrebbero stimolare il credente a percepire un Dio con noi così reale da suscitare una fiducia, una speranza e una sicurezza senza pari. Anche se questa è la realtà oggettiva dettata dalla fede, non è altrettanto certo che il credente recepisca tale realtà nei termini previsti dalla fede, perché tale percezione sarà legata alla capacità della persona di percepire la presenza fattiva del *Dio con noi*. Il significato di tale capacità percettiva agli occhi di Dio non è dato osservabile, esula completamente dalle possibilità sperimentali, ma come il credente riesce a percepire la presenza di Dio nell'eucaristia, è un fatto osservabile e degno di studio e fa parte degli obiettivi pastorali.

Lo scopo di questa ricerca è di studiare come i problemi di attaccamento possano intralciare una ricca percezione della presenza del *Dio con noi*. Specificamente si vuole esaminare in che grado particolari strutture d'attaccamento siano correlate con la percezione del *Dio con noi* e come tale percezione sia legata alle esperienze relazionali con i genitori nei primi anni di vita. Esperienze negative d'attaccamento dovrebbero stimolare una percezione distorta di Dio nell'Eucaristia e carenze affettive nell'infanzia, che lasciano radici nella vita adulta, dovrebbero stimolare una visione dell'Eucaristia come strumento di ricostruzione di un amore impoverito dai limiti della situazione umana.

1. Metodologia

1.1. Il campione dei soggetti

È stato esaminato un campione di 161 adulti, circa metà studenti universitari, 78 uomini e 83 donne, di età media di 25 anni con deviazione standard di 4, 6 anni. Circa metà dei soggetti, al momento delle osservazioni, frequentavano un corso di psicologia sociale presso un'università pontificia a Roma.

Lo scopo dello studio non era quello di rilevare delle statistiche di popolazione, ma di mettere a confronto dimensioni diverse all'interno del campione, pertanto la rappresentatività della popolazione ha significato abbastanza secondario. In ogni modo il campione è abbastanza eterogeneo soprattutto per la composizione di credenti laici e non laici.

1.2. Gli strumenti d'osservazione

Per raccogliere le osservazioni sono stati usati quattro questionari: i questionari Anint-A36, Anint-D48, Anint-E48 e un questionario dimensionale riguardante l'atteggiamento verso il sacramento dell'Eucaristia.

L'Anint-A36. L'Anint-A36 è un questionario usato per osservare, in modo autodescrittivo, la percezione che la persona ha di sé (Scilligo, 2000a). Dal questionario si ricavano 12 variabili che descrivono un circomplesso prototipico di modelli operativi interni suddivisi in quattro quadranti in uno spazio cartesiano di due assi: l'asse verticale misura il livello d'individuazione-irretimento nella descrizione della percezione di sé e l'asse orizzontale misura il livello d'affettività amorevole o odiosa. Per l'analisi sono state usate le 12 variabili della percezione di sé. La teoria del modello usato sostiene che il modo di relazionarsi con il padre e la madre produce un tipico mondo di oggetti interni, chiamati modelli operativi interni, che influiscono in modo importante nell'attribuzione di significato

alle esperienze di vita e quindi anche il modo di atteggiarsi rispetto al sacramento dell'Eucaristia.

I 12 modi di percepire se stessi possono essere descritti in modi molto succinte e parziali dai seguenti aggettivi:

1. *Autonomo*, 2. *Aperto*, 3. *Tenero* (denotano capacità di porsi in termini attivi e cordiali);
2. 4. *Dolce*, 5. *Grato*, 6. *Rispettoso* (denotano capacità di porsi in termini passivi e cordiali);
3. 7. *Inibito*, 8. *Offeso*, 9. *Autolesivo* (denotano propensioni a porsi in termini inibiti e risentiti);
4. 10. *Sarcastico*, 11. *Distante*, 12. *Isolato* (denotano propensioni a porsi in termini di libertà distruttiva e noncurante).

Gli ANINT-D48 e ANINT-E48. Sono due questionari che permettono di descrivere retrospettivamente il comportamento relazionale con i genitori, esaminando il modo attivo e passivo di porsi dei genitori e il modo attivo e passivo di porsi dei figli. I questionari rilevano ognuno 48 variabili riducibili a quattro circomplessi, ognuno di 12 variabili, che descrivono come due persone si propongono e rispondono nella relazione. Le 12 variabili sono definite in uno spazio cartesiano di due dimensioni ortogonali: l'asse verticale denota una dimensione di potere (dare o togliere potere nella relazione) definiti da un polo di dare *libertà e autonomia* (dare potere all'altro o a sé nella relazione) e un polo di *controllo e sottomissione* (togliere potere all'altro o a sé nella relazione).

Per gli scopi di questa ricerca soltanto il modo di prendere l'iniziativa da parte del padre e della madre sono stati esaminati, perché ritenuti importanti nel modellare l'orientamento relazionale dei figli. Il modello su cui poggiano i questionari ipotizza che il mondo interiore dei figli, i loro modelli operativi interni, sia di derivazione relazionale, soprattutto del modo nel quale i figli sono trattati nei primi anni di vita dai genitori.

Qui di seguito sono riportati 12 descrittori, divisi per quadrante in ordine orario, riassuntivi del 12 cluster del circomplesso di come si può proporre il genitore:

1. 1. *Libero*, 2. *Accogliente*, 3. *Caldo* (denota capacità di dare potere e riconoscere l'iniziativa dei figli);
2. 4. *Protettivo*, 5. *Sacrificato*, 6. *Esigente* (denota capacità di proteggere e guidare amorevolmente i figli)
3. 7. *Controllante*, 8. *Critico punitivo*, 9. *Rifiutante* (denota tendenze a controllare in modo svalutante e punitivo);
4. 10. *Ostile*, 11. *Noncurante*, 12. *Assente* (denota tendenza da parte del genitore di lasciar fare in modo ostile, irrazionale e noncurante).

1.3. Il questionario sull'Eucaristia

Il questionario sull'eucaristia ha lo scopo di osservare l'atteggiamento dei soggetti verso l'Eucaristia. Il questionario è stato costruito per questa ricerca. Da una raccolta di 70 item iniziali riguardanti descrizioni di com'è percepito il sacramento dell'Eucaristia, mediante l'analisi fattoriale e l'analisi degli item sono stati prelevati 30 item per il questionario definitivo.

Mediante l'analisi fattoriale del questionario dei 30 item sono stati rilevati tre fattori ruotati in modo ortogonale col metodo varimax. I tre fattori sono stati chiamati *Fiducia*, *Paura* e *Formalismo*.

La variabile **Fiducia** descrive l'Eucaristia come fonte di speranza e sostegno amichevole (si vedano più sotto dieci item della scala e relativa descrizione).

La variabile **Paura** descrive l'Eucaristia come fonte di paura (si vedano più sotto 8 item della scala con relativa descrizione).

Per tutte e due le scale, costituite dagli item riportati qui di seguito, sono riportate le caratteristiche psicometriche principali. Va notato che per la ricerca non sono state usate le somme degli item delle due scale, ma i punteggi fattoriali, che definiscono le due scale in modo più chiaro e in un modo che non sono correlate tra loro.

1. Dieci item che caratterizzano la scala di **Fiducia** e che potrebbero essere usati come misurazione della Fiducia:

(l'indice davanti all'item è la correlazione dell'item con il punteggio totale)

1. .62 La comunione è il mio incontro intimo con Dio.
 2. .63 La Comunione aiuta a sentirsi in compagnia quando si è soli.
 3. .52 Gesù ha istituito l'Eucaristia per tener compagnia agli apostoli e alle creature umane.
 14. .71 Mediante l'Eucaristia Gesù sta sempre con noi
 15. .50 L'Eucaristia fa sperimentare la piccolezza umana di fronte all'immenso amore di Dio per noi.
 20. .62 Nella Comunione Gesù ci tiene compagnia.
 21. .56 Avvicinarsi alla comunione significa amare le persone attorno a noi.
 24. .45 La comunione ci ricorda che Gesù è rimasto con noi.
 26. .63 Quando si fa la comunione si sperimenta profondamente l'appartenenza a Dio.
 27. .59 Nella Comunione si può parlare a Gesù come vero amico personale.
- Media: 44.51 ds: 9.32 alfa Cronbach: .86 corr. tra item: .40*

Gli item con correlazioni più alte con la dimensione che la scala coglie dicono che *Gesù è sempre con noi, aiuta a sentirsi in compagnia, è un incontro intimo, Gesù tiene compagnia, si appartiene a Dio*. Valori alti sulla scala denotano un senso profondo d'appartenenza e relazione con Gesù; ciò implica vicin-

nanza ad un Dio che fa sperare e che sostiene. La scala è stata chiamata **Fiducia in Dio**.

2. La scala di **Paura** è costituita dai seguenti item:

- 4. .47 La Comunione è un rito superstizioso dei cristiani.
- 10. .67 La comunione frequente è fatta dalle persone impaurite.
- 12. .62 Pensare alla Comunione suscita timore.
- 13. .44 Nella Comunione alle persone piace chiedere a Gesù quello che piace di più.
- 16. .69 Le persone che stanno bene fanno la comunione raramente.
- 22. .70 Le persone forti e sicure raramente fanno la comunione.
- 28. .56 La comunione frequente è una svalutazione dell'importanza dell'incontro con Dio.
- 30. .41 Nell'avvicinarmi alla comunione talora c'è il timore di non trovare più Dio.

Media: 16.77 *ds:* 7.08 *alfa Cronbach:* .84 *corr. tra item:* 40

Come si può vedere dagli item con correlazioni più elevate, item *di paura, non essere sicuri, non star bene, non essere forti*, suggerisce che la scala misuri essenzialmente una dimensione di precarietà e paura. La scala vede l'Eucaristia essenzialmente *come stimolo che suscita timore*, da cui, se non c'è necessità, è meglio stare lontano; infatti, *le persone che stanno bene, che sono forti e sicure, che fanno la comunione raramente* ottengono valori bassi su questa scala. In uno studio che ha analizzato questa variabile insieme ad altre variabili riguardanti la percezione del Sacramento della Riconciliazione (Scilligo, 2000c), questa scala rientrava bene nella dimensione del Dio del Giudizio, che indicava una percezione di Dio in termini punitivi, un Dio da placare e da temere. La scala è stata chiamata scala di **Paura**.

1.4. Il piano d'analisi

I dati sono stati esaminati mediante tre piani d'analisi della varianza 2 x 2 x 2 con le stesse variabili indipendenti.

Le variabili indipendenti delle tre analisi sono *genere x fiducia x paura*. Per la variabile *genere* 1 indica donne e 2 indica uomini.

La distribuzione delle frequenze delle variabili fattoriali *Fiducia* e *Paura* sono state divise in due classi, indicando con 1 i soggetti sotto la mediana e con 2 quelli sopra la mediana.

Le variabili dipendenti per le tre analisi sono rispettivamente i 12 cluster di percezione di sé, i 12 cluster di iniziativa del padre e i 12 cluster di iniziativa della madre nelle loro relazioni con i figli prima dei dieci anni; queste descrizioni sono fatte dai soggetti stessi retrospettivamente.

2. I risultati delle analisi

2.1. La percezione di sé ai livelli alti e bassi di Fiducia e di Paura

Differenze di genere. Gli uomini riportano un livello più alto di *controllo*, c6, e le donne riportano un livello più alto di *colpevolizzazione*, c8. Le differenze di *genere* non interessano in questa ricerca nell'assenza d'interazioni, tuttavia la presenza della variabile *genere* nel piano d'analisi serve come controllo, in altre parole come verifica che, nelle differenze per le altre variabili dipendenti d'interesse, l'effetto *genere* non incide sulle differenze riscontrate.

Differenze tra i livelli di Fiducia. Si riscontrano diverse differenze significative di percezione di sé per i due livelli di Fiducia: le persone con alto livello di Fiducia, rispetto a quelle con livelli bassi di Fiducia, si percepiscono come *più inclini a biasimarsi e colpevolizzarsi*, c8, *a dimenticarsi di sé e a non riflettere*, c11, *a non guidarsi con regole interne*, c12.

Differenze tra i livelli di Paura. Dall'analisi del circomplesso all'interno dei due livelli di Paura, emerge che le persone con livelli più alti di Paura, rispetto a quelle con livelli più bassi, si descrivono fortemente inclini *a biasimarsi e a colpevolizzarsi*, c8, *a essere distruttive con sé*, c9, *a darsi addosso e ad abbandonarsi al caso*, c10, *a dimenticarsi di sé e a non riflettere*, c11, *a non guidarsi con regole interne*, c12.

Le differenze sono più appariscenti per i due livelli di Paura e meno grandi per i due livelli di Fiducia.

Le differenze riscontrate, evidenziano sistematicamente la presenza di un disagio psicologico nelle persone che si avvicinano all'Eucaristia con Fiducia; tale disagio è molto più marcato se le persone si avvicinano all'Eucaristia con un senso più elevato di Paura.

2.2. Come il padre si propone nella relazione prima dei dieci anni

Non si sono riscontrate differenze di comportamento da parte del padre per i due livelli della variabile *Fiducia*.

Le differenze di percezione del comportamento per i due livelli di Paura sono spiccate: il padre delle persone più impaurite, rispetto a quelle meno impaurite, è visto *meno accogliente*, p2, *meno caldo*, p3, *meno protettivo*, p4, *meno sacrificato*, p5; dal versante dell'affettività negativa è visto *più critico*, p8, *più rifiutante*, p9, *più ostile*, p10, *più noncurante*, p11, *più assente*, p12.

La suddetta costellazione di differenze nella relazione con il padre è un'indicazione che la persona ha sperimentato notevole stress nel rapportarsi con il padre, non solo per povertà di rapporto cordiale, ma anche per la presenza di un notevole livello d'attacco e noncuranza.

Non ci sono effetti per la variabile Fiducia e non ci sono interazioni statisticamente significative rispetto alla percezione del comportamento propositivo del padre prima dei dieci anni.

2.3. *Come la madre si propone nella relazione prima dei dieci anni*

I dati riguardanti la relazione con la madre mostrano che essa è percepita diversamente dalle persone con livelli alti e bassi sia di Fiducia e sia di Paura verso l'Eucaristia.

Per i livelli di Fiducia, le persone che si avvicinano all'Eucaristia con maggiore fiducia riferiscono che la madre è *meno accogliente*, m2, *meno protettiva*, m4, *meno sacrificata*, m5, e *più critica*, m8, rispetto alle persone con minore Fiducia nell'Eucaristia.

Se si guarda ai livelli di Paura, le persone con livelli più alti di Paura descrivono la madre come *meno accogliente*, m2, *meno calda*, m3, *meno protettiva*, m4, *meno sacrificata*, m5; invece per i comportamenti affettivamente negativi essa è descritta come *più critica*, m8, *più rifiutante*, m9, *più ostile*, m10, *più noncurante*, m11, *più assente*, m12.

3. Discussione dei risultati

Prima di passare alla discussione dei dati è necessario inquadrare il significato della presenza di Dio, e del Figlio incarnato Gesù, in mezzo alle creature umane, così com'è proposto dai libri sacri scritti prima della venuta di Gesù e nei vangeli. Nei salmi Dio si presenta sempre come il Dio misericordioso, che dà sempre speranza e sostegno per chi si affida e diventa fonte di minaccia per chi si ribella, com'è esemplificato dalle seguenti citazioni tra le tante che si potrebbero riportare:

«O Dio, perché ci respingi per sempre, perché divampa la tua ira contro il gregge del tuo pascolo?»

Perché ritiri la tua mano e trattiene in seno la tua destra?» (Sl 73).

«Io sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia. Speri Israele nel Signore, ora e sempre» (Sl 130).

«Se i suoi figli abbandoneranno la mia legge e non seguiranno i miei decreti, se violeranno i miei statuti e non osserveranno i miei comandi, punirò con la verga il loro peccato e con flagelli la loro colpa. Ma non gli toglierò la mia grazia e alla mia fedeltà non verrò mai meno. Non violerò la mia alleanza, non muterò la mia promessa» (Sl 88).

«Ma io sono povero e infelice, vieni presto, mio Dio; tu sei mio aiuto e mio salvatore, Signore, non tardare» (Sl 69).

«Come un pastore egli fa pascolare il gregge e con il suo braccio lo raduna; porta gli agnellini sul petto e conduce pian piano le pecore madri» (Sl 86).

«Il Signore ha scelto Sion, l'ha voluta per sua dimora: questo è il mio riposo per sempre; qui abiterò, perché l'ho desiderato. Benedirò tutti i suoi raccolti, sazierò di pane i suoi poveri. Rivestirò di salvezza i suoi sacerdoti, esulteranno di gioia i suoi fedeli» (Sl 131).

Un filo di significato attraversa queste espressioni: l'uomo è limitato e fallibile e Dio, fedele alle sue promesse, è presente, sostiene, nutre, consola. In fondo a qualsiasi tunnel oscuro c'è sempre la luce della speranza, del conforto, del sostegno sicuro.

Nel vangelo la presenza di Dio in mezzo a noi è ancora più schietta:

«Io sono il pane di vita: chi viene a me non avrà più fame; e chi crede in me non avrà più sete... chi viene a me io non lo cacerò fuori. Io sono il pane disceso dal cielo, e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo... Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui...».

«Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna».

rispose Pietro al Signore dopo che alcuni discepoli se ne erano andati dopo la promessa di Gesù che si sarebbe fatto mangiare da chi gli credeva. E Pietro rimase in compagnia di Gesù, perché anche le parole che si sarebbe dato in cibo a chi gli credeva erano «parole di vita eterna» (Gv 6).

Alla donna adultera Gesù disse:

«Nemmeno io ti condannerò: va e d'ora in poi non peccare più» (Gv 8).

Gesù si dichiara buon pastore e sempre in unione con i suoi credenti:

«Io sono il buon Pastore. Il buon pastore dà la propria vita per le sue pecore» (Gv, 10). «Amatevi l'un l'altro come io ho amato voi» (Gv 13,34).

«...siano tutti una cosa sola, come tu sei in me, o Padre, ed io in te, affinché anche loro siano una sola cosa in noi; ... affinché siano una sola cosa, come noi siamo una cosa sola, io in loro e tu in me... Quelli che tu mi hai dato, io voglio che dove sono io, ci siano con me anche loro...» (Gv 17).

Il senso della presenza di Dio in mezzo alle creature umane è messo bene in evidenza dalle citazioni dei salmi. La presenza di Gesù in mezzo ai suoi è ancora più accentuata nel vangelo. La paura della perdita di Dio nei salmi è più evidenziata che non nel racconto evangelico, anche se un certo livello di timore di perdita del Signore è presente anche nel vangelo.

L'Eucaristia, come segno tangibile della presenza di Gesù nel mondo, certamente richiama la promessa del Salvatore di rimanere con i suoi, una presenza simbiotica, d'unione trinitaria.

Quale sarà la sensibilità, nei credenti, per tale presenza? In questa ricerca è stata formulata l'ipotesi che l'esperienza dell'unità tra le persone sia facilitante nel cogliere la presenza del Dio in mezzo a noi e che carenze nello sviluppo psicologico rispetto ad un'adeguata individuazione e unione

con le figure di accudimento richieda un'opera di recupero nella vita adulta e che la presenza di Dio nell'Eucaristia sia strumentale in tale integrazione. La ricerca dell'unione nell'Eucaristia dovrebbe essere mediamente alta nelle persone che hanno sperimentato un rapporto mediamente buono con le persone d'accudimento, tuttavia dovrebbe emergere una ricerca più marcata del *Dio con noi* nelle persone che hanno subito delle carenze d'accoglienza, di protezione e d'amorosa libertà espansiva durante lo sviluppo psicologico.

L'esperienza d'accudimento aggressivo, sia in termini di libertà di essere ignorati e lasciati soli e in termini di controllo attraverso rifiuto attivo e critica distruttiva, lascia tracce di memorie relazionali di tono negativo (modelli operativi interni distruttivi) nelle persone. Tali memorie, dovrebbero essere d'intralcio rispetto alla capacità di trovare l'accoglienza nell'Eucaristia e dovrebbero suscitare paura nella prospettiva di un avvicinamento al *Dio con noi*.

Secondo questo ragionamento, la correlazione con la variabile *Fiducia nell'Eucaristia* dovrebbe risultare negativa nelle persone che hanno sperimentato povertà di esperienze relazionali nell'infanzia. Le memorie accumulate attraverso tali esperienze possono essere riequilibrate cercando sostegno e accoglienza nel *Dio con noi* dell'Eucaristia. Il contatto con le esperienze relazionali negative, i depositi di memorie conscie e inconscie di esperienze relazionali distruttive dovrebbero portare ad una percezione di paura verso l'Eucaristia, perché l'esperienza di intimità implicata nell'Eucaristia fa rivivere i vissuti di intimità infantile in tutta la loro gamma positiva e negativa. Pertanto l'Eucaristia diventa fonte di recupero di vissuti positivi non completati ma suscita anche manovre protettive, ad esempio mantenere distanza, quando sono attivate le memorie distruttive.

Le figure 1a e 1b presentano i profili dell'esperienza di sé per i livelli bassi e alti di *Fiducia* nell'Eucaristia (fig. 1a), e di Paura soggettiva suscitata dall'Eucaristia. Nella Fig. 1a le persone con alti livelli di *Fiducia* nell'Eucaristia hanno medie statisticamente più alte sulle variabili *biasimarsi e colpevolizzarsi*, c8, *dimenticarsi di sé e non riflettere*, c11, *non guidarsi con regole interne*, c12. Queste variabili indicano che si tratta di persone tendenti all'isolamento e che sperimentano risentimento interiore. I profili del benessere, le variabili c1-c6, indicano che per gli aspetti di descrizione positiva di sé e flessibilità d'integrazione di sé le persone dei due livelli di fiducia non differiscono. Com'è previsto dall'ipotesi, queste persone probabilmente trovano nell'Eucaristia un modo di uscire dal livello di isolamento e tendenza a ed accusarsi, perché intravedono speranza e sostegno certo. È stato verificato, usando un'analisi che tiene conto di gruppi estremi sulla variabile *Fiducia*, che la ricerca dell'Eucaristia come fonte di sostegno e libertà personale, aumenta con il crescere dell'isolamento e il biasimo: l'Eucaristia diventa rifugio sicuro e rifornimento relazionale.

Fig. 1a - Profili di percezione di sé per livelli di *Fiducia bassa* (fid1) e *alta* (fid2) verso l'Eucaristia.

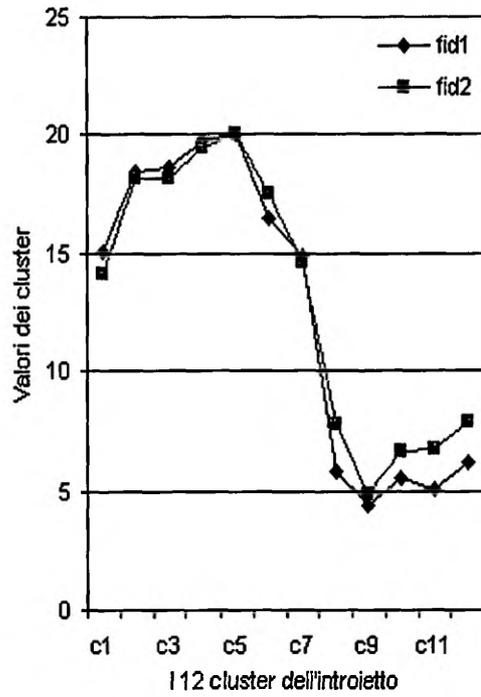
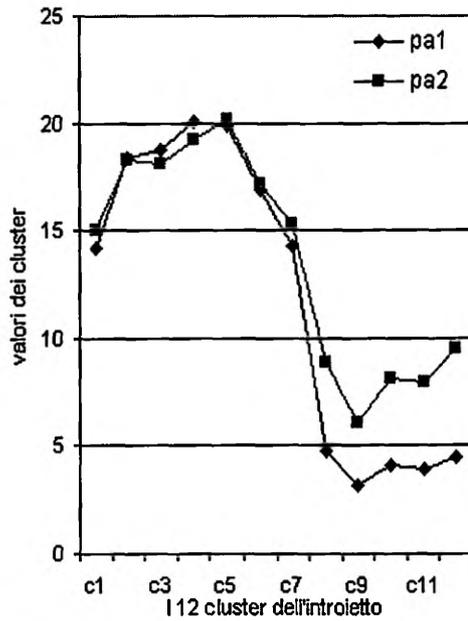


Fig. 1b - I profili della percezione di sé per i livelli *bassi* (pa1) e *alti* (pa2) di Paura verso l'Eucaristia.



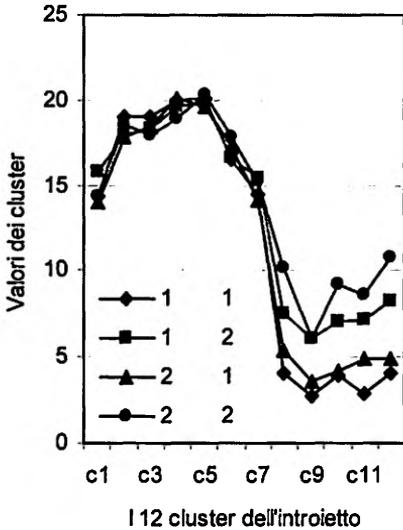


Fig. 1c - I profili della percezione di sé per i quattro tipi di soggetti: 11 bassa Fiducia e bassa Paura, 12 bassa Fiducia alta paura, 21 alta Fiducia bassa Paura, 22 alta Fiducia alta Paura.

Nell'analisi per sottogruppi (fig 1c) l'innalzamento delle medie delle variabili c8, c10 e c11 si verifica essenzialmente alla presenza di esperienze punitive che tendono a creare incertezza nella persona e spingere verso la ricerca di Dio nell'Eucaristia quando si è consapevoli del Dio con noi e si fa contatto con i propri depositi mnemonici legati ad apprendimenti passati dolorosi.

La situazione assume aspetti drammaticamente diversi se invece di osservare i livelli di Fiducia si osservano i due livelli di *Paura*. Si riscontra un innalzamento, per i livelli alti di *Paura*, delle medie delle variabili *biasimarsi e colpevolizzarsi*, c8, *essere distruttivi con sé*, c9, *darsi addosso e abbandonarsi al caso*, c10, *dimenticarsi di sé e non riflettere*, c11, *non guidarsi con regole interne*, c12. Le medie più alte di queste variabili indicano la presenza di memorie affettive relazionali negative, che costituiscono un mondo interiore di oggetti aggressivi e disturbanti. Se si tracciano i profili dei quattro gruppi costituiti dall'incrocio dei livelli alti a bassi di *Fiducia* e *Paura* si chiarisce meglio la probabile fonte di disagio nella percezione fiduciosa dell'Eucaristia. Infatti, i profili di *Fiducia alta e bassa*, nell'assenza di livelli alti di *Paura*, non mostrano presenza di oggetti interni negativi, come si può vedere dall'andamento delle medie c8-c12 dei profili 11 (*Fiducia alta con Paura bassa*) e 21 (*Fiducia alta con Paura bassa*). Alla presenza invece di alti livelli di *Paura* si osserva un innalzamento delle medie per le variabili c8-c12: compare una accentuazione di oggetti interni negativi anche alla presenza di un livello più elevato di *Fiducia*. Ciò probabilmente indica un tentativo di recupero di una pace interiore più precaria: chi più soffre più chiede sostegno. *Bassi li-*

velli di Paura uniti ad *elevata Fiducia*, senza la presenza di oggetti interni negativi, probabilmente indicano che le persone di questo gruppo sono alla ricerca genuina di Dio slegata da bisogni nascosti di compensazione psicologica. *Bassi livelli di Fiducia* uniti a *bassi livelli di Paura* (la situazione 11) non presentano oggetti interni negativi: questo può indicare che si tratta di persone con bassi livelli di fede per le quali l'Eucaristia non ha particolari significati come legame con Dio né per il bene né per il male. Infatti i livelli di Fede per i quattro gruppi della fig. 1c, su una scala che va da 1 a 6, sono rispettivamente $12 = 2.91$, $11 = 3.52$, $22 = 4.18$, $21 = 4.43$; questo gruppo, 11, ha anche un livello di fede medio basso (3.52). La media più bassa di fede è delle persone con *bassi livelli di Fiducia* e *alti livelli di Paura*: queste persone sono incerte sulla fede o hanno perso la fede e facilmente possono avere un concetto di Dio punitivo di origine superegoica.

In breve, un alto livello di percezione dell'Eucaristia come fonte di *paura* è collegato con la presenza di oggetti interni negativi, non importa che la persona abbia livelli bassi o alti sulla variabile *Fiducia*. Tutto questo fa pensare che l'esperienza con l'Eucaristia è condizionata dal livello d'integrazione del sé: per le persone con *bassi* livelli d'integrazione, l'Eucaristia si trasforma in stimolo che risuscita vecchie paure variamente esorcizzate, o con la dichiarazione che l'Eucaristia è una superstizione o con la ricerca della speranza o del sostegno promesso dal Dio fedele. Si mettono in atto processi attributivi atti a trovare vie d'uscita per una situazione interiore che incute timore e segnala un senso di precarietà personale. Per chi si fida la soluzione è di affidarsi (vedi livelli *alti di Fiducia*) e per chi non si fida (per le persone con *bassi livelli di fiducia*), rimane aperta la scappatoia dell'uva acerba della volpe, perché la strada dell'affidamento non è aperta.

4. Fiducia e Paura in relazione a come il padre si propone

I profili del padre proponente per i due livelli di Fiducia nell'Eucaristia non differiscono. È invece presente una relazione forte tra i livelli di *Paura* e il modo di relazionarsi del padre. La fig. 2 riporta i profili del comportamento del padre rispetto ai due livelli di *Paura*.

Le persone con *alto livello di Paura*, quelle indicate con il profilo a quadratini, sono decisamente più *basse* sulle variabili *accogliente*, p2, *caldo*, p3, *protettivo*, p4, *sacrificato*, p5, e più *alte* sulle variabili dell'affettività negativa: il padre è percepito *critico*, p8, *rifiutante*, p9, *ostile*, p10, *noncurante*, p11, *assente*, p12. Carenze nel rispecchiamento e liberalità cordiale, p2 e p3, unite a livelli meno caldi di protezione e disponibilità amorevole, p4 e p5, e accompagnate da livelli più marcati di controllo critico e rifiutante, p8 e p9, unitamente a *libertà ostile*, p10, *non curante*, p11, e *assenza*, p12, promettono di preparare i figli e le figlie ad assimilare modelli operativi interni che la-

vorano contro il senso d'integrità psicologica e che facilmente riemergono alla presenza dello stimolo dell'Eucaristia.

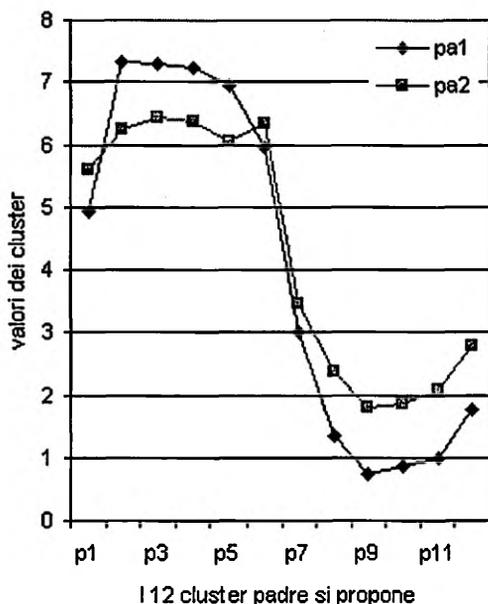


Fig. 2 - Profili dei modi di proporsi del padre nelle persone con livelli *bassi* (pa1) e *altri* (pa2) di Paura.

In breve, non si riscontra nessuna correlazione tra modo di relazionarsi del padre ai figli e il loro modo di percepire l'Eucaristia come esperienza d'intimità con Dio (fiducia e speranza). Esiste invece una forte relazione tra la percezione dell'Eucaristia come stimolo di *Paura* e precarietà soggettiva, indotta da un contesto che richiama intimità ambivalente: amore presente e non presente e odio assente e in parte presente nel contatto con gli oggetti interni assimilati nella relazione con il genitore.

5. Fiducia e Paura in relazione a come la madre si propone

Il rapporto tra modo di proporsi della madre e il livello di Fiducia e Paura è forte.

Nella Fig. 3a, che rappresenta la relazione tra Fiducia nell'Eucaristia e modo di relazionarsi della madre, a livelli più *alti di fiducia* nell'Eucaristia si accompagnano livelli più *bassi* di *accoglienza*, m2, *affetto*, m3, *protezione*, m4, e *disponibilità di guida e sostegno*, m5, e con livelli più *alti* di *critica ostile*, m8. Queste relazioni indicano che le persone che cercano amicizia, contatto, presenza e compagnia nell'Eucaristia hanno avuto minore ricchezza di stimoli nell'accompagnamento durante lo sviluppo psicologico. In pratica

la madre è stata meno vicina in modo protettivo e incoraggiante nell'esplorazione autonoma e più controllante in termini odiosi. In termini tecnici, queste persone hanno avuto meno possibilità di giocare tra controllo amorevole e libertà amorevole con la madre rispetto alle persone che invece hanno livelli più bassi, ma pur sempre positivi, di *Fiducia* nell'avvicinarsi all'Eucaristia. È da questi dati che si può desumere che una maggiore ricerca di contatto con l'Eucaristia, in termini fiduciosi, sia un segnale di ricupero di una ricchezza relazionale impoverita, probabilmente nell'infanzia e dopo.

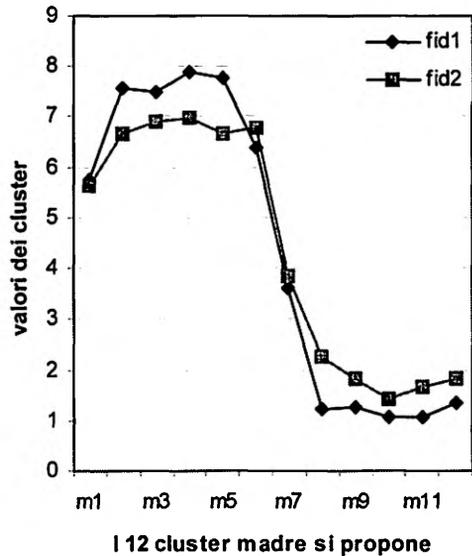


Fig. 3a - Profili dei modi di proporsi della madre nelle persone con livelli *bassi* (fid1) e *alti* (fid2) di Fiducia.

La Fig. 3b rivela la relazione tra comportamento della madre nell'infanzia e la variabile *Paura*. Per gli aspetti relazionali positivi sono evidenti le stesse carenze già notate nel caso della *Fiducia*, ma ora compare anche una relazione positiva tra *Paura* e le variabili *critica ostile*, m8, *rifiuto*, m9, *libertà ostile*, m10, *libertà noncurante*, m11, *assenza*, m12.

In sintesi, per i modi di presentarsi del padre non esiste correlazione tra il suo comportamento e la variabile *Fiducia* nell'Eucaristia, ma la relazione è consistente per il comportamento della madre. Deboli rapporti affettivi di natura positiva e la presenza di rapporti affettivi negativi tra madre e figli sfociano in un livello più alto di ricerca d'intimità nel sacramento dell'Eucaristia. Non compaiono indici di compensazioni patologiche, ma sembra sostenibile l'ipotesi che l'aumentata ricerca d'intimità da parte delle

persone che hanno sperimentato leggere tendenze verso la conflittualità nella relazione con la madre sia attribuibile ad un processo volto a completare l'integrazione psicologica e a smussare sensazioni di essere abbandonati. La manovra verso lo smussamento, si manifesta in una più attenta ricerca d'appoggio su ciò che per fede è visto come solido e non evanescente.

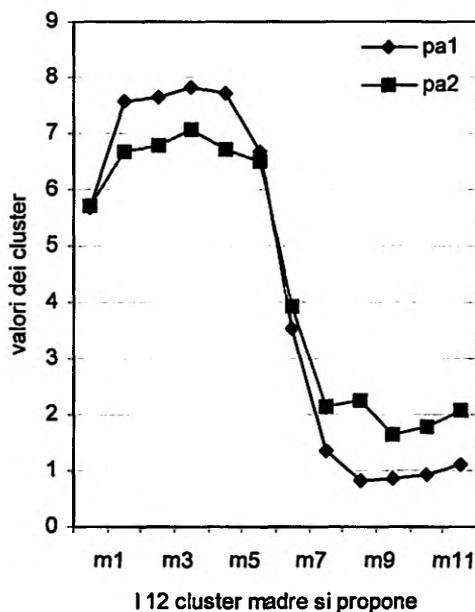


Fig. 3b - Profili dei modi di proporsi della madre nelle persone con livelli *bassi* (pa1) e *alti* (pa2) di Paura dell'Eucaristia.

Sembra avvallare questa conclusione la correlazione positiva tra Fiducia e frequenza della chiesa, livello di fede ed esperienza positiva nelle relazioni con i sacerdoti. In tutti e tre i casi, la loro media, al livello *alto di Fiducia*, è più alta rispetto a quella del livello *basso di Fiducia*. Per la *Paura* le medie di queste tre variabili sono *più basse* per i livelli *alti* di *Paura* rispetto a quelle dei livelli *bassi* di *Paura*. L'intimità e il senso di fiducia e sostegno trovati nell'Eucaristia aumentano con l'esperienza religiosa in genere e invece diminuisce col crescere del livello di *Paura*: il vangelo trasmesso istituzionalmente è una buona novella che porta alla liberazione della persona anche se ha subito degli imprigionamenti nei rapporti umani nella famiglia.

I risultati permettono di concludere che il modo di sperimentare l'Eucaristia dipende in parte da come la persona si relaziona con se stessa, cioè dalla natura degli oggetti interiorizzati e dalla configurazione dei modelli operativi interni. La presenza di modelli operativi interni con carica affettiva negativa porta a percepire l'Eucaristia in modo difensivo, con sensi di

Paura. È sistematica la relazione positiva tra *Paura* e comportamenti affettivamente negativi nel rapporto con il padre e la madre. Per la madre esiste anche una correlazione *negativa* tra fiducia e carenze affettive di natura positiva. Queste correlazioni evidenziano l'importanza del ruolo dei genitori nell'aiutare a comprendere adeguatamente la natura del sacramento dell'Eucaristia. I rapporti istituzionali con la chiesa, l'arricchimento della fede e il rapporto costruttivo con i sacerdoti hanno un impatto positivo nella percezione del sacramento dell'Eucaristia.

Il coinvolgimento dei genitori nell'esperienza di fede e nella liturgia sembrerebbe una mossa pastorale essenziale per un impatto significativo sulla natura dell'esperienza di fede nei figli. La carità vissuta in famiglia è una vera e propria evangelizzazione rispetto al sacramento dell'Eucaristia.

6. Conclusione

La ricerca si è proposta di esaminare la natura della relazione tra l'atteggiamento verso il sacramento dell'Eucaristia, la relazione che la persona intrattiene con se stessa e la relazione sperimentata dalla persona con il padre e la madre nell'infanzia.

Le persone che hanno interiorizzato esperienze relazionali negative tendono, in linea generale, ad intravedere nell'Eucaristia un modo per sperimentare il Dio della speranza e del sostegno, come rimedio a ciò che è carente nel proprio corredo psicologico.

Le persone che hanno avuto relazioni precarie con i genitori, soprattutto relazioni di natura oppressiva e trascurata, tendono a far contatto con la propria precarietà psicologica alla presenza dell'Eucaristia e a proiettare sul sacramento vissuti di paura. Ci sono indicazioni che alla presenza di buoni livelli di fede e alla presenza di alcune memorie positive di rapporto con la madre, il sacramento dell'Eucaristia sia strumento di recupero del benessere psicologico.

I risultati tendono ad indicare che nell'educare alla comprensione del sacramento dell'Eucaristia abbia importanza l'atteggiamento positivo verso se stessi e concorra soprattutto il rapporto sano con i propri genitori. Il contatto con la chiesa istituzionale ha un effetto positivo nello smussare distorsioni nella comprensione del sacramento che è speranza e nutrimento sulla strada dell'incontro definitivo con Dio.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- BOWLBY J. (1989), *Una base sicura*, Milano, Cortina.
- CRITTENDEN P.M. (1999), *Attaccamento in età adulta*, Milano, Cortina.
- GIANOLI E. (1996), *Attaccamento e psicopatologia (I)*, *Psicologia Psicoterapia e Salute*, 2, pp. 235-262.
- ID. (1997), *Attaccamento e psicopatologia (II)*, *Psicologia Psicoterapia e Salute*, 3, pp. 113-154.
- LIOTTI G. (2001), *Le opere della coscienza: psicopatologia e psicoterapia nella prospettiva cognitivo-evoluzionista*, Milano, Cortina.
- SCILLIGO P. (1997), *La psicosomatica sociale*, *Psicologia Psicoterapia e Salute*, 3, pp. 293-309.
- ID. (2000a), *Il questionario ANIN-A36: uno strumento per misurare la percezione di sé*, *Psicologia Psicoterapia e Salute*, 6, pp. 1-35.
- ID. (2000c), *Il questionario ASR di Atteggiamento verso il Sacramento della Riconciliazione*, *Psicologia Psicoterapia e Salute*, 6, pp. 153-168.
- ID. (2000), *Gli Stati dell'Io Sé a confronto con il Dio dell'Alleanza e il Dio del Giudizio*, *Psicologia Psicoterapia e Salute*, 6, pp. 245-279.

PANEL DI APPROFONDIMENTO

1. L'Eucaristia nel vissuto dei giovani italiani. Una riflessione sociologica

Teresa DONI

Quando si parla di rapporto tra giovani ed Eucaristia, dal punto di vista sociologico, si pensa subito alla dimensione della frequenza ai riti ecclesiali, in particolare alla celebrazione della Messa domenicale. E, in effetti, la base da cui partire per una riflessione sul problema è proprio questa: si può, infatti, parlare di rapporto (di qualsiasi tipo) quando c'è una certa frequentazione. E questo a maggior ragione nell'ambito della religiosità, dove la dimensione della frequenza è, in qualche modo, indicatore di dimensioni e atteggiamenti più profondi e meno verificabili empiricamente.

Ma di questo abbiamo già sentito parlare ampiamente e in modo documentato questa mattina, perciò non mi ci fermo a lungo, anche perché il mio intervento vuole essere non solo un approfondimento (tra l'altro parziale e non esaustivo) di alcuni elementi che si prestano a una lettura sociologica, ma anche e soprattutto la condivisione di una preoccupazione educativa e pastorale che nasce dal mio essere in primo luogo una Figlia di Maria Ausiliatrice, educatrice di giovani.

A voler partire da alcuni dati, comunque, possiamo sottolineare, oltre a quanto già ascoltato dai professori Tonelli e Pollo, come dalle ultime statistiche ufficiali, emergano elementi interessanti per una riflessione insieme.

Premesso che le statistiche a cui mi riferisco sono in particolare le ultime rilevazioni dell'Istat sulla pratica religiosa, pubblicate in Internet qualche mese fa, è importante notare come, nelle ricerche ufficiali, ci si stia adeguando alla situazione di multiculturalità e multireligiosità presente nel nostro Paese. In queste statistiche si parla infatti di 'frequenza ai luoghi di culto', volendo con questo comprendere tutti i luoghi in cui ci si raduna per celebrare i diversi riti delle diverse religioni presenti sul nostro territorio nazionale.

Il dato, quindi, non è esclusivamente riferito alla frequenza religiosa cattolica, né alla partecipazione alla S. Messa. Se ne possono comunque dedurre alcune applicazioni valide anche per noi.

Soprattutto se guardiamo la percentuale della frequenza secondo il sesso e l'età. Nel sessennio che va dal 1993 al 1999 la pratica religiosa saltuaria ('qualche volta al mese' o 'qualche volta all'anno') risulta aumentata di circa il 3%. Questo aumento riguarda soprattutto le donne le quali frequentano un luogo di culto almeno una volta alla settimana per il 44,5% contro il 26,9% degli uomini. Relativamente all'età, la frequenza risulta molto alta per i ragazzi tra gli 11 e i 14 anni (tant'è vero che il 62,2% di questi si reca almeno una volta a settimana in un luogo di culto e il 15,3% più volte alla settimana), diminuisce tra i 15 e i 19 anni, fino a raggiungere il minimo tra i 30 e i 34 anni. In particolare, coloro che non si recano mai in un luogo di culto sono maggiormente i giovani maschi tra i 20 e i 24 anni (il 16,8%) e quelli tra i 25 e i 29 anni (17,9%).

Questo è quanto ci dicono le statistiche ufficiali, e risponde all'immagine piuttosto negativa di religiosità che emerge anche dalle ultime ricerche a livello nazionale.¹

A lato di questi dati si può però osservare che esiste tutto un bacino sommerso di esperienze diverse che meritano, a mio avviso, di essere considerate soprattutto in vista di una lettura pastorale e propositiva della situazione.

Esperienze che non appaiono molto perché non vengono prese in considerazione dalle grandi inchieste, se non quando rivestono un alto valore simbolico e di immagine, quale è stato l'indimenticabile incontro di Tor Vergata dell'ultima Giornata Mondiale della Gioventù, in coincidenza con il grande Giubileo del 2000. Quella, tutti la ricordiamo e tanto se ne è parlato, è stata forse una delle espressioni più suggestive e coinvolgenti della religiosità giovanile del nostro tempo, culmine di tanti momenti di preghiera e celebrazioni vissute con partecipazione e trasporto dai milioni di giovani presenti.

Ma non c'è soltanto la Giornata Mondiale della Gioventù. Chi, tra i presenti, è di Roma, può recarsi qualche giovedì sera presso la basilica di Santa Agnese in Agone, a Piazza Navona, e si renderà conto della partecipazione di tanti giovani (soprattutto tra i 20 e i 29 anni!) alla Messa e alla successiva ora di adorazione animate, ogni settimana, da un gruppo giovanile diverso. E così chi si reca a Taizé, dove, nell'estate scorsa, si sono visti arrivare dai tre a i seimila giovani ogni settimana, a condividere preghiera, adorazione, vita con i monaci di Frère Rogers Schutz. O a Medjugorje, il santuario mariano europeo che vede la più alta affluenza di giovani. E, per restare in Italia, possiamo guardare alle esperienze di Padre Gasparino, a

¹ Cf. AA.VV., *La religiosità in Italia*, Milano, Mondatori 1995.

Cuneo, o di Sr Maria Pia Giudici, a Subiaco, o ancora ai moltissimi gruppi parrocchiali eucaristici, a cui partecipano anche molti giovani, ragazzi e ragazze che non compaiono nelle statistiche ufficiali, perché non si incontrano nei 'luoghi di culto' consueti, ma che vivono un rapporto profondo con l'Eucaristia, sia individualmente che collettivamente.

E forse uno degli aspetti che può suscitare curiosità e interrogativi dal punto di vista sociologico e pastorale è proprio questo. Perché tanta differenza tra i luoghi ufficiali di espressione della fede e i luoghi, cosiddetti 'alternativi'? Che cosa hanno certi gruppi, certi movimenti, certe case di preghiera sperdute tra i monti per attirare i giovani, che invece le parrocchie, gli oratori tradizionali, i luoghi consueti di espressione della fede non riescono più a comunicare? E, per entrare nello specifico: perché l'Eucaristia vissuta in questi 'nuovi santuari' piace di più di quella proposta in parrocchia la domenica mattina?

Certamente questi interrogativi non sono nuovi, e già da anni hanno suscitato serie riflessioni pastorali, riflessioni che sentiremo anche qui in questi giorni. Quello che, adesso, vorrei condividere con voi è il vissuto giovanile che si può leggere dietro queste scelte.

In primo luogo mi sembra di individuarvi un bisogno che è, contemporaneamente, di *compagnia* e di *intimità*. Il giovane oggi ha paura di sentirsi solo, vuole essere 'in tanti', ma nello stesso tempo ricerca l'incontro personalizzato, individualizzato. Chiede di essere riconosciuto nella sua soggettività, senza rinunciare alla sicurezza del gruppo e, a volte della massa. Una massa che, però, non è mai anonima, come non lo era quella di Tor Vergata, dove la conoscenza, l'amicizia, lo scambio sorgevano spontanei tra tutti i ragazzi presenti. L'Eucaristia, allora, diventa un momento importante nella vita del giovane quando riesce a viverlo così, non nell'anonimato, nella fretta, nella distanza dall'altare e dagli altri partecipanti, ma nella prossimità, nella condivisione, nella comunicazione profonda con il sacro e con l'umano.

Una ragazza che partecipava a uno degli incontri eucaristici del giovedì a Piazza Navona, alla mia domanda: «Perché sei venuta qui questa sera»? Mi ha risposto: «Perché qui mi sento conosciuta». E quando le ho chiesto di esplicitare meglio da chi si sentisse conosciuta, mi ha risposto: «Dai miei amici e da Gesù».

Questa ragazza trovava in quei momenti di incontro, l'accoglienza, la valorizzazione della sua persona, si sentiva conosciuta e riconosciuta.

Anche in una cultura della fretta, dell'omologazione, della legge del 'branco', dove l'importante sembra sia mimetizzarsi, l'aspirazione più profonda del cuore umano rimane quella di avere un volto e un nome, di essere riconosciuto, non confuso con un altro.

Nell'incontro con Gesù Eucaristia, che sia la celebrazione della Messa, o che sia l'adorazione eucaristica, il giovane rivela quindi un duplice biso-

gno, il bisogno sociale di 'esserci' e il bisogno esistenziale di sentirsi accolto e capito fino in fondo.

Un secondo elemento che si può mettere in rilievo, a partire dai fenomeni discordanti prima presentati, è la *de-istituzionalizzazione della pratica religiosa*. Non è certo questo un fenomeno recente, ma con il passare del tempo si radicalizza sempre di più.

Il giovane esprime la sua autonomia, la sua capacità di scelta sottraendosi a legami di tempi e di luoghi istituzionalizzati. Quello che risponde a una regola sa di imposizione, di costrizione. E il giovane, soprattutto oggi, vuole essere artefice, protagonista delle proprie scelte.

Ciò che contesta non è l'incontro con Dio, di cui sente il bisogno e l'attrattiva, ma il doverlo incontrare dove e quando lo dicono gli altri, che siano i genitori, gli educatori, i preti, l'istituzione in generale.

Il giovane è capace di affrontare lunghi viaggi, come per recarsi a Taizè o a Medjugorje, o a Roma per la GMG, ed è disposto anche a passare ore, a volte nottate intere in preghiera, ma tutto questo deve essere espressione della sua scelta, della sua soggettività.

Certo, questo è un comportamento che va educato: è la ferialità il luogo dell'incontro autentico con Dio, non il momento eccezionale, unico, irripetibile. Però è anche un segnale da leggere e che deve inquietarci e spingere forse a un'autocritica più profonda: lo spessore dell'autenticità dell'incontro del giovane con Dio non sempre si rivela nei tempi e nei luoghi della frequenza consueta, abituale, forse perché tali luoghi e tempi hanno perduto questo spessore, si sono ridotti a luoghi e tempi di pure funzioni, di incontri formali, di celebrazioni sempre più routinizzate.

Ancora, in queste scelte 'alternative' si può leggere un certo rifiuto verso la Chiesa istituzione, giudicata come distante dalle realtà concrete della vita quotidiana, dell'impegno sociale, preoccupata di emanare e far rispettare norme di comportamento soprattutto nel campo della morale sessuale e familiare.

Non è raro, infatti, trovare anche tra i giovani che partecipano con convinzione e trasporto a celebrazioni eucaristiche e momenti di preghiera, coloro che contestano alcune indicazioni del magistero ecclesiale sulle questioni dell'aborto, del divorzio, della contraccezione, dei rapporti pre-matrimoniali.

Tutto ciò rivela un'altra caratteristica dei giovani di oggi, successiva e consequenziale alla fase di frammentazione molto evidenziata qualche anno fa, e cioè il loro *sincretismo*, di carattere sia culturale che religioso.

Un sincretismo che si manifesta nella facilità del giovane ad accostare in maniera incondizionata filosofie, modi di vivere e di pensare anche diametralmente opposti.

Una certa intransigenza verso un comportamento ritenuto non coerente da parte di un adulto, per esempio, può convivere facilmente con

un'accettazione acritica di stili e pratiche di vita tra loro stridenti come la partecipazione a incontri religiosi e l'esercizio della sessualità fuori dal matrimonio o il consumo più o meno saltuario, di droghe più o meno leggere.

Per quanto riguarda l'area propria del credere, così come è affermato dagli studi più recenti sulla religiosità giovanile, tale sincretismo porta a un atteggiamento non tanto agnostico o ateo, quanto probabilistico nei confronti di vari dogmi della fede cristiana e al diffondersi sia di credenze che si rifanno a religioni diverse da quelle della tradizione, sia di credenze 'parallele' o 'non ortodosse', che sembrano trarre la loro forza dalla reazione al dominio del pensiero scientifico e razionalista.²

Se poi passiamo dalla dimensione delle credenze e del modo di pensare alla dimensione della prassi quotidiana, questa compresenza di valori e principi diversi in molti casi si traduce in una certa *incoerenza* di vita.

Incoerenza non intesa necessariamente come debolezza di volontà, ma propriamente come non problematizzazione di fronte alla coesistenza di espressioni e scelte di vita a volte contraddittorie, o, comunque, non sempre consequenziali.

Questo dato si può riscontrare quando si va a verificare se, e in che misura, i giovani che partecipano all'Eucaristia (sia quella parrocchiale – istituzionale che quella 'alternativa') si impegnano poi, come conseguenza di una scelta di fede autentica, in azioni di servizio agli altri, sia nel campo del volontariato che dell'animazione dei più piccoli, o nel servizio della catechesi. Ebbene, queste realtà risultano spesso tra loro scollegate: ci sono, cioè, giovani che si prestano generosamente per una o più forme di servizio, senza però accostarsi con frequenza ai sacramenti, in particolare all'Eucaristia, e ci sono giovani che, al contrario, vivono la loro preghiera a livello puramente privato, a volte intimistico, senza che questo rapporto con Dio abbia una ricaduta significativa su scelte concrete che esprimano una reale e fattiva attenzione all'altro.

E tutto ciò nonostante questi stessi giovani rimproverino molto spesso alla Chiesa di essere assente dalla vita sociale, arroccata nei propri privilegi, lontana dalle problematiche della gente comune.

Un ultimo aspetto che ritengo importante sottolineare e che, in qualche modo, riassume e spiega tutti i precedenti, è la forte ricerca di *soggettività* che riveste, per il giovane di oggi, la massima espressione del suo valore come individuo e che si riflette in tutte le sue scelte e manifestazioni.

Per quanto riguarda la religiosità e, in particolare, il rapporto con l'Eucaristia questa soggettività si esprime, come abbiamo visto, nella ricerca di un rapporto intimo, privato, personale, vissuto sia individualmente sia in gruppo.

² Cf. F. GARELLI - M. OFFI, *Giovani una vecchia storia?*, Torino, SEI 1997.

Lo stesso bisogno di aggregazione, nonostante sembri una contraddizione, è in realtà espressione di questa ricerca di soggettività. Nella compagnia il giovane scopre se stesso; attraverso il riflesso degli altri, la condivisione di esperienze e ideali, ritrova la sua immagine più vera, si conferma nelle proprie scelte, legittima le proprie azioni, positive o negative che siano.

Anche la ricerca di una religione dell'esperienza a forte connotazione emotiva e comunitaria, unita alla tensione nei confronti di un'integrità spirituale da salvare da tutti gli attacchi di formalismo e omologazione che la presenza istituzionale potrebbe imporre è indicatore di questa ricerca di soggettività.

In altre parole, potremmo dire che il giovane aspira a un'espressione della fede più coinvolgente, ricca di vincoli affettivi, che costituisca un fattore di identificazione e che risponda al criterio e al bisogno della significatività.³

E questa identificazione i giovani la trovano in realtà meno anonime e burocratizzate di quelle tradizionali, più capaci di esprimere una particolare sensibilità religiosa, caratterizzate da maggiori possibilità di coinvolgimento, informate da un'adesione 'volontaristica' e non imposta.

Tutti questi elementi, come si può vedere, riflettono altrettante espressioni della vita quotidiana dei giovani, trasferiti nella dimensione religiosa e, in particolare, nel loro rapporto con l'elemento fondamentale di questa dimensione, costituita dal mistero e dalla celebrazione eucaristica.

Possiamo concludere, quindi che il bisogno di intimità, di compagnia, di soggettività, l'allergia a tutto quello che sa di istituzionale, il sincretismo di idee e di azioni, l'espressione a volte esasperata dell'affettività, sono tratti che caratterizzano le giovani generazioni odierne, e che ritroviamo non solo nei giovani cosiddetti 'lontani', indifferenti o ostili a un discorso religioso, ma anche in quelli più vicini e sensibili, i 'praticanti' in qualche modo, quelli che frequentano i nostri ambienti. E non potrebbe essere altrimenti.

Alla nostra sensibilità di educatori e di pastori, quindi, la sfida di saper leggere queste caratteristiche, di saperle accogliere e coniugare con una proposta autentica e forte di religiosità per portare i giovani (e non solo loro) a un'esperienza sempre più profonda e vitale dell'Eucaristia.

³ Cf. *ib.*, 200.

2. Eucaristia e giovani. Una riflessione pastorale

Roberto GUARINO

1. *A quali giovani ci riferiamo?*

‘Giovani’ è un termine che ingloba una realtà variegata e complessa. Se parlando di giovani pensiamo a quelli dei gruppi ecclesiali o del volontariato, si attivano nella nostra mente alcune considerazioni. Se invece pensiamo a quelli dell’emarginazione, a quelli del disagio, le valutazioni diventano molto diverse.

I giovani del tempo presente variano con una enorme rapidità, in questa società che corre all’impazzata; e c’è il rischio di parlare di giovani che ormai non esistono più, di tendenze che sono state superate solo nell’arco di un paio d’anni.

I giovani quindi cambiano. Ed ecco un altro limite al bisogno di fissare un oggetto per poterlo poi studiare e caratterizzare in maniera che si vorrebbe scientifica. Si tratta di qualche cosa che sfugge alle semplificazioni.

La condizione giovanile è legata a vari fattori: alle convenzioni, alle culture, al tipo di società. Oggi conosciamo giovinezze interminabili, adolescenze prolungate.

Dal mio punto di vista, è inutile cercare una definizione di giovani che possa togliere dall’ansia di una generalizzazione o dal rischio di considerare un gruppo che non è rappresentativo dell’intero pianeta giovanile. Dobbiamo dunque accettare qualche limitazione e bisogna tener conto sempre delle competenze di colui che parla in un certo momento di giovani.

Il mio osservatorio è caratterizzato da particolari fattori ambientali e socioculturali, per aver lavorato prima in un capoluogo di provincia della Calabria, in una realtà di Oratorio-Centro Giovanile salesiano vissuta in quella particolare atmosfera che è la fase nascente di un nuovo oratorio. Poi nella Pastorale Giovanile di una regione complessa e difficile quale la Campania. Da qualche mese sono al CNOS delegato per le associazioni salesiane PGS-CGS-TGS. Possiamo dire che le esperienze di riferimento sono un ‘campione’ limitato ma significativo. So bene che non è rappresentativo di tutti i giovani; rappresenta semplicemente quelli con cui ho lavorato.

Questo ‘campione’ di giovani non è costituito di giovani ‘rotti’, di coloro che conducono esistenze al limite: ragazzi che arrivano ad uccidere oppure che tentano di uccidersi, ragazzi che sono oltre ogni norma, i ragazzi della strada, della droga. Il mio punto di osservazione sono i giovani cosiddetti della normalità, anche se dopo i recenti fatti di cronaca nera che hanno coinvolto giovani ‘normali’, difficile parlare di ‘normalità’.

2. I bisogni dei giovani

Al di là degli stereotipi, i giovani esprimono, in varie forme, il bisogno di relazione per uscire dall'anonimato; il bisogno di comunicazione per superare la solitudine, per sentirsi parte di qualcosa di più grande, anche attraverso l'adozione di un linguaggio particolare e di simboli che ne mediano l'appartenenza; il bisogno di ritualità, che si esprime soprattutto nei riti festivi del sabato sera, del tifo organizzato, dei concerti musicali... Il bisogno di significato: per superare l'angoscia e dare un senso anche alle vicende più semplici della vita.

Ma credo che i giovani del tempo presente abbiano un forte bisogno del sacro. Il sacro, diceva Rudolf Otto, è una categoria della mente; un modo di percepire la realtà e il mondo. In particolare quella parte del mondo che è fascinosa, capace di attrarre e, nello stesso tempo, di spaventare. Il sacro è dunque quasi una caratteristica biologica, strutturale dell'uomo. Una strada su cui possono poi transitare le risposte a questo bisogno.

Questo grande bisogno di sacro se non viene risolto nella maniera più idonea, finisce per disperdersi dentro una discoteca che sembra una cattedrale in cui i fedeli cercano un Dio ma trovano solo rumore. Oppure gli si dà una risposta che è quella delle divinità effimere che sanno di falso.

Spesso assenti nelle celebrazioni ordinarie delle comunità, i giovani sono alla ricerca di esperienze forti del sacro, che spinge alcuni a mettersi in cammino per approdare ad oasi di spiritualità ed incontrare autentici testimoni; per respirare un clima di santità a misura di uomo. Non si può ignorare, ad esempio, il flusso di giovani richiamato da Taizé (o Bose, Spello...). Bisogna partire dal bisogno di sacro per poi offrire una risposta che sia più articolata, più profonda, più vissuta, senza affidarsi troppo a formule che potevano essere adeguate per un giovane di ieri.

3. Il contesto

Tutto quanto è stato fin qui descritto, in modo rapido e incompleto, analizza il giovane del tempo presente.

Ma è anche un riflesso della società, che talora può essere vista come la fabbrica dei giovani. Una società di padri che spesso hanno mancato di dare l'esempio, una società che porta al successo senza pensare al costo, a quanti nella corsa folle rimangono indietro e vengono esclusi. Una società ancora dove il giovane non è protagonista, tenuto in una sorta di 'gravidanza sociale', non più bambino ma nemmeno adulto; una sorta di "indifferenziato" che si deve controllare. Una società che non è fatta a dimensione dei giovani, una società che non tiene conto del significato che assumono i giovani.

Bisogna superare la tentazione di isolare il mondo giovanile e parlarne come di un pianeta a parte. C'è bisogno di riportarlo all'interno della società, sia della microsocietà (famiglia, scuola, parrocchia), sia della società nella sua espressione più ampia, di cui i giovani sono spesso lo specchio. Si possono capire i giovani, solo se si guarda la società nella sua globalità. L'aspetto più pregnante oggi è quello della comunicazione, che incide in varie forme sul processo di formazione e sugli stili di vita dei giovani, ma anche sulla vita ecclesiale, condizionandone linguaggi e forme espressive.

Non si può più evangelizzare senza lasciarsi interpellare da giornali, radio e televisione. È necessario innestare la comunicazione del Vangelo nella nuova cultura che va delineandosi.

4. *Il villaggio globale*

Viviamo nell'epoca del 'villaggio globale' (Mc Luhan), in cui il piccolo schermo è 'l'altare del villaggio' e la televisione è la 'preghiera laica della sera'. La pubblicità è, forse, la 'liturgia' più dirompente della nostra società dei consumi. Ha usurpato i simboli cristiani e li usa magistralmente per vendere i suoi prodotti. E questo proprio mentre i nostri riti puntano sempre più sulle parole e hanno perduto l'eloquenza delle immagini; persino quelle che fanno parte della sua millenaria tradizione.

Anche se liturgia e spot pubblicitari sembrano realtà distantissime, ambedue usano il linguaggio del simbolo. A volte gli spot esprimono valori assai 'religiosi', valori di salvezza, di purezza; ci sono pubblicità di acque minerali che sono impregnate di spunti battesimali... Lo spot ci fa capire com'è complessa la dimensione del simbolo: è pieno di dettagli, di particolari, e agisce nel profondo. È molto triste vedere le pubblicità televisive così ricche di piccoli capolavori simbolici, mentre le nostre esperienze liturgiche o bibliche vivono spesso una vita simbolicamente priva di attrattiva.

Tutta la simbolica religiosa cristiana viene usata dai pubblicitari, secondo modalità che colpiscono il pubblico nel profondo. Noi dovremmo far tesoro della capacità simbolica con cui la pubblicità evoca immagini e segni in rapporto diretto con l'esperienza umana. Mentre basta vedere a volte come si celebra per osservare che il modo di leggere, o di pregare, non fa vivere simbolicamente ciò che si compie. La messa spesso è 'usata' per esortare a un comportamento morale, o per presentare un'esegesi della Bibbia: questo è il sintomo che l'Eucaristia non la viviamo più in se stessa, nella sua forza simbolica.

Per paradosso, invece, le pubblicità riscoprono la valorizzazione di tempi, luoghi, ritmi che sono un patrimonio antichissimo della ritualità cristiana. Il simbolo è elemento costitutivo della fede, non un abbellimento

successivo. Il simbolo non è il contrario della realtà, bensì il modo più profondo per dire il cuore del reale.

L'eccessivo uso delle 'parole' non aiuta certo la comprensione del simbolo. Nella messa si compiono atti il cui significato non può essere spiegato durante il loro svolgimento: le didascalie si devono mettere o prima o dopo il rito, non all'interno. È come nella pubblicità: se si svela, non è più efficace. Il vero punto è la riscoperta della profondità dei rituali cristiani. Non sappiamo come presentare la messa e magari tentiamo di rimediare trasformandola in un momento catechistico. Bisogna puntare sulla forza dei linguaggi liturgici in sé, piuttosto che ridurli a mezzi per spiegare concettualmente o esortare moralmente: per informare bastano le parole, ma per formare servono sempre i simboli, la cui lingua è meno immediata ma molto più profonda.

Comprendere la liturgia è molto più che tradurre le parole. A volte l'applicazione della riforma liturgica è stata semplicistica. Si è pensato che bastasse tradurre i testi e spiegare i gesti. Oggi invece il rito, dev'essere reso inconfondibile rispetto ad ogni altra esperienza: si deve capire subito che la processione alla comunione non è una coda ad uno sportello, per esempio, né la predica una lezione scolastica. Certamente non è facile cambiare linguaggio, ma neppure è solo questione di 'linguaggio'. È necessario interrogarsi sulle scelte pastorali che si compiono. Nelle parrocchie si ha l'impressione che le attività principali debbano essere carità e catechesi. La liturgia è secondaria, per cui – anche se tutto non è perfetto – le cose vanno comunque da sé. Invece la messa è il momento in cui il non visibile è più efficacemente all'opera. Anche il celebrante deve cambiare punto di vista: finora si è puntato sulla 'parola' del sacramento, ora bisogna rendere eloquenti il gesto e il simbolo.

Una volta si curava la retorica sacra, ad esempio; oggi invece confidiamo troppo che qualunque prete abbia un eloquio adatto alla celebrazione: il che non è affatto detto. Bisogna saper mettere le pause al punto giusto, scandire le parole, tenere il ritmo, valorizzare i silenzi e i gesti... Riportare al centro la celebrazione e dare unità alla celebrazione stessa sembrano essere i compiti più urgenti per una pastorale attenta ai giovani del tempo presente e alla comunicazione.

5. *Conclusioni*

Abituati da secoli alla comunicazione unidirezionale, o semplicemente a ripetere frasi altisonanti, facciamo fatica a dare un senso reale alla nuova evangelizzazione. Ciò che viene fatto e detto all'interno della celebrazione deve avere la caratteristica del comunicare, cioè del 'mettere in comune', dell'essere condiviso. Celebrare l'Eucaristia significa aiutare i giovani a ri-

trovare il proprio mondo interiore per fare perno attorno a valori unificanti.

Va bene una pastorale giovanile di grandi raduni entusiasmanti, ma bisogna prevedere anche percorsi formativi a piccoli gruppi, con momenti di approfondimento della Parola di Dio, spazi di silenzio in cui permettere a ciascuno di confrontarsi, guardare persone, eventi, cose. Significa rendere consapevoli i giovani che il loro vissuto, il loro canto è preghiera, perché la vita si è fatta preghiera: esistenza accolta e vissuta nell'amore e nella luce della Parola.

La messa, culmine e fonte della vita della Chiesa, non può non essere celebrazione autentica. Perché la Chiesa non può non celebrare la vita, dal momento che la vita non può fare a meno della festa che riscalda il cuore, che ridà coraggio e stimoli per affrontare la pesantezza del quotidiano, che rinsalda e approfondisce i rapporti fra coloro che condividono le stesse scelte, gli stessi impegni e le stesse speranze. Se la Chiesa non celebra non interessa alla vita.

3. Un ponte tra giovani e liturgia

Simona NEGRUZZO

I pensieri che desidero qui condividere sono frutto di una riflessione previa che ha coinvolto gli educatori dell'oratorio, i catechisti e i membri della Commissione liturgica della comunità di Mede Lomellina, parrocchia di circa 7.000 abitanti della diocesi di Vigevano.

Giovani ed eucaristia: un binomio difficile oggi che si registra una progressiva disaffezione al gesto liturgico nelle età adolescenziale e giovanile. Molti ragazzi e giovani non hanno consapevolezza di cosa sia realmente la liturgia, capita loro di trovarvisi immersi, ma non sanno di esserci: a volte la subiscono, a volte pensano di riempirla loro di contenuti e forme, altre volte pensano che sia qualcosa di rigido e inamovibile.

Il contatto che i giovani hanno con la liturgia si manifesta soprattutto nella celebrazione eucaristica domenicale (abituamente non vissuta nella giornata di domenica, ma tatticamente di sabato o in extremis nell'ultima ora della domenica). Tale contatto può esprimersi nell'essere meri 'spettatori' del rito oppure partecipi, soprattutto se si svolgono compiti specifici (lettore, cantore, accompagnatore musicale...).

In alcune realtà esiste la cosiddetta 'messa dei giovani' pensata dai giovani, animata dai giovani e sostenuta dagli stessi. Ma si può 'etichettare' la celebrazione? Non si è sempre dinanzi alla celebrazione del Signore che avviene all'interno di una comunità cristiana formata da giovani, adulti, fanciulli e anziani? Certamente ogni celebrazione ha un volto particolare perché l'assemblea che la caratterizza ha dei connotati particolari a cui una comunità deve prestare attenzione; tutto questo però senza etichetta o costruzione di realtà parallele.

Molto spesso i giovani credono di poter 'manipolare' e 'gestire' la liturgia che 'conoscono', ma in realtà non se ne sa abbastanza e ciò che è più grave non se ne vuole sapere di più: eppure sono i gesti, le parole, le azioni, che di settimana in settimana ripetiamo spesso senza chiederci il loro significato profondo. Così ecco che nascono le proposte più strampalate, originali, folkloristiche nel tentativo di rendere proprio quel mistero celebrato più accattivante, intrigante, spettacolare.

Non si può negare, comunque, che esistono giovani (una piccola percentuale, ahimè) che invece si informano e sono attenti a quanto il linguaggio liturgico evoca in loro... anzi nel rimangono affascinati quando ne comprendono la forza e la bellezza.

Per la maggioranza degli adolescenti e dei giovani si tratta di una presa di distanza non in toni polemic, ma per incomprendimento o per stanchezza e noia. Se proviamo ad elencare le cause, dovremmo rilevare:

- una marcata insofferenza verso tutto ciò che richiede continuità (il dover rendere conto, la scadenza settimanale...);
 - una scarsa percezione dell'atto liturgico colto come un gesto ripetitivo, monotono e vuoto;
 - una marcata avversione per la freddezza con cui l'azione liturgica tante volte viene espressa;
 - la mancanza di una sia pur basilare comprensione teologica.
- Può accadere ancora che concorra ad allontanare i giovani dal rito la compresenza di diverse fasce di età, di cui pur si arricchisce la celebrazione.

1. *Uno sguardo di più ampio respiro*

La nostra riflessione, pur tenendo conto delle reali difficoltà e partendo dall'esperienza di una comunità parrocchiale, deve avere uno sguardo di più ampio respiro. Spesso accade, infatti, che il giorno che riunisce la comunità attorno all'Eucaristia sia dai giovani sottovalutato, il break di un periodo lavorativo e non l'incontro con qualcuno.

È ormai sotto gli occhi di tutti che il divertimento prolungato nella notte sta vanificando la domenica e, di conseguenza, l'eucaristia! Accade di vivere la settimana in funzione del week-end. La domenica non è più *culmen et fons* della settimana, salta il riposo sabbatico.

Piuttosto il 'divertimento' non è più il giorno del Signore, la ragione della gioia non sta più nel prendere coscienza che Dio è con noi, l'Emmanuele.

Ma il 'divertimento' sta nel superare la settimana vista come monotonia, priva di senso (contrariamente alla settimana biblica, dove le opere costruite giorno dopo giorno sono nuove e buone! Il brano del libro della Genesi lo ricorda per ben sei volte, come fosse un ritornello, dal terzo al sesto giorno: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno» [Gn 1, 31]).

Così esso, quasi senza che i giovani se ne avvedano, è spesso vissuto più come forma di alienazione, di stordimento, nel tentativo di sfuggire alla 'catena' della settimana.

La stanchezza e lo stordimento della notte si traduce nel bisogno di riposo per buona parte della domenica, che perde il suo significato.

La mancanza di dialogo con il Signore nel suo giorno produce un ridimensionamento della vita: non c'è più attesa della sua venuta, il lavoro non è più un collaborare alla creazione, ma una necessità priva di significato. Esso diviene un mezzo per poter fare altro: il divertimento che illude il week-end e finisce per deluderlo. L'inizio della settimana non è più possibilità offerta per fare meglio rinnovati nelle forze, ma segna il ritorno ad una realtà sopportata.

2. La domenica e i sei giorni

Siamo chiamati a rinnovare la domenica per rinnovare la settimana. C'è una relazione tra il riposo sabbatico e i sei giorni della opera della creazione.

Dobbiamo stare attenti a non guardare il problema con miopia, e cioè insistere sulla domenica trascurando la settimana. Tra domenica e settimana (o meglio tra giorno del Signore e i sei giorni della settimana, cioè della creazione) c'è una misteriosa correlazione: se i giorni della settimana 'non sono buoni', non sarà possibile vedere come buono il giorno del Signore («Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto» [Gn 2,1-3]). Mi sembra di cogliere nel testo biblico, l'invito a non scindere i sette giorni: i sei giorni corrono verso il settimo, e il settimo dà forza e significato ai sei successivi.

Merita attenzione l'accento di Giovanni, a proposito dell'ultima settimana pubblica, quella che correva verso la Pasqua. Annota l'evangelista: «Sei giorni prima della Pasqua, Gesù andò a Betania, dove si trovava Lazzaro che egli aveva risuscitato dai morti» (Gv 12,1). È l'inizio di una serie di interventi, di discorsi, di gesti, di decisioni e di testimonianza, di donazione di sé che porteranno alla domenica di risurrezione, aparendo ai suoi nel cenacolo.

Ci chiediamo: come vivono la settimana i nostri giovani? Come sono aiutati a cogliere il valore del lavoro, dell'impegno per far bello il mondo, per lasciarlo migliore di come l'hanno trovato?

Come aiutarli a vedere l'impegno nel mondo come servizio sacerdotale (il sacerdozio comune dei fedeli), atto di culto verso Dio, che trova il suo momento più alto nella celebrazione della domenica?

Come inserire nell'azione liturgica l'intera settimana? Come dar valore alla settimana, renderla *opus*, significativa agli occhi di Dio?

Come rinnovare il gesto di Abele che da il meglio dei suoi frutti in sacrificio al Signore? («Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta» [Gn 4,4]).

Grave pregiudizio sembra dunque la frattura tra celebrazione nel giorno del Signore e ferialità dei sei giorni. Così facendo la celebrazione si trasforma agli occhi di tanti giovani in un atto alienante, separato dalla vita ed incapace di offrire ad essa un significato.

La liturgia è l'incontro tra Dio e l'uomo, nella sua concretezza. Bisogna che portiamo in chiesa "l'esistenza" dei giovani, quella che viene vissuta nei sei giorni della settimana. La Parola di Dio deve raggiungere l'uomo nella sua concretezza. È come se un giovane si sentisse interpellato dalla

tenerezza di Dio, così come accadde al primo uomo: «Adamo, dove sei?» (Gn 3,9).

Tante nostre celebrazioni sono prive di gioia e pur convinti che la celebrazione è l'unico momento aggregativo per tanti cristiani si fa ben poco per trasformarla un momento di accoglienza e di speranza. Si tratta, a volte, di celebrazioni sciatte, poco preparate, espresse con un linguaggio scontato, inodore, incolore e insapore.

Il confronto con altri momenti aggregativi a cui i giovani partecipano è tutto a nostro danno. Anche se tanti di quegli incontri non producono effetti buoni, dobbiamo sapere che il bene deve vincere le suggestioni del male. Ciò che sgomenta è che noi abbiamo la cosa più bella, più vera e più buona ma, ahimè, non sappiamo viverla. Vero il detto di Gesù: «I figli di questo mondo sono più scaltri dei figli della luce!» (Lc 16,8). Questa generazione di ragazzi, lo dobbiamo sapere, non ha la pazienza delle precedenti: se noi non ci decidiamo a rivedere le nostre posizioni, silenziosamente ci abbandonerà e le chiese saranno sempre più vuote.

3. *Alcuni punti fermi*

Con chi lavorare e come lavorare? Pongo alcuni punti:

- una celebrazione eucaristica non può fluttuare nel vuoto: in qualche modo deve ancorarsi al vivere quotidiano. Questo quotidiano dev'essere preso sul serio dalla comunità cristiana. L'eucaristia è per il nostro quotidiano: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» (Mt 6,11; Lc 11,3);

- punti di riferimento per questa comprensione del mondo giovanile sono le famiglie, i giovani stessi, i nostri oratori, l'attenzione alla realtà che ci circonda e la stessa disponibilità di capire, anche se con fatica;

- la stessa celebrazione eucaristica, nel suo esprimersi, deve saper fotografare e accogliere i problemi, le aspirazioni, le difficoltà del mondo giovanile;

- c'è l'esigenza di autori che sappiano esprimere una musica attraente per melodie e contenuti, senza scadere in forme 'mondane' (o sanremesi) o non in sintonia con il mistero celebrato. Perché i nostri giovani non sanno scrivere musica religiosa?

- abbiamo bisogno di far riscoprire ai giovani la bellezza del silenzio, della contemplazione del vero, del bello e del buono. Il mistero, per sua natura, richiede da parte nostra un sentire contemplativo. Troppo frastuono circonda i nostri giovani, essi hanno paura del silenzio, di ascoltare in profondità, del gratuito. A ciò potrebbe concorrere una catechesi mistagogica, fatta di momenti di silenzio, di preghiera espressa senza fretta, di invito a saper guardare le cose belle, a saper essere riconoscenti di tante cose che dobbiamo imparare a elencare.

Stare dalla parte dei giovani significa investire in una pastorale 'a tutto campo':

- insegnare a condividere momenti con le diverse fasce d'età, poiché la celebrazione (e la vita) le comprende tutte;
- sviluppare tutte le potenzialità della celebrazione, giorno dell'Alleanza di Dio con la comunità;
- aiutare a vivere l'eucaristia davvero come momento di gioia («Detto questo, mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli gioirono al vedere il Signore» [Gv 20,20]) momento del sacrificio di sé per tutti noi (i segni delle piaghe);
- occasioni di coinvolgimento nel servizio e nella ricca ministerialità liturgica, attualizzare l'invito che Gesù fa' di agire come lui ha fatto: «Il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: 'Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me'. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: 'Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me'» (1Cor 11,23-25);
- invito alla missione facendo proposte concrete ai singoli giovani perché vivano la festa nella ferialità dei sei giorni là dove si trovano ad abitare.

Vi sono due aspetti complementari della condizione giovanile che costituiscono un valido ponte gettato verso la liturgia e viceversa:

1. la dimensione gioiosa della festa, che i giovani sanno assaporare in pienezza: stare insieme, cantare, condividere, creare-inventare, sostenersi a vicenda, ricaricarsi;

2. la dimensione amicale delle loro relazioni (amicizia) che consente di rileggere il rapporto culturale come un vero rapporto di amicizia: preghiera come dialogo tra amici, partecipazione alla liturgia come invito alla festa, eucaristia come invito a pranzo con amici, riconciliazione come verifica del cammino di amicizia, gesti di carità come scambio di doni che manifestano concretamente l'amicizia.

Su entrambi gli aspetti che riguardano principalmente l'attitudine giovanile, si potrebbe far leva per una migliore comprensione da parte dei giovani del gesto eucaristico. Ad essi, come si è visto, è possibile affiancare almeno altre due dimensioni: una interna alla liturgia (messaggio di verità, richiesta di impegno) e un'altra legata alla vita della Chiesa (coerenza della vita ecclesiale, slancio missionario).

Non esistono ricette o soluzioni passe-partout: volendo costruire ponti fra i giovani e la liturgia ogni scelta o proposta dev'essere valutata e calibrata per ogni singolo giovane o ragazzo, che vive in quel preciso contesto sociale, familiare, ecclesiale, in questo determinato tempo storico.

E molto potrà nascere se gli adulti sapranno testimoniare e ... ritornare in ginocchio.

4. Aspetto pastorale del vissuto giovanile rispetto all'Eucaristia. Difficoltà e prospettive

Giacomo RUGGERI

In vista di questo convegno per operatori pastorali, ho cercato di dare voce in modo particolare ai giovani, i primi destinatari del messaggio evangelico nella pastorale ordinaria. Con l'utilizzo della posta elettronica, ho chiesto ad un numeroso gruppo di giovani, diversi per credo, formazione ecclesiale, cultura, ecc. delle opinioni, riflessioni sul tema dell'Eucaristia, comunemente denominata Messa. Quale rapporto hanno con questo sacramento, quale esperienza vivono, hanno vissuto e che vorrebbero vivere. Un percorso dal passato al futuro nel cuore dei giovani su questo tema quanto mai contrastato nel cammino di fede.

Le risposte sono state abbondanti e fortemente rivelanti di preziosi elementi:

1. La difficoltà nei giovani (e non penso solo in loro), di coniugare fede e vita, Eucaristia domenicale e vita quotidiana. «In chiesa ascolto delle cose ...; fuori ne sento altre: che devo fare?».

2. Terminato il cammino di preparazione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, dopo la Cresima il giovane si sente 'abbandonato', nel senso di essere posto di fronte ad una scelta del vivere o meno l'Eucaristia. Da qui un campanello di allarme per le comunità parrocchiali e i loro formatori nel vivere in forma permanente l'accompagnamento all'Eucaristia.

3. Ad un impegno a vivere l'Eucaristia da parte del giovane, non sempre si riscontra una qualità nel celebrare da parte non solo del celebrante, ma dell'intera comunità.

4. Il coinvolgimento e la partecipazione all'Eucaristia dipendono da molti fattori. Alla base di tutto non sempre vi è la consapevolezza di ciò che si sta celebrando e vivendo. Venendo meno questo elemento, si perdono le motivazioni per una presenza continua.

5. Eucaristia non solo come celebrazione in sé e per sé, ma espressione di una intera comunità. Quale l'impatto nella vita dei giovani, rispetto alla comunità: un termine o una realtà?

6. Spesso si sente affermare che l'Eucaristia è il volto della comunità. I giovani si domandano: quale parte abbiamo in questo volto? Quali spazi all'interno della celebrazione. E poi, se l'Eucaristia è il culmine della settimana, come veniamo coinvolti nella preparazione della stessa celebrazione. Alla chiesa interessa la nostra vita da portare sull'altare?

1. Testimonianze on line

Qui di seguito, riportiamo alcune testimonianze come risposta alla domanda: «Come vivi l'Eucaristia? Quale la tua esperienza? Quali proposte per il futuro?».

«Il mio, con l'Eucaristia, è stato molto un rapporto di 'amore-odio'. In questi dieci anni di cammino, mi sono reso conto che l'Eucaristia è il completamento totale della vita di un cristiano. Non basta solo far del bene nella quotidianità, ma rendere questa quotidianità più completa e importante con l'aiuto di Cristo. L'Eucaristia è, secondo il mio modesto parere, l'essere Cristo in quel piccolo momento in cui Lui entra dentro di te per dirti che Lui è sempre con noi.

Se si divide la Messa in cinque parti, si può tirare fuori la bellezza e il mistero insieme. L'atto penitenziale, la parte in cui, in un secondo si può rimettere in gioco tutto quello che non è andato in un certo periodo (normalmente nell'arco della settimana). La Parola, il momento in cui noi dobbiamo carpire il volere del Signore e naturalmente prendere lo spunto migliore per riprendere, una volta usciti dalla casa del Signore, la vita quotidiana. La professione di fede, l'importanza di ricordarsi sempre che noi siamo qui perché Cristo ci ha dato l'opportunità di dare 'una mano' nel lungo cammino della nostra vita e della Sua attraverso noi. La presentazione dei doni o offertorio, il momento di riflessione maggiore, perché c'è Cristo che sta lassù e ci dice che Lui è morto per noi e per salvare tutti noi dal male e che vuole entrare (alla Comunione) dentro di noi per dirci: 'Non sarai mai solo!'. La comunione, l'ultimo momento, in cui Lui dice adesso Sono in te e con me potremo fare cose grandi: 'Vai per le strade e di che Gesù Cristo è vivo in ognuno di noi'.

Ma tutto questo ha anche una parte di 'odio' nella mia vita, perché penso che ogni domenica si va alla Casa del Signore solo come una questione di quotidianità e si perde il senso di tutto questo. La ripetitività dei gesti, le persone che ti circondano in quei momenti non mi ha ancora dato quel senso di comunità e protezione. Vedere tutte quelle persone che la domenica vanno alla messa a battersi il petto e poi appena finito tutto tornano ad essere quelli che sono sempre stati: 'Io so tutto e tu non sai niente!' È questo che mi porta molte volte a non voler andare all'incontro con Gesù Cristo. Lo so che questo è un discorso un po' sbagliato, ma il solo fatto che pensi a questo, non mi dà la forza di celebrare, insieme al mio parroco e alla mia comunità, la Messa» (Fabrizio, 20 anni).

«Ci vado perché è il momento più importante del mio essere cristiano. Chiaramente la domenica mattina preferirei dormire o uscire con gli amici, però non mi sembra una cosa 'intelligente' e coerente dire di essere cristiano e non andarci. Sarebbe come se credessi in Dio e profanassi il suo nome. A volte, però, capita che la mancanza di voglia prende il sopravvento, soprattutto - l'ho notato - crescendo. Sia in me che nei miei amici. Probabilmente perché si allenta la spinta del catechismo e dei genitori e i ragazzi lasciati di fronte alla scelta preferiscono non andare alla Messa. Non per divergenze dogmatiche,

ma per mancanza di voglia. Nonostante questo è un punto fondamentale dell'essere cristiano, e sicuramente lo può riconoscere anche chi la domenica mattina si riprende dai postumi della discoteca. Un altro problema è poi il fatto di venire 'marchiati' per il fatto di andare alla messa. Difficilmente verrai escluso da qualche posto solo perché sei andato alla messa, ma spesso e volentieri qualche battutina e qualche etichetta poco simpatica ti rimangono appiccicate» (Roberto, 18 anni).

«Vedi don, non ti so dire con certezza come mi piacerebbe che fosse la messa, ma ti so dire, se ti può aiutare, che una volta ho assistito ad una funzione che mi è rimasta impressa perché era molto gioiosa! Era una messa interamente dedicata ai bambini. Intorno all'altare (e quando dico così non intendo nelle panche più vicine a questo, ma proprio a sedere per terra lì intorno) c'erano tanti bambini più o meno piccoli, con delle strisce colorate in mano che sventolavano in continuazione! Vi era un piccolo coro, formato da persone più o meno grandi che animavano la messa con i canti, ma anche con i gesti, incitando i bambini e tutte le persone presenti a fare i loro stessi movimenti. Detto così forse può sembrare una cosa molto normale, anzi, forse neanche niente di eccezionale, ma ti posso giurare che essere lì presente è tutta un'altra cosa!» (Giulia, 17 anni).

«Alle nostre liturgie manca il cuore, il vissuto, deve essere tutto perfetto altrimenti... I bambini non possono piangere; i giovani devono essere sì allegri, ma con moderazione; la pace si può scambiare ma solo con due o tre, altrimenti diventa un gioco; gli strumenti solo quelli liturgici» (Marco, 18 anni).

«Vado a Messa perché è un modo per condividere in uno stesso luogo e nello stesso momento la fede, nel senso che è nell'Eucaristia che il contatto con Dio diventa fusione profonda attraverso l'ascolto della Parola e soprattutto con l'Eucaristia, elemento e fonte vitale di tutto il nostro credo. Molti giovani ora non vanno a messa per una serie di motivi, distinti l'uno dall'altro, ma quasi tutti molto vicini, grazie alla non educazione a questo argomento. Molti non vogliono sentire una messa troppo lunga, o il loro sacerdote che fa prediche, nel vero senso della parola, e restano chiusi nelle loro parrocchie senza cercare altrove e in altre chiese ciò che invece cercano e di cui hanno davvero bisogno. Personalmente non ho freni se ho la fortuna di avere un sacerdote in gamba, che sa comunicare in tanti modi e non solo attraverso quelli tradizionali, che purtroppo a noi giovani un po' stancano perché a volte siamo davvero fatti male: io non mi fermo alla persona, ma vado all'essenza del motivo per cui sono a messa e ciò per un mio strettissimo contatto con Dio attraverso il pane e il vino che sono il suo corpo ed il suo sangue! La maggior parte degli adolescenti non sente l'andare a messa la domenica come fondamentale e credo anche qui sia per una mancata educazione a ciò che invece è Dio per e nella nostra vita. Personalmente vado a messa quasi tutti giorni e molte persone, soprattutto giovani e ragazzi mi chiedono il perché! La risposta è difficile da dare, ma non perché manchino le parole, bensì per un qualcosa che senti dentro e che a parole non se ne trasmette la vera spiegazione! Ogni giorno che vivo so che lo devo a Dio, e il mio andare a messa è anche un ringraziamento per la vita che lui mi dà ogni giorno, anche se con difficoltà e fatica, che poi danno gioia e consolazione! È anche vero che si può pregare in altri mille modi e luoghi diversi da una messa e dal luogo di una chiesa, ma è perché siamo figli di uno stesso padre che dobbiamo portare avanti la costruzione della chiesa di persone e non invece stare a curare la chiesa di mattoni, se poi viene riempita da persone che nella loro vita non sono la luce del mondo, ma sono volti di ipocrisia e falsità!» (Paola, 23 anni).

«Chiaramente a questa domanda devo rispondere così: è buono quando le circostanze offrono del buono; ad esempio, quando la comunità è partecipe, 'si sente nell'aria' la voglia di celebrare, il prete dice cose a senso sul Vangelo e lascia spazio alla riflessione e a poter meglio depositare ogni attimo della celebrazione. Ecco che la celebrazione diventa un momento (scusa il termine) magico, in cui ti senti veramente partecipe del mistero che si copie davanti ai tuoi occhi. Purtroppo però ultimamente i cellulari squillano un po' troppo anche nelle chiese e la tua concentrazione si fa debole, soprattutto quando il parroco se ne va in congetture del tutto personali. Ma ciò che voglio veramente salvare è il mio rapporto personale e comunitario che comunque, cerca di resistere a tutti gli urti che 'agenti atmosferici' cercano di procurargli» (Alessandra, 20 anni).

2. Prospettive

1. **Provocazione:** non avere fretta di *sacramentalizzare* tutto e tutti! Al contrario: quanto si parla, si educa all'Eucaristia all'interno dei gruppi di adolescenti e giovani? Sottolineando l'importanza che l'Eucaristia non è frutto di ragionamenti a monte, ma dono di Dio vissuto con la comunità, ricordiamo lo stile di *educare al perché* del partecipare e di ciò che si vive.⁴

2. **Parola ascoltata e gesti compiuti:** l'unione di questi elementi generi una forza vitale nel giovane, aiutandolo a riscoprire la contentezza e la ferezza di essere di Cristo.

3. *Vivere l'Eucaristia prima ancora di celebrarla.* Pensiamo alle relazioni che adolescenti e giovani instaurano con i coetanei e quale invece il rapporto con gli adulti. Coltiviamo sempre più relazioni segnate dalla *gratuità*, dando spessore di festa alle loro giornate troppo annoiate e/o ripiene di cosa da fare e povere di volti da incontrare.

4. Lungo il cammino di formazione del gruppo di adolescenti e di giovani all'interno della comunità cristiana, riportare al centro, facendo strada assieme, l'Eucaristia domenicale che vede l'incontro della molteplicità delle generazioni (bambini, giovani, anziani). In questo contesto proporre esperienze di servizio, confronto e conoscenza con realtà di frontiera, aiutando i giovani stessi a vedere in queste scelte un celebrare i doni che Dio ha posto nelle persone. Un *celebrare con la vita*, che diventa preghiera, ringraziamento, gesto liturgico nell'Eucaristia.

5. Consapevoli che nel mondo giovanile la disaffezione all'Eucaristia

⁴ «L'incontro pieno con Cristo non viene attuato né da un libro, né da occasioni più o meno eccezionali, ma da quella comunità dei credenti in cui fino ad oggi è continuata l'esperienza di umanità nuova, iniziata dai discepoli a contatto col Risorto: la Chiesa. Il gruppo ne è una traccia, la parrocchia un segno concreto, la celebrazione dell'Eucaristia il momento culminante, il servizio ai fratelli il luogo in cui l'incontro con Gesù si fa storia» (CEI, *Io ho scelto voi. Catechismo della Conferenza episcopale italiana per la vita cristiana. 3. Catechismo dei giovani 1*, LEV, Città del Vaticano 1993, p. 19).

sta subendo robusti sbalzi, accompagnare i giovani nella scoperta (o in alcuni casi, riscoperta) della sacra scrittura. È molto scarsa la conoscenza della parola di Dio, da parte dei giovani; percorsi di *lettura esistenziale della Buona Notizia*, può essere una via di apprezzamento e partecipazione verso l'Eucaristia, vista sino ad ieri come un insieme di gesti e parole non comprese. Tutto ciò può rappresentare una *buona scuola per l'ascolto* sereno e trasparente di se stessi, di Dio.

6. «La Parola di Dio ci chiede di essere discepoli».⁵ Il senso di *appartenenza* per i giovani (parrocchia, associazioni, movimenti). Spesso e volentieri il giovane lamenta di essere 'uno fra tanti', soprattutto quando viene celebrata l'Eucaristia. Il suo desiderio di protagonismo, di far capire agli altri che c'è, è vivo, con le sue paure ed altrettante certezze, non sempre si inserisce nella celebrazione liturgica. Partendo dal gruppo, dalla famiglia rafforzare il messaggio che Dio pone il suo sguardo sul popolo tanto quanto sul singolo, chiama a sé le folle e nel contempo fissa lo sguardo di chi gli sta dinanzi.

7. L'Eucaristia come ponte per arrivare al cuore dei giovani, soprattutto i meno affezionati e assidui al sacramento, nei momenti funesti e gioiosi della vita: funerali e matrimoni. Dare solidità e fondamento alla gioia e rabbia che si portano dentro. *Andare al di là del celebrare*, invitare a non vanificare ciò che si è vissuto. Una morte improvvisa scuote fortemente il giovane, rimettendolo in discussione. Non lasciare soli i giovani in questi momenti. La solitudine genera rassegnazione e rabbia. È come dire di celebrare una *Eucaristia della strada*, polverosa di mille perché. La presenza segna la vita.

8. *Non c'è Eucaristia senza comunità e non c'è comunità senza Eucaristia*. Fare in modo che il sacramento sia *quel laboratorio dove si offrono ragioni di vita*. Non un distributore di risposte ai tanti perché del vissuto giovanile, ma un paniere per prendere e nel contempo mettere speranze, concrete e reali.

9. *Eucaristia ed accoglienza*. Penso ad una realtà nata nella diocesi di Fano, 'Casa Betania', per una prima accoglienza per i 'senza fissa dimora', gestita interamente da giovani (universitari e lavoratori). Un punto cardine per i giovani stessi è la partecipazione all'Eucaristia, alle sette del mattino, prima dell'inizio delle attività della giornata. L'accoglienza cristiana ha futuro, nella misura in cui torna alle radici, di colui che accoglie senza distinzioni di nessun tipo: Gesù di Nazareth.

⁵ CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, LDC, Leumann 2001, n. 47.

5. Il vissuto giovanile e l'Eucaristia. Attuali difficoltà e prospettive

Ezio STERMIERI

1. La parrocchia Madonna di Pompei, nel quartiere Crocetta di Torino, di cui da quindici anni sono parroco, ha dimensioni medio-piccole (circa 5000 abitanti), è medio-borghese e, come quasi tutte oggi, medio-credente, ma è ben frequentata dai giovani.

I contenuti della fede, della liturgia, della morale a loro proposti sono filtrati da una soggettività individualista 'post': post-religiosa, post-cristiana, post-sistemi ideologici. Tale soggettività è contraddistinta da una grande capacità di recuperare 'pezzi' da ogni dove senza saper ancora bene che cosa farne. Il risultato della fatica pastorale è perlopiù un giovane che sente veri o falsi, propri o estranei quei contenuti secondo le circostanze e le situazioni, a loro volta imbevute più di emotività che di razionalità, e caratterizzate più dall'intensità che dalla durata nel tempo.

I giovani da me incontrati settimanalmente nell'Eucaristia sono circa 150 appartenenti alla scuola media superiore e al mondo universitario. Ma lo sguardo abbraccia anche i 250 giovani del liceo dove insegno religione e dal quale non mancano travasi.

Questi giovani sono figli di una generazione che riconosce alla Chiesa un ruolo assistenziale o suppletivo nella società, ma non un compito educativo, con l'inevitabile conseguenza che ben presto si accostano al patrimonio di fede acquisita, celebrata, vissuta senza il pensiero, senza l'attesa che esso possa avere un qualche rimando esistenziale o coaguli valori interpretativi della vita.

Questi giovani, scissi nella cognizione del tempo, tra tempo del dovere e tempo libero, fanno fatica, nel momento in cui sono nel tempio, a collocare quanto vivono nella libertà personale di una lode, di un grazie dovuto.

Non che il Signore non lavori autonomamente nella loro coscienza. Non di rado, infatti, un pastore si trova dinanzi a veri e propri miracoli di apertura e di accoglienza del 'dono' di Dio. Ma non avendo troppo spesso radici familiari, né un'esemplarità nella comunità, e vivendo piuttosto in contesti post-cristiani, o dove comunque del cristianesimo rimangono soltanto, della dottrina, l'aspetto utopico, della liturgia, il surrogato ridotto a paganesimo, e della carità, il volontariato gratificante, difficilmente essi riescono a fare unità dentro di sé e ad interpretare la vita come risposta ad una vocazione, qualunque essa sia, che trova nell'Eucaristia l'essenza fontale, focale, realizzante.

I miei giovani, anche quelli che cercano la fede o pensano in qualche modo di averla, fanno parte del loro tempo, ultima propaggine di un'epoca che non ha più saputo dove collocare la fede, che non ha voluto defi-

nirla e che pertanto, al di là di tutte le riforme, non sa celebrarla. Quando li si incontra, questi giovani sono più disposti a parlare del loro 'io' che ad ascoltare il Dio che è in loro. Sono più disposti a lasciar emergere il sentire dell'affettività che ad avventurarsi nel capire della personalità.

Non fa meraviglia, allora, la fatica di comprendere che Dio ha chiamato, per amore, ognuno di essi ad essere parte del suo popolo, assemblea marchiata dalla Trinità, destinata ad essere lievito (per esempio in ambito universitario), sale che guarisce ed insaporisce i rapporti vissuti. Anche quando si accostano al 'bello', di cui la liturgia è riflesso ed estetica, tardano ad aprirsi a quel di più che Dio comunica all'uomo, e si accontentano della gratificazione di quanto è spontaneamente percepito secondo il criterio dell'utile e del fruibile, desiderato perché faccia star bene, subito.

2. La domanda che sono portato a formularmi è se, per questa strada, il giovane di oggi, adulto di domani, sia capace di una risposta cristiana alla vita. Certamente so, però, che l'interrogativo d'obbligo è se la Chiesa, oggi, al di là dei momenti di massa, abbia l'arte di incidere sull'educazione alla fede, sulla formazione ecclesiale e sull'addestramento al servizio. L'Eucaristia, ponendoci come figli dinanzi al Padre, aprendosi alla presenza di Cristo nel Suo centro, animata dall'azione dello Spirito, è destinata a trovare risposta, e siano benvenuti, dunque, per noi pastori, momenti come questo, per gli orizzonti che spalancano.

Lo sforzo dovrà essere indirizzato in una direzione che aiuti a superare una fede solo interiore e soggettiva, e dicendo questo so bene di riferirmi alla preparazione dei pastori che nelle Facoltà Teologiche e nei seminari, come ha voluto il Vaticano II,⁶ non devono considerare come derivato od estrinseco lo studio della liturgia, ridotto ad una questione di forme esteriori, di luoghi o posizioni, bensì riscoperto nell'alveo della Parola di Dio, per non cadere poi, all'interno dell'azione pastorale, nell'inconscia presentazione di un Dio pre-cristiano a cui si tributano riti lontani dalla mistica cristiana, che è associazione al mistero stesso trinitario, incarnazione nella storia, anticipo e caparra del cielo.

Dobbiamo, noi adulti per primi, aver fiducia che il giovane d'oggi possa aprirsi al Mistero, alla Grazia che rende fratelli quanti erano socialmente estranei, al Dio incarnato che per agire tiene conto della nostra natura e capacità, attraverso la fatica, che è la Croce, di schiudersi dall'individualismo per portare all'altare il cammino di una fraternità sempre più coinvolgente la vita, di una gratuità nel dare e nel ricevere, di una comune testimonianza sui valori essenziali anche quando, sull'esempio di Gesù, necessitano di coerenza e fedeltà fino alla Croce, all'essere considerati minoranza, ad un amore che dona senza attendere ricambio.

⁶ Cf., SC 16.

3. A me pare che potremmo lavorare su due fronti per aiutare i giovani a vivere in pienezza l'Eucaristia: superare una nozione scissa del tempo e prendere le distanze da una distorta nozione di assoluto.

Oggi i giovani sono portati a scindere il tempo dell'impegno, del quale devono rendere conto, dal tempo 'libero', nel quale, invece, nessuno deve entrare e che viene ben presto ridotto a 'tempo del nulla'. Per questa strada, l'esperienza della preghiera, soprattutto comunitaria, come la Messa, diventa dovere, obbligo, e non riesce a conciliarsi con il bisogno di libertà, di autenticità che l'incontro con Dio richiede. Sentendosi in contraddizione, questi giovani tendono ad allontanarsi.

Per altri, invece, il contenuto della religione – e la mensa eucaristica ne è un momento – deve far parte del tempo libero, regolamentato dalla voglia, dallo stato d'animo, dall'attesa di gratificazione immediata, e diventa difficile svincolarsi dai condizionamenti per aprirsi alla scoperta dell'importanza, per la vita, di ciò che l'Eucaristia comporta: gratuità, accoglienza, conversione, ascolto, offerta, novità, comunione, testimonianza di un'identità ritrovata.

Se noi, operatori pastorali, sapremo superare le tentazioni, che furono anche di Gesù all'inizio della sua Missione, del potere, del successo, di una storia senza Dio per imboccare invece la via trinitaria della kenosis, sapremo rivalutare i tempi richiesti da una catechesi che parla all'uomo di quanto Dio si sia compromesso per lui, e che gli insegna a parlare con Dio. La celebrazione eucaristica è essa stessa pedagogia, quando dispiega nella parola e nel sacrificio l'amore gratuito della Trinità e quando nel memoriale insegna ad ognuno a porre i passi del nostro cammino nelle orme di Cristo.

In riferimento al secondo fronte educativo, la nozione di Assoluto, ritengo che, eredi come sono di una visione romantica di assoluto o di unicità del dato esperienziale momentaneo della filosofia consumistica che li circonda, i giovani siano portati ad avvicinarsi alla Messa tendenzialmente sprovvisti delle qualità di quel pensiero che avverte la presenza dell'Altro, si pone in ascolto, ne sperimenta lo Spirito trasformante senza confonderlo – e solo il silenzio è maestro! – con il proprio io o con la propria emotività, sensibilità, attività.

Proprio perché una delle paure del giovane è che Dio sia una proiezione di se stesso quando misura il proprio limite, bisogno, nostalgia, ecc., è necessario guidarlo alla scoperta che il Dio, compromesso con la storia fino a salire sulla Croce e a rinnovare il dono fino alla fine dei tempi, è trascendente, sempre oltre, non confondibile con una certa idea di Dio, anch'essa idolatrica. È il Dio Trinità che convoca e manda, *ab-solutus* dai tanti narcisismi che possono condire le nostre liturgie. Verrà dunque dopo il bisogno di coinvolgere e rendere protagonisti i giovani nell'azione liturgica, nell'urgenza del decoro, del servizio, della musica e della qualità del canto.

Educare non sia far emergere il narciso che è dentro ognuno, bensì il figlio che sa dire: 'Padre'! Formare non sia sostituito da stereotipi più o meno attuali, arcaici o esoterici, di importazione o spontaneistici, ma sia sguardo verso l'unico modello di preghiera autentica: Gesù Cristo. Le nostre liturgie non siano il nudo risultato di addestramenti canori o di una gestualità avulsa dalla vita, bensì evidenza di una ginnastica interiore, di un'abitudine (una virtù) ad essere plasmati dallo Spirito, il solo che rimodella ogni cristiano ad immagine di Cristo, conservando di ognuno quell'originalità che ogni giovane va cercando.

4. a) Se quanto sono venuto evidenziando ha bisogno di un contesto culturale di riferimento, va detto che, pur non mancando dizionari, sussidi, riviste di pastorale giovanile, la tendenza è di non evidenziare l'attuale contesto culturale post-moderno, eppure i pensieri, i sentimenti, le azioni dipendono moltissimo dai caratteri del pensiero dominante, e se dunque si prescinde da tale contesto, anche i migliori contenuti pastorali proposti sono decodificati dalla nuova generazione e con difficoltà arriveranno ad essere propositivi del proprio genere e stile di vita.

Il giovane di oggi risente della frantumazione del pensiero ideologizzato. Non ha dunque uno schema unitario per leggere le varie realtà, e se questo può sembrare un bene, quando lo si vede in azione ci si accorge di limiti che non possono essere elusi. Rapidamente: è rinchiuso nella sua soggettività, assume 'pezzi' di pensiero per leggere la realtà che lo conducano alla sola verità che gli importa: star bene, una verità psicologica e mutevole. Non avendo categorie sufficienti per leggersi, rimane vittima dell'emozione che l'assale, fa fatica a dialogare e ad aprirsi, ad interagire e a gustare le cose che vanno al di là del proprio 'io'. È tentato allora, non raramente, di cercare le vie facili dell'evasione, dell'immediato, del rimando dei problemi, e ben presto raggiunge la conclusione di essere fatto 'così'. Anche quando si accosta al mondo della fede, è già stato derubato di una categoria essenziale per dirsi cristiani: diventare ciò che si è, santi.

Se, grosso modo, è questo il giovane che entra nell'assemblea eucaristica (ma non è certo solo questo!), dovrà essere la stessa Eucaristia a trasformarlo, dandogli le coordinate per fare unità con se stesso, leggersi al di dentro di ciò che fa o dice, canta, prega e ascolta. Sarà inevitabilmente l'Eucaristia, per sua natura, a rimetterlo per la strada del diventare ciò che è, e a dargli quel quadro di valori per leggere la vita in ogni sua dimensione e la fede cristiana in quella novità, che solo essa porta all'uomo, di sintesi incarnata di Dio e uomo, dalla quale discende quella concezione di mistica così originale rispetto ad altri cammini religiosi.

Lo sforzo di comprensione dovrà poi inevitabilmente proseguire attraverso la disamina della nozione che essi hanno del tempo, come del resto E. Butturini fa da par suo, elencando le stratificazioni storiche delle no-

zioni di tempo che condizionano il presente dell'attuale gioventù anche la domenica, attorno all'altare, per arrivare a stimolare le varie comunità educanti a concentrare gli sforzi per «...riuscire a fare dei vari 'spezzoni' di vita momenti ugualmente espressivi di un unico tempo dell'uomo e per l'uomo... espressione di nuove e diverse energie o di quella che Bertin ama chiamare la 'vitalità personale', valorizzata e raffinata in se stessa e 'in direzione di disponibilità sociale... per aprirsi a nuove possibilità, per tendere ad essere davvero, in misura crescente 'liberi a tempo pieno'».⁷

Non sarà difficile cogliere l'Eucaristia come sorgente educativa di una tale nozione del tempo da trasferire nella vita quotidiana, ricostruendo l'unità interiore nella coscienza della propria esistenza che porterà gli adulti di domani ad 'essere', più che a 'fare'. Non è forse l'Eucaristia in prima istanza la verità di un 'esserci' di una presenza reale, quella di Cristo, al di dentro della quale il fare in sua memoria dà unità a tutte le dimensioni dell'esistenza fino al suo ritorno?

b) Di qui l'urgenza anche per noi educatori e adulti della fede di recuperare, prima di trasmettere, la vera natura dell'esperienza religiosa cristiana a partire proprio dall'Eucaristia, per definire poi il concetto di liturgia cristiana e ridefinire l'essenziale dell'esperienza religiosa a partire dalla sua peculiarità.

Si tratta dunque di aver chiaro come il cristianesimo, in quanto manifestazione della religiosità, non possa essere ricondotto ad un'alienazione del soggetto o della collettività, né ad un'esperienza di religiosità secolaristica. È la valenza nuova che il cristianesimo aggiunge alla mistica, è il nuovo significato di 'mistero', a partire dall'Incarnazione e dal permanere eucaristico della Carne del Verbo, che apriranno alle linee educative per il binomio giovani ed Eucaristia.

Se ciò che si deve richiedere per essere riconosciuto come cristiano e ciò che si deve proporre per esserlo autenticamente è semplicemente di essere cristiano, è implicito l'invito di fare esperienza di ciò, vivendo nell'Alleanza e secondo la logica dell'Alleanza (o anche nel Mistero e secondo la logica del Mistero), conoscendo Dio secondo la nuova Alleanza.

L'Eucaristia è lo svelarsi dell'Alleanza Trinitaria, del Padre che raduna i figli adottati alla Mensa dove il Figlio si fa Parola e Pane, Via, Verità e Vita, e lo Spirito trasforma l'offerta della vita in Presenza che opera nella storia, facendo la Chiesa. Questa 'opera' di Dio, che non separa dalla storia, e non è riconducibile ad una storia senza Dio, è la fonte e il punto rivelante dell'essere cristiano, della sua esperienza, del suo 'conoscere' e perciò della nuova mistica. Se è vero che il cristiano di questo millennio sarà mistico o non sarà, lo sforzo educativo, portando alla consapevolezza dello stare alla mensa del Signore per non essersi seduti invano e aver ascol-

⁷ E. BUTTURINI, *Tempo libero*, DPG, p. 1044.

tato inutilmente la sua parola (e c'è un 'guai' per i buontemponi eucaristici!), deve condurre alla tematizzazione di quanto avviene al di là della forma (riti, canti, gesti...) per percepire la verità: non noi ci siamo riuniti, ma Egli ci ha convocati; non noi portiamo la nostra offerta, ma Egli mette nelle nostre mani il Figlio; non noi esprimiamo una nostra religiosità, ma Egli ci racchiude nel suo mistero d'Amore e, diventando tutt'uno con la Chiesa, ognuno di noi è divinizzato, come Egli per amore si è fatto carne. Sono queste le cose, anche meglio dette da altri, di cui hanno fame i giovani, più che di socializzanti, narcisistiche liturgie, e questo patrimonio è esportabile per una nuova evangelizzazione.

Per portare il giovane al cuore del cristianesimo, bisognerà liberarlo da quella sua (inevitabile?) concezione romantica dell'Assoluto che lo porta, per il bisogno che ha d'infinito, d'autenticità, di verità, a confonderlo con il susseguirsi delle esperienze e conoscenze, amori ed entusiasmi dell'età. Educatore a porsi in relazione e a mettere le cose in relazione tra loro, imparerà che la sua vita e le sue suggestive espressioni sono ... relative, in relazione con l'Assoluto. Così nell'Eucaristia.

La tentazione giovanile a Messa è, per amore d'autenticità, di diventare protagonista e di giudicare questo come un assoluto. Deve essere condotto a scoprire che la sua autenticità è relativa a Qualcuno e a qualcosa che è l'Assoluto. Tende a fare del suo canto, della sua musica, dei suoi riti un assoluto che si impantana nell'esibizione e ben presto viene a noia anche di se stesso. Deve essere educato a cantare per il Signore, a non leggersi addosso, ma a dar voce alla Parola, a cogliere la relazione di ogni gesto e rito con la sua esistenza e ogni respiro della sua esistenza con l'Assoluto.

Per questa strada più facilmente diventerà consapevole che la Messa non è da vivere individualmente, e ben presto nell'animazione e nella catechesi trasmetterà i valori acquisiti alla generazione emergente. Proprio ciò che l'Eucaristia implica: trasmettere quanto a nostra volta abbiamo conosciuto, in quanto non ci può essere Eucaristia senza missione, né missione senza apostolato, né apostolato, dunque, senza Eucaristia. E questo è urgente che i giovani lo sappiano e lo facciano, per non ridurre la Chiesa a società filantropica. Essa è comunione eucaristica.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Circa la nozione giovanile del tempo:

RIVA B., *Il New Age per secolarizzazione e nostalgia. Una ricerca sul senso religioso dei giovani*, Il Ponte Vecchio, Cesena 1997.

CARIS (ed.), *Chiesa cattolica e nuova religiosità*, Centro Studi Stampace Andrea Devoto, Cagliari 1996.

BELLONI M.C., *L'aporia del Tempo*, Angeli, Milano 1986.

BUTTURINI E., *Tempo libero*, DPG, pp. 1033-1046.

Per quanto riguarda il riferimento alla mistica cristiana:

BALTHASAR von H.U., *Mysterium Pascale*, in J. FEINER e M. LÖHERE (edd.), *Mysterium salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia*, Queriniana, Brescia 1971, VI: pp. 228-232.

DELLA TORRE L., *Eucaristia*, DPG, pp. 315-326.

Per quanto riguarda la nozione di Assoluto:

SCHALLER J.-P., *Direction spirituel et Temps modernes*, Beauchesne, Paris 1978.

FORTE B., *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*, Paoline, Roma 1984.

Parte Seconda

IL DISCERNIMENTO

COMUNIONE EUCARISTICA E COMUNIONE DELLE CHIESE

Un 'vissuto' che interpella

Francesco Eleuterio FORTINO

1. Premesse

I cristiani, a causa dei movimenti migratori, degli spostamenti per ragioni di lavoro, per motivi culturali o commerciali, 'vivono' sempre più spesso in contesti multi-confessionali. Emergono con maggiore evidenza le conseguenze della divisione. Emerge anche il problema delle relazioni sacramentali, in particolare quello della partecipazione all'Eucaristia. Il problema si pone in modo diverso nella varie Chiese e Comunità ecclesiali a seconda dei loro presupposti teologici ed ecclesiologici.

a) Nel 1999 le relazioni fra la Chiesa cattolica e la Federazione Luterana Mondiale hanno raggiunto un traguardo importante. È stata firmata una dichiarazione comune sulla 'giustificazione'. Se si pensa che questa questione aveva avuto una parte determinante per il movimento di Riforma luterana e per la conseguente divisione, è comprensibile la gioia e l'entusiasmo che ha accompagnato l'evento della dichiarazione comune. In circoli luterani si è pensato che 'sostanzialmente' erano venute meno le ragioni che impedivano la *communicatio in sacris* ed è stata proposta la libera, reciproca partecipazione all'Eucaristia celebrata nella Chiesa cattolica o alla Santa Cena nelle Comunità luterane.

Per la Chiesa cattolica ciò non è possibile a causa dello stretto rapporto che per la Chiesa cattolica esiste – e deve esistere – tra comunione eucaristica e comunione ecclesiale. In definitiva si afferma una stretta identità. L'Eucaristia è il segno sacramentale della piena unità di fede nella Chiesa.

b) Nel maggio del 2001 S.S. Giovanni Paolo II si è recato in pellegrinaggio, sulle orme di S. Paolo, ad Atene dove, sull'Aeropago, è stata promulgata una dichiarazione comune con il Capo della Chiesa Greca; a Damasco, è stato ricevuto con solenne e concorde fraternità dal Patriarca greco-ortodosso, dal Patriarca siro-ortodosso e dal Patriarca greco-cattolico.

Ad Atene il programma concordato, su richiesta dell'arcivescovo ortodosso, escludeva ogni preghiera comune, perché 'esclusa dai sacri canoni'. Il Santo Sinodo della Chiesa di Grecia nell'Enciclica (n. 2724) emanata dopo l'assemblea ordinaria (9-12 ottobre 2001) ha tenuto ad assicurare i suoi fedeli che: «Nell'incontro con Lui (con il Papa) non si è recato danno alla tradizione ortodossa... non ci sono state preghiere in comune».

La posizione della Chiesa di Grecia è più rigorosa: non soltanto non ci può essere partecipazione all'Eucaristia, ma non si può neanche pregare insieme.

c) A Damasco il Papa è stato ricevuto nelle cattedrali ortodosse con tutti gli onori. Se i simboli hanno un significato, eccone uno: nella cattedrale greco ortodossa, davanti all'iconostasi sono state poste tre sedie. Il Papa è stato posto al centro fra i due patriarchi.

Eppure nel suo discorso ufficiale il Patriarca greco ortodosso, tra i problemi segnalati per le relazioni ecclesiali, ha menzionato quello del proselitismo. Il Patriarca intendeva segnalare una situazione presente in Medio Oriente. Frequentano pacificamente le scuole cattoliche, con il consenso delle autorità ortodosse, anche molti studenti di famiglie ortodosse. In occasione della 'prima comunione' degli studenti latini, le famiglie ortodosse spesso chiedono che in quel giorno i propri figli possano fare la comunione assieme ai compagni di scuola cattolici latini. Questa circostanza ed altre simili sono considerate proselitismo sacramentale dagli ortodossi.

d) Un'altra situazione: i matrimoni misti. Situazione particolare. I due coniugi sono già uniti da due sacramenti (battesimo e matrimonio), sono uniti nella vita, sono corresponsabili dell'educazione religiosa dei loro figli. Cresce il desiderio di partecipare tutti assieme all'Eucaristia, indifferentemente nelle Chiese dei due coniugi.

Per la normativa della Chiesa cattolica, anche per loro, «la condivisione dell'Eucaristia non può essere che eccezionale, e in ogni caso vanno osservate le disposizioni» generali che riguardano la *communicatio in sacris*.

Una considerazione

Oggi tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali non è possibile 'concelebrare' l'Eucaristia, l'unico sacrificio di Cristo. Non è possibile partecipare indifferentemente nelle diverse Chiese all'Eucaristia. In tale situazione – che il Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II considera uno 'scandalo' al mondo e un 'danno' per la stessa predicazione dell'Evangelo – anziché di 'vissuto' dovremmo parlare di 'non vissuto'.

È proprio questo 'non vissuto' che interpella la coscienza cristiana e la vita delle Chiese; più esattamente è questo 'non vissuto' che deve interpellare la coscienza di tutti i cristiani, di ciascun cristiano.

2. Eucaristia e Chiesa. Comunione eucaristica e unità della Chiesa

«Poiché la concelebrazione eucaristica è una manifestazione visibile della piena comunione di fede, di culto e di vita comune della Chiesa cattolica, espressa dai ministri di questa Chiesa, non è permesso concelebrazionare l'Eucaristia con ministri di altre Chiese e Comunità ecclesiali» (DE 104e).

La ragione teologica è che l'Eucaristia è considerata una «manifestazione visibile della piena comunione», con la conseguenza che quando non vi è piena comunione di fede non ci può essere un segno che manifesti la piena comunione: sarebbe un segno falso.

La citazione del Direttorio Ecumenico si riferisce direttamente all'impossibilità di «concelebrazione» tra ministri di Chiese diverse. Analogamente si riferisce ai singoli fedeli, anche se, in casi particolari, è possibile ammettere all'Eucaristia i fedeli-non ministri, in via di eccezione e in certe condizioni.

Per i ministri resta sempre la proibizione della concelebrazione.

Il principio sottostante a quest'orientamento è stato discusso ed affermato nel dialogo teologico fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa. Nel Documento *Fede, sacramenti e unità della Chiesa* cattolici e ortodossi dichiarano insieme: «Ogni sacramento (quindi non soltanto l'Eucaristia, n. F) presuppone ed esprime la fede della Chiesa che lo celebra» (n. 6). Non è quindi un evento isolato, un evento tra parentesi, ma un evento complessivo di professione di tutta la fede della Chiesa che lo celebra.

Proseguendo in questa logica, ortodossi e cattolici affermano: «La comunione è possibile solo tra le Chiese che abbiano in comune la fede, il sacerdozio ed i sacramenti». Da questo documento emerge l'esclusione della pratica dell'intercomunione.

Il DE afferma in linea generale: «La comunione eucaristica è inseparabilmente legata alla piena comunione ecclesiale e alla sua espressione visibile» (DE 129).

L'unità della fede è presupposto per la partecipazione all'Eucaristia. Questo principio è certamente valido ed esigente. Esprime una considerazione seria tanto dell'unità quanto dei sacramenti. Tuttavia la dottrina cattolica e la sua prassi pastorale ammettono delle eccezioni, non per sola disposizione canonica, ma teologicamente fondate, pastoralmente necessarie e feconde. E si deve anche dire ecumenicamente positive.

3. La divisione dei cristiani in diverse Chiese e Comunità Ecclesiali e la loro comunione parziale

Da quanto detto emerge che la partecipazione o meno ai sacramenti implica una questione ecclesiologica. Esige una spiegazione ecclesiologica

anche la possibilità in via di eccezione che prevede la Chiesa cattolica per casi di partecipazione di altri cristiani all'Eucaristia nella Chiesa cattolica e viceversa. Si tratta in realtà della Chiesa di Cristo e della vita dei cristiani in essa. In definitiva si tratta della coscienza ecclesiale che ciascuna Chiesa ha di se stessa.

Nel Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica ha espresso tanto la coscienza che essa ha di se stessa quanto le sue relazioni con le altre Chiese e Comunità ecclesiali e la loro dimensione ecclesiale.

a) Nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, nel numero 8 che tratta della Chiesa di Cristo, realtà visibile e spirituale, si afferma: «Questa Chiesa, in questo modo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (LG 8).

È una dichiarazione importante, che assieme ad altre affermazioni conciliari, dà una visione teologicamente realistica, dal punto di vista cattolico, dell'intero panorama ecumenico.

La Chiesa cattolica ha coscienza di essere la Chiesa di Cristo, ma prende in considerazione la realtà ecclesiale delle altre Comunioni cristiane. Al di fuori dell'organismo visibile della Chiesa cattolica non vi è il vuoto, ma si trovano altre Chiese e Comunità ecclesiali in cui operano molti elementi di santificazione.

b) Vediamo queste realtà ecclesiali che si trovano al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica. La LG 15, quando tratta delle relazioni tra la Chiesa cattolica e gli altri cristiani, non indica come presenti fuori del suo organismo visibile degli elementi comuni, ma parla di *battezzati* che «sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione sotto il successore di Pietro». Con questi battezzati afferma il Concilio: «La Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta», «...*plures ob rationes coniunctam*» (LG 15). A questo punto la LG descrive una varietà di cristiani, varietà differenziata in base a quegli elementi di fede e di dottrina che professano.

La LG afferma:

- (Un primo gruppo) «Ci sono, infatti, molti che hanno in onore la Sacra Scrittura come norma di fede e di vita e mostrano un sincero zelo religioso; credono amorosamente in Dio Padre onnipotente e in Cristo Figlio di Dio e Salvatore;

Sono segnati dal battesimo, con il quale sono congiunti con Cristo, anzi riconoscono e accettano nelle proprie Chiese o comunità anche altri sacramenti.

- (Un altro gruppo) Molti fra loro hanno anche l'episcopato, celebrano la Sacra Eucaristia e coltivano la devozione alla Vergine Madre di Dio;

• A questo si aggiunge la comunione di preghiere e di altri benefici spirituali; anzi, una certa vera unione nello Spirito Santo, poiché anche in mezzo a loro, con la sua virtù santificante, opera per mezzo di doni e grazie ed ha fortificato alcuni di loro fino allo spargimento del sangue» (LG 15).

Va quindi affermata una varietà di comunioni cristiane con proprie fisionomie, comunioni che il decreto UR chiama «Chiese e Comunità ecclesiali». Di esse il decreto UR parla innanzi tutto in modo generale e quindi, nel terzo capitolo, in modo più specifico.

• In modo generale l'UR afferma: «Perciò le stesse Chiese e Comunità separate (*seiunctae*), quantunque crediamo che hanno delle carenze nel mistero della salvezza, non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza» (UR 3).

Quest'affermazione è importante tenerla presente quando si studia la questione delle possibilità di eccezione nella *communicatio in sacris*.

• In maniera più specifica, il terzo capitolo di UR parla in due sezioni distinte degli ortodossi e dei protestanti.

• Per gli ortodossi usa questa terminologia: «Speciale considerazione delle *Chiese orientali*» (UR 14-19). Ovviamente non si tratta di sola terminologia. Riporto qualche affermazione: «Con la celebrazione dell'Eucaristia in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce» (UR 15). Notare il soggetto; la Chiesa di Dio si edifica e cresce anche nelle Chiese ortodosse. Inoltre «Quelle Chiese, quantunque separate (*seiunctae*) hanno veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite con noi da strettissimi vincoli».

Per questa ragione – e ciò interessa particolarmente il tema di questa conversazione – «una certa comunicazione nelle cose sacre, presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo è possibile ma anche consigliabile (*sed etiam suadetur*)» (UR 15).

• Dei protestanti UR parla nell'ultima parte del terzo capitolo con un titolo volutamente imprecisato a causa dei problemi sottostanti e della diversità esistente fra le varie Comunità. Il decreto parla di «*Chiese e Comunità separate (seiunctis)*» in occidente.

Il decreto afferma: «Bisogna riconoscere che tra queste Chiese e Comunità e la Chiesa cattolica, vi sono importanti divergenze, non solo d'indole storica, sociologica, psicologica e culturale, ma soprattutto di interpretazione della verità» (UR 19). Più avanti lo stesso decreto precisa: «Bisogna che la dottrina circa la Cena del Signore, gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa, costituiscano l'oggetto del dialogo» (UR 22).

Anche questa situazione deve essere tenuta presente quando si considera il rapporto fra comunione eucaristica e comunione ecclesiale. Bisogna

avere presente questa situazione quando si cercano le diverse ragioni che determinano una disciplina canonica diversa nei confronti degli ortodossi o dei protestanti. Vi è quindi una varietà di situazioni, dipendente da una diversità di divergenze esistenti tra le Chiese e Comunità ecclesiali.

4. Principio stabilito dal Concilio Vaticano II circa la *communicatio in sacris*

Il decreto UR nel numero 8, dove incoraggia le preghiere comuni considerandole «un mezzo molto efficace per impetrare la grazia dell'unità... una genuina manifestazione dei vincoli con i quali i cattolici sono ancora congiunti con i fratelli separati (*seiunctis*)», fa una precisazione importante circa la *communicatio in sacris*. Questa precisazione in linea di principio attraversa tutto il tempo che ci separa dal Concilio. È stata presente nella prima edizione del DE (1967), nell'elaborazione dei due Codici di diritto canonico, nella redazione della nuova edizione del DE (1995).

UR afferma: «Tuttavia la comunicazione in cose sacre non la si deve considerare come mezzo da usarsi indiscriminatamente (*indiscretim*) per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. Questa comunicazione dipende soprattutto da due principi:

- Dalla manifestazione dell'unità della Chiesa
- e dalla partecipazione ai mezzi di grazia.

Il significato dell'unità per lo più (*plerumque*) vieta la comunicazione;

La necessità di partecipare la grazia talvolta (*quandoque*) la raccomanda» (UR 8; OE 24.29).

Quest'indicazione in linea di principio è teologicamente equilibrata e molto sfumata. Sembra voler tenere presente che si tratta di una materia estremamente delicata: tocca la santità del sacramento, tocca la fede delle persone implicata, tocca il bisogno delle persone.

Innanzitutto l'affermazione conciliare sembra voler dire che anche la parziale *communicatio in sacris* va considerata in vista del ristabilimento dell'unità dei cristiani. Avvisa però che non va considerata o usata indiscriminatamente (*indiscretim*). Anche quando la *communio in sacris* è permessa o raccomandata per il bene di una singola persona in stato di bisogno, ciò non deve essere visto in modo avulso dalla ricerca della piena unità. Il Sacramento è sempre connesso alla Chiesa.

In secondo luogo, il dettato conciliare presenta i due principi sotto-stanti. Come si è detto, l'Eucaristia manifesta l'unità ecclesiale. In questo senso, la partecipazione alla celebrazione di un'altra Chiesa con cui non si è in piena comunione resta per lo più vietata (*plerumque*, cioè non sempre). Ma l'Eucaristia è anche cibo, nutrimento. Il DE lo esplicita: «Per i battezzati – afferma – l'Eucaristia è un cibo spirituale, che li rende capaci di vin-

cere il peccato e di vivere della vita stessa di Cristo, di essere più profondamente incorporati a lui e di partecipare più intensamente a tutta l'economia del mistero di Cristo» (DE 129). Per questa ragione, la necessità di partecipare alla grazia talvolta (*quandoque*) la raccomanda. Non dice soltanto si permette, ma si raccomanda. In tutto questo testo vi è un sentimento positivo, benevolo, pastorale e teologicamente fondato.

Mi è capitato più volte di presentare o commentare questo testo. Talvolta mi viene alla memoria quel passaggio del vangelo di MT in cui si dice che Gesù percorreva tutta la Galilea insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del Regno e curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo.

5. La normativa del Direttorio Ecumenico

Alla luce di quest'orientamento conciliare sono state emanate le norme di comportamento pratico in questa materia. Ed è nella stessa prospettiva che sono stati redatti i canoni relativi alla *communicatio in sacris* dei due Codici di diritto canonico (CJC 844, 1-5 e CCEO 671, 1-5). In seguito, il Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo (1995) ha riproposto i principi in chiave pastorale esplicativa. Poiché il DE si fonda sulle norme dei due Codici, in questa conversazione i riferimenti si fanno direttamente sul Direttorio.

5.1. Come orientamento generale il DE indica questa prospettiva:

«I cristiani possono essere incoraggiati a condividere attività e risorse spirituali, cioè a condividere quell'eredità spirituale che essi hanno in comune, *in una maniera e ad un livello al loro stato attuale di divisione*» (DE 102).

L'orientamento canonico-pastorale è dichiaratamente positivo. Intende offrire aiuto a persone concrete. Pertanto la condivisione dell'eredità spirituale comune tra i cristiani è incoraggiata, non solo permessa. Si avverte tuttavia l'esigenza di tenere presente il reale stato di comunione parziale esistente. Non si può fare 'come se' la divisione non esistesse o non avesse rilevanza teologica o ecclesiale.

La condivisione deve riflettere pertanto una duplice realtà:

- a) La reale comunione esistente (DE 104,1);
- b) Il carattere incompleto di tale comunione (DE 104,2).

Quest'orientamento è applicato tanto per la partecipazione alla preghiera comune o alla partecipazione – senza comunione sacramentale – ai culti delle altre Chiese e Comunità ecclesiali, quanto in modo più stretto per la partecipazione ai sacramenti e in particolare all'Eucaristia.

• Per quanto riguarda la preghiera comune Giovanni Paolo II nell'Enciclica UUS ha sintetizzato così l'atteggiamento della Chiesa cattolica: «Sulla via ecumenica verso l'unità, *il primato spetta senz'altro alla preghiera comune*, all'unione orante di coloro che si stringono insieme attorno a Cristo stesso» (UUS 22). Il Direttorio Ecumenico espone ampiamente (DE 102-121) i principi sui cui si fonda la possibilità della preghiera comune, le ragioni per consigliarla il più spesso possibile, le modalità di partecipazione. È da constatare che la preghiera comune diventa una prassi sempre più diffusa tra le varie Chiese e comunità ecclesiali.

• Per quanto riguarda la partecipazione all'Eucaristia i due codici – tanto il Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina, quanto il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali – affermano che «...i ministri cattolici amministrano i sacramenti lecitamente ai soli fedeli cattolici, i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici» (CJC 844.1; CCEO 671.1). Entrambi i codici prevedono però la partecipazione anche all'Eucaristia, di cattolici in altre Chiese e di membri di altre Chiese e Comunità ecclesiali nella Chiesa cattolica, 'in via di eccezione, in determinate circostanze ed in certe condizioni'.

La normativa in vigore, esposta ed esplicitata in vista di un servizio pastorale nel Direttorio Ecumenico, intende:

- a) rispondere al 'vissuto' dei cristiani (si vive sempre più a contatto con gli altri cristiani, ci sono casi di convivenza quotidiana come i matrimoni misti, ecc.), venendo incontro ai loro bisogni spirituali;
- b) essere coerente con i principi di fede;
- c) tenere presente la situazione di parziale comunione con gli altri cristiani;
- d) promuovere la piena comunione tra i cristiani.

5.2. *Normativa distinta per gli ortodossi e per gli altri cristiani*

Tanto i due Codici quanto il DE danno disposizioni distinte al caso di *communicatio in sacris* con gli ortodossi o con i protestanti. La ragione risiede nel diverso grado di comunione esistente. Il DE permette e incoraggia la parziale *communicatio in sacris*. Il DE cioè consiglia la prassi di 'condividere' quell'eredità spirituale che i cristiani hanno in comune. Ma – attira l'attenzione il DE – «*in una maniera e ad un livello adeguati al loro stato attuale di divisione*» (DE 102).

5.2.1. *Condivisione di vita sacramentale con gli ortodossi*

1. Quando *i cattolici* possono accedere all'Eucaristia presso gli ortodossi: «Ogni volta che una *necessità* lo esiga o una *vera utilità spirituale* lo consigli

– e perché sia evitato il pericolo di errore o di indifferentismo – è lecito ad ogni cattolico, per il quale sia fisicamente o moralmente *impossibile accedere al ministro cattolico*, ricevere i sacramenti della penitenza, dell'Eucarestia e dell'unzione degli infermi da parte di un ministro della Chiesa orientale» (DE 123; cf. CJC 844, 2; CCEO 671, 2).

Si indica il caso di necessità (la pastorale tradizionale prevede i casi di pericolo di morte, di persecuzione, di carcere, ecc.); ma il DE aggiunge una circostanza nuova e aperta alle esigenze spirituali, il caso appunto di una vera utilità spirituale, condizione pastoralmente attenta e che tiene conto delle nuove relazioni ecumeniche. Lo stato di non piena comunione tuttavia fa ricordare che, in tutti questi casi, bisogna constatare l'impossibilità fisica o morale di accedere al sacerdote cattolico.

2. Quando *gli ortodossi* possono accedere all'Eucaristia nella Chiesa cattolica:

I ministri cattolici possono amministrare lecitamente i tre sacramenti sopracitati agli ortodossi «qualora questi lo richiedano spontaneamente e abbiano le dovute disposizioni» (DE 125; cf. CJC 844, 3; CCEO 671, 3). La norma è parallela, ma non uguale. È meno esigente. Non si indica alcuna circostanza particolare. È sufficiente che ne facciano richiesta 'spontaneamente' e ne abbiano 'le dovute disposizioni', condizione generale per chiunque si accosti all'Eucaristia.

Non viene considerata la condizione che non sia possibile accedere al ministro ortodosso. Questa reciprocità 'inequale' – che proviene dal CJC e dal CCEO – è stata criticata dagli ortodossi e considerata come tentativo di proselitismo latente. Tuttavia, tanto i due codici quanto il DE attirano l'attenzione sulla disciplina delle Chiese ortodosse. Il DE chiede esplicitamente ai ministri cattolici di «evitare ogni proselitismo, anche solo apparente» (DE 125).

5.2.2. *Condivisione di vita sacramentale con i protestanti*

Nella linea del n. 8 di UR, i due Codici, e di conseguenza del DE, per quanto riguarda la condivisione di vita sacramentale con i protestanti, danno questa disposizione:

«In certe circostanze, in via eccezionale e a determinate condizioni, l'ammissione a questi sacramenti (Eucaristia, penitenza, unzione degli infermi) può essere autorizzata e perfino raccomandata a cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali» (DE 129; cf. CJC 844,4 e CCEO 671,4).

Come è evidente dal testo, la disposizione è più circostanziata e più esigente. Vengono date due norme distinte:

1. Una *per i protestanti* che chiedono di partecipare all'Eucarestia (e agli altri due sacramenti) nella Chiesa cattolica:

Il DE indica che i ministri cattolici possono amministrare questi sacramenti:

a) «in via eccezionale» (non è una prassi di vita normale tra comunità non in piena comunione).

b) «in certe circostanze» (DE 130), che vengono indicate:

– «In pericolo di morte» (la circostanza è tradizionalmente nota),

– «In altri casi», cioè quando «a giudizio del vescovo o della conferenza dei Vescovi, urge altra grave necessità» (CJC 844, 4; CCEO 671, 4). Il DE parla di «situazioni di grave e pressante necessità» (DE 130).

Questi 'altri casi', cioè le 'situazioni di grave e pressante necessità', devono essere *oggetto di discernimento*.

Il CJC e il CCEO affermano: «Se, a giudizio del *vescovo* diocesano o delle *conferenze* dei vescovi, un'altra grave necessità si presenta, i *ministri cattolici* amministrano...».

Il DE ha semplificato il processo di questo discernimento di 'altre gravi necessità'. Il problema posto era: per ogni altro caso di grave necessità occorre riferirsi al vescovo? Alla Conferenza Episcopale? In che modo? È concretamente possibile?

Il DE contiene un meccanismo di applicazione più aderente alle situazioni concrete. Il DE raccomanda al «vescovo diocesano (che) – tenendo conto delle norme che possono essere state stabilite in tale materia dalla Conferenza Episcopale o dai Sinodi delle Chiese orientali – fissi norme generali che permettano il discernimento 'delle situazioni di grave e pressante necessità' che si verificherebbero nel proprio territorio».

Fissate le norme locali: «I *ministri cattolici* vaglieranno i casi particolari e amministreranno questi sacramenti solo in conformità a tali norme» (DE 130).

E se il vescovo diocesano o la Conferenza Episcopale non ha dato alcuna precisazione, i *ministri cattolici* «giudicheranno in base alle norme del presente Direttorio» (DE 130).

Ma chi sono questi *ministri cattolici*? Sono coloro che di fatto giudicano il caso e amministrano il sacramento.

c) «A determinate condizioni». Il CJC, e il CCEO determinano le condizioni richieste. Il DE 131 le ripropone tali e quali.

Le condizioni sono tre:

– che la persona battezzata protestante «sia nell'impossibilità di accedere ad un ministro della sua Chiesa o Comunità ecclesiale»,

– «che chieda spontaneamente quel sacramento»,

– «che manifesti la fede cattolica circa il sacramento chiesto e abbia le dovute disposizioni» (cf. CJC 844, 4; CCEO 671,4).

2. La norma *per i cattolici* (DE 132).

Un cattolico nelle circostanze sopra indicate – pericolo di morte e in altre situazioni di grave e pressante necessità – «non può chiedere i suddetti sacramenti che a un ministro di una Chiesa i cui sacramenti sono validi» (DE 142). La causa della ‘impossibilità’ di chiedere questi sacramenti è fondata sulla ‘dottrina cattolica dei sacramenti e della loro validità’ (DE 132). Infatti, la questione dell’Eucaristia e del ministero è una questione aperta sull’agenda dei dialoghi. I risultati positivi raggiunti non sono ancora sufficienti a far decidere un reciproco riconoscimento.

Va rilevato che il DE aggiunge un’altra possibilità. Il fedele cattolico può chiedere i sopraccitati sacramenti soltanto ad un ministro di una Chiesa di cui la Chiesa cattolica riconosce validi i sacramenti «oppure a un ministro che, secondo la dottrina cattolica dell’ordinazione, è riconosciuto come validamente ordinato» (DE 132). Questa seconda possibilità *non si trova* sul CJC (844, 2), né nel CCEO (671, 2). L’aggiunta prende in considerazione il caso in cui un ministro di una Chiesa di cui generalmente non si riconoscono validi i sacramenti, un tale concreto ministro, a causa di una particolare sua ordinazione, abbia validamente ricevuto il sacramento dell’ordine.

5.2.3. *Dialogo aperto*

Sulla questione dei ministeri e dell’Eucaristia il dialogo è aperto nelle relazioni tra i cristiani. Giovanni Paolo II nell’Enciclica sull’impegno ecumenico (1995) ha fatto una importante valutazione: «Il dialogo è stato ed è fecondo, ricco di promesse. I temi suggeriti dal Decreto conciliare (UR) sono stati già affrontati, o lo saranno a breve scadenza. La riflessione dei vari dialoghi bilaterali, con una dedizione che merita l’elogio di tutta la comunità ecumenica, si è concentrata su molte questioni controverse quali il battesimo, l’eucaristia, il ministero ordinato, la sacramentalità e l’autorità della Chiesa, la successione apostolica. Si sono delineate così delle prospettive di soluzione insperate e nel contempo si è compreso come fosse necessario scandagliare più profondamente tali argomenti» (UUS 69).

In vista dell’applicazione delle norme del DE, in considerazione dei singoli casi concreti in cui sono coinvolte persone concrete, sembra lecito porsi qualche domanda:

Per es.: su queste tematiche la situazione rimane identica a quella descritta dal decreto sull’Ecumenismo? I dialoghi sul ministero hanno apportato convergenze tali da applicare in modo diverso la disposizione del CJC?

In termini generali non si può rispondere affermativamente, perché il DE (che è solo del 1993) ha confermato le norme precedenti. Ma nell’analisi dei singoli casi il progresso del dialogo va anche tenuto presente. I Codici di diritto canonico lasciano al vescovo il discernimento finale.

5.2.4. *Matrimoni misti e Eucaristia*

Il Direttorio Ecumenico, sulla traccia dei due codici di diritto canonico, ha una sezione sui matrimoni misti (DE 159-160) con indicazioni anche per quello che riguarda la questione della partecipazione all'Eucaristia.

I matrimoni misti generalmente vengono celebrati «al di fuori della liturgia eucaristica» (DE 159).

«Il vescovo diocesano può permettere la celebrazione dell'Eucaristia» (Ib., cf. pure l'*Ordo Celebrandi Matrimonium*, 8).

«In quest'ultimo caso, la decisione di ammettere o no la parte non-cattolica del matrimonio alla Comunione eucaristica va presa in conformità delle norme generali esistenti in materia, tanto per i cristiani orientali, quanto per gli altri cristiani» (DE 159).

Ma il DE aggiunge un richiamo particolarmente importante per la pastorale e per l'ospitalità eucaristica. Il richiamo è questo: occorre certamente applicare le norme generali, ma «tenendo conto di questa situazione particolare che cioè ricevono il sacramento del matrimonio cristiano due cristiani battezzati» (Ib.).

Coloro che eventualmente in un matrimonio misto chiedono l'Eucaristia hanno ricevuto due sacramenti: il battesimo e il matrimonio cristiano.

Anche per la vita normale – dopo la celebrazione del matrimonio – di una coppia sorta da un matrimonio misto, nel resto della vita «la condivisione dell'Eucaristia non può essere che *eccezionale*» (DE 160) e vanno osservate sempre le norme generali e le indicazioni pastorali date dal vescovo o dalla conferenza episcopale.

6. Qualche osservazione

Tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali esiste una comunione parziale, ma vera.

Questa comunione è diversificata in gradi diversi, maggiore con gli ortodossi, più limitata con i protestanti.

La normativa canonica dipende dalla teologia.

Di conseguenza diversa è la normativa che si riferisce agli ortodossi da quella che si riferisce ai protestanti.

La normativa ha inteso valorizzare in modo realistico tutti gli elementi di comunione nei limiti della comunione parziale esistente. La comunione di fede non piena può permettere soltanto una condivisione eucaristica in via di eccezione e limitata. Questa situazione rimane aperta, condizionata all'evoluzione del dialogo ecumenico.

Giovanni Paolo II, nella enciclica sull'impegno ecumenico, ha indicato proprio questa prospettiva: «Da tale unità fondamentale, ma parziale, si

deve ora passare all'unità visibile e necessaria e sufficiente, che s'isciva nella realtà concreta, affinché le Chiese realizzino veramente il segno di quella piena comunione nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica che si esprimerà nella concelebrazione eucaristica» (UUS 78).

La concelebrazione dell'Eucaristia è quindi lo scopo ultimo dell'intero movimento ecumenico.

IL SIGNIFICATO SACRAMENTALE DELL'EUCARISTIA

Gianni COLZANI

Sacrosanctum Concilium 47, la costituzione conciliare sulla liturgia, descrive così l'eucaristia: «il nostro Salvatore nell'ultima cena, nella notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli fino al suo ritorno il sacrificio della croce, e per affidare così alla sua diletta sposa, la chiesa, il memoriale della sua morte e resurrezione: sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, 'nel quale si riceve Cristo, l'anima viene colmata di grazia e ci è donato il pegno della gloria futura'».¹

Queste scarse indicazioni sintetizzano l'azione di Cristo per la sua chiesa come una azione salvifica in forza della quale la presenza di Cristo alla sua chiesa assume un contenuto nuziale. Sacramento d'amore nuziale, l'Eucaristia è segno di unità e vincolo di carità. Sarà questa la chiave di lettura di cui mi servirò: l'Eucaristia è un simbolo nuziale,² è il sacramento che realizza il sogno di Gen 2,25, il diventare cioè una carne sola. Cristo plasma la sua chiesa donandole la sua vita, donandole quanto ha di più intimo ed unendosi a lei come lo sposo. È quanto le scritture alludono quando parlano dell'appassionato desiderio di Cristo di mangiare la Pasqua con i suoi discepoli³ o quando ricordano che «chi si unisce al Signore

¹ A rinforzo di queste espressioni, molti testi conciliari indicheranno l'eucaristia come *culmen et fons* della vita cristiana. Questa indicazione, *totius vitae christianae fontem et culmen*, è presa da LG 11 ma la stessa formula ritorna anche in SC 10 e PO 5. Forme simili si ritrovano anche in altri testi: PO 6 parla della eucaristia come *radix et cardo*; LG 26 usa una formula più ampia e parla dell'eucaristia *qua continuo vivit et crescit Ecclesia*; AG 39 presenta l'eucaristia come la realtà *quae Ecclesiam perficit* cioè come la forza perfezionatrice della chiesa ed UR 15 la presenta come *fons vitae Ecclesiae et pignus futurae gloriae*, fonte della vita della chiesa e pegno della gloria futura.

² Vedi questo sviluppo, a mio parere promettente, in G. MAZZANIT, *I Sacramenti simbolo e teologia*. II: *Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1998, pp. 15-162.

³ Lc 22,15-16: «¹⁵ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, ¹⁶poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio».

forma con lui un solo spirito».⁴ È quanto i Padri affermano chiaramente: il banchetto eucaristico ha un valore sponsale.

Utilizzando il *Cantico dei cantici*, i padri leggono il significato sacramentale dell'Eucaristia in termini di amore nuziale.⁵ L'Eucaristia è il bacio dell'amore tra Cristo e il discepolo, è il bacio che giunge alla pienezza di una reciproca comunione;⁶ l'Eucaristia immerge i nostri cuori nell'amore divino così da portarli all'estasi della verità, all'ebbrezza dello Spirito.⁷ L'Eucaristia inebria i credenti non solo nel senso che supera ogni gioia umana ma anche perché rinnova la Pentecoste, rinnova cioè l'esperienza di una comunità estatica che sembra ubriachezza di vino.⁸ Se, contrapponendo l'aspetto visibile a quello spirituale, Origene sembrerà svalutare e trasfigurare il nutrimento corporale, la scuola alessandrina sarà attenta a fare chiarezza ed Atanasio potrà scrivere che siamo divinizzati perché «riceviamo il corpo del Logos».⁹

⁴ 1Cor 6,17. Il contesto di questo versetto è legato a quella parodia dell'amore nuziale che è la prostituzione: la contrapposizione ad essa dell'unione con Cristo non ne svuota il rimando ma, piuttosto, lo avvera. La sostituzione dei termini «un corpo solo» del v. 16 con quelli del v. 17 che parlano di «un solo spirito», come ben spiega il v. 19, introduce a quel dono di Cristo che fa del corpo dei battezzati il «tempio dello Spirito Santo».

⁵ P. MELONI, *L'ebbrezza dell'Eucaristia nella spiritualità sponsale dei Padri*, in *Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica*. VII: *La cena del Signore*, EDB, Bologna 1979, pp. 215-231; V. BATTAGLIA, *La passione redentrice in prospettiva sponsale*, in ID., *Il Signore Gesù sposo della chiesa. Cristologia e contemplazione*, EDB, Bologna 2001, pp. 103-145; F. BARBIERO, *La chiesa sposa: carismi e ministeri in una chiesa di comunione*, in R. BONETTI (ed.), *Verginità e matrimonio. Due parabole dell'Unico Amore*, Ancora, Milano 1998, pp. 35-72.

⁶ Ambrogio scrive: «Il Signore Gesù... ti invita al convito celeste dicendo: 'Mi baci coi baci della sua bocca'... e la tua anima o l'umanità o la chiesa... vede il mirabile sacramento ed esclama: 'Mi baci coi baci della sua bocca!' cioè mi doni Cristo il suo bacio» (AMBROGIO, *De sacramentis* V, 2,5-7). Altrove Ambrogio ricorda che «quelli che si baciano non si accontentano di gustare la dolcezza delle labbra, ma sembrano comunicarsi il loro spirito» e spiega: «è nel bacio che fanno unità quelli che si amano a vicenda e si comunicano la soavità della grazia interiore. Per mezzo di questo bacio l'anima si unisce al Dio-Verbo e viene trasfuso in essa lo spirito di colui che la bacia» (AMBROGIO, *In Isaac* III, 8).

⁷ Uno dei passi più belli è in Gregorio di Nissa. Commentando in termini eucaristici e mistici le parole del Ct 5,1 (mangiate, amici, bevete e inebriatevi), scrive: «ogni ebbrezza fa sì che la mente, vinta dal vino, esca fuori di sé...; questo avviene anche per mezzo di quel cibo e di quella bevanda divina, e sempre avviene per mezzo del cibo e della bevanda in una trasformazione e un'estasi che conduce dalle cose cattive alle migliori. ... Se dunque dal vino che il Signore offre ai suoi commensali nasce una simile ebrietà, per la quale avviene per l'anima l'estasi verso le cose più divine, giustamente comanda a coloro che sono divenuti vicini attraverso le virtù, non a coloro che sono lontani: 'Mangiate, amici miei, bevete e inebriatevi!' Chi infatti mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna» (GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico* 10).

⁸ At 2,13-15.

⁹ ATANASIO, *Epistola ad Maximum philosophum* 2.

Lo stesso tema della *sobria ebrietas*¹⁰ è una variazione che mette in guardia da ogni forma di straordinario e che invita a fare di questa divina comunione la base del proprio impegno di vita. Il simbolismo nuziale si concentra così sull'amore di Cristo per la chiesa sua sposa: è nel dono dello Spirito che questo si realizza e, mentre trasforma la vita del discepolo, geme e anela alla sua pienezza. Lo Spirito si fa desiderio nei desideri della sposa ed essa che geme senza saper cosa chiedere¹¹ viene così aiutata a dar voce alla sua preghiera: vieni, Signore Gesù.¹²

Per questa via, diventa chiaro lo schema di quanto dirò: per prima cosa proverò ad indicare nella alleanza pasquale e nella cena di Cristo la presenza di una simbolica nuziale, poi cercherò di mostrarne la piena espansione nella realtà eucaristica ed, infine, vedrò di sottolineare alcune conseguenze più pastorali.

1. Il memoriale della alleanza e i racconti dell'ultima cena

La teologia attuale ha abbandonato l'impostazione controriformista che, in opposizione al protestantesimo, aveva a lungo messo al centro le teorie immolazioneiste od oblazioneiste del sacrificio;¹³ seguendo il rinnovamento biblico e liturgico¹⁴ e, soprattutto, avvalendosi della teologia dei misteri,¹⁵ la teologia si era progressivamente staccata da una impostazione

¹⁰ Si veda la sesta strofa dell'inno *Splendor paternae gloriae*, proprio delle Lodi della domenica della liturgia ambrosiana, normalmente attribuito ad Ambrogio: *Christusque nobis sit cibus, potusque noster sit fides; laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus*. Lo stesso tema della ebbrezza e della sobria ebbrezza dello Spirito ritorna in termini battesimali e mistici in CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali XVII: Sullo Spirito Santo* (II) 18-19.

¹¹ Rm 8,26-27.

¹² Ap 22,20.

¹³ Si veda A. MICHEL, *La Messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente*, DThC X/1: coll. 1143ss.

¹⁴ Tra i primi testi a prendere questa strada, ricordo P. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio*, Beauchesne, Paris 1921; M. VONIER, *La chiave della dottrina eucaristica* [1925], Paoline, Milano 1955; E. MASURE, *Le sacrifice du chef*, Beauchesne, Paris 1932 (ripreso e precisato dopo la *Mediator Dei* con *Il sacrificio del Corpo Mistico* [1950], Morcelliana, Brescia 1952; J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*. 2 voll. [1948], Marietti, Torino 1954; J. M. R. TILLARD, *L'Eucaristia Pasqua della Chiesa* [1964], Paoline, Roma 1965.

¹⁵ La teologia dei misteri sostiene che il cristiano diventa simile a Cristo attraverso i sacramenti, appropriandosi – tramite essi – le azioni salvifiche di Cristo, cioè la sua morte e resurrezione. Questo comporta che questi avvenimenti storici non siano solo passati ma che, in qualche modo, siano presenti nel mistero. Questa concezione sorge con O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932; in linea con l'intento di Casel ma con una diversa teoria dei misteri va ricordato G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Hanstein, Bonn 1937.

tridentina. Il Vaticano II¹⁶ e la teologia seguente¹⁷ si sono decisamente incamminati lungo questa direzione.

L'insegnamento che viene da questo sviluppo è un invito a non considerare l'Eucaristia in se stessa, come una 'cosa' o un 'segno'; è piuttosto la viva presenza del Risorto che rende presente tutta la sua vita ed, in particolare, l'oblazione che l'ha visto sigillare la nuova alleanza con il suo sangue. Tramite questo dono, la chiesa ottiene di entrare in una profonda comunione di vita con il suo sposo e, resa nuova dalla sua presenza, dà alla libertà ed alla attività che ancora possiede il valore di una partecipazione al 'mistero'¹⁸ salvifico. La salvezza non è qui un semplice effetto del sacramento ma è la obiettiva presenza dell'agire personale di Gesù, per noi morto e risorto;¹⁹ dobbiamo cogliere la sua opera salvifica nella luce della

¹⁶ Sulla teologia del Vaticano II, si veda AA.VV., *Eucaristia. Aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Cittadella, Assisi 1968. Sui dibattiti circa la presenza reale e la transustanziazione si veda PAOLO VI, *Mysterium fidei*, 3 settembre 1965 [testo in AAS 57 (1965) pp. 753-774].

¹⁷ Stante l'ampiezza della bibliografia mi limito a quella in lingua italiana: M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*. IV/1: *I sacramenti*, Marietti, Torino 1966, pp. 227-480; A. WINKHOFFER, *L'Eucaristia come celebrazione pasquale* [1964], Morcelliana, Brescia 1968; J. AUER, *Il mistero dell'eucaristia. La dottrina generale dei sacramenti e il mistero dell'eucaristia*, Cittadella, Assisi 1972, pp. 183-412; C. ROCCHETTA, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali meraviglie della salvezza nel tempo della chiesa*, EDB, Bologna 1982; L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica*, LDC, Torino 2^a 1983; C. GIRAUDO, *Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Morcelliana - Gregorian University Press, Brescia - Roma 1989; B. SALVARANI, *Eucaristia. Tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 1990; G. COLOMBO, *L'Eucaristia. La cena del Signore nella comunità cristiana*, LDC, Torino 1991; F. MARINELLI, *L'Eucaristia presenza del Risorto per la chiesa e la storia degli uomini*, EDB, Bologna 1995; N. CONTE, *Eucaristia. Teologia e pastorale della celebrazione*, EDB, Roma 1996; E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesis del rito e sviluppo dell'interpretazione*, San Paolo, Cinisello B. 1996; G. MAZZANTI, *I Sacramenti simbolo e teologia. II: Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1998, pp. 15-162; F. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 196-303. Per le problematiche del dialogo con il mondo protestante si veda F. J. LEENHARDT, *Questo è il mio corpo. La presenza eucaristica* [1955-1960], Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1969; M. THURIAN, *L'Eucaristia. Memoriale del Signore sacrificio di azione di grazia e d'intercessione* [1963], AVE, Roma 1967; J. J. ALLMEN VON, *Saggio sulla cena del Signore* [1966], AVE, Roma 1968.

¹⁸ Qui il termine 'mistero' è usato nella accezione salvifica: non indica intellettualisticamente solo ciò che supera la ragione ma ciò che, mentre supera la creatura umana, le si rende presente in modo salvifico.

¹⁹ Vale la pena di rileggere il commento di Roguet alla affermazione che i sacramenti sono atti di Cristo. Dopo aver ricordato che «sono atti e non cose inerti e in qualche modo prefabbricate. Il sacerdote amministra i sacramenti più di quel che non li 'distribuisca', come per esempio farebbe il commesso di una farmacia... Non sono neppure formalità di ordine giuridico o amministrativo, nello stesso modo in cui si accorda l'assegnazione prevista dal regolamento ad un contribuente», Roguet precisa in modo denso ma limpido il significato positivo e, dopo aver illustrato la diversità di Cristo dagli altri fon-

sua persona e questa nella luce dalla sua salvezza: solo così manteniamo viva la totalità della sua memoria. Per questo diventa importante rileggere la sua vita alla luce di quella sintesi che è la sua morte di croce, anticipata nel dono di sé durante i racconti della cena.

Letta in questo modo, la cena di Gesù con i suoi discepoli si inserisce nel contesto della cultura giudaica, nel memoriale della alleanza pasquale,²⁰ ma soprattutto nel contesto della vita di Gesù. Tenendo conto dello spazio incredibilmente breve che passa tra la morte di Gesù e quel dispiegarsi di una cristologia adulta che si ritrova già nelle lettere paoline, sono sempre di più gli autori che ritengono che Gesù avesse chiara coscienza del carattere salvifico e messianico di quella morte che, ormai, stava davanti a lui;²¹ in questo senso la cena di Gesù va letta nel contesto della cultura ebraica ma, soprattutto, in quello dalla sua vita e della sua morte. La cena è la 'sua' cena, la cena di Gesù con i suoi discepoli. È da questi racconti che si dovrà cominciare.

I quattro racconti che possediamo²² narrano tutti come Gesù conferisca un nuovo senso al pane ed al vino, resi segni sacramentali della sua

datori di religione, scrive: «Cristo non è soltanto presente all'origine storica, alla fondazione della chiesa, ma ne è il capo attualmente vivo ed operante. ... Senza dubbio Dio è l'autore di ogni sacramento e ciascun sacramento conferisce la grazia divina. Ma ciò che caratterizza il sacramento... è che l'atto di Dio raggiunge l'anima umana mediante tutta una catena di intermediari, di strumenti che operano sul corpo e sull'anima. A Dio è unito lo strumento vivente che è Cristo, Dio e Uomo, che agisce sugli uomini per mezzo della sua umanità la quale, pur essendo glorificata, è tuttavia reale ed operante. L'umanità di Cristo agisce servendosi degli'intermediari e strumenti separati che sono la chiesa ed i ministri...» (A. M. ROGUET, *I sacramenti segni di vita*, Paoline, Milano 1957, pp. 11-13).

²⁰ Al riguardo, si veda soprattutto M. THURIAN, *L'Eucaristia*, cit.

²¹ Commentando i racconti della cena, Bouyer riprende Jeremias là dove questi mostra che «un inserimento così naturale e così profondo [della cena] nel rito giudaico sarebbe divenuto impossibile dopo la separazione della Chiesa dalla sinagoga, anche in un ambiente aramaico. Tuttavia la trasposizione di tutto quello che il rito comportava è così decisiva e si è imposta in una misura così generale a tutte le tradizioni liturgiche cristiane, che è impossibile attribuirlo ad altri che a Gesù stesso» (L. BOUYER, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, Paoline, Alba 1977, p. 228). Identico il pensiero di Gnilka a commento di Mc 14,25; Lc 22,18 da cui ricava la consapevolezza di Gesù di fronte alla sua morte: «se egli accoglie il destino di morte in conformità alla volontà di Dio, il compito messianico non è eliminabile da questa sua conformità ed anzi costituisce l'orizzonte in cui rientra la sua morte. È improbabile che nella certezza di morire Gesù abbia ignorato tale compito. La sua morte è qualcosa di più della morte di un uomo dedito alla volontà di Dio» (J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, p. 363). Da qui la sua conclusione: Gesù ha conferito alla sua morte «un'interpretazione particolare, soteriologicamente rilevante», e questo – secondo l'autore – deve comprendere tanto una attenzione ai discepoli che rimangono dopo di lui quanto l'esperienza del fallimento di Israele (L. cit.).

²² Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-26. A parte sta invece Gv 6,51-59.

vita per il regno, vita che sta per trovare nella morte il suo culmine. Nonostante questa sostanziale unità hanno accenti diversi;²³ senza entrare nelle questioni discusse, possiamo accontentarci di recepire il fatto che la maggioranza degli esegeti sostiene la priorità del testo paolino, anche se non mancano autori che insistono invece sulla priorità di Marco.²⁴ Quello che ci interessa non è però attenerci a qualche interpretazione ma cogliere i dati teologici di quella cena. Li vorrei raccogliere attorno a tre dati: il memoriale della viva presenza di Gesù, il riscatto dell'umanità dai suoi peccati e l'apertura alla missione.

1.1. *Il memoriale di Gesù*

L'Eucaristia è il memoriale di Gesù.²⁵ Il termine memoriale è preso da Es 12,14 dove *le-zikkaron* indica «una specie di sovrimpressione di due tempi della storia, il presente e l'uscita dall'Egitto: l'avvenimento diventava presente, o meglio ognuno diventava contemporaneo all'avvenimento».²⁶ Il verbo *zakar* ha il senso di pensare a qualcosa già conosciuto o, anche, di ricordarsi di qualcosa in favore di qualcuno; ne viene una proclamazione ed una interazione con l'agire di Dio che trova facilmente sbocco sia nel rendergli grazie per i suoi doni sia nell'oblazione, nell'offerta che mira alla

²³ X. LÉON-DUFOUR distingue tra una tradizione 'testamentaria' (Giovanni ed, in parte, Luca), secondo la quale chi sta per morire lascia ai suoi amici i suoi ultimi voleri, ed una tradizione 'liturgico-culturale' che fa risalire allo stesso Gesù la liturgia della cena. In questo senso X. LÉON-DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Torino 1983; D. N. POWER, *Il mistero eucaristico*, Queriniana, Brescia 1997. La maggior parte degli autori, però, distingue tra una tradizione 'palestinese o gerosolimitana', rappresentata da Marco e Matteo, ed una tradizione 'antiochena', rappresentata da Paolo e Luca. Mentre Marco rimane più ancorato ai caratteri propri della cena pasquale, il testo di Paolo avrebbe un carattere maggiormente liturgico; le differenze, però, non vanno enfatizzate perché anche in Marco troviamo riproposta la teologia di Is 53, quella della morte espiatrice del Servo; al riguardo è chiaro R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, Herder, Freiburg 1977.

²⁴ Sostengono la priorità di Paolo, e della tradizione antiochena H. SCHÖRMANN, *Abendmahl*, *2LThK* I: pp. 26-31; ID., *Gesù di fronte alla propria morte*, Morcelliana, Brescia 1983; G. DELLING, *Abendmahl. II*, *TRE* I: pp. 47-58; H. FELD, *Das Verständnis des Abendmahl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976. Sostengono invece la priorità di Marco J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973; R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Herder, Freiburg 1978; ID., *La tradizione dell'ultima cena*, in ID., *Il vangelo di Marco. II*, Paideia, Brescia 1982, pp. 539-555.

²⁵ 1Cor 11,24.25; Lc 22,19.

²⁶ M. THURIAN, *L'Eucaristia*, cit., p. 27. Va perciò mantenuta una netta differenza tra l'uso biblico-liturgico del 'memoriale' ed ogni termine analogo, usato nel linguaggio comune per evocare una persona o una cosa del passato.

comunione con Dio.²⁷ Questa terminologia sarà utilizzata dai cristiani per designare l'unità dell'agire salvifico di Cristo con la sua chiesa: ciò che è compiuto una volta per tutte è nuovamente presente attraverso il *mysterium* o *sacramentum*.

Se concentriamo l'attenzione su Gesù, appare chiaramente come nella cena Gesù trasformi la morte che dovrà subire in un dono ed in un atto di libertà: la vive come una offerta al Padre, in assoluta fiducia. Legata a questa nitida coscienza, la cena si svela così una possibilità di entrare nel mistero stesso della rivelazione del Dio: «sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine. [...] sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava, ...».²⁸ Nella libera oblazione di Gesù, il Figlio, la cena si lega a tutta la storia salvifica e la riassume: la cena dischiude il mistero di Dio, ce ne spalanca l'amore.

Il memoriale della cena realizza così una singolare comunione con quel Gesù che si vota alla morte. La sua libertà e la sua disponibilità a donarsi, accolta, diventa in noi il fondamento della libertà secondo lo Spirito; la sua capacità di guardare oltre la morte diventa per noi promessa di una pienezza futura ma ormai certa; il suo abbandono al Padre è il luogo definitivo – *eis télos begápesen*²⁹ – della sua rivelazione. Il sacramento della cena, mentre ne rende presente il mistero, ci introduce nella comunione con Gesù stesso e la comunione con Gesù è la comunione con colui che ci offre ospitalità nella sua vita, che ci rende cioè partecipi della comunione con lui e con il Padre. Questa mediazione sacramentale avviene nella chiesa ed a suo favore.

È quanto ci ricorda uno splendido passo della *Pastores dabo vobis* volto a chiarire l'immagine del Buon Pastore nei termini propri della Pasqua: «il donarsi di Cristo alla chiesa, frutto del suo amore, si connota di quella dedizione originale, che è propria dello sposo nei riguardi della sposa, come più volte suggeriscono i testi sacri. Gesù è il vero sposo che offre il vino della salvezza alla chiesa. [...] La chiesa è sì il corpo, nel quale è presente e operante Cristo capo, ma è anche la sposa che scaturisce come nuova Eva dal costato aperto del Redentore sulla croce: per questo Cristo sta «davanti» alla chiesa, «la nutre e la cura» con il dono della sua vita per lei».³⁰

²⁷ Questo porterà a concludere che così, nella concezione ebraica, «il memoriale dell'oblazione implica i tre aspetti di proclamazione agli uomini, di richiamo a Dio e di rimando a un sacrificio totale, consumato dai sacerdoti» (Ib., pp. 61-62).

²⁸ Gv 13,1,3.

²⁹ Gv 13,1.

³⁰ PDV 22.

1.2. Il sacrificio di Gesù

Memoriale di Gesù nell'atto di un'offerta che include la morte, l'Eucaristia presenta questa morte come un sacrificio, quel sacrificio che Eb 9,11-12.24-27 dirà essere avvenuto una volta per tutte.³¹ Bisognerà guardarsi bene dal separare la celebrazione liturgica dall'unico sacrificio di Cristo, facendone un'opera indipendente: sarebbe un cadere in un vuoto formalismo. Ed in ogni caso bisognerà evitare di poggiare l'idea di sacrificio su un meccanismo di diritto offeso e riparato da noi stessi; «il sacrificio cristiano non consiste in un dare a Dio ciò che Egli non avrebbe senza di noi, bensì nel nostro farci completamente ricettivi nei suoi confronti e nel lasciarci integralmente assorbire da lui. Permettere a Dio di operare su di noi: ecco la quintessenza del sacrificio cristiano».³² Avvenuto una volta per tutte, il sacrificio della croce è unico nell'ordine della redenzione e non viene ripetuto ogni volta che si celebra l'Eucaristia; in modo limpido M. Thurian osserverà che: «nell'Eucaristia il sacrificio della croce diventa il nostro sacrificio»,³³ il che va inteso nel senso ampio di una sua applicazione, comprensiva pure di una partecipazione ecclesiale.³⁴

Se proviamo ad entrare nella narrazione evangelica vediamo ci imbatiamo in gesti e frasi molto dense che chiariscono l'intenzione di Gesù. Innanzitutto Gesù pronuncia la benedizione sul pane³⁵ e rende grazie per il calice,³⁶ nella tradizione antiochena si parla del rendimento di grazie solo per il pane³⁷ mentre ci si accontenta di un sobrio «allo stesso modo» per il calice.³⁸ In ogni caso il nesso tra liturgia della cena e rendimento di grazie è chiaro; lo stesso termine 'eucaristia' ha in quel gesto la sua origine. La benedizione, mentre ricorda la distinzione tra Dio e la creazione, «rende impossibile la separazione di Dio dall'uomo e dal mondo»:³⁹ essa prede atto

³¹ Su questo testo si veda la minuziosa interpretazione di F. MANZI, *La «fine dei secoli» e la salvezza mediata «una volta per tutte» nell'epistola agli Ebrei*, La Scuola Cattolica 128 (2000) pp. 51-115.

³² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo cristiano*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 229-230.

³³ M. THURIAN, *L'Eucaristia*, cit., pp. 251-252.

³⁴ Il senso da dare a questa partecipazione va capito nell'ambito dell'affermata unicità. In questo contesto il ruolo della chiesa non è solo cultuale ma anche esistente: «da chiesa offre il sacrificio in quanto essa realizza in modo esistente soggettivo il senso oggettivo della propria azione cultuale» (K. RAHNER - A. HAUSSLING, *Le molte messe e l'unico sacrificio. Una ricerca sulla vera norma della frequenza della Messa*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 42).

³⁵ Mc 14,22; Mt 26,26.

³⁶ Mc 14,23; Mt 26,27.

³⁷ 1Cor 11,24; Lc 22,19.

³⁸ 1Cor 11,25; Lc 22,20.

³⁹ C. DI SANTE, *L'Eucaristia terra di benedizione. Saggio di antropologia biblica*, EDB, Bologna 1987, p. 22.

della creazione come dono di Dio, come dono per noi e lo confessa nella preghiera. Questo statuto della realtà come dono è basilare; Buber scriverà che, per la fede di Israele, mai la terra «è stata semplicemente un possesso del popolo; sempre essa fu nello stesso tempo un imperativo a farne ciò che Dio voleva ne fosse fatto. Così il singolare legame tra questo popolo e questa terra è posto, fin dalle più antiche origini, nel segno di ciò che deve essere, di ciò che dovrà avvenire, di ciò che dovrà essere realizzato».⁴⁰ Applicato all'Eucaristia, il rendimento di grazie «annuncia e realizza, per mezzo del suo linguaggio simbolico e rituale, quell'intenzionalità di dono assecondando il quale Gesù ha salvato il mondo dando a noi la possibilità, non diversamente da lui e insieme con lui, di continuare a farlo».⁴¹

Dopo il rendimento di grazie, troviamo delle parole secondo le quali Gesù spezza il pane e lo porge ai suoi discepoli⁴² precisando che si tratta del suo corpo «che è dato per voi»,⁴³ «che è per voi»;⁴⁴ lo stesso ripete per il vino precisando che è «il mio sangue, il sangue dell'alleanza, versato per molti»,⁴⁵ «il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati».⁴⁶ Per il calice Paolo usa una formula alquanto diversa: «questo calice è la Nuova Alleanza nel mio sangue»,⁴⁷ ripresa da Luca con l'aggiunta «che viene versato per voi».⁴⁸ Soprattutto le parole sul vino sono sia una reinterpretazione dell'alleanza secondo Es 24,8 sia una comprensione della morte di Gesù alla luce della teologia del Servo di Is 53 ed, anche, alla luce dei due capri di cui fa menzione Lev 16. Il senso di questi rimandi è chiaro: «nemmeno di fronte alla morte imminente, quando sta per essere violentemente rigettato, Gesù rinuncia ad essere solidale con i suoi, e questo in obbedienza alla missione ricevuta dal Padre. Egli vuol morire proprio com'è vissuto: per i peccatori. Nella misura in cui i discepoli, e tutti coloro che compiono lo stesso gesto, celebrano la frazione del pane, essi partecipano anche all'amore che Gesù mostra per i peccatori fin oltre la morte».⁴⁹

Il sacrificio non è allora qualcosa che noi facciamo per Dio ma, in Gesù, è Dio stesso che torna a mostrarsi benevolo verso noi peccatori; con Gesù non c'è più posto per un Dio lontano ma solo per quel Padre che fa

⁴⁰ M. BUBER, *Israele. Un popolo e un paese*, Garzanti, Milano 1964, p. 10.

⁴¹ C. DI SANTE, *L'Eucaristia*, cit., p. 65.

⁴² Il gesto è accompagnato da Mc 14,22 dal verbo imperativo 'prendete', ampliato da Mt 26,26 con 'prendete e mangiate' mentre questi verbi mancano in Paolo e Luca.

⁴³ Lc 22,19.

⁴⁴ 1Cor 11,24.

⁴⁵ Mc 14,24.

⁴⁶ Mt 26,28.

⁴⁷ 1Cor 11,25.

⁴⁸ Lc 22,20.

⁴⁹ F. COURTH, *I sacramenti*, cit., p. 217.

fešta e si rallegra per ogni peccatore che si converte.⁵⁰ Consegnato a morte da Giuda,⁵¹ dai capi del popolo⁵² e da Pilato,⁵³ Gesù trascende questa storia di calcolo e di debolezze per farne il luogo del suo amore e della sua libertà: mentre è tradito, Gesù si consegna liberamente e si dona: questo prendere in mano il suo destino trasformandolo radicalmente in uno spazio di solidarietà e di amore è quanto Gesù rende sacramentalmente possibile attraverso il pane spazzato ed il calice del vino. Nella preghiera e nella fede che celebra la sua morte, il suo destino torna ad essere possibile per noi. Il sacrificio di Cristo diviene quello a cui accede la chiesa.

1.3. *La missione di Gesù*

Il rapporto tra eucaristia e missione è limpido. Paolo osserva infatti che «ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore fino a che egli venga».⁵⁴ Il carattere evangelizzatore dell'eucaristia ci ricorda come annunciare la morte del Signore non sia tanto un affannarsi o un moltiplicare le opere quanto un lasciar apparire ed un lasciar agire l'amore di Dio. La pasqua di Gesù non è solo il contenuto dell'evangelizzazione⁵⁵ ma ne è anche la modalità e lo stile; abbandonati i toni della crociata, la missione è accettare la logica del dono, la logica del mettersi nelle mani della libertà altrui facendo propri i tempi del lievito e del sale.

La tradizione palestinese, propria a Marco e Matteo, esprime in modo diverso questa possibilità di infrangere i limiti della morte; appellando al regno definitivo che verrà, Cristo afferma che non berrà più del frutto della vite «fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio»,⁵⁶ «fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio».⁵⁷ Mentre annunciano la sua morte, queste parole proclamano pure una salvezza che sta oltre, quando Gesù sarà nel regno del Padre; «la sua profezia di morte culmina nella certezza della resurrezione».⁵⁸ Così intesa, l'Eucaristia apre questo tempo alla sua definitività.

⁵⁰ Lc 15,7.10.31.

⁵¹ Mc 14,10; Mt 26,14; Lc 22,4-6.

⁵² Mc 15,1; Mt 27,2.

⁵³ Mc 15,15; Mt 27,26.

⁵⁴ 1Cor 11,26.

⁵⁵ «La evangelizzazione conterrà sempre anche – come base, centro e insieme vertice del suo dinamismo – una chiara proclamazione che, in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, morto e resuscitato, la salvezza è offerta ad ogni uomo come dono di grazia e misericordia di Dio stesso» (EN 27).

⁵⁶ Mc 14,25.

⁵⁷ Mt 26,29.

⁵⁸ R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1982, II: p. 534.

Chiamata ad accogliere ed a servire l'agire di Cristo, la comunità raccolta attorno all'eucaristia e da essa inviata impara dal suo Signore a discernere le aspirazioni che si agitano nel cuore umano ed a portarle al loro vero compimento. In questo modo, la vitalità missionaria della comunità eucaristica si salda con la storia dando origine ad un'identità ecclesiale ricevuta in dono ed impegnativamente testimoniata. La radice eucaristica della missione ne fa una espressione irrinunciabile della liturgia eucaristica e della vita della comunità che vi si ispira. Radicandoci nella comunione con il Risorto, l'Eucaristia riattualizza la missione ricevuta nel Battesimo e ci manda ai fratelli: da essa non nasce solo un impegno saltuario ed occasionale, proprio di alcune generose individualità, ma una vera comunità apostolica. In modo ancora incoativo ma reale, la chiesa è assunta dal dinamismo dello Spirito che la spinge verso la testimonianza della libertà cristiana, una libertà che contiene la smentita della morte e testimonia i valori della resurrezione.⁵⁹

La missione nasce da una comunione sacramentale con il Signore che pone in noi il suo stesso vissuto spirituale; lasciarsi evangelizzare significa lasciar operare in noi questo seguire le sue orme, lasciandoci edificare nella vita di fede e di carità del discepolo così da saper riversare sugli altri quell'impegno per il regno e quell'amore oblativo che rende attenti soprattutto agli ultimi. La comunione con Cristo non lascia neutrali ma spinge verso la missione. Da questa comunione nasce allora la capacità di un confronto critico con eventi e culture, nasce l'impegno di una coraggiosa vicinanza agli ultimi. Va sottolineato l'importanza di una lettura eucaristica della storia, di un discernimento della vita alla luce dell'agape pasquale: non si tratta solo di imparare a leggere gli avvenimenti con l'aiuto delle scienze umane ma di attivare in noi gli atteggiamenti di misericordia e di compassione propri di Gesù. Come lui e con lui non si tratta di studiare i fatti ma di coinvolgersi in essi; l'eucaristia non ci fa dirimpettai o concorrenti della società ma ci rende persone ricche di un amore che diventa partecipazione, solidarietà, creatività, preghiera.

2. Gesù, lo sposo eucaristico

In questo secondo momento non vorrei tanto illuminare il senso dottrinale del messaggio biblico quanto, piuttosto coglierne il senso ultimo che a me sembra riconducibile all'amore nuziale. La vita di Gesù, culminata nella Pasqua ed interpretata dall'Eucaristia, può essere sintetizzata come un atto di sorprendente amore. Con le parole di Gesù, si potrebbe di-

⁵⁹ In questo senso la vita ecclesiale non è legata ad un minimalismo ma ad una sovrabbondanza di grazia che spetta a noi lasciar agire.

re: «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»;⁶⁰ la prima comunità cristiana ne è talmente convinta che le fa proprie ed afferma: «da questo abbiamo conosciuto l'amore: Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli».⁶¹

I termini qui usati «l'amore più grande», «il dare la vita per» sono termini che, mentre rimandano all'evento della croce, lo presentano con categorie latamente nuziali: le esperienze umane evocate sono, infatti, proprie alla semantica nuziale. Servirsene per esprimere l'opera di Gesù non è una forzatura ma è un rimanere nel solco dello stesso linguaggio biblico che parla della morte di croce come di un atto d'amore; Gesù, infatti, «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò *eis télos*»,⁶² cioè fino al punto più alto, fino a lasciare che il suo gesto raggiungesse la sua massima efficacia. Ed è nella bellezza e nella gratuità dell'amore nuziale che questo avviene. Vale perciò la pena di fermare la nostra attenzione sul simbolismo nuziale per vedere, poi, come questo sia attribuito a Cristo ed alla sua presenza eucaristica.

Il ricorso all'immagine delle nozze ha nei vangeli due fondamentali scopi: descrivere l'avvento o la presenza del regno messianico⁶³ ed, al tempo stesso, introdurre il tema della passione e della morte servendosi del rimando ad un tempo in cui lo sposo «sarà loro tolto».⁶⁴ Quello che così emerge è un'intima relazione tra presenza del regno e festa di nozze; Gesù invita tutti a partecipare a questa festa, in cui il suo corpo ed il suo sangue sono cibo e bevanda, chiedendo però che diventino sui discepoli.⁶⁵ Con la sua presenza la festa è pronta ma la sua definitiva celebrazione chiede che gli invitati si facciano preparati quando verrà.⁶⁶ Questi testi presentano il regno come un banchetto nuziale; poiché Cristo imbandisce per l'umanità e con essa una festa di nozze, si può ritenere che sia nuziale l'intenzione che sottostà alla sua alleanza. La sua festa di nozze è la Pasqua, il suo banchetto nuziale è l'Eucaristia.

Nell'Eucaristia la verità nuziale secondo la quale l'uomo e la donna «saranno una sola carne»⁶⁷ è tradotta nei termini del cibo: da una parte «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui»,⁶⁸ dall'altra «pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo

⁶⁰ Gv 15,13.

⁶¹ 1Gv 3,16.

⁶² Gv 13,1.

⁶³ Mc 2,18-20; Mt 9,14-17.

⁶⁴ Mc 2,20; Mt 9,15.

⁶⁵ È questo il senso di Gv 2,2 e della parabola del banchetto aperto a tutti ma per il quale si esige la veste nuziale: Mt 22,1-14.

⁶⁶ Mt 25,1-13.

⁶⁷ Gen 1,24.

⁶⁸ Gv 6,56.

dell'unico pane». ⁶⁹ La comunione con il corpo ed il sangue di Cristo ci rende 'un corpo solo' e stabilisce tra noi un'intimità piena: lui in me ed io in lui. Vi è qui la sostanza della nuzialità perché la dimensione corporea e quella spirituale sono entrambe fondate sulla comunione eucaristica. Il mistero eucaristico è così un mistero nuziale, «un mistero di corpo e spirito, dove l'unione nuziale riposa sia sulla forza unificante della carne e del sangue di Cristo sacrificato per noi, sia sulla forza intimizzante dello Spirito Santo». ⁷⁰ La morte di Cristo è così costitutiva di una umanità resa sua sposa: con la sua morte/resurrezione le rende possibile una vita di piena comunione, cioè la grazia della divinizzazione.

Certo questo simbolismo nuziale va compreso correttamente come un simbolo che rimanda ad altro e non come una immagine da prendere alla lettera. Come il regno di Dio non consiste nel mangiare e nel bere ma in «giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo», ⁷¹ come la resurrezione trascende l'esercizio della attività sessuale, ⁷² così il senso terreno della nuzialità va superato ma il suo fondamento va mantenuto. Si diventa un corpo solo, vicendevolmente uni, per il dono dello Spirito Santo: come Amore nel quale il Padre e il Figlio si trascendono, Egli consente il superamento dell'amore umano così che ogni persona, nonostante i suoi limiti creaturali, possa avere una relazione immediata con Dio.

La comunione nello Spirito di Gesù è quindi il contenuto della nuzialità eucaristica. Nello Spirito, il corpo ed il sangue di Cristo diventano sacramentalmente fecondi, tanto da dare origine ad un mondo riconciliato; la mediazione dello Spirito fa del Figlio, che discende nel mondo come cibo per il banchetto di nozze con l'umanità, un modello di ogni vita umana. L'Eucaristia non passa così a fianco della storia umana ma viene offerta dentro di essa per coinvolgere l'intera umanità nella dedizione del Figlio; poiché inserisce la storia umana nella vita del Figlio, essa è il punto in forza del quale l'intera creazione – non solo il singolo individuo – è resa significativa. Questa eucaristia cosmica, fondata nell'amore divino, salva la storia umana dal decadere in un processo tragico; sarebbe una lacerazione che strappa l'uomo a Dio.

Celebrare il sacrificio significa così «accettare Cristo nella dimensione del suo 'essere per noi', nella grazia con la quale veniamo inseriti nella sua stessa vita d'obbedienza vissuta al cospetto del Padre. Il sacrificio della Chiesa è dunque il sì esistenziale che noi proferiamo al Cristo che ci salva con la sua obbedienza». ⁷³ Il senso di questa affermazione è che lo Spirito

⁶⁹ 1Cor 10,17.

⁷⁰ H. U. BALTHASAR von, *Teodrammatica*. V: *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, p. 402.

⁷¹ Rm 14,17.

⁷² Mt 22,30.

⁷³ F. COURTH, *I sacramenti*, cit., p. 282.

coopera con Cristo⁷⁴ sostenendo questa sua autodonazione e trasformandola in amore di redenzione per il mondo intero. Se l'obbedienza del Verbo, Dio e Uomo, è il matrimonio dell'amore divino con l'umanità peccatrice, lo Spirito sviluppa l'efficacia intrinseca e vivificante di questo amore in termini universali ed escatologici.⁷⁵ Il segno di questa novità è la chiesa, nata da questo amore sponsale che si rinnova con l'Eucaristia: «voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, 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 e immacolata».⁷⁶ E questo il grande mistero: Cristo e la chiesa formano una carne sola⁷⁷ e questo mistero è proclamato già nel sacramento della cena.

Questa concezione nuziale ci aiuta a leggere l'Eucaristia anche in termini trinitari; il crocifisso/risorto, che ci dona nello Spirito il suo amore fecondo, è anche l'icona vivente di Dio e del suo amore paterno. Sul coinvolgimento del Padre nella Pasqua di Gesù le scritture non lasciano dubbi: «Dio ha tanto amato il mondo – scrive Giovanni – da dare il suo Figlio unigenito».⁷⁸ E Paolo aggiunge: «Dio dimostra il suo amore per noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Dio è morto per noi».⁷⁹ Il crocifisso è l'Unigenito e la sua condizione non fa che rendere più trasparente l'incredibile amore del Padre: la sua morte è al servizio del fatto che il Padre lo ha mandato e, quindi, si rivela nella sua persona e nel suo destino. Per questo la morte di Gesù va sempre pensata in collegamento con l'iniziativa e la volontà del Padre: celebrando la dedizione che Gesù fa di sé al Padre, l'Eucaristia ci permette di accedere all'amore di quel Padre che, con Gesù, è una cosa sola.⁸⁰

3. Celebrare l'Eucaristia in un cammino di fede

È auspicabile che la centralità dell'eucaristia – spesso l'unico gesto ecclesiale rimasto a molti credenti – favorisca il crescere di una migliore coscienza di fede, di una migliore consapevolezza delle obiettive dinamiche della vita cristiana, ma bisogna prendere atto dello scarto che esiste tra il dato ideale e la realtà. L'importanza del compito della chiesa non deve

⁷⁴ Si pensi ad Eb 9,14: «con uno Spirito eterno [Cristo] offri se stesso senza macchia a Dio».

⁷⁵ 1Cor 15,45-48.

⁷⁶ Ef 5,25-27.

⁷⁷ Ef 5,32.

⁷⁸ Gv 3,16.

⁷⁹ Rm 5,8.

⁸⁰ Gv 10,30.

comunque dimenticare che «il momento ecclesiale è sì costitutivo, tuttavia è solo un momento di risposta, corrispondente al dono di Dio nell'autodonazione di Cristo e da questa improntato».⁸¹

Questo implica una tale valorizzazione della obiettività eucaristica da poterne ricavare un principio di discernimento e, perché no, di profezia; la priorità di Cristo fa sì che sia Lui a convocare la chiesa a modellarla nei suoi carismi e ad inviarla nel mondo. «L'Eucaristia fa la chiesa: fa la chiesa come la comunità degli uomini che in comunità con Gesù Cristo danno la propria vita per gli altri. Bisogna sottolineare sempre, per comprendere come l'Eucaristia fa la chiesa, che il movimento va dall'Eucaristia alla chiesa e non viceversa. Solo se si considera l'Eucaristia sul piano del rito si può pensare ad una certa reciprocità fra chiesa ed Eucaristia; ma sul piano della realtà, il movimento va dall'Eucaristia alla chiesa ed è irreversibile, perché se l'Eucaristia è Gesù Cristo, evidentemente è Gesù Cristo che fa la chiesa, non la chiesa che fa Gesù Cristo [...]. Alla radice di quest'irreversibilità sta l'unicità del Cristo, la sua trascendenza assoluta».⁸² Fondamentale è, quindi, l'incontro di fede della chiesa con il suo Signore, un incontro che si dà nel momento celebrativo ma che, lungi dall'esaurirsi in esso, si completa nella vita della chiesa e nella sua azione nel mondo.

3.1. Celebrare in modo degno

È Paolo a chiarire con forza che l'Eucaristia non è un gesto culturale che vada da sé; afferma infatti che «chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore».⁸³ Del resto la stessa tradizione sinottica non ha mai dimenticato che l'istituzione dell'eucaristia ha avuto al suo interno il richiamo del tradimento di Giuda⁸⁴ e del rinnegamento di Pietro.⁸⁵ Quest'affermazione di un modo degno e di un modo indegno di celebrare l'Eucaristia non può essere passato sotto silenzio, specialmente oggi.⁸⁶

Il testo di Paolo mette sotto accusa il disordine di una assemblea dove i credenti non sanno aspettarsi e accogliersi; in modo fin troppo crudo, Paolo rimprovera una divisione tra ricchi e poveri, tra ubriachi e affamati.⁸⁷ Il fatto

⁸¹ A. GERKEN, *Teologia dell'eucaristia*, Paoline, Alba 1977, p. 257.

⁸² G. COLOMBO, *La contestazione profetica nella chiesa conformata all'Eucaristia*, in AA.VV., *Quale chiesa?*, Cittadella, Assisi 1970, p. 130.

⁸³ 1Cor 11,27.

⁸⁴ Mc 14,18-21.

⁸⁵ Mc 14,26-31.

⁸⁶ Oggi si va da chi, non ritenendosi degno, si accosta al sacramento solo rare volte e solo dopo la riconciliazione sacramentale a chi, invece, vi si accosta senza troppi scrupoli.

⁸⁷ L'esegesi odierna valorizza molto l'utilizzo di un linguaggio giuridico. Reso dai

non doveva essere raro se l'apostolo Giacomo rileva i suoi pure comportamenti simili⁸⁸ e l'evangelo di Matteo ribadisce: «se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono». ⁸⁹ Da questi dati abbiamo ricavato la convinzione che l'indegnità che impedisce di accostarsi all'eucaristia sia l'indegnità morale: il litigio, la divisione, la cattiveria rendono indegni di quell'eucaristia che è comunione, unità e amore.

In tutto questo vi è del vero; ma è tutto l'insegnamento di Paolo? Evidentemente Paolo conosce e suppone tutto questo ma insiste pure sull'esaminarsi: «ciascuno, pertanto, esaminisi se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice». ⁹⁰ L'indegnità che Paolo richiama è quella di non esaminarsi, di non verificarsi, di non mettersi mai in questione; ciò che il testo rifiuta è l'irresponsabilità e la superficialità con cui alcuni credenti si accostavano all'eucaristia come a qualcosa di dovuto e di pacifico. In una parola è l'autosufficienza, la pretesa di autosalvezza, il maggior motivo di indegnità; questa coscienza tranquilla, che si fida di sé, finisce per fraintendere il significato vero della vita cristiana. La vita di fede si riduce qui ad un sentirsi a posto perché non si fanno peccati mortali. Il resto rimane su uno sfondo imprecisato.

Chiedendo di esaminarsi, Paolo chiede di non ridurre il dono ad un

termini 'reo', 'esaminare', 'condanna', 'giudicare' – propri di 1Cor 11,27-32 – questo linguaggio genera un clima di pensiero che inquadra l'intera argomentazione paolina. Questa verte sulla contrapposizione tra *kuriakón deípnon* e *idion deípnon*, tra pasto del Signore e pasto privato (v. 20); per indicare poi il convenire nel nome del Signore, Paolo usa il verbo *sunérkomai* (vv. 17.18.20) che – nell'antichità – era il verbo tecnico per designare il riunirsi del *démos*, del popolo in assemblea. Ne viene che l'*idion deípnon* è un riunirsi per gruppetti, in base ai propri interessi: rappresenta la radice di *skísmata* (v. 18) e di *airéseis* (v. 19) e manifesta un disprezzo della *ekklesia tou Theou* (v. 22). Il senso ultimo del linguaggio giuridico non si limita, però, alla contrapposizione ricordata sopra; il senso ultimo di questo linguaggio rimanda alla alleanza: anche se il termine *diathéke* o alleanza ritorna una volta sola (v. 25), l'intero discorso si presenta come un formulario di diritto sacro, volto a custodire ciò che Paolo ha ricevuto, cioè la nuova alleanza nella pasqua del Signore Gesù. Su tutto questo si veda P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Kösel, München 1960; l'autore vi discute anche le tesi di E. Käsemann che, per primo, aveva annotato l'uso del linguaggio giuridico: E. KÄSEMANN, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen. I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, pp. 11-34.

⁸⁸ Gc 2,2-4: «supponiamo che entri in una vostra adunanza qualcuno con un anello d'oro al dito, vestito splendidamente, ed entri anche un povero con un vestito logoro. Se voi guardate a colui che è vestito splendidamente e gli dite: 'Tu siediti qui comodamente', e al povero dite: 'Tu mettiti in piedi lì', oppure: 'Siediti qui ai piedi del mio sgabello', non fate in voi stessi preferenze e non siete giudici dai giudizi perversi».

⁸⁹ Mt 5,23-24.

⁹⁰ 1Cor 11,28.

atto dovuto, la grazia a debito, l'amore ad abitudine. La vera indegnità è la pretesa di essere degni; viene alla mente il fariseo che ringraziava Dio perché non era «come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri e neppure come questo pubblicano»⁹¹ e viene alla mente il duro commento di Gesù dopo il miracolo del cieco nato: «se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane».⁹² Questa pacifica e presuntuosa coscienza, questa mancanza di un serio discernimento della propria vita è ciò che rende eucaristicamente indegni; l'essere degni dell'eucaristia non è l'essere santi ma è l'essere coscienti della propria miseria e del bisogno che si ha di Dio. È degno il centurione che lo prega: «Signore, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto, di soltanto una parola e il mio servo sarà guarito»;⁹³ è degno il pubblicano che invoca: «abbi pietà di me peccatore».⁹⁴ Inserire l'eucaristia in un cammino di fede non è cercare di essere tanto bravi da meritarsela in premio ma è, piuttosto, essere affamati e assetati del perdono del Signore, è cercare la comunione con lui con tutto il cuore e tutta l'anima, è rivolgere a lui uno sguardo implorante perché venga in nostro soccorso, è riconoscere il bisogno che abbiamo di lui. Del resto da chi potremmo andare? Lui solo ha parole di vita eterna.⁹⁵

Essere degni dell'eucaristia non esige da noi né la santità né qualche altra cosa straordinaria; esige piuttosto che sappiamo di avere bisogno di Cristo e che lo riconosciamo. Con una frase incisiva, Bernardo dirà che Dio non ci ama perché siamo amabili ma perché, amandoci, ci rende amabili. Non ci chiede altra condizione per l'Eucaristia che questa, che consci della nostra povertà lo cerchiamo.

3.2. *Dalla celebrazione alla vita*

«La vita che il Signore trasmette nella comunione è la sua vita umano-divina, attraversata dalla sua dedizione totale nell'amore. La vita umana del Cristo è stata una vita piena di dinamismo. Con parole e opere egli ha attuato in mezzo alla gente la sua discesa e la sua risalita al Padre. Ora, nella gloria, il Cristo continua a vivere e ad operare in potenza la salvezza nel suo venire e andare in mezzo ai suoi».⁹⁶ In forza dell'Eucaristia le situazioni dell'esistenza e le circostanze della vita sono aperte alla dimensione sal-

⁹¹ Lc 18,11.

⁹² Gv 9,41.

⁹³ Mt 8,8.

⁹⁴ Lc 18,13.

⁹⁵ Gv 6,67.

⁹⁶ G. PADOIN, *Il pane che io darò. Mistero di fede e sorgente di vita*, Borla, Roma 1998, pp. 279-280.

vifica e festosa della fede: la comunione e la vita apostolica ne sono solo le prime conseguenze. In realtà, rendendo ogni cristiano corpo di Cristo, sua visibile presenza, l'Eucaristia lo trasforma in testimone: «da celebrazione eucaristica è la consacrazione dei testimoni».⁹⁷

Modellare la propria vita su quella di Cristo esige innanzitutto superare ogni sua riduzione ad una qualche forma di religione civile. Con questo termine indico un'omogeneità del cristianesimo con la vita civile spinta al punto da ridurre l'Eucaristia ad una sua convalida: ad essa si chiede una parola di fiducia e di speranza – purché non disturbi troppo – quando uno nasce o muore o si sposa. Gli stessi valori e gli stessi orizzonti di questi praticanti rischiano di rimanere omogenei con i criteri della società. In questo modo l'Eucaristia, invece di introdurre alla vita in Cristo ed al coraggio di un'alternativa evangelica, rischia di appiattirsi sul dovere compiuto, su una pacificazione delle coscienze priva di significativo coinvolgimento. Incontrare le ricerche umane, le passioni e i tormenti spirituali e materiali delle persone, è cosa ben diversa che funzionare da tranquillante.

Celebrazione del mistero pasquale nella vita del mondo, l'Eucaristia si accompagna al cammino di fede di una persona introdotta nella comunione con Dio. Bisogna mantenere una concezione dinamica di questa comunione: essa dice la sete di Dio e la passione per i valori del regno. Purtroppo le celebrazioni attuali non riescono sempre ad intercettare le autentiche ricerche religiose; gli stessi cristiani non riescono sempre a farsi compagni di strada di chi, come i due di Emmaus, ha visto cadere i suoi sogni. Non abbiamo qui una prova dell'astrattezza della liturgia ma una conferma della nostra fatica ad assimilare la vita e lo stile di Gesù.

In realtà l'Eucaristia pone la nostra vita su basi nuove: uniti sacramentalmente all'Amore di Cristo per il Padre e per tutti i fratelli, diventiamo parola e gesto del Risorto, ciò di cui si serve per rendere presente la sua vita. Fonte di vita, l'Eucaristia prende dalla comunione con Cristo la sua prima lezione, quella che il cristiano non si salva da solo; presenza del Risorto, forgia una vita plasmata dalla sua presenza. Questa vita secondo lo Spirito di Gesù è il vero dono di Dio.

⁹⁷ F. X. DURRWELL, *Eucaristia ed evangelizzazione*, Qiqajon, Magnano 2000, p. 84.

LA PARTECIPAZIONE ALL'EUCARISTIA: «Fonte e culmine» della vita sacramentale

Cesare GIRAUDO

1. Una comprensione dell'Eucaristia mortificata da tante paure

Se si aprisse un'inchiesta per stabilire quali siano le espressioni che ricorrono più spesso nella monizione libera con cui viene introdotta la celebrazione dell'Eucaristia domenicale, penso che non pochi direbbero di averle sentite dalle labbra del sacerdote press'a poco così: «Siamo qui riuniti, fratelli e sorelle, per fare festa..., per far festa insieme..., per far festa intorno a una stessa mensa». Al tenore di queste parole, nelle circostanze importanti, fanno da coreografia canti gioiosi, irrefrenabili applausi, fiori a profusione e il bagliore accecante dei flash. Il celebrante ha annunciato una festa, ha sollecitato un'attiva partecipazione alla festa, e l'assemblea risponde entusiasta.

Lungi da me l'intenzione di sottovalutare gli sforzi di chi cerca di tradurre in termini accessibili a tutti concetti impegnativi. D'altra parte, lo stare insieme e la gioia sono esperienze preziose, quanto mai necessarie per la nostra società sempre più esposta al pericolo della solitudine. Tuttavia, davanti a questa presentazione, mi sento profondamente insoddisfatto e mi domando: «Ma allora, è solo gioia, è solo convito la messa?». Riconosco che tirare in ballo in questo incontro festoso la dottrina sacrificale della messa, quella su cui il grande concilio di Trento ha tanto insistito, non è facile. Il celebrante stesso, da buon cattolico, è il primo ad essere convinto che la messa è sacrificio; ma, trovando ardua la spiegazione di tale verità, la salta volentieri a piè pari, per atterrare sistematicamente, senza scossoni e con legittima soddisfazione pastorale, sulla pista ben più praticabile della spiegazione festivo-conviviale.

È della comunione sacramentale, che si dice? Naturalmente che, comunicando, noi comunichiamo alla presenza reale permanente; cioè, che nell'Eucaristia noi riceviamo il vero corpo e il vero sangue del Signore, che viene dentro di noi e vi permane fino a che permangono le specie eucaristiche. Per essere sinceri, più d'una volta, pensando ai pescatori di Galilea

che, sorpresi dalla tempesta, stratonavano il Signore sulla barca per risvegliarlo, o a Nicodemo che si recava da lui nottetempo per assaporare in segreto la sua parola, o alla donna che gli toccava il lembo del mantello, o agli altri che, soffocati dalla folla, gli si gettavano addosso, certi di ottenere il miracolo, ci siamo detti: «Oh, fortunati loro! fortunati quanti hanno potuto vedere Gesù, parlargli, abituarsi al timbro della sua voce, ai suoi gesti, alle sue premure! A noi tutta questa grazia di Dio non è toccata in sorte». Ma, suvvia: con il dono della presenza reale permanente non ci possiamo troppo lamentare. Gli parleremo nella fede della sua presenza sacramentale; andremo a fargli visita in chiesa; terremo compagnia al Divin Prigioniero del tabernacolo! Se Tommaso poté dirsi fortunato per aver posto la sua mano nel costato di Gesù, non per lui fu pronunciata la beatitudine, ma per quelli che, pur non avendo visto, credono (cf. Gv 20,29); e questi siamo noi.

Codeste riflessioni, e tante altre che si avvicendano nel segreto del cuore, pur essendo ineccepibili sotto il profilo del dogma, presentano tuttavia un grave limite. Esso consiste nel fatto che si accompagnano a una comprensione esclusivamente statica della presenza reale permanente, come se il mistero dell'Eucaristia, al di fuori di quella, non racchiudesse altro.

Insomma, a giudicare dalle nozioni più spesso inculcate da celebranti e da catecheti, il mistero dell'Eucaristia si vede coartato da una presentazione esclusivamente conviviale e da una comprensione statica. Mentre nel primo caso il limite è dato dall'avverbio 'esclusivamente', nel secondo caso è dato dall'aggettivo 'statica'.

Nella riflessione che stiamo per avviare vogliamo rispondere a due domande: «In che rapporto stanno la dimensione conviviale e la dimensione sacrificale delle nostre messe?»; «L'istituzione dell'Eucaristia fu voluta da Gesù unicamente e principalmente per prolungare la sua reale presenza in mezzo a noi?».

Una risposta approfondita e soddisfacente a questi interrogativi ci viene da due fonti parallele e complementari: in primo luogo dalla considerazione della teologia soggiacente alla celebrazione annuale della pasqua ebraica, di quella celebrazione cioè che fece da cornice sacramentale veterotestamentaria all'istituzione dell'Eucaristia; in secondo luogo, e principalmente, dai racconti biblici dell'istituzione, soprattutto quando li consideriamo innestati nella preghiera eucaristica.

2. Dimensione conviviale e dimensione sacrificale nella celebrazione della pasqua ebraica

Con l'ultima sua cena – stando alla cronologia di Matteo, Marco e Luca – Gesù celebrò la pasqua annuale ebraica. In essa, come capo della comu-

nità apostolica, egli svolse le mansioni che il complesso rituale assegna tuttora al padre di famiglia. Tra queste, fondamentale è il compito di fornire a ognuno dei commensali quell'informazione che gli consente di vedersi salvificamente coinvolto nell'evento di pasqua.

Il rituale prescrive che nel corso dell'annuncio pasquale, cioè della liturgia della Parola che precede la cena, il figlio più giovane ponga la domanda prevista da Es 12,26: «Perché diversa è questa notte da tutte le notti?». A lui e all'intera assemblea conviviale il padre di famiglia risponde annunciando gli eventi dell'esodo. Quindi conclude con questa monizione solenne, attribuita a Rabbàn Gamaliele, il maestro di Paolo: «In ogni generazione e generazione *ognuno è obbligato a vedere sé stesso come essendo proprio lui uscito dall'Egitto*, siccome è detto: 'E annuncerai a tuo figlio in quel giorno, dicendo: È in virtù di questo, che il Signore fece a me quello che fece quando uscii dall'Egitto' (Es 13,8). Non i nostri padri soltanto redense il Santo – benedetto Egli sia! –, ma *anche noi* redense con essi, siccome è detto: 'E noi fece uscire di là, per farci venire e dare a noi la terra che aveva giurata ai nostri padri' (Dt 6,23)».

La monizione di Gamaliele chiarisce la teologia della cena pasquale con un insegnamento luminoso. Con essa il padre di famiglia rende noto alla comunità domestica riunita sotto la sua presidenza che, grazie alla mediazione sacramentale dell'agnello, allora ognuno personalmente era là. Infatti sulle rive del Mare non vi erano solo i padri che fisicamente lo passarono, ma ognuno di quanti oggi compongono la comunità pasquale era là, intento a scendere nelle acque di morte per morire alla servitù di Faraone, e a risalire dalle acque di vita per rinascere al servizio del Signore.

Come ciò possa verificarsi è precisato dalla porzione del testo per noi più complessa, che suona così: «È in virtù di questo, che il Signore fece a me quello che fece quando uscii dall'Egitto» (Es 13,8). Secondo l'esegesi autorevole dei rabbini, essa significa in concreto: «È in virtù di questo agnello pasquale che questa notte mangio, che il Signore già allora, cioè nella notte unica del passaggio del Mare, mi fece uscire dall'Egitto». È proprio grazie alla manducazione dell'agnello, che il singolo membro della comunità conviviale è ripresentato all'evento di salvezza.

Qui tutto il coinvolgimento salvifico ruota intorno alla comunione all'agnello, che gli Ebrei mangiavano a conclusione della cena. Infatti, se la vigilia del passaggio del Mare non fosse stato istituito il sacramento dell'agnello pasquale, l'Israele delle generazioni non avrebbe avuto modo di tornare ad attingere redenzione all'evento unico, il quale sarebbe rimasto confinato entro le sue proprie coordinate di spazio e di tempo.

In questo quadro teologico Gesù istituì dunque la nuova pasqua, che prolunga e porta a pienezza la dinamica sacramentale della comunione al sacrificio dell'antico agnello pasquale.

3. Dimensione conviviale e dimensione sacrificale nei racconti di istituzione della pasqua cristiana

Leggiamo nel vangelo di Luca: «E avendo preso del pane e pronunciata l'azione di grazie, lo spezzò e lo diede loro, dicendo: Questo è il mio corpo, che per voi sta per essere dato. Fate questo in memoriale di me. Anche il calice prese allo stesso modo dopo aver cenato, dicendo: Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che per voi sta per essere versato» (Lc 22,19-20; cf. 1Cor 11,23-25). Sono queste le parole che il sacerdote, con leggere varianti, continua a proclamare in ogni nostra celebrazione eucaristica.

Mentre i racconti di Luca e di Paolo riportano unicamente l'espressione «pronunciò l'azione di grazie», invece Matteo e Marco presentano un comportamento a prima vista differenziato in rapporto alle due istituzioni. Essi infatti, pur mantenendo «pronunciò l'azione di grazie» per le parole istituzionali sul calice, introducono le parole istituzionali sul pane con «pronunciò la benedizione» (cf. Mt 26,26-28; Mc 14,22-24). Notiamo subito che si tratta di due espressioni equivalenti, nel senso cioè che *pronunciare l'azione di grazie* è da intendere quale variante cristiana di *pronunciare la benedizione*. Il termine *benedizione* rappresenta il tratto più caratteristico della liturgia giudaica, dato che tutti i formulari della preghiera, sia assembleare sia privata, prendono avvio con «Benedetto sei tu...».

Cerchiamo di chiarire cosa significa l'espressione *pronunciare la benedizione*. Ricordiamo che ogni ebreo è tenuto ad elevare una specifica benedizione a Dio ogniqualvolta si accinge a consumare un alimento. Istituendo l'Eucaristia in rapporto al segno del pane, Gesù, da buon ebreo, pronunciò la seguente benedizione di apertura della cena: «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, che fai uscire il pane dalla terra». Così pure, istituendo l'Eucaristia in rapporto al segno del vino, Gesù pronunciò la seguente benedizione di chiusura del pasto: «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, creatore del frutto della vite».

Perciò l'espressione *benedire*, quale figura nei racconti istituzionali, non significa che Gesù benedisse il pane e il vino, ma che benedisse Dio per il dono del pane e del vino. È appunto per evitare quest'equivoco che amiamo distendere l'uso assoluto del verbo «benedisse» con la perifrasi «pronunciò la benedizione». Pertanto ottima è la traduzione «ti rese grazie con la preghiera di benedizione», alla quale i traduttori del canone romano e della terza preghiera eucaristica hanno fatto ricorso per rendere in italiano l'endiadi *gratias agens benedixit*.

Concentriamoci ora sulle parole con le quali Gesù istituì l'Eucaristia. Ci siamo abituati a interpretarle in chiave di teologia esclusivamente statica, quasi fossero una dimostrazione matematica della presenza reale. Vedremo invece che acquistano un respiro e una profondità salvifica in-

comparabilmente maggiori se torniamo a leggerle in chiave di teologia dinamica.

Ci fa da guida san Paolo allorché, scrivendo ai cristiani di Corinto, si domanda: «Il calice della benedizione che benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1Cor 10,16). Con questi due vigorosi interrogativi, che definiamo retorici in quanto costituiscono un mezzo stilistico per asserire con forza una verità, Paolo insegna che il pane e il calice eucaristici ci pongono in comunione con il mistero di Cristo morto e risorto.

Infatti, dicendo «Questo è il mio corpo, che per voi (sta per essere spezzato)... Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue» (1Cor 11, 24-25), Gesù stabilisce un rapporto di intima comunicazione e reale partecipazione tra noi, che ci apprestiamo a ricevere la comunione, e l'evento della sua morte e risurrezione. Nella mediazione del segno del pane e del calice, dato prima della passione, egli profeticamente annunzia e salvificamente compie il mistero della sua morte vicaria.

Istituendo l'Eucaristia e comunicando per primo ad essa – secondo la convinzione comune ai Padri della Chiesa, condivisa da Tommaso d'Aquino e mantenutasi fino al XVI secolo –, Gesù entra profeticamente in comunione con la sua morte-risurrezione nel segno del pane e del calice. Pronunziando le parole istituzionali sul pane e sul calice, anche se fisicamente è ancora nel cenacolo, tuttavia misticamente, ossia nell'efficacia del segno profetico e quindi realmente, egli già è sceso nella morte del suo Calvario e già è risalito dalla Tomba Vuota. A sua volta la comunità del cenacolo, partecipando a quel primo pane spezzato e bevendo al primo calice, già è stata sepolta nella morte di Cristo alla condizione di servitù, e in pari tempo già è risorta nella sua risurrezione alla condizione del servizio relazionale. Attraverso la sua prefigurazione unica, irripetibile, l'ultima cena è ordinata con tutto il suo peso teologico al *futuro immediato* che essa salvificamente preannunzia e profeticamente compie.

4. Comunicare al vero Agnello, per morire con lui alla nostra debolezza e risorgere con lui a vita nuova

Tuttavia, data la nostra condizione esistenziale, quell'unica esperienza di salvezza a noi non basta. Pur essendo l'evento della morte e risurrezione del Signore pienezza di redenzione, è come se a noi non bastasse. Condizionati come siamo dall'umana debolezza, necessitiamo di coinvolgimenti salvifici sempre nuovi, scanditi dalla presa di coscienza del nostro peccato e delle nostre continue dispersioni.

Per questo «nel giorno che chiamano del Sole» – come scrive Giustino

– ci raduniamo «in uno stesso luogo» e con l'epiclesi della preghiera eucaristica chiediamo a Dio Padre che, in forza della nostra comunione al *corpo sacramentale*, ci trasformi nell'unico *corpo ecclesiale*. È dunque per noi, Chiesa delle generazioni, che Gesù istituì l'Eucaristia e che nel cenacolo diede alla comunità apostolica questo preciso comando: «Fate questo in memoriale di me».

Che cosa ha voluto dire Gesù con queste parole? Parafrasandole, così le possiamo intendere dalla viva voce del Signore: «Riprendete ritualmente il segno del pane e del calice che ho dato a voi in questa vigilia della mia passione. Mangiate questo pane e bevete questo calice che, attraverso il ministero dei sacerdoti, vi porranno in comunione con il mio corpo che sta per essere consegnato e con il mio sangue che sta per essere versato sul Calvario».

Codesta esegesi liturgica del comando di Gesù trova autorevole conferma nel commento personale di Paolo che, dopo aver trasmesso ai Corinti quanto ha ricevuto dal Signore, subito aggiunge: «Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete il calice, annunciate la morte del Signore, finché non sia venuto» (1Cor 11,26). Naturalmente, annunciare la morte del Signore significa pure annunciare la sua risurrezione, come viene esplicitato dall'anamnesi di tutte le preghiere eucaristiche.

Come la cena pasquale ebraica non era e non è la rimemorazione psicologica della liberazione di Israele dall'Egitto, così l'Eucaristia non può essere scambiata con una semplice esperienza di ricordo. Soprattutto in ciò che concerne l'Eucaristia, non possiamo contentarci di interpretazioni superficiali.

Come l'antico Israele, nell'espressione «Questo giorno sarà per voi quale memoriale... per tutte le vostre generazioni» (Es 12,14), aveva visto l'ordine di iterazione che ingiungeva e fondava la celebrazione annuale della pasqua, così il nuovo Israele, nel «Fate questo (segno del pane e del calice) in memoriale di me (morto e risorto)» (1Cor 11,24.25), vede l'ordine di iterazione che ingiunge e inaugura la serie di celebrazioni dell'Eucaristia. Parallelamente al *futuro immediato*, che attraverso una prefigurazione unica e irripetibile, poiché data in situazione, concerne la comunità del cenacolo, si profila così un *futuro lontano* che, attraverso una prefigurazione liturgica – e per ciò stesso destinata all'iterazione –, concerne la comunità delle generazioni, cioè la Chiesa.

Le nozioni espresse dai termini *memoriale*, *ripresentazione*, *comunione* si corrispondono perfettamente e stanno a significare il nostro reale coinvolgimento salvifico nell'evento fondatore, rispettivamente nel passaggio del Mare e nella morte-risurrezione del Signore. Infatti ciò che la monizione di Gamaliele dice per la celebrazione annuale della pasqua ebraica, il commento personale di Paolo continua a ridire per ogni singola celebrazione dell'Eucaristia.

Se Gesù non avesse istituito l'Eucaristia, l'evento della sua morte e risurrezione sarebbe rimasto isolato in quelle coordinate di spazio e di tempo che furono allora le sue, e la Chiesa delle generazioni, che siamo noi, non avrebbe avuto modo di tornare a immergersi salvificamente in esso. Ma per l'ineffabile grazia divina non fu così.

La celebrazione dell'Eucaristia è dunque, in sommo grado e a un tempo, il nostro Calvario e la nostra Pasqua. Attraverso il battesimo siamo stati immersi una volta per tutte nella morte-risurrezione del Signore, ma non siamo divenuti perfetti. Ci disperdiamo ancora, ancora torniamo ad ammiccare nostalgici ai faraoni di turno che incontriamo quotidianamente sul nostro cammino, cioè i nostri egoismi, la ricerca esasperata della ricchezza, del potere, del prestigio, della fama, dell'autorealizzazione al di là di ogni limite e norma. Per questo il ritorno al Calvario teologicamente si impone.

Sappiamo che non è ipotizzabile né un ritorno fisico al Golgota nel pomeriggio del primo Venerdì santo in compagnia della Madre di Gesù, di Giovanni e delle pie donne, né un ritorno alla Tomba del Risorto con Maria di Magdala all'alba di quella prima Domenica. Sappiamo che non è possibile domandare ai Giudei di immergere nuovamente Gesù nella morte, né domandare al Padre di farlo ancora una volta risorgere. Celebrando l'Eucaristia, ricevendo la comunione, ogni domenica oppure ogni giorno, noi andiamo al Calvario e alla Tomba Vuota: non vi andiamo fisicamente, bensì nel memoriale, ossia attraverso la ripresa rituale del segno profetico del pane e del calice, attraverso un'azione figurativa, dunque sacramentale e quindi assolutamente reale.

Per questo dobbiamo parlare, non tanto di una ripresentazione dell'evento fondatore a noi, ma della ripresentazione nostra all'evento fondatore. Assurto a eterno presente, l'evento del Calvario e della Tomba Vuota non si muove. Siamo noi che, attraverso la dinamica sacramentale, realmente ci muoviamo per venire salvificamente ripresentati ad esso.

Alla comunità radunata per celebrare l'Eucaristia, il sacerdote potrebbe rivolgere una monizione modellata su quella di Gamaliele, che ancor oggi il padre di famiglia ebreo fa alla comunità radunata per celebrare la pasqua. Tale monizione potrebbe essere formulata press'a poco così: «In ogni generazione e generazione ognuno di noi è obbligato a vedere sé stesso, con l'occhio penetrante della fede, come essendo stato proprio lui là sul Calvario nel primo Venerdì santo e dinanzi alla Tomba Vuota il mattino della risurrezione. Infatti non solo i nostri padri erano là; ma noi tutti, oggi qui radunati per celebrare l'Eucaristia, eravamo là con loro, intenti a morire nella morte di Cristo e a risorgere nella sua risurrezione. Sarà appunto la nostra comunione al corpo sacramentale del vero Agnello a renderci realmente presenti a quell'eterno presente».

Celebrare l'Eucaristia – o meglio, come suggerisce Giovanni Crisostomo,

con-celebrarla insieme al sacerdote in forza del sacerdozio comune – vuol dire comunicare al Vivente, che si dà a noi nel segno del corpo esanime, per consentirci di venir ripresentati sacramentalmente all'efficacia redentiva del sacrificio unico.

Ne consegue che dovremo sentirci teologicamente in cammino ogni volta che ci accostiamo alla comunione. Dovremo abituarci ad avvertire sempre più l'intenso movimento dei nostri *piedi teologici*. Mentre i piedi fisici continuano a trattenerci in chiesa, i piedi della fede eucaristica ci riportano proprio là sul Calvario, per immergerci ancora una volta nella morte del Signore Gesù, proprio là dinanzi alla Tomba del Risorto, per farci risorgere ancora una volta con lui a un'esistenza relazionale sempre nuova, giacché *la nostra messa è tutto il Calvario, è tutto il fulgore del mattino di Pasqua*. È là che noi ci rechiamo ogniqualvolta andiamo a messa, cioè – per dirla con Teodoro di Mopsuestia – ogni volta che «facciamo il memoriale del sacrificio».

Il Concilio Vaticano II, subito dopo aver definito la liturgia «culmen et fons» del vivere cristiano (cf. SC 10), riconosce che tale definizione riguarda in misura eminente l'Eucaristia, la liturgia per antonomasia, quella che le Chiese bizantine, seguendo un'antica tradizione, chiamano «la divina liturgia». In tale definizione, mentre la nozione di *fons* dice il fluire ininterrotto d'una sorgente, la nozione di *culmen* dice la tensione ascensionale che dalle coordinate spazio-temporali nostre ci ripresenta all'eterno presente di Cristo morto e risorto.

Possiamo quindi riassumere la risposta al duplice quesito che abbiamo precedentemente posto, dicendo (1°) che l'Eucaristia è stata istituita perché, attraverso la comunione alla presenza reale permanente, noi venissimo dinamicamente ripresentati all'evento unico della morte e risurrezione del Signore, e (2°) che la dimensione conviviale dell'Eucaristia è intimamente connessa e finalizzata alla sua dimensione sacrificale, che pertanto è e resta primaria.

5. La «nuova evangelizzazione» come «evangelizzazione mistagogica»

Notando che per molti fedeli l'incontro domenicale rimane l'unica occasione di approfondire l'insegnamento ricevuto negli anni dell'infanzia e della prima adolescenza, si finisce inevitabilmente per lamentare il fatto che pochi hanno il coraggio di ritagliarsi, in una giornata affollata di impegni professionali e familiari, un congruo spazio di tempo per far fronte a quella formazione permanente che sola può aiutare a vivere un'esperienza di fede adulta. Siccome senza una proposta concreta i lamenti si rivelano inutili, proviamo ad affrontare il problema della formazione dei fedeli, limitandoci ovviamente al modo di sentire e di vivere l'Eucaristia.

L'esigenza della formazione è stata sempre avvertita come prioritaria, tanto che non si celebra un'Eucaristia senza prima celebrare la liturgia della Parola. La formazione che avviene in chiesa non è da sottovalutare, quasi fosse un'occasione di poco conto, di per sé insufficiente, tale da richiedere assolutamente ulteriori approfondimenti, come se quanto si fa in chiesa non potesse fare a meno di prolungarsi nella lezione di catechesi da tenersi in altra sede.

Dato che i pastori del terzo millennio non sono i primi a sentire sulle loro spalle questa responsabilità, proviamo a indagare sui metodi adottati da coloro che li hanno preceduti. Penso in particolare ai Padri della Chiesa che, nella qualità di vescovi, si preoccupavano di formare personalmente i loro fedeli. Nella scelta di un esempio mi lascio guidare da un criterio geografico e culturale, prediligendo una realtà che avvertiamo più vicina a noi, quale fu appunto l'esperienza mistagogica di Ambrogio.

Immaginiamo di entrare nella cattedrale di Milano, dove Ambrogio sta spiegando l'Eucaristia ai neofiti. È l'ottava di pasqua. Le nuove pianticelle, germogliate alla fede nella solenne liturgia della veglia pasquale, si presentano in chiesa per avere dal loro pastore la spiegazione dei sacramenti. Scegliamo la catechesi del quarto e quinto giorno, consacrata al nostro tema. L'ambiente di queste lezioni è la chiesa, non un'aula. Al centro della chiesa non vi è la cattedra del maestro, bensì l'altare. Il vescovo non può fornire dispense, non può contare su alunni in grado di prendere appunti, tra l'altro per il semplice motivo che i suoi uditori, per la quasi totalità, non sanno leggere e scrivere. Però sanno pensare. Il vescovo Ambrogio, che può contare su questa loro capacità, pone in atto tutte le risorse della sua didattica al fine di avviare una riflessione ricca di contenuto teologico, anzi un vero e proprio trattato di teologia, da trasformare successivamente in esperienza di fede adulta e in concreti impegni di vita.

Ambrogio interpella il suo uditorio con una domanda alla quale risponderà egli stesso. Così si esprime: «*Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra? Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote:...*».

Qui non si imbarca in un discorso teorico, indigesto anche a un pubblico paziente. Preferendo citare un testo a tutti noto, riproduce la porzione centrale della preghiera eucaristica, ossia quella porzione che va dalla domanda per la trasformazione delle oblate nel *corpo sacramentale* fino alla domanda per la trasformazione dei comunicanti nel *corpo ecclesiale*, domande che in questo frammento ambrosiano del canone romano inquadrano la consacrazione. Perché questa scelta? Forse perché sa che ogni insegnamento deve partire da conoscenze acquisite? Non ho difficoltà a riconoscere ad Ambrogio tanto talento pedagogico. Ma la vera ragione è un'altra.

Ambrogio, come ogni maestro, ha già annunciato l'argomento della sua lezione, ma ha anche indicato il manuale. Non si tratta di un manuale cor-

redato di definizioni, di deduzioni, di schemi. Il manuale che Ambrogio adotta è *il messale*, quel libro che ogni comunità cristiana conosce e utilizza. Il fatto è che tutti i Padri della Chiesa studiano l'Eucaristia nel culto e a partire dal culto. Più che maestri, amano definirsi *mistagoghi*, perché – come indica l'etimologia del nome – si preoccupano di guidare i fedeli alla comprensione celebrativa del mistero sacramentale. In rapporto alla teologia dell'Eucaristia, *prima pregano e poi credono, pregano per poter credere, pregano per sapere come e che cosa devono credere*. È infatti la *lex orandi* – ossia la *norma del pregare*, ovvero la preghiera eucaristica – a sedere in cattedra, per spiegare a tutti l'Eucaristia.

Quindi, secondo la prassi che caratterizza la catechesi dei Padri, se si vuole sapere cosa l'Eucaristia è, occorre chiederlo alla preghiera con la quale da sempre la Chiesa fa l'Eucaristia. Tale convincimento trovò la sua consacrazione nel celebre assioma formulato da Prospero di Aquitania († 455), segretario di papa Leone Magno, che suona così: «La normativa della preghiera stabilisce la normativa della fede».

A questo punto ci chiediamo quale preghiera eucaristica dovremo interrogare, dato che le comunità cristiane ne hanno utilizzate e ne utilizzano tante. La risposta ce la dà lo stesso Prospero, quando dice: «Consideriamo anche i sacramenti delle suppliche sacerdotali, i quali, trasmessi dagli apostoli, sono celebrati uniformemente in tutto il mondo e in tutta la Chiesa cattolica...». Qui non abbiamo spazio sufficiente per addentrarci nel problema specifico che sta a cuore a Prospero. Precisiamo soltanto che con l'espressione «sacramenti delle suppliche sacerdotali» egli si riferisce alla supplica che conclude la liturgia della Parola, meglio conosciuta come 'preghiera comune' o 'dei fedeli'.

Soffermiamoci sulle condizioni richieste a un testo liturgico per poter essere utilizzato come fonte della norma di fede. A garanzia della tradizione Prospero segnala due criteri: mentre con l'espressione «suppliche trasmesse dagli Apostoli» indica l'*antichità*, con l'espressione «celebrate in tutta la Chiesa cattolica» indica l'*universalità*. Interrogheremo dunque la preghiera eucaristica a partire dai suoi formulari antichi, da quelli cioè che conobbero un frequente e largo utilizzo nella «divina liturgia» delle Chiese d'Oriente e d'Occidente.

La catechesi dei Padri, documentata da un'abbondante quantità di discorsi, ci offre suggerimenti su cui riflettere. Anzitutto: se l'insegnamento veniva impartito in chiesa, anche noi potremmo proporci di valorizzare al massimo l'opportunità di formare i fedeli quando vengono alla chiesa, di abituarli a restarvi più a lungo, di rivolgerci a loro quando sono disposti ad ascoltarci. In secondo luogo: perché non impariamo dai Padri a spiegare in maniera più approfondita la preghiera eucaristica? Perché contentarci di viverla e di vederla vivere a livello puramente devozionale? Ai *mistagoghi* di oggi si offre un metodo di catechesi ricco di promesse, sperimentato da

grandi pastori, definito e dimostrato nella sua validità metodologica e legittimità teologica dal dotto Prospero. Perché non adottarlo?

È proprio questo che dobbiamo intendere con l'espressione programmatica *nuova evangelizzazione*. Questa non può essere altro che l'*evangelizzazione mistagogica*, cioè l'evangelizzazione alla scuola della Chiesa in preghiera, l'*evangelizzazione a partire dalla liturgia*.

IL CORPO DEL SIGNORE - IL CIBO DELLA VITA (Gv 6,24-59)

Andrzej STRUS

1. Introduzione

Il testo giovanneo proposto per questo studio offre degli spunti particolari per riaprire un dossier pastorale sull'Eucaristia. È, infatti, cosa risaputa che non pochi cattolici non trovino motivi validi per collegare la partecipazione all'Eucaristia nel giorno del Signore – detta nel linguaggio comune 'la Messa della domenica' – con la loro vita di fede. Per dirla con termini oggi alla moda: l'esperienza di fede di un cristiano non ha bisogno dell'esperienza dell'Eucaristia. Questo vale in riferimento agli adulti, ma ancora di più in riferimento ai giovani.

Purtroppo, non è facile dimostrare in modo convincente come la dissociazione della fede «personale» dall'Eucaristia sia un triste, per non dire tragico errore. Mancano i mezzi idonei per riconvertire la falsa concezione della fede personale, la fede «fai da te» che non riconosce il valore dei sacramenti e, in particolare, dell'Eucaristia. In più, non ci si pone nemmeno un problema perlomeno di natura storica: la domanda cioè perché nella storia del cristianesimo l'Eucaristia sia stata per lunghi secoli il fondamento della fede e la *conditio sine qua non* della salvezza.

Consapevole di questo fenomeno deformante la cultura della fede di oggi, non tenterò di affrontarlo con contro-argomenti o con proposte nuove ed efficaci, ma mi rivolgerò alle testimonianze degli inizi del cristianesimo, ad una comunità post-apostolica della fine del I sec., per porle delle domande riguardanti i problemi di allora in merito alla comprensione dell'Eucaristia. Non c'è alcun dubbio che i problemi di allora siano stati formulati nel Vangelo di Giovanni, capitolo 6, in forma di domande rivolte da varie persone a Gesù. Ed è da Lui stesso che vengono le risposte e i chiarimenti. Il grande vantaggio della narrazione giovannea è che – come vedremo tra poco – le domande e i dubbi relativi all'Eucaristia sono messi in evidenza dagli interlocutori di Gesù, sia suoi avversari, sia suoi discepoli, mentre le risposte e l'insegnamento provengono da Lui stesso,

quindi, oltre ad avere l'autorità della Parola del Signore, essi hanno la massima credibilità garantita dall'autore e datore stesso dell'Eucaristia.

2. L'inquadratura giovannea del discorso 'eucaristico' di Gesù (Gv 6)

2.1. *Premesse metodologiche*

Subito all'inizio dell'esposizione vorrei chiarire alcune nozioni relative al IV Vangelo e al suo autore, nonché indicare i principi di lettura e d'interpretazione del testo proposto. Assumendo l'ovvietà della elaborazione letteraria assai complessa del IV Vangelo, va affermato che esso è composto da vari argomenti, tra cui i ricordi personali dell'autore mescolati con alcuni rimaneggiamenti e insegnamenti pronunciati verosimilmente nelle veglie liturgiche che richiama le ultime volontà di Gesù.¹ Tra questi si riconoscono le omelie di carattere catechetico e liturgico come, p. es., la catechesi sul Battesimo e l'omelia sull'Eucaristia.² Ne risulta, quindi, che il quarto vangelo, predicato prima di essere scritto, porti in sé un marchio chiaro non solo della personalità del suo autore, ma anche della dinamica di vita, dei problemi e dei conflitti all'interno dell'ambiente in cui esso è stato predicato. Questo ambiente doveva essere costituito dai cristiani di una comunità formatasi attorno all'autore del Vangelo e perciò chiamata 'comunità giovannea'. Non è che una comunità abbia scritto il vangelo, esso è l'opera di un autore identificato dalla tradizione più antica con l'apostolo Giovanni, ma la comunità era probabilmente il luogo della conservazione e della trasmissione dei materiali che entrarono a far parte del vangelo. Riassumendo, affermiamo che il IV vangelo è l'opera dell'apostolo Giovanni, i cui ricordi personali vi sono ben riconoscibili, ed ammettiamo che la forma attuale del vangelo ha conosciuto tappe successive di formazione, il cui sviluppo è difficilmente verificabile.³ Per cui è particolarmente difficile pronunciarsi se tutto il processo è dovuto allo stesso autore oppure in parte a lui e in parte ad alcuni suoi discepoli, che avrebbero integrato nell'opera scritta dall'evangelista altri frammenti riportati dalla tradizione. È un dato assai sicuro e ammesso da tutti che il IV vangelo nella sua forma attuale sia stato scritto verso la fine del I sec. d.C. in un ambiente della

¹ Per approfondire questa opinione, oggi diffusa tra gli studiosi di S. Giovanni, si veda lo studio di A. JAUBERT, *Come leggere il vangelo di Giovanni*, Gribaudi, Torino 1978, p. 13, al quale rimando altre mie affermazioni in questo paragrafo.

² Si tratta del dialogo con Nicodemo che riguarda la nuova nascita, e del discorso sul Pane di Vita, rispettivamente nei capitoli 3 e 6, di cui il carattere catechetico nel primo caso e omiletico nel secondo è largamente riconosciuto dai commentatori del IV vangelo.

³ Cf. A. JAUBERT, *Come leggere*, p. 14s.

predicazione di Giovanni, forse nell'ambiente della comunità giovannea di Efeso.

Sebbene in una lettura come la nostra fosse utile iniziare con l'indagine della stratificazione di possibili materiali sovrapposti o aggiunti in vari periodi della formazione del testo, ci dispensiamo da questo lavoro come meno pertinente alle finalità proposte. Preferiamo fare una lettura trasversale considerando tutto il testo di origine giovannea, risalente nei vari suoi elementi alla predicazione dell'apostolo e dipendente, in ultima istanza, dalla sua intenzionalità di autore reale o implicito. Nel capitolo che ci interessa terremo conto della sua tecnica letteraria che consiste nello scegliere elementi particolari dalla sua memoria o dalle tradizioni a sua disposizione per poi ampliarli in unità maggiori.

2.2. *Il miracolo della moltiplicazione dei pani: un riferimento all'Eucaristia?*

Sappiamo che Giovanni riporta nel suo vangelo i racconti dei sette miracoli di Gesù, di cui sei sono diversi da quelli che conosciamo dai Sinottici, e uno è comune a tutti e quattro. Quel solo miracolo comune a tutti è la moltiplicazione dei pani nei pressi del Lago di Genezaret. In sostanza, la versione giovannea non differisce molto da quella degli altri Evangelisti, tranne in alcuni particolari, che però sono significativi nel quadro dell'intenzione kerigmatica dell'Evangelista. Vale la pena ricordarli indicando il loro significato.⁴

1 Il primo è l'annotazione liturgica: «era vicina la Pasqua, la festa dei Giudei» (v. 4). Qui ci troviamo di fronte ad una di queste precisazioni cronologiche che caratterizzano il quarto Vangelo, ma non è escluso che l'Evangelista volesse fare in questo modo riferimento alla celebrazione cristiana della Pasqua che ha sostituito quella dei Giudei. Il secondo riguarda l'atteggiamento di Gesù mentre compie il miracolo. Contrariamente a quanto è detto nei Sinottici, in Giovanni è Gesù stesso a preoccuparsi del cibo per la folla, v. 5, ed è Lui in persona a distribuire alla gente i pani e i pesci, v. 11. Il terzo consiste nella scelta del termine greco per dire 'benedizione': lì dove i Sinottici usano il verbo *eulogese* («pronunciò la benedizione»), Giovanni usa il verbo *eucharistesas* («dopo aver reso grazie»), v. 11. Infine Giovanni solo ricorda l'ordine dato da Gesù ai discepoli di raccogliere i pezzi avanzati «perché nulla vada perduto», v. 12; questo particolare, assente dal racconto nei Sinottici, vuole indicare l'importanza e forse la natura particolare dei pani moltiplicati da Gesù.

⁴ Diversi commentatori del IV vangelo rilevano l'importanza di queste caratteristiche nel racconto giovanneo del miracolo. Cf. p. es. G. H. C. MACGREGOR, *The Eucharist in the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 9 (1963) p. 114s. E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, I.P.L., Milano 1982, aggiunge ancora altri due particolari, pp. 191-196.

Le quattro caratteristiche giovanee rivelano un'intenzionalità dell'autore che sembra voler alludere all'Eucaristia. Giovanni è però discreto nel modo di esporre il suo punto di vista, e questo fa sì che l'interpretazione del suo racconto non sia univoca tra i biblisti. Il significato 'eucaristico' del cap. 6 è l'oggetto delle discussioni e controversie fino al giorno di oggi. Generalmente parlando, gli studiosi cattolici, seguiti dalla moderna scuola della critica storico-letteraria, interpretano il capitolo nella chiave eucaristica, mentre i critici Protestanti di stampo conservatore vi negano qualsiasi allusione all'Eucaristia come sacramento.⁵ Non è qui né il momento né il tempo per riesaminare il dibattito e le ragioni pro e contro, ma almeno una constatazione può essere rilevata come certa: il racconto del miracolo della moltiplicazione è riportato in Giovanni in funzione del discorso di Gesù sul pane della vita che inizia al v. 26. Per quanto riguarda questo discorso, non c'è alcun dubbio che esso sia da interpretare nel contesto eucaristico. Se anche qui non tutti sono d'accordo nell'intendere le parole di Gesù nel senso letterale, con riferimento all'istituzione del Sacramento dell'Eucaristia, coloro che lo privano di tale significato ammettono almeno che Giovanni si serva del linguaggio sacramentale eucaristico, pur senza voler riferirsi all'istituzione del sacramento stesso. Ora, se il racconto del miracolo della moltiplicazione dei pani è una rappresentazione *ante tempus* della celebrazione dell'Eucaristia,⁶ il discorso di Gesù che ne costituisce il commento, dovrebbe essere inteso come il corrispondente giovanneo delle parole dell'istituzione del Sacramento riportate dai Sinottici e da Paolo. Basti ricordare la massiccia testimonianza dei Padri e della prassi ecclesiale nota sin dai tempi più remoti, per dar ragione a quanto qui viene affermato. Mi permetto di ricordare semplicemente i motivi sacramentali nelle pitture catacombali dove il miracolo dei pani e dei pesci è identificato con l'Eucaristia, o dove i frammenti avanzati e raccolti nelle ceste portano il segno della croce, evidente simbolo soteriologico della presenza di Cristo. Lo stesso simbolo è presente sui cinque pani del famoso mosaico dei pani e pesci nella basilica della moltiplicazione ed è anche inciso sulla roccia sotto l'altare della detta basilica, roccia venerata già nell'antichissima tradi-

⁵ Cf. G. H. C. MACGREGOR, *The Eucharist*, p. 114; E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, p. 213. Secondo alcuni autori protestanti moderni, le espressioni usate da Gesù si riferiscono, sì, all'Eucaristia, ma solo nel senso metaforico, cf. M. J. J. MENKEN, *John 6, 51c-58: Eucharist or Christology*, *Biblica* 74 (1993) pp. 1-26; R. BERGER, *Im Anfang war Johannes*, Quell Verlag, Stuttgart 1997, pp. 208-217.

⁶ Questo significato del miracolo lo vedono diversi autori, p. es.; O. S. BROOKS, *The Johannine Eucharist: another interpretation*, *Journal of Biblical Literature* 82 (1963) pp. 293-300; G. H. C. MACGREGOR, *The Eucharist*, pp. 111-119; J. K. HOWARD, *Passover and Eucharist in the Fourth Gospel*, *Scottish Journal of Theology* 20 (1967) pp. 329-337; H. van den BUSCHE, *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1971², p. 283; E. GALBIATI, *Eucaristia*, p. 191s.

zione a ricordo del posto dove si sarebbe seduto Gesù mentre distribuiva i pani alla gente.

È vero che Giovanni, il quale dedica tanto spazio alla descrizione dell'ultima cena, non spende nemmeno una parola per l'istituzione dell'Eucaristia, che ebbe luogo proprio durante questa cena. Ciò non significa però, che egli non conoscesse la celebrazione di questo sacramento, praticata certamente nelle comunità cristiane verso la fine del I sec. d.C. E neanche l'omissione delle parole eucaristiche può essere spiegata con l'antisacramentalismo di Giovanni. La spiegazione più semplice e naturale è che l'autore del IV Vangelo voleva, nella sua versione dell'ultima cena, concentrarsi su altri interessi e perciò ha riservato alle parole eucaristiche una trattazione a parte. Nel racconto dell'ultima cena, dove ci si aspetterebbe l'istituzione dell'Eucaristia, Giovanni sviluppa invece il tema del discepolato, trasformando il tradimento di Giuda, da lui considerato come la più terribile violazione degli obblighi inerenti a un pasto comune, in un episodio drammatico di avvertimento e di messa in guardia per i discepoli di tutti i tempi.⁷ Ponendo l'accento su questo aspetto della tradizione, Giovanni ha sorvolato le parole eucaristiche che avrebbero potuto formare la base di uno sviluppo molto diverso. Questo sviluppo è stato fatto appunto nel discorso di Gesù nel cap. 6, che perciò consideriamo strettamente legato all'istituzione dell'Eucaristia. Qui Giovanni ci insegna molto di più di quanto fanno i Sinottici e Paolo nel loro diretto, ma breve resoconto dell'istituzione di questo sacramento. Non è a caso che gli artisti medievali abbiano rappresentato, nei riquadri dei tre grandi Apostoli, Pietro con le chiavi, Paolo con la spada e Giovanni con il calice sacramentale.⁸

3. Il discorso eucaristico di Gesù (Gv 6,24-59): un primo approccio di lettura

3.1. La struttura della composizione del discorso

Il discorso a Cafarnao si avvale delle tecniche dell'esegesi midrashica giudaica in cui una questione scritturistica è frazionata negli elementi che la compongono per poi considerarli ad uno ad uno. Il suo carattere midrashico non facilita il tentativo d'individuare gli elementi architettonici della struttura d'insieme. La proposta di alcuni autori di vedervi uno o due

⁷ Un'altra spiegazione dell'omissione delle parole dell'istituzione del sacramento in Giovanni sarebbe quella della *disciplina arcani*, cf. R. M. BALL, *Saint John and the Institution of the Eucharist*, *Journal for the Study of the New Testament* 23 (1985) 59-68, p. 65. La nostra, che sembra più verosimile, segue l'opinione di B. LINDARS, *Word and Sacrament in the Fourth Gospel*, *Scottish Journal of Theology* 29 (1976) pp. 49-63, pp. 61s.

⁸ Cf. G. H. C. MACGREGORY, *The Eucharist*, p. 111.

dittici sviluppati attorno a due temi chiave⁹ si verifica fino a un certo punto. La decodificazione della struttura di un testo può seguire diversi approcci possibili e raggiungere dei risultati vari, talvolta opposti, il che dice semplicemente che un testo sopporta normalmente più strutture letterarie. Per il nostro testo, mi pare che l'antica proposta di Tommaso d'Aquino di seguire la divisione del discorso indicata da domande e da obiezioni¹⁰ sia ancora da mantenere, in quanto utile ed efficace al fine di una migliore comprensione della sua architettura.

Notiamo, innanzitutto, l'inquadratura topografica del discorso nei vv. 24 e 59. A mio avviso la doppia menzione della stessa città, Cafarnao, all'inizio e alla fine non è casuale. Nel v. 24 si dice che la folla, dopo aver cercato Gesù, lo trova a Cafarnao. Alla fine del discorso, al v. 59, l'autore conclude così: «queste cose Gesù disse insegnando nella sinagoga a Cafarnao». Ricordiamo che il nome di questa località significa 'villaggio della consolazione' ed è il referente dell'inizio della missione di Gesù nei Sinottici: l'annuncio dell'arrivo del Regno di Dio (Matteo) e la prima liberazione di un indemoniato nella sinagoga (Marco e Luca). In Giovanni il villaggio Cafarnao viene menzionato in questo contesto per codificare il discorso eucaristico come centrale nell'insegnamento di Gesù.

Il discorso stesso, si avvale delle tecniche dell'esegesi midrashica giudaica basata su una questione scritturistica. In questo caso la citazione della Scrittura si trova al v. 31: «diede loro da mangiare il pane dal cielo». Questa citazione pone l'attenzione sul verbo «mangiare» (*fagein*) e, inoltre, genera altri tre temi: quello della «vita nella pienezza» («vita eterna»), quello del cibo che riaprirà l'accesso a questa vita e quello del vero datore di questo cibo la cui venuta era attesa per i tempi messianici. Se prendiamo in considerazione la strutturazione in domande e risposte, troviamo nel discorso sei sezioni che propongo di chiamare interventi dal momento che ognuna si apre con una domanda alla quale segue la risposta di Gesù.

La struttura così delimitata si presenta nel modo seguente:

⁹ R. BERGER, *Im Anfang war Johannes*, propone la divisione del discorso in due parti attorno ai temi 'Chi è Gesù' e 'Come agisce il dono di Gesù' limitandolo peraltro ai vv. 32-58, p. 211. E. GALBIATI, *L'Eucaristia*, invece divide il discorso in due dittici (vv. 32-50 e 48-58) di cui ciascuno è diviso in due parti da una obiezione dei Giudei, pp. 198ss.

¹⁰ Cf. l'interessante studio del commento di S. Tommaso sul discorso eucaristico, fatto da M. CORBIN, *Le pain de la vie: la lecture de Jean VI par S. Thomas d'Aquin*, *Recherches de Science Religieuse* 65 (1977) 107-138, p. 110.

Indicazione del luogo del discorso (v. 24)

I Intervento

a) *domanda della gente a Gesù* (v. 25)

b) *risposta di Gesù* (vv. 26-27)

II Intervento

a) *domanda della gente a Gesù* (v. 28)

b) *risposta di Gesù* (v. 29)

III Intervento

a) *domanda della gente a Gesù* (vv. 30-31)

b) *risposta di Gesù* (vv. 32-33)

IV Intervento

a) *domanda della gente a Gesù* (v. 34)

b) *risposta di Gesù* (vv. 35-40)

V Intervento

a) *mormorazione e critica contro Gesù da parte dei Giudei* (vv. 41-42)

b) *risposta di Gesù* (vv. 43-51)

VI Intervento

a) *incredulità e rifiuto da parte dei Giudei* (v. 52)

b) *risposta di Gesù* (vv. 53-58)

Indicazione del luogo del discorso (v. 59).

Come è facile osservare, le prime quattro domande sono fatte dalla folla che chiede dei chiarimenti sulle cose difficili a comprendere; le ultime due sono piuttosto le posizioni di critica e di rifiuto attribuite dall'Evangelista ai Giudei. Tale struttura ha una sua architettura ordinata e logica: i primi due interventi servono da introduzione, i due successivi contengono la considerazione sul pane dal cielo, il quinto riguarda l'identità di Gesù, e il sesto, che costituisce il culmine dell'insegnamento, espone il mistero del mangiare il cibo che è Gesù stesso.

3.2. La decodifica di alcuni temi di fondo nella struttura

Riducendo la struttura a sole parole di richiamo tematico vi scorgiamo una certa logica di sviluppo progressivo dell'insegnamento, sviluppo, direi, circolare, girato attorno al tema di fondo: quello della vita eterna. Evidentemente, lo sviluppo è ispirato e condizionato dalle domande, sorte nell'ambiente delle incomprensioni e del rifiuto da parte degli interlocutori di Gesù. Giovanni ci mette in questo modo su un duplice livello di ascolto e di interpretazione: da una parte l'insegnamento di Gesù che rivela il miste-

ro dell'Eucaristia istituita «per dare la vita al mondo» e dall'altra, le difficoltà vissute all'interno della comunità cristiana che conosceva già l'Eucaristia, la celebrava, ma si trovava di fronte alle persone che non la comprendevano o addirittura la rifiutavano. In tale contesto diventa ancora più chiaro ciò che per Giovanni – e per la comunità raccolta attorno a lui – era l'essenziale nell'insegnamento di Gesù. Lo vediamo esplicitamente nella struttura dei temi di fondo che presento qui sotto.

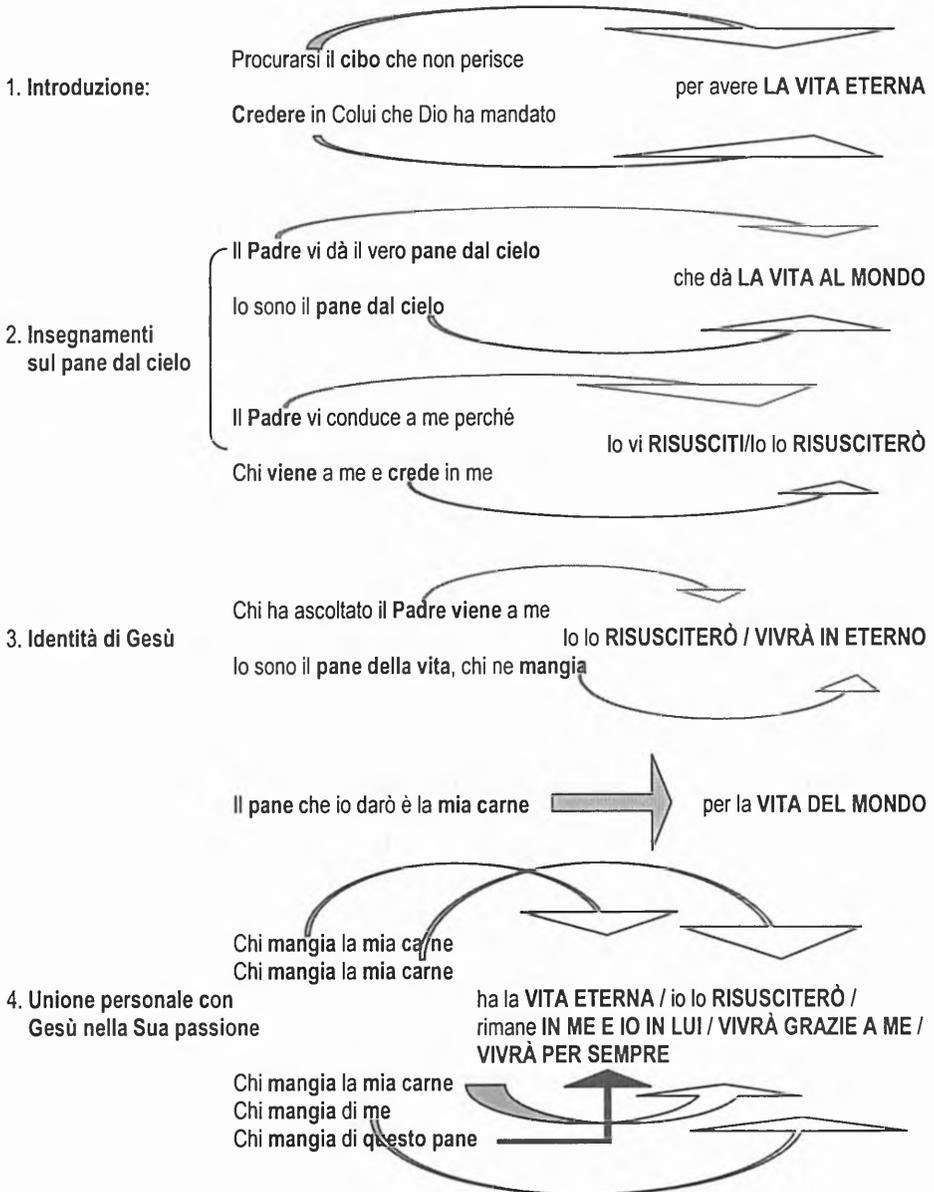
Dallo schema (v. pagina accanto) risulta con chiarezza che il tema della vita occupa il posto centrale e serve da referente di base in tutte le parti del discorso. Le connotazioni lessicali variano, sviluppando il tema con tre gruppi di nozioni: «da vita eterna», «da vita del mondo», «da risurrezione» realizzata da Gesù. Secondo la visione giovannea, Gesù torna con insistenza, nel suo articolato insegnamento, al dono della vita che costituisce l'ultima finalità del mistero dell'Eucaristia.

Il mistero stesso viene preannunciato già nell'introduzione come cibo duraturo, diverso dal cibo quotidiano necessario per sostenere la vita terreste e offerto dal Figlio dell'uomo che è stato mandato da Dio per questo scopo. Ma quali sono le lettere credenziali del Figlio dell'uomo con le quali egli possa legittimare la sua missione ricevuta da Dio? Il riferimento ai miracoli operati da Mosé durante il cammino del popolo d'Israele nel deserto mette Gesù nella situazione di dover confrontarsi con il più grande profeta d'Israele. Egli, se vuole che si creda a lui come allora il popolo ha creduto a Mosé, deve legittimarsi con le opere straordinarie di origine celeste.

Nel terzo e quarto intervento Gesù offre gli argomenti di legittimazione e questi sono convincenti al punto da suscitare nella gente la domanda «Signore, dacci sempre questo pane», v. 34. I suoi chiarimenti contengono l'insegnamento che può essere riassunto in quattro punti:

- 1) il vero pane dal cielo è offerto dal Padre e questo pane è colui che discende dal cielo per portare la vita al mondo;
- 2) Gesù stesso è il pane dal cielo ed è verso di Lui che deve orientarsi il cammino di fede di colui che vuole godere la vita;
- 3) il dono della vita è offerto dal Padre che lo concede agli uomini tramite Gesù al quale Egli, il Padre, li consegna;
- 4) Gesù esegue fedelmente la volontà del Padre, accogliendo tutti coloro che vengono da Lui e credono in Lui e offrendo loro la promessa di risuscitarli nell'ultimo giorno.

Schema dei temi principali nel discorso eucaristico



A questo punto sorge la difficoltà che riguarda proprio la fede in Gesù richiesta da Lui stesso. Ma Egli è davvero uno venuto dal cielo? Le apparenze sembrano contraddirlo palesemente: «Ma noi conosciamo suo padre e sua madre. Come può dunque dire: ‘sono disceso dal cielo?’». Ora, nella risposta Gesù insegna che la fede richiesta da Lui è innanzitutto la fede in Dio Padre il quale offre il pane vero dal cielo. È la fede nel Padre che ha mandato il Figlio, il vero pane dal cielo. È, infine, la fede nel Padre che attira e istruisce gli uomini sul dono della vita offerto tramite suo Figlio. Chi crede in questo dono del Padre, chi crede in queste azioni del Padre ha la vita eterna! (v. 47). In che modo l'uomo che accoglie il dono del Padre e crede in Lui consegue la pienezza della vita (la vita eterna)? La serie di brevi, ma incisive affermazioni nei vv. 47-51 inserisce l'equiparazione tra la fede e la pienezza della vita. Gesù è il pane della vita; questo pane è disceso dal cielo dove è la pienezza della vita; Gesù è disceso dal cielo come pane di questa vita in pienezza; chi mangia questo pane avrà la vita eterna. Ma, da queste affermazioni si può dedurre il collegamento tra la fede e il mangiare di questo pane dal cielo che è Gesù stesso? Tale deduzione non è affatto chiara. Rimane in dubbio in che senso il Signore intenda il mangiare «di questo pane»: nel senso letterale o metaforico? E ancora, in che senso il mangiare «di questo pane» si riferisca alla fede? Queste e simili domande anticipano infatti l'ultima affermazione nel v. 51 che io considero rivoluzionaria: «Il pane che darò io è la mia carne per la vita del mondo». Forse ci sorprende il cambio del datore del pane. Mentre fino a questo momento si parlava del Padre che dà il vero pane dal cielo che si identifica con Gesù, ora colui che darà il pane da mangiare è Gesù stesso. Nel primo caso l'identificazione di Gesù con il pane era nel senso metaforico, ora il pane che Gesù darà da mangiare sembra da intendersi nel senso reale e materiale. Che cosa è dunque questo pane? «È la mia carne per la vita del mondo» – risponde Gesù. Non è il suo corpo, *soma*, come nei Sinottici, ma la carne, *sarx*, esattamente come in Gv 1,14: «Il Verbo si fece carne». Il riferimento all'umanità di Cristo è ovvio¹¹. Così esso viene accolto dai Giudei, che a questo punto gridano scandalizzati: «Come può costui darci da mangiare la sua carne?», v. 52.

La risposta del Signore nell'ultimo intervento non va più in direzione della razionalizzazione del mistero. Gesù ribadisce per ben cinque volte la necessità di mangiare la sua carne e bere il suo sangue per avere la vita eterna.

Tre particolari permettono tuttavia di penetrare un po' più profondamente nel cuore del mistero.

a) Il primo è il binomio «mia carne - mio sangue» ripetuto quattro volte

¹¹ Cf. lo studio su questo argomento di M. J. J. MENKEN, *John 6,51c-58: Eucharist or Christology*, e le sue conclusioni alle pp. 9-13.

in questo intervento. Già dai tempi antichi si conoscono diverse interpretazioni in riferimento a queste espressioni. Alcuni Padri le intendevano come allusioni all'Eucaristia (Crisostomo, Cirillo), altri come allegoria delle dottrine di Gesù (Origene) o ancora come espressione della comunione con il Corpo di Cristo che è la Chiesa (Agostino).¹² Anche oggi i pareri sono divisi, ma la maggior parte degli studiosi vi trova chiara l'allusione al pane e al calice dell'Eucaristia. Tuttavia, non si può negare che il sostantivo *sarx* connota spesso, nel NT, nel Giudaismo e nell'antica Cristianità, la dimensione umana, materiale o carnale della persona – talvolta in contrasto alla realtà divina, alla vita nello Spirito.¹³ Al sostantivo *sarx* è unito quello di *haima*, sangue, che suggerisce la possibilità che Giovanni contempli qui Gesù nella sua umanità, debole e fragile, anzi nella sua passione e morte. Gesù è il pane dal cielo non solo per la sua Incarnazione, ma anche per la sua morte in croce. Siccome vi è anche presente l'allusione alle specie eucaristiche, si deve affermare che in questi passi l'Evangelista enfatizza il binomio «mia carne – mio sangue» con un doppio riferimento: all'Eucaristia e all'esistenza umana, carnale, di Gesù. Così l'autore permette di raggiungere il climax dell'insegnamento eucaristico: Gesù disceso dal cielo come il vero pane della vita ha portato la vita al mondo, ma il suo dono può essere accolto solo da quelli che accettano lo scandalo del Salvatore e Figlio di Dio che vive nella vera esistenza umana, fatta di carne e sangue. Egli offre questa sua esistenza umana da schiavo,¹⁴ fino a morire realmente per la vita del mondo. La connessione del mistero dell'Incarnazione e della morte umana di Gesù con l'Eucaristia, rivela il significato di quest'ultima per l'autore del IV Vangelo e per i cristiani della sua comunità. Il pane e il calice eucaristico continuano, per loro, a testimoniare la realtà dell'esistenza umana di Gesù, della sua umanità che ha rivestito il Logos divino per portare la «vita eterna» agli uomini.

b) Chi crede avrà la «vita eterna», ma essa gli sarà offerta solo se mangerà la «mia carne» e berrà il «mio sangue». Il «mangiare» è il secondo particolare di quest'ultimo intervento di Gesù, perché solo qui e nel contesto eucaristico del v. 13,18 viene usato il termine greco *trogein* con il suo significato di «masticare, divorare», invece del solito *fagein* che significa semplicemente «mangiare». Non è casuale né causato dall'ignoranza del vocabolario questo scambio lessicale. Questa parola, che mette in evidenza con la sua consonanza ripugnante la brutalità dell'assassinio del Figlio dell'uomo e del tradimento di Giuda,¹⁵ doveva ricordare ai cristiani la realtà della cena eucaristica rivissuta al confronto con la Passione e con la croce del Si-

¹² Cf. G. H. C. MACGREGORY, *The Eucharist*, p. 115.

¹³ Cf. M. J. J. MENKEN, *John 6,51c-58: Eucharist or Christology*, p. 9.

¹⁴ Fil 2,7.

¹⁵ Cf., H. van den BUSCHE, *Giovanni*, p. 313.

gnore. Così Giovanni fa conoscere ai suoi lettori la volontà solenne di Gesù di unire la sua morte alla cena commemorativa e di accogliere in questa unione il dono della vita eterna ed anche la garanzia della risurrezione.

c) La terza caratteristica di questa sezione svela il mistero, o se vogliamo: le modalità dell'accoglienza del dono della vita attraverso il mangiare la sua carne e il bere il suo sangue. Sono le due frasi nei vv. 56-57, che costituiscono l'apice della rivelazione eucaristica. Nella prima Gesù rivela la finalità del cibarsi della sua carne e del suo sangue: essa è l'unione con Lui così stretta da formare l'identità delle due persone. Infatti, l'espressione «rimane in me e io in lui» illuminata dall'immagine della vite e dei tralci in Gv 15,5ss, vuole dire «vive con me e grazie a me». Il credente, quindi, che si ciba della carne del Signore assume in sé la Sua vita e diventa operante con la forza vitale di Gesù che rimane in lui. La seconda espressione eleva questa comunione di vita al livello ancora più alto, fino alla sorgente suprema di vita nel Padre, che è il vivente per eccellenza e la sorgente originaria di ogni vita.¹⁶ Il Padre è la sorgente primaria della vita, di una vita inesauribile di eternità, il Figlio vive di questa vita che continuamente riceve dal Padre. Da parte sua, il Figlio è la sorgente primaria della vita che si riversa sui credenti. Il Padre è unito al Figlio in modo del tutto particolare sia quanto all'esistenza, che quanto all'attività. In modo analogo, il comunicante, mediante l'Eucaristia, viene unito al Figlio sia nell'essere, che nell'agire, e vive del Figlio e per il Figlio. Risulta, quindi, che come la vita che il Figlio riceve dal Padre nella sua missione è fonte per Lui di unione e di attività, così la vita che il comunicante riceve dal Figlio nel cibo eucaristico, è per lui fonte di vita e di attività.

4. Alcune domande o sfide rilevanti nell'insegnamento eucaristico in Gv 6,24-59

Certamente, non si può pretendere dal primo approccio di lettura di poter scoprire nel testo giovanneo significati del tutto nuovi, non ancora visti e rilevati da chi lo ha studiato. Tuttavia l'insistenza su alcuni temi ci ha suggerito la loro importanza. D'altra parte, le domande degli interlocutori di Gesù che strutturano l'unità letteraria del discorso, hanno messo in rilievo un fatto che non deve passare inosservato, e cioè che già allora, sia nel momento in cui Gesù insegnava a Cafarnao, sia nel contesto della comunità giovannea, la novità e le sorprese dell'insegnamento sull'Eucaristia hanno dovuto provocare delle domande ed anche dei dubbi. Perciò vogliamo riprendere queste domande come riferenti dei problemi e delle

¹⁶ Per il significato dei vv. 56-57, vedi lo studio di G. CROCETTI, *Le linee fondamentali del concetto di vita in Io. 6,57*, Rivista Biblica Italiana XIX (1971) 375-394.

domande, implicite o esplicite, attuali anche oggi. Tentiamo di riformularle come sfide di estrema attualità e di collocarle nella vita di fede dei cristiani, dei giovani cristiani del nostro tempo. Propongo tre sfide o domande rivolte all'insegnamento di Gesù, al testo giovanneo, al nostro modo di comprendere e vivere l'Eucaristia oggi.

4.1. *C'è davvero il legame tra l'Eucaristia e la vita eterna?*

Già nell'introduzione del discorso, Gesù ha fatto chiaro riferimento alla «vita eterna» per la quale un cibo speciale sarà dato dal Figlio dell'uomo. Ma che cosa intendevano Lui e i suoi ascoltatori con l'espressione «vita eterna»? Nell'ambiente storico di Gesù essa connotava la fase finale della vita, individuale e collettiva, quella che sarebbe avvenuta dopo la risurrezione e dopo il Giudizio nell'ultimo giorno.¹⁷ I cattivi sarebbero stati condannati alla morte eterna, invece i buoni sarebbero stati premiati, in base alle opere buone compiute in conformità con la Legge, con l'accesso alla nuova vita simile a quella di Adamo nel paradiso. Il grande ruolo spettava al Giudizio: esso sarebbe stato celebrato alla fine dei tempi da una figura superumana chiamata «Figlio dell'uomo» che, secondo le credenze giudaiche, non si identificava con Messia. Il «Figlio dell'uomo», un grande conoscitore di tutti i segreti della Legge, avrebbe giudicato secondo la quantità delle opere buone oppure secondo gli atti di trasgressione della Legge.¹⁸ Sia la risurrezione che il giudizio erano riservati per il periodo del regno messianico, ma il Messia non avrebbe avuto nessun ruolo da svolgere in questi due eventi. Anzi, si credeva che la risurrezione dovesse essere un atto compiuto unicamente e solo da Dio che, essendo l'unico creatore, sarebbe dovuto essere l'unico autore della nuova creazione, nella quale i giusti del popolo di Dio dovrebbero passare alla gloria originale. Questa gloria originale era intesa come ritorno alla vita alla presenza di Dio e nell'intimità con Dio. Era quindi il ritorno alla vita nel Paradiso, dove gli uomini tornerebbero allo stato di non-morte (im-mortalità), di vita eterna alla presenza di Dio, di vita che nulla e nessuno potrà più alterare.

Queste concezioni si ritrovano nel discorso eucaristico, già a partire dall'introduzione. Quando Gesù fa la prima allusione al cibo per la vita

¹⁷ Una buona fonte per conoscere l'escatologia giudaica nel periodo intertestamentario è lo studio di E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?: histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* vol. 2: *Les données Qumraniennes et classiques*, J. Gabalda, Paris 1993. La breve descrizione qui riportata è riassunta in gran parte da questo studio.

¹⁸ Cf. P. SACCHI, *Qumran e le origini cristiane*, in A. STRUS (ed.), *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran - Giudeocristiani*, LAS, Roma 1995, 61-86, p. 75ss.

eterna che il Figlio dell'uomo darà, la gente vi scorge facilmente l'allusione al giudizio finale e chiede il chiarimento circa le opere buone per essere dichiarati giusti nel giudizio. Invece di indicare le opere prescritte dalla Legge, Gesù ne indica una sola: credere in colui che Dio ha mandato! Quindi un'opera sola per essere preparati per il Giudizio. Ma perché allora c'è bisogno di un cibo per trovarsi annoverati tra i giusti nel momento del giudizio? Così sorge sin dall'inizio del discorso eucaristico la questione del rapporto tra il cibo e il credere per avere la garanzia della vita eterna.

Come abbiamo visto, la vita eterna consisterebbe, secondo le concezioni giudaiche, nel ritorno allo stato di vita nel Paradiso. Ma il Paradiso è stato perduto dai primi genitori a causa del frutto proibito, del cibo che ha procurato la morte. La condanna di Adamo nel paradiso e la sentenza della morte «polvere tu sei e in polvere tornerai»¹⁹ motivate con l'accusa «hai mangiato», ripetuta per ben due volte (3,17), sono formulate attorno alla triplice maledizione del cibo. Per tornare al Paradiso perduto c'è bisogno quindi di un altro cibo, del cibo opposto a quel frutto proibito. La speranza del ritorno alla vita eterna si concentra, quindi, sull'identificazione del cibo vero, quello che potrà aprire l'accesso alla vita. Per Giovanni è importante indicare e definire questo cibo. La moltiplicazione dei pani e dei pesci per saziare le folle è una buona occasione per l'insegnamento di Gesù sull'Eucaristia come cibo che ridarà la vita nel Paradiso perduto a causa di un altro cibo. Notiamo che dal discorso di Gesù scompaiono del tutto importanti elementi dell'escatologia giudaica quali: il giudizio celebrato dal Figlio dell'uomo, la necessità delle opere buone per essere qualificati giusti, la risurrezione dei giusti e la condanna a morte dei malvagi. Anzi, in un'unica allusione al giudizio, v. 39, Gesù fa capire che colui che viene veramente a Lui non è respinto nel giudizio finale. Poi, più volte viene ribadito che il dono della risurrezione sarà offerto dal Figlio che il Padre ha mandato per la vita del mondo, e non sarà l'atto del solo Dio creatore, come nell'escatologia giudaica.

Vi sono pure da notare alcuni tratti personali dell'autore del Vangelo. Per Giovanni la vita eterna è la vita piena e completa dell'essere umano totale, una vita che è eterna perché non muore e si prolunga, in caso di morte corporale, mediante la speranza della risurrezione. E vita divina, perché la vita è sempre una caratteristica della divinità e non si tratta unicamente di vita spirituale, non corporale. La vita eterna è per Giovanni la vita perpetua e, inoltre, è vita che vale la pena di essere vissuta, vita più che felice. Ignazio di Antiochia l'aveva ben compreso quando scrisse dell'Eucaristia: «...il pane che è il rimedio, che dà l'immortalità, un contravveleno per non morire, ma per vivere in Gesù Cristo per sempre».²⁰ Con

¹⁹ Gn 3,19.

²⁰ Ef, 20,2.

questa visione della vita, Giovanni e qualche decennio dopo di lui Ignazio, non sono lontani da noi credenti, dai sogni dei giovani di oggi e di tutti i tempi. Sarebbe assolutamente necessario recuperare nella catechesi o nei colloqui con i giovani a proposito della Messa questa nozione giovannea dell'Eucaristia come cibo per la vera vita, come garanzia del ricupero nella propria esistenza della dimensione di anti-morte, di non-morte.

4.2. *L'Eucaristia e la fede: quale fede? In chi credere?*

Nel primo approccio di lettura abbiamo interpretato la richiesta di credere fatta da Gesù come l'esigenza di fede nel Padre, nel suo progetto salvifico, nel suo dono della vita. Ne risulta logicamente che questa fede deve concretizzarsi al confronto con il Figlio che il Padre ha mandato, e con le opere del Figlio per la vita del mondo. La sua opera culminante è la donazione di sé stesso come cibo per la vita eterna. Nel racconto giovanneo i Giudei, che certamente credono in Dio, non accettano che Gesù possa essere disceso dal cielo. Non credono che Egli è inviato dal Padre. Come nel passato i loro padri si ribellarono nel deserto contro Mosé non volendo riconoscere in lui l'inviato di Dio, così essi mormorano ora contro Gesù perché non credono che Egli sia disceso dal cielo. È possibile che alcuni decenni più tardi, quando nella comunità giovannea si celebrava l'Eucaristia, alcuni dei credenti si escludessero da essa perché non credevano che nella celebrazione si potesse entrare veramente in comunione con Gesù vivente, presente come cibo per la vita eterna.²¹ Con il riferimento a questi semi-credenti Giovanni ha inserito nel discorso eucaristico l'atteggiamento dei Giudei fatto d'incredulità e di mormorazione. La risposta di Gesù a tale atteggiamento non è di chiarificazione né di condanna. Anzi, la Sua risposta serve solo per aggravare lo scandalo: «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete la vita in voi», v. 53. Questa affermazione e le seguenti in quest'ultimo intervento non confermano più, ma semplicemente assumono l'identità di Gesù come il Figlio dell'uomo e portatore della vita. Gesù sembra di non parlare più alla folla dei Giudei che rifiutano questa sua identità, ma ai credenti che riconoscono la sua identità, tuttavia resistono all'accettarne le implicanze. Egli sembra rivolgersi alle persone che credono, ma non sono preparate a «mangiare il corpo del Figlio dell'uomo e a bere il suo sangue». Nelle sue parole si riflette ormai la prassi della celebrazione dell'Eucaristia, che implica il mangiare il corpo di Cristo e il bere il Suo sangue nel senso letterale.

²¹ Cf. C. H. COSGROVE, *The place where Jesus is: allusions to baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 35 (1989) pp. 522-539, p. 530s.

Ciò che accomuna questi semi-credenti con i Giudei è certamente la fede in Dio comune ai due gruppi. Gli uni e gli altri credono in Dio, ma non vogliono, o non sono pronti, ad accogliere il suo dono della Vita, il cibo per la vita eterna offerto attraverso e dal Figlio Suo. C'è la fede in Dio, ma non c'è la fede nel Padre, il datore della vita, e nel Figlio il suo portatore e gestore tra gli uomini. Solo questa fede dispone l'uomo all'atteggiamento escatologico, cioè a farsi «attirare» dal Padre, a lasciarsi insegnare da Lui a conoscere Gesù, a lasciarsi trascinare, salvare dall'annientamento, strappare dal suo stato disperato, essere messo dal Padre nelle mani di Gesù.²² Tutto questo si chiama «essere condotto dal Padre e venire a Gesù». Il credere in Gesù, che ne è la condizione previa, sfocia allora nell'entrare in comunione con Lui, annientato nella sua fragilità della condizione umana, ma in questo modo reso possibile per essere il cibo e la bevanda di vita. Nel discorso di Gesù questa comunione non si chiama più «mangiare il corpo e bere il sangue», ma semplicemente «mangiare me», v. 57, dove il pronome personale sostituisce la persona di Gesù Cristo. Aggiungiamo che il pronome «me» presenta Cristo come fonte di vita, in quanto inviato dal Padre vivente. Si può concludere che la fede in Gesù Cristo, concretizzata nell'accogliere il cibo eucaristico, è anche la fede nella vita di cui egli è la fonte, e in ultima istanza, la fede nel Padre, l'autore della vita e il mandante del Figlio per dare la vita.

L'insegnamento di Gesù riportato da Giovanni come risposta all'incertezza dei credenti in Dio che rifiutano Gesù come cibo di vita, è rivolto ai cristiani di tutti i tempi. Sono noti anche oggi i casi, e sono tanti, di cristiani credenti in Dio, ma estranei all'Eucaristia. I cristiani che avvertono l'incertezza della propria fede, anche se attaccata ad una formula di preghiera personale, ad una candela accesa davanti a S. Rita, ad un santino di Padre Pio, sentono che questa fede, anche se in certo modo autentica, è tuttavia smarrita. Non sanno che cosa manca loro, ma ammettono di essere lontani dall'Eucaristia. Certo, spesso essi non sono consapevoli che lì, nella lontananza dall'Eucaristia, vi è la causa principale dello smarrimento della fede. E forse per ignoranza o per altre cause sfugge loro la consapevolezza che le cosiddette «mancanze alla Messa della domenica» rivelano l'atteggiamento della non preparazione a «mangiare il corpo del Figlio dell'uomo e a bere il Suo sangue», l'atteggiamento quindi della mancanza della fede previa, di questa fede che si lascia «attirare» dal Padre e condurre da Lui a Gesù. Per quanto riguarda i giovani credenti questo atteggiamento dovrebbe formarsi con l'aiuto sia della catechesi sia di esempi e di incoraggiamenti della comunità di fede cui appartengono.

²² Cf. H. van den BUSCHE, *Giovanni*, p. 303.

4.3. L'Eucaristia e la comunità: quale è il luogo dove è presente Gesù?

All'ultima domanda dei Giudei «come costui può darci da mangiare la sua carne?» Gesù risponde indicando i soggetti quasi sempre in terza persona singolare: «chi crede in me», «chi viene a me», «chi mangia di questo pane», «chi si ciba della mia carne e beve il mio sangue». Questo ci sorprende. Sembra che Gesù volesse concentrare l'insegnamento sul carattere individuale dell'incontro eucaristico e del rapporto tra Lui e i credenti. Certamente è intenzione di Giovanni personalizzare la comunione con Gesù nell'Eucaristia, di sottolineare la necessità della fede in ogni soggetto in quanto persona e discepolo, di rilevare la dimensione personale del dono della vita e della garanzia della risurrezione. Tale rilevanza è tuttavia riservata solamente all'insegnamento in questo capitolo, mentre scompare del tutto, per essere sostituita dall'aspetto comunitario, sia nella istituzione dell'Eucaristia (Sinottici), sia nella sua celebrazione (Atti).²³ Le celebrazioni eucaristiche nella comunità giovannea dovevano essere, attraverso la manducazione della carne e del sangue del Signore, l'incontro della comunità celebrante con Gesù e la presa scambievole della dimora della comunità in Lui e del Signore Risorto nella comunità.²⁴ Infatti, secondo il tenore della preghiera di Gesù in Gv 17, la comunità dei discepoli è il luogo dove è presente il Signore Risorto.

L'idea che la vita possa essere comunicata esclusivamente nella comunità è presente con chiarezza nei capitoli 15 e 17. Di conseguenza, la parte finale del discorso eucaristico rende esplicito ciò che è assunto implicitamente altrove nel Vangelo, cioè che il dono della vita dato da Gesù è accessibile ai credenti nella comunità di fede, visibile e concreta nella sua realtà storica. Secondo l'autore del Vangelo la partecipazione al pasto eucaristico rappresenta quindi l'auto-identificazione con la comunità giovannea che è la condizione indispensabile per dimorare in Gesù e per ricevere la sua vita. La partecipazione alla comunità che si identifica con il mangiare e bere eucaristico comporta anche il rischio di dover dare la propria vita, partecipando così alla morte di Gesù, il cui significato si cela ugualmente nel cibarsi della Sua carne e nel bere il Suo sangue. Chi evita questo rischio, rimanendo fuori dell'ambito della fede della comunità giovannea, non compie una rottura decisiva con «il mondo» ostile a Gesù e vive – per usare l'espressione di un moderno autore – nella menzogna diabolica.

Quindi, l'Eucaristia ha in Giovanni il suo posto preciso: è nella comunità dei discepoli, la quale si identifica con essa. Nel contesto giovanneo

²³ E. GALBIATI, *L'Eucaristia*, riporta alcuni motivi che rendono implicito, nel discorso sul pane della vita, l'aspetto comunitario, pp. 209-211.

²⁴ Per il legame tra l'Eucaristia e la comunità, cf. un'analisi approfondita di C. H. COSGROVE, *The place where Jesus is*, pp. 526-539.

partecipare all'Eucaristia è partecipare alla comunità e, al contrario, partecipare alla comunità è partecipare all'Eucaristia. Tale reciprocità crea un cerchio «eucaristico»: Il Signore Gesù è il cibo per la vita eterna; cibarsi di Lui è dimorare in Lui, ma dimorare in Lui è dimorare nel Suo amore; essere nel Suo amore è diventare l'unione con il Padre e con la vita eterna (15, 10-11). La vita eterna è concretamente presente come amore, o più specificamente come «dimorare nell'amore». Essa è nel luogo dove c'è Gesù, e questo luogo è la comunità dei suoi discepoli che conservano la sua parola e rimangono nel reciproco amore fino alla morte. Di conseguenza, il pane della vita che Gesù offre, unisce in sé su questa terra i tre agenti: lo Spirito del Signore Risorto, la comunità credente dei discepoli, e l'osservanza del comandamento dell'amore di uni per gli altri da essere pagato ad ogni prezzo. L'Eucaristia giovannea coinvolge l'ortoprassi misurata con il comandamento dell'amore e determina l'unico luogo della presenza del Signore, quello della comunità ecclesiale. Se Giovanni avesse conosciuto il detto di S. Cipriano *Extra ecclesiam nulla salus*, avrebbe potuto parafrasarlo «fuori della Chiesa non c'è l'Eucaristia, fuori dell'Eucaristia non c'è la salvezza».²⁵

La risposta giovannea alla domanda: «come costui può darci da mangiare la sua carne», è un importante chiarimento del rapporto complesso e intricato tra l'Eucaristia e la comunità ecclesiale. Non solo, essa anche chiama in causa l'impegno dei cristiani di vivere secondo il comandamento di Gesù, appunto vivere come comunità di fede. Essa è il luogo della presenza del Signore Risorto, il suo marchio riconoscibile è l'Eucaristia; la sua vitalità è dimorare nell'amore di Gesù e nella sua parola; il dono che il Signore in essa dispensa ai credenti è la vita eterna. L'insegnamento di Gesù provocato dalla domanda d'incredulità e ripensato da Giovanni nel contesto dei problemi della sua comunità è anche un invito a tanti cristiani di oggi per fare l'esame di coscienza sulla S. Messa come indice del modo in cui essi sentono e vivono la Chiesa. Ritengo che l'insegnamento di Gesù ascoltato ed accolto secondo la chiave ermeneutica di Giovanni è di portata fondamentale per superare l'ignoranza dei cristiani, adulti o giovani, nei riguardi dell'Eucaristia.

²⁵ Questa affermazione non riguarda, naturalmente, il mistero della salvezza di coloro che non hanno avuto il dono della fede in Gesù Cristo.

SUSSIDI BIBLIOGRAFICI

- BUSCHE van den H., *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1971².
- BARTH M., *Riscopriamo la Cena del Signore: comunione con Israele, con Cristo, e fra i suoi ospiti*, Claudiana, Torino 1990.
- DREYFUS P., *Un solo evangelista conobbe Gesù*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- GALBIATI E., *L'Eucaristia nella Bibbia*, I. P. L., Milano 1982.
- JAUBERT A., *Come leggere il vangelo di Giovanni*, Gribaudi, Torino 1978.
- JOHANNY R., *L'Eucaristia cammino di risurrezione*, Elle Di Ci, Leumann 1976.
- LYONNET S., *Eucaristia e comunità locale*, Scuola Cattolica di Cultura, Udine 1971.
- ZEVINI G., *Vangelo secondo san Giovanni*, Città Nuova, Roma 1984-1987.

GRATUITÀ E IMPEGNO STORICO

Dimensioni della catechesi ai giovani in chiave 'eucaristica'

Giuseppe MORANTE

Le riflessioni catechistiche che seguono, relative al mistero eucaristico nello specifico delle due dimensioni del titolo (*gratuità* e *impegno storico*), partono dal presupposto teologico che «...una profonda attenzione all'uomo si ritrova in tutte le dimensioni del messaggio cristiano, alle quali la catechesi deve dare risalto».¹

La catechesi è chiamata, dunque, a far rilevare questo duplice fatto: nel messaggio-mistero cristiano entra tutta la dimensione di Dio e tutta la dimensione dell'uomo, perché le due dimensioni si incontrano e si uniscono in Cristo, Dio-uomo.

Si tratta di porre, perciò, al centro dell'attenzione catechistica relativa all'Eucaristia, quel presupposto umano su cui i due specifici significati rivelati si innestano (il *rendimento di grazie* e la *presenza storica* di Cristo), per rinforzarli cristianamente nella testimonianza concreta della vita quotidiana.

Le due parti della riflessione riguardano, perciò, la catechesi come processo di educazione della dimensione 'umana' della gratuità e dell'impegno storico del cristiano, perché sono come i veicoli – dal punto di vista del credente – su cui caricare i valori trascendenti del sacramento, per trasportarli nella sua storia quotidiana.

1. Educazione alla 'gratuità'

1.1. *Dimensioni rivelate e umane, in correlazione di significato*

Tra i diversi valori rivelati del mistero eucaristico c'è quello del 'rendimento di grazie'; il grazie di Gesù Cristo al Padre, per il suo progetto di salvezza per l'uomo. In tale dimensione la catechesi si impegna ad educare alla 'gratuità' i battezzati nello Spirito.

¹ RdC 78.

• L'atteggiamento della *'gratuità'* (valore della maturità personale in chiave eucaristica) si educa attraverso l'esperienza che fa riconoscere i doni ricevuti e fa ringraziare colui che li offre *'gratuitamente'*. Tale valore appartiene alla dimensione speculare (cioè relativa all'uomo) del dato rivelato. Impegna l'educazione nel formare basi stabili di comportamento in relazione ai valori della vita, creduti e vissuti come totalmente gratuiti, cioè come *'dono di sé'* e *'servizio'* ai fratelli.

Questa dimensione educativa appartiene a pieno titolo anche alla catechesi, che deve aiutare a predisporre il credente a vivere e celebrare degnamente il sacramento-sacrificio dell'Eucaristia. Il *'grazie'*, dimensione cristologica del mistero eucaristico, appartiene al sacramento ed è completato dalla partecipazione del credente che si immedesima con la fede nella celebrazione, appunto con il *'ringraziamento'*, espressione più tipica della *'gratuità'*.

Gesù assume nell'unità della sua persona le due dimensioni dell'alleanza: fa ciò che spetta a Dio e fa anche ciò che spetta all'uomo, per permettere che anche l'uomo possa farlo. Nei gesti eucaristici del pane e del calice è Dio che si dona in Gesù in maniera definitiva agli uomini; ed è in lui che i credenti si donano in maniera irrevocabile al Padre.

Per questo l'Eucaristia richiama il credente al dono di sé. Cristo *'offri'* se stesso come un sacrificio di vita, offerto con amore libero. Inteso in questo modo, il sacrificio di Cristo consiste nel suo incondizionato amore per il Padre e per gli uomini, che fu principio ispiratore e guida di tutta la sua esistenza nel dono di sé, fino all'estremo limite della morte in croce, trasformata da Dio nella vita nuova della risurrezione.

L'aspetto del dono di sé si innesta nel *'Servo che offre la vita in remissione dei peccati'*. È colui che inaugura *'la logica del servizio'*, incentrata sul *'testamento'* di amore di Gesù, così come viene presentato dall'evangelista Giovanni nell'episodio della lavanda dei piedi.

Si tratta di un gesto che è *'sintesi e simbolo'* di tutto il vissuto di Gesù. E proprio per questo diventa un gesto *'comandato'*, cioè *'testamento'* che egli lascia ai suoi perché *'saranno beati se lo metteranno in pratica'* (Gv 13,17). «Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate a vicenda: amatevi l'un l'altro come io ho amato voi» (Gv 13,34-35).

Il cristiano, come Gesù, è in mezzo ai suoi come colui che serve e perciò è *'il più grande'*.

Tra il dono di sé e il servizio non c'è da scegliere: entrambe le dimensioni sono eucaristiche e quindi indispensabili al fine della comprensione e realizzazione del *'mistero eucaristico'*. Culto dell'Eucaristia e il dono-servizio, pur non trovandosi sullo stesso piano, realizzano il rapporto tra *'significante'* (culto) e *'significato'* (dono-servizio). Il culto deve essere sempre messo in rapporto alla carità, che solo così può caratterizzare la vita del discepolo.

• L'atteggiamento dell'*'impegno storico'* è costituito dalla dimensione della consistenza umana del progetto cristiano della persona, che nella sua fase evolutiva – ed in modo più specifico nell'adolescenza matura – ha bisogno di orientarsi a rispondere ad una vocazione, a costituirsi in un progetto storico con Dio dentro, a inserirsi da protagonista sia nella vita della comunità cristiana che nelle vicende umane del proprio ambiente e della società.

L'Eucaristia, come presenza di Cristo, ancora oggi proclama la parola di salvezza attraverso il segno della Parola e del Pane spezzato, per mettere in luce l'attualità dell'evento salvifico, per incarnare il Logos (la Parola) che svela la bontà del Padre, per accogliere la parola che rigenera l'itinerario di fede, per ricreare la comunione tra i credenti e tra gli uomini.

Così la presenza di Cristo, vissuta e condivisa nella celebrazione del rito eucaristico, diventa fonte della missione storica della Chiesa: la celebrazione eucaristica costituisce perciò la sorgente della continuazione storica della missione di Gesù e diventa il seme del rinnovamento del mondo.

In questo senso l'Eucaristia è un momento della 'comunione nella carità', cioè come radice dell'impegno storico del cristiano, che si esprime in diversi modi (sia nel rito che nella vita):

– *la preghiera dei fedeli*: è intercessione per e con i presenti, per altri cristiani, per il mondo, per tutte le necessità umane, per i defunti;

– *la colletta delle offerte*: è qualche cosa che appartiene al credente e che viene offerto come dono di sé per la vita della comunità e per il soccorso a speciali bisogni della Chiesa e della società;

– *lo scambio della pace*: l'evidenziare l'esigenza di una necessaria riconciliazione e perdono (dopo l'esperienza del proprio egoismo), scambiato tra i vicini, chiunque essi siano;

– *l'invito ad 'andare in pace'*: è il necessario collegamento alla vita e la conseguenza della presenza di Cristo: portare nel quotidiano la pace del Signore, impegnarsi a costruire col proprio inserimento nella storia i valori del Regno, di cui Gesù è l'iniziatore ed i cristiani i continuatori: come la comunione e il servizio, come la giustizia e la fraternità.

1.2. *Gli elementi dell'itinerario catechistico-educativo*

• Se mettiamo l'accento sulla dimensione 'educativa' del processo di crescita cristiana, in ordine ai due elementi sopra esposti, è perché vogliamo aiutare a riflettere su alcuni punti nodali sia del processo umano della crescita della persona (educazione) come di quella cristiana del credente (catechesi), per permettere ai battezzati di rispondere al dono gratuito della fede nell'Eucaristia e trovare un appoggio in una realtà pastorale che ne fa da supporto.

Una prima esigenza: non può essere messa in cantiere nella comunità parrocchiale una catechesi giovanile se nella stessa comunità i responsabili (pastori e catechisti) non si pongono il problema di come educare alla vita eucaristica le giovani generazioni. Si richiede la messa in atto di un'organizzazione pastorale che aiuti ragazzi e giovani a trovare sia uno spazio di protagonismo, che dei segni di testimonianza (*in ordine e alla gratuità e all'impegno storico*).

In realtà il catechismo dei giovani che la CEI ha predisposto per l'adolescenza e la gioventù non ha trovato che pochissimo margine di utilizzo, proprio perché non è supportato da un'adeguata pastorale giovanile. Se, invece, i catechismi dei fanciulli e dei ragazzi hanno avuto maggior fortuna, è perché tali soggetti in quella età hanno dovuto pagare lo scotto della preparazione ai sacramenti dell'Iniziazione Cristiana... e quindi usati solo in vista di quei sacramenti (soprattutto dell'Eucaristia e della Cresima).

In realtà, l'analisi delle situazioni parrocchiali dimostra che, senza una pastorale giovanile ben organizzata, la cresima – per oltre l'80% dei ragazzi – è diventato il sacramento dell'addio dalla comunità.² Non può attecchire una catechesi giovanile efficace, se la comunità non offre spazi di pastorale dove si accolgono i giovani e si offre loro un itinerario globale di educazione alla vita di fede. Non ha sbocco un catechismo per gli adolescenti e i giovani, senza un'esperienza globale umana dentro cui sviluppare germi di vita cristiana (nel nostro caso in rapporto all'Eucaristia come visione della *gratuità* e dell'*impegno storico* del credente).

- Al di là dei problemi posti e tenendo conto dei limiti, almeno come principio, è necessario ipotizzare dei percorsi di educazione alla vita di fede, se si vogliono formare generazioni di cristiani adulti. La riconsegna (*traditio*) della fede alle giovani generazioni è compito fondamentale della pastorale della Iniziazione Cristiana.

L'itinerario deve mirare a raggiungere quella finalità che è affidata alla catechesi, e che consiste nel guidare il credente alla maturazione cristiana nell'esperienza globale della vita umana. Aspetto importante di questa maturazione, è la capacità di vivere la vita nella visione dell'alterità (nei processi sociali) e quindi nella dimensione del servizio e della testimonianza (nella vita comunitaria cristiana). L'acquisizione di tale atteggiamento diventa un segno importante di questa testimonianza 'eucaristica'.

Esiste tuttavia una realtà ingannevole perché contraddittoria e subdola, sia nella cultura di oggi, come nelle stesse istituzioni educative che costituiscono ancora i canali della trasmissione dei valori.

² M. DEL PIANO, *Preadolescenza e iniziazione: età dell'abbandono o età dell'esodo?*, Note di Pastorale Giovanile, 35 (2001) 8: pp. 50-63; M. CHIARAPINI, *E loro se ne vanno. L'incognita del postcresima*, Milano, Paoline 2001.

L'inganno sta nel fatto che il processo educativo di ragazzi, adolescenti e giovani, così come è impostato oggi, è condizionato sfacciatamente dal linguaggio del profitto. Anche se esiste una certa frangia culturale – basata soprattutto sul volontariato – che si batte per il 'non profit'.

Un processo educativo vero, quello che aiuta la persona in crescita evolutiva, il 'farla uscire' cioè da se stessa (come superamento dell'egocentrismo), presuppone l'assenza di scopi secondari, come sono quelli basati sul profitto. E questa assenza, purtroppo, non si nota. Esiste al contrario una certa, neppure malcelata, attesa di profitto che la società nel suo insieme (e gli educatori come suoi strumenti più o meno consapevoli), ha sull'adolescente ed il giovane, che ne blocca la liberazione delle capacità e delle intelligenze personali.

- Si deve partire da presupposti che aiutino a comprendere meglio questa realtà personale. Si fa sempre più strada, nelle scienze umane attuali, qualche teoria che può permettere di comprendere meglio la vita personale nel suo sviluppo intellettuale. La teoria delle 'intelligenze multiple',³ ad esempio, afferma l'esistenza di 'più tipi di intelligenza': la linguistica, la logico-matematica, la musicale, la spaziale, la cinetica, la naturalistica, la spirituale, la relazionale e quella auto-analitica.

Questa teoria, se applicata a istituzioni educative come la scuola, afferma che nell'insegnare 'i programmi' e nell'imporre agli allievi ad 'imparare il contenuto del programma', impedisce lo sviluppo delle energie di crescita dell'intelligenza personale, nelle sue diverse espressioni.

L'analogia sui programmi vale anche per la catechesi parrocchiale dei fanciulli e dei ragazzi, che si pone di più il problema di 'come insegnare le verità della fede' (dando molta importanza al contenuto), che piuttosto di 'come educare a vivere le verità da imparare', favorendone una loro espressione esistenziale. Perciò l'educazione alla gratuità deve rompere quella dipendenza ben radicata nella cultura di oggi, come dipendenza dal profitto. Non è possibile educare alla gratuità, senza incominciare a incrinare questa maledetta (perché subdola) catena. In tale condizioni di dipendenza, infatti, ogni persona (sia giovani che adulti) non può dare nulla di vero, perché non aiuta a scoprire a se stessa la propria crescita come uscita da sé e non facilita la possibilità di aprirsi agli altri.

Si tratta di una dipendenza che non permette di far sviluppare le potenzialità personali, che restano in gran parte nascoste e inesprese. E questo perché le istituzioni educative chiedono di 'imparare' o di 'sapere'. E non sempre interessa profondamente il saper fare e l'essere in relazione. Così prevale solo l' 'avere'. Diventa uno scambio tra dare e avere, in contropartita di quello che viene chiesto come impegno.

³ H. GARDNER, *Multiple intelligences: The theory in practice*, New York, Basic Books 1993.

In tale contesto, i ragazzi potranno anche cedere all'obbligo delle istituzioni educative e ai loro ricatti, ma rifiuteranno in sé quel sapere di cui non sentono il bisogno. Perciò l'educazione, come tecnica del profitto, non può funzionare, se considerata nella logica cristiana: i ragazzi non solo non sanno reagire a tale logica; ma neppure si accorgono che esistono dimensioni di vita che forse meritano un esito migliore.

- Le esigenze 'eucaristiche', quindi, richiedono alle nostre istituzioni educative (famiglia, scuola, parrocchia, associazioni...), per quanto è possibile e per quanto gli educatori ne siano convinti, di cambiare prospettiva, per aiutare i ragazzi a crescere nella dimensione della gratuità. Perciò, l'unica educazione appare quella che toglie 'il potere istituzionale' (cioè l'imposizione ed anche la manipolazione come prepotenza) e ragiona in termini di persona, rendendo possibile la liberazione delle potenzialità dell'individuo.

Un educatore non 'autoritario' (che cioè non indica dall'alto le cose che bisogna sapere e saper fare) ma 'autorevole' (che invece guida dal basso la crescita delle persone) diviene colui che orienta, stimola e condivide il cammino di ricerca con i suoi ragazzi, e non più quello che possiede, decide e trasmette le conoscenze.

Un educatore che vuole educare alla gratuità deve saper parlare il linguaggio della gratuità, deve esercitarsi a stabilire rapporti di fiducia e di ascolto, deve saper orientare gli educandi alla ricerca della verità, deve saper intavolare relazioni umane profonde, come cultura viva, confrontata ed interiorizzata.

'Gratuità' significa, nella profondità di messaggio, sicura assenza di finalità di profitto: fare qualcosa solo per la persona in se stessa; trovare nella persona un valore tale per cui l'unica cosa che conta è 'mettersi a sua disposizione'. Solo quest'atteggiamento evidenzia come il profitto non va più visto come unico scopo di vita.

Questa è la logica di ogni educatore, in termini di gratuità: del genitore 'che vuole bene' (che cioè vuole il vero bene del figlio); dell'animatore, che 'perde tempo' con i suoi ragazzi del gruppo (per aiutarli a crescere e a farli maturare come persone); dei catechisti e dei pastori, che si mettono a disposizione (facendosi accompagnatori del cammino dei catechizzandi, finché anch'essi non facciano lo stesso con gli altri).

Per aiutare a comprendere questo processo di educazione alla gratuità, vogliamo descriverlo in due sviluppi esemplari, per calare nel contesto operativo i valori in cui identificarsi da parte dei vari soggetti che si coinvolgono nelle esperienze. Analizzeremo l'esperienza dell'educazione alla gratuità nelle istituzioni significative della scuola e del volontariato, prendendole come paradigma della più vasta gamma delle esperienze adolescenziali e giovanili.

1.2.1. Una scuola che educa alla gratuità

Premettiamo che l'educazione religiosa nella scuola non mira principalmente alla vita di fede ma, partendo dallo stesso contenuto dottrinale, ha il compito di formare gli atteggiamenti umani che sottostanno alle verità cristiane, e che portano il ragazzo alla sua maturazione pienamente riuscita. Si tratta di una finalità che è in sintonia con i valori di cui stiamo discorrendo, e costituisce un ambito esistenziale significativo per la vita stessa degli allievi.

- Nella scuola, dove i ragazzi passano buona parte della loro vita evolutiva, per collocarsi in questa prospettiva, bisognerà passare da una dipendenza dal 'profitto' ad un valore di gratuità, in modo che gli allievi si trovino in una vera 'istituzione educativa', così interpretata dai suoi diversi protagonisti.

Ma purtroppo, la scuola, soprattutto quella superiore, ancora oggi, in buona parte ragiona in termini di mero profitto (anche perché questa è la mentalità dei genitori dei ragazzi che la vivono: l'allievo deve rendere bene nello studio per essere promosso; i ruoli degli insegnanti e dei dirigenti sono visti in termini di prestigio; le case editrici e gli autori dei testi in adozione hanno il loro guadagno; la stessa società accetta quasi esclusivamente studenti competenti, perché siano utili al meccanismo della produzione). Tutto questo si traduce nel fatto che ancora oggi il modo di fare scuola è legato più ai risultati di profitto che gli allievi devono raggiungere, che non alla loro globale maturazione umana e sociale.⁴

Un'educazione del gratuito significa far valere altri criteri: un insegnamento centrato sulla persona e non sulla disciplina; un insegnare ai ragazzi la gratuità, perché veramente i docenti si mostrano interessati a loro, un insegnare ad essere gratuiti a loro volta, a divenire operatori di gratuità, a mettere al centro i valori invece del profitto. Vale a questo proposito il comportamento, il modo di vivere la scuola, sia per gli insegnanti che per genitori e studenti. Non è facile per nessuno abituarsi a parlare questo nuovo linguaggio; a volte lo si dà per scontato e non si ha coscienza di non conoscerlo; spesso poi profitto e gratuità assumono, nella prassi educativa/didattica quotidiana, confini incerti e problematici.

- Come *i genitori* possono educare alla gratuità se continuano esclusivamente a spingerli ad assolutizzare lo studio, a vedere unicamente la riuscita della promozione, a impegnarsi per avere dei buoni voti?

Insistendo prevalentemente su tali atteggiamenti si afferma l'educazione del profitto. Si può anche giustificarli in buona fede; ma sono certa-

⁴ F. M. CIANI, *La scuola di Pinocchio. Verso una educazione del gratuito*, Fossano, Esperienze 2001.

mente fuori della visione di un'educazione umana che faccia maturare valori di gratuità.

Atteggiamenti educativi della gratuità, invece, sono quelli di richiedere una serietà di impegno ed una solidarietà verso i compagni; di invitarli ad aiutare compagni svantaggiati anziché stare solo con i 'migliori'; e se non hanno molto profitto in voti per questo aiuto dato, bisognerà spiegare loro che hanno pagato di persona per costruire una società più giusta!

Il darsi tanto da fare per l'ambizione di vedere i propri figli nelle scuole più famose, nelle classi migliori, significa non educarli alla gratuità ma a farli vivere di concorrenza. Accettare invece, di buon grado, di vedere un proprio figlio in una classe dove ci sono allievi in situazione di handicap è fargli acquisire atteggiamenti di gratuità, mettendosi al fianco di una famiglia con un bimbo in difficoltà per sostenere i suoi diritti, esponendosi se occorre e rinunciando ad interessi di parte, ciò è gratuità.

- Come *gli insegnanti* dovrebbero vedere la scuola? «Vivere la scuola con i ragazzi al centro della propria professione significa migliorare la propria professionalità: saperli motivare allo studio è gratuità. Rendersi disponibili l'estate per aiutare nei compiti chi ne ha bisogno, è gratuità. Sacrificare una parte del programma per aspettare l'ultimo della classe, prendendosi magari i rimproveri del preside, è gratuità; i bravi avranno tempo per imparare tante cose.

Ascoltare i suggerimenti dei genitori dei ragazzi, senza sentirsi quasi offesi nella propria dignità professionale, è gratuità. Proporre al sindacato di scioperare una volta per gli interessi dei bambini più in difficoltà, è gratuità. Essere contenti di avere un bambino disabile nella propria classe, rinunciare per lui al trasferimento, è gratuità. Mettere a confronto con i colleghi i propri metodi di insegnamento, vivere il Consiglio di Classe senza 'orologio alla mano', scegliere i libri di testo con il pensiero alle famiglie che non possono spendere, anche questo è gratuità».⁵

- Come *gli studenti* dovrebbero vedere la scuola? Dovrebbero imparare a non ascoltare ciecamente chi dice loro di studiare solo per il profitto. Vanno perciò aiutati a farlo per se stessi e per il valore della propria vita; ad imparare a comprendere il mondo e immergersi nel mistero del creato, ad assumere atteggiamenti di disponibilità a percorrere un'avventura stupenda che vale di per sé la fatica di apprendere.

Dovrebbero essere stimolati a non gareggiare in bravura con gli altri, perché c'è sempre qualcuno infatti che perderà e che per questo si allontanerà un po' più da lui. Vanno stimolati a fare amicizia con i compagni più soli e difficili, magari invitarli a studiare assieme. Solo questo è il modo di giustificare a se stessi e agli altri che, così facendo, mettono un mattone in

⁵ *Ib.*, p. 53.

più nell'edificio della gratuità; capiscono che non c'è nulla di più bello che fare le cose per amore; e solo questo potrà mettere cemento unificante nell'edificio della propria felicità.

• In teoria la giustificazione pedagogica che regola i vari programmi scolastici non è lontana da questa prospettiva; anche se amaramente la mentalità comune spesso viaggia su binari diversi. Si trovano negli Orientamenti per la scuola primaria, queste indicazioni: «L'affermazione della dignità del bambino è contrastata dal suo incontrollato coinvolgimento nelle logiche del consumismo...». E ancora: «La scuola dell'infanzia accoglie ed interpreta la complessità dell'espressione vitale dei bambini... allo scopo di sostenere il sorgere di capacità critiche, di autonomia del comportamento e di difesa dai condizionamenti».

Propongono anche coerenti modalità organizzative e metodologiche del rapporto educativo sulle quali è interessante citare ancora solo un breve passo che riguarda l'integrazione. «La presenza nella scuola dei bambini in difficoltà è fonte di una preziosa dinamica di rapporti e di interazioni... occasione di maturazione sociale e relazionale per tutti».

Costruire perciò una scuola del gratuito è possibile anche in questa società del profitto se educatori, famiglie e giovani lo pretendono. Sono però necessarie due precisazioni:

– l'educazione del gratuito non è una – tra tante altre – 'educazioni alla gratuità' di cui sono zeppe le programmazioni scolastiche. La stessa gratuità viene trasformata in informazione, anziché in realtà, e si spegne automaticamente in nome del profitto;

– l'educazione e la scuola del gratuito non nascono da progetti intellettuali ma dagli 'ultimi', da quelli che non amano i banchi ed i libri. Sono essi lo specchio delle contraddizioni della scuola. Solo una scuola a loro misura, a misura di strada, di bisogni di risposte, di vita, è a misura di tutti i bambini e i ragazzi, mentre la scuola attuale è a misura di pochi o di nessuno.

Un codicillo. Nella scuola del gratuito un compito primario è affidato a tutti gli allievi con forme di 'svantaggio'. «La presenza di bambini definiti gravi sposta l'attenzione dai contenuti alle modalità, alle situazioni, provocando riflessioni e progetti finalmente sui contesti, sulle modalità, sul clima relazionale, su atmosfere emotive, affettive, sull'organizzazione dei tempi, degli spazi... I soggetti gravi ci orientano verso il piacere di esistere, di conoscere...».⁶

Se si parte dal presupposto di riconoscere la potenzialità educativa delle varie disabilità, ci si libera di legami del profitto, accettando la diversità non come un male inevitabile, ma come un bene da scoprire in ciascuno e

⁶ N. CUOMO, *L'altra faccia del diavolo*, Torino, Utet 1994, p. 64.

farlo crescere, a beneficio di ogni persona, di tutta la classe, dell'intera scuola e società.

1.2.2. *Il volontariato come istituzione del 'gratuito'*

Un altro 'ambiente' dove si deve fare il discorso educativo della gratuità, soprattutto con gli adolescenti e con i giovani, è quello costituito dal fenomeno del volontariato, oggi molto diffuso, anche se non sempre interpretato nell'unica dimensione veramente significativa, della del 'gratuito'.

Il discorso educativo è più arduo e riguarda soprattutto gruppi e istituzioni giovanili che si occupano di volontariato, anche nella più specifica dimensione sociale e politica. L'ispirazione cattolica del volontariato può essere un volano che trascina la società e le istituzioni, uscendo dal ristretto cerchio della 'carità a giro di quartiere'.

- Alcune riflessioni descrittive del fenomeno sembrano indispensabili.

- Prima di tutto oggi esiste un *volontariato* (più o meno aggregato attorno a nuclei storici politicizzati) *che prende posizione contro la globalizzazione economica*. Il suo scopo è quello di combattere (anche con la guerriglia...), per rendere sempre meno disperate le situazioni sociali riguardo alla distribuzione dei beni di consumo ed alla logica del profitto di pochi.

Questo movimento, che può aggregare varie associazioni, vive spesso sull'antagonismo, perché basato su una logica: ci si oppone al sistema come frutto di utopia, come ignoranza dei veri problemi del volontariato nel migliore dei casi, di cattiveria e di violenza nel peggiore. Come dimostrano alcune recenti esperienze, se ad esempio, si assiste solo alla violenza di piazza, si deve affermare che il volontariato ha solo portato acqua a chi non crede nella politica e ritiene che il mondo si possa governare soltanto con la tecnologia e il mercato.

- C'è un *volontariato che è passato dal privato sociale ai problemi dell'etica globale*. Tale forma di volontariato considera solo la dimensione nazionale dell'impegno. E questo oggi è un errore. Il volontariato come carità, come dono, come supporto alle politiche nazionali di 'Welfare State' (il cosiddetto Terzo Settore) è una realtà preziosa, ma non è sufficiente per affrontare la sfida dell'etica della solidarietà, dei diritti di cittadinanza di tutti i popoli. Non è infatti sufficiente per affrontare la deriva anti-politica verso la quale spingono le logiche dei mercati finanziari.

- Si sta affermando sempre più anche una nuova forma di *volontariato*. Ci sono, ad esempio, i siti web delle Organizzazioni non governative (ONG); e ci sono alcune altre forme associate di volontariato internazionale. Ad esempio, quelle missionarie della Chiesa Cattolica, che sono oggi i maggiori strumenti di contestazione ai decisionismi economici, agli interessi privati, agli attentati alla dignità dell'uomo nel mondo. Tutti questi

volontari (e sono parecchi) cercano di capire il vero senso della globalizzazione.

Il fenomeno della *globalizzazione* non è la quintessenza del negativo contro cui lottare. Ha rotto lo schema del capitalismo di proprietà, ha insegnato a molti ad entrare nelle dinamiche dello sviluppo delle capacità personali. Acquisizioni, che sono anche condivise da alcuni appartenenti al cosiddetto 'popolo di Seattle'. Soprattutto, la pensano così quei gruppi di volontari che si pongono come 'advocacy internazionali', cioè coloro che si occupano di etica globale, di diritti dell'uomo, di rispetto dell'ambiente. E non quelli che combattono e vogliono la difesa del 'formaggio di fossa' o delle 'macellerie biologiche'. E che si muovono nella logica della difesa delle 'piccole patrie' opposte alla globalizzazione.

– Un certo *volontariato comune* fa molta fatica ad uscire dall'area stretta in cui si era infilato – quella di occuparsi solo di carità nella politica – per capire che il movimento del popolo di Seattle, per quanto eterogeneo, era giusto. I volontari locali, anche quelli più attivi nel 'no profit' delle imprese sociali, non potranno più ignorare che il libero mercato è sempre più appesantito e gravato da globalizzazioni economiche mentre mancano controlli morali, sociali e politici democratici.

È per questo motivo che si assiste alla sperequazione della dignità umana nel mondo. Ma se un contromovimento a tale situazione viene solo affrontato con la guerriglia urbana da una parte e con la chiusura al dialogo dall'altra, non ci potrà essere una speranza di rinnovamento del mondo..., soprattutto se ci si conferma nell'idea che lo sviluppo dei popoli della Terra possa avvenire solo per autarchia.

La *Centesimus annus* fa una analisi interessante sulla globalizzazione. Ci sono tutti i temi che dibatte il popolo di Seattle, anticipati di 10 anni. E si parla di 'nuove forme di democrazia mondiale', di 'mercati controllati dalle forze sociali e dello Stato', e si cita a questo proposito il 'fenomeno del volontariato'. Che deve quindi fare un passo in avanti: da fenomeno di carità a movimento in grado di guidare l'innovazione.

Lo stesso segretario delle Nazioni Unite ha chiesto alle varie espressioni della società civile mondiale di aiutarlo a trovare elementi di correzione di un sistema di governo del mondo che oggi è troppo dominato dalla parte economica. Non si può dire che oggi il mondo è governato solo dalle società multinazionali che dominano la Banca mondiale, il Fondo monetario internazionale e l'Organizzazione del commercio mondiale. Esiste ancora un margine di intervento politico che può guidare le scelte mondiali. Lo dimostra la grande rilevanza che si attribuisce al G8. I politici devono rispondere ai Parlamenti, che sono eletti in modo democratico; devono confrontarsi con le società civili, che regolano la loro vita rispettando la dignità delle persone.

Una proposta forte di governo, come sistema di relazioni internaziona-

li, può essere espressa dal meglio della società civile del mondo, anche se i Governi e le istituzioni vanno adagio su questa strada e ancora arrancano in salita.

Si fa troppa enfasi sull'economia civile, quasi che fosse la gamba buona del mercato. In parte è stata inevitabile, vista la contrazione della spesa pubblica e la crisi del 'Welfare', la nascita di molte cooperative sociali, di imprese 'no profit' con sempre più esigenze di organizzazione d'impresa. Ma in questo modo il volontariato rischia di essere travolto da sé stesso: se sta con lo Stato, perché non è in grado di esercitare analisi politica autonoma; se sta con il mercato, perché, da 'no profit', una volta abolito lo Stato sociale e introdotto il sistema dei buoni che i cittadini spendono dove vogliono per scuola, sanità e assistenza, scompare e diventa profit.

Questo sembra il disegno dell'attuale realtà di alcuni stati occidentali. Da alcuni politici può essere chiamato 'circolo virtuoso'; ma se si trasforma il 'no profit' in 'profit', il circolo è vizioso, perché diviene solo fonte di sostentamento per poche migliaia di giovani.⁷

Se queste sono le tendenze politiche, si può affermare a questo punto si è arrivati grazie a chi ha portato il volontariato dentro il mercato; di chi ha insistito solo sul Terzo settore e sulla sua caratterizzazione privatistica. Ora, ci si trova a fare i conti con più egoismo e con un declino della solidarietà a tutti i livelli (come dimostra l'ultimo rapporto del Censis).

È necessario invertire tale politica, che porta ad accecare anche chi lo crede per buona fede. Cioè è necessario organizzare un volontariato più vero, forse più antico, ma che chiede più giustizia sociale, più distribuzione sociale nei commerci mondiali, più controlli sui potentati economici, più diritti sociali per tutti; e non solo per i propri connazionali. Il problema è non affidare alle sole vistose contestazioni dei meeting ufficiali, come i vari G8, il ruolo culturale del volontariato.

• L'azione volontaria deve essere disinteressata, gratuita, perché così è nata alle origini della formazione delle società. Il volontariato ha tre radici: una laica liberale; una socialista che nasce dal mondo operaio; una di fede (cattolica, protestante, ebraica, musulmana).

Da fenomeno della singola persona si è orientata a diventare fenomeno associazionistico, organizzato. Con due finalità diverse: la difesa e la crescita dei paesi soci (associazioni tradizionali), oppure la nascita di 'servizi' per gli altri in difficoltà (volontariato) a titolo gratuito.

Nella storia delle nazioni, in assenza di politiche sociali di difesa dei poveri, delle persone in difficoltà, degli emarginati, il volontariato ha sostituito lo Stato, lo ha anticipato, ha ridotto la sofferenza. I cristiani ne hanno

⁷ A. ARDIGÒ, *Volontariati e globalizzazione, dal privato sociale ai problemi dell'etica globale*, EDB, Bologna 2001.

esaltato la funzione di carità, misericordia, accoglienza umanitaria. Oggi esso passa dalla 'monorotaia' (dedizione) al 'binario' (dedizione e rimozione delle cause della sofferenza). Questo insegna la Parabola del Buon Samaritano.

L'opzione prioritaria dei credenti è quella di affrontare il problema alle radici, invertendo il ruolo: da 'riparazione' a 'liberazione' del povero. Assume perciò una dimensione 'politica', oltre a quella di solidarietà di matrice civile e religiosa, o di entrambe.

2. Educazione all'impegno storico

Eucaristia è anche 'presenza sacramentale di Dio nel mondo nella persona di Gesù Cristo'. Tale presenza richiede agli educatori cristiani la disponibilità ad educare i battezzati alla 'presenza attiva' nel mondo, attraverso il proprio impegno nella 'storia della salvezza'.

2.1. *Dio si è fatto uomo*

Scorrendo le pagine del vangelo potrebbe sorgere una domanda: perché Dio si è fatto uomo? Ogni anno i cristiani, in occasione della memoria liturgica del Natale, dovrebbero rispondere a questa domanda. Non si possono certo trovare risposte soddisfacenti e definitive che spazzino via le eventuali perplessità... ma è necessario tentare!

La catechesi aiuti a riflettere: ogni uomo è un soffio di vita rispetto agli altri esseri viventi. Ci sono milioni di altre forme di vita e comunque se quello biologico fosse il solo movente, la vita umana non avrebbe più significato di quella di un batterio.

Se la natura biologica non è particolarmente allettante; se i bisogni tra cui ci si dibatte fanno l'esistenza umana particolarmente complicata, a maggior ragione si moltiplicano le perplessità: perché uomo, che significato ha la vita, c'è qualcos'altro nell'uomo che gli dà la vita, che dà un altro senso alla vita, dove cercare questo significato della nostra vita?

Dio si è fatto uomo per mostrare che la vita ha un significato, un senso: verso Dio e verso gli altri. 'Ama Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente'; 'Ama il prossimo tuo come te stesso'. E come si fa? È difficile stare in mezzo agli uomini, capire, aiutare, perché è difficile essere presenti, comprensivi, generosi. Dio si è fatto uomo perché è difficile essere uomo ed ha mostrato come si fa, come si supera se stessi: 'rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori...'

Colui che non perdona rimane prigioniero di se stesso, nel proprio egoismo. Gesù ha detto: 'Vi lascio un comandamento nuovo: amatevi

come io vi ho amati'. Ha indicato chiaramente come fare, come Lui ha amato! Ma vuole di più, vuole che si impari ad amare tutti, anche i nemici.

E questo è tanto difficile alla condizione umana, perché il biologico riprende il sopravvento: amare la mamma, il papà, gli amici... ma il mio nemico? L'essere cristiani è esigente! Perché una prova così ardua? In fondo si è credenti, si va a messa la domenica... allora, perché gli si richiede tanto?

Lo sforzo fa scricchiolare la propria tranquillità, fa vacillare la propria sicurezza mettendo a nudo la fragilità dell'umanità, nello stesso momento combattuta tra l'attrazione e la repulsione di questa prova. Ritrarre o tendere la mano? È un passo e sembra un abisso. È una 'contraddizione', una scelta, ciò che permette la vera crescita dell'anima. E l'anima ha bisogno di luce e di prove per compiere il cammino verso la verità e la pace.

Di questo cammino, Dio ha mostrato l'esempio nel Cristo-uomo, uomo tra gli uomini. La strada giusta è sempre quella più stretta, del sacrificio e della sofferenza. Naturalmente non ha lasciato l'uomo da solo a compiere questo duro cammino che la debolezza non gli avrebbe concesso di intraprendere. Lo ha reso forte con il 'fuoco', 'senza il quale nulla è nell'uomo': lo Spirito Santo.

Quanto sia difficile essere uomo lo si sperimenta quindi ogni giorno, e mentre ci si sforza di compiere questo duro cammino, e mentre si inciampa, si vacilla e si cade, Dio sostiene e rialza. E ogni giorno mentre ci si continua a farsi delle strane domande, lui continua a rispondere.

Essere in ascolto di queste risposte; saper interpretare – alla luce del suo messaggio – gli insegnamenti che aiutano a 'leggere' la vita e a renderla operosa nella storia: questo è il messaggio dell'Incarnazione del Figlio di Dio. Per questo motivo Dio si è fatto uomo in Cristo, ed ha insegnato ad ogni uomo come essere presente nella storia e come interpretare e trasformare gli avvenimenti della vita in termini di salvezza. Lo sostiene in questo compito la presenza eucaristica di Cristo!

2.2. La catechesi educa alla presenza storica del cristiano nel mondo

La catechesi attinge alla vita come alla liturgia. Tutta la vita è un culto spirituale offerto a Dio, se vissuta in comunione coi fratelli, in gioiosa gratitudine. La vita umana del credente, quindi, entra a pieno titolo nella liturgia, ed a pieno titolo la liturgia fa riferimento alla vita.

Il cristiano, partecipando all'azione eucaristica, compie atti spirituali intensi nel breve tempo della recita di un rendimento di grazie. Si fa crescita globale per lui, molto proficua, se questa presenza (sincronica) è vissuta anche in altri momenti storici, fuori della celebrazione (diacronici). Egli ha bisogno di vedere che tra questi atti intensi (sincronia di salvezza)

e quelli divaricati nel tempo (diacronia della salvezza) esiste una relazione profonda, anche se non si collocano tutti e due sulla stessa intensità di significato.

Per tale motivo, gli atteggiamenti eucaristici della fede presuppongono qualità umane come la gratitudine, la consapevolezza lieta di dipendere da altri e di aver bisogno di loro, il ricordo riconoscente di avvenimenti e di persone che hanno influito su di noi, la prontezza di rispondere sì a una richiesta che comporta sacrificio, il senso della solidarietà.

Dove allora formarsi, assumere ed evidenziare questi atteggiamenti da parte di adolescenti e giovani? In quali modi ed in quali luoghi e attraverso quali strutture?

L'inventiva pastorale a proposito si deve scatenare – in tempi di nuova evangelizzazione – se non si vuole che la liturgia eucaristica sia una semplice ritualità, e se la vita è vista più come un 'profitto per sé' che come un 'dono di sé'.

L'organizzazione dei servizi della comunità cristiana e della vita oratoriana, le associazioni di volontariato che operano nel campo delle risposte ai bisogni, le stesse semplici attività caritative del gruppo... possono (e devono!) diventare palestre per l'impegno storico del credente, in una autentica forma di presenza che tenta di dare risposte alle domande, almeno quelle più urgenti degli uomini. A questo scopo, l'impegno storico del credente va gradatamente educato.

2.2.1. Scelte catechistiche qualificanti

Il magistero della Chiesa insegna (cf. LG 33-38; AA 3) che tutti i fedeli sono chiamati, in forza del battesimo, a partecipare all'unica e globale missione della Chiesa. L'esplicitazione di questo compito è ricorrente nei documenti catechistici del post-concilio.

«Il loro compito primario e immediato... è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti ed operanti nelle realtà del mondo. Il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; e di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza» (EN 70).

«Se, infatti, la vocazione specifica dei laici è la loro presenza attiva nelle realtà temporali, non bisogna tuttavia trascurare o dimenticare l'altra dimensione: i laici possono anche sentirsi chiamati a collaborare con i loro pastori nel servizio della comunità ecclesiale, per la crescita e la vitalità del-

la medesima, esercitando ministeri diversissimi, secondo la grazia ed i carismi che il Signore vorrà loro dispensare» (EN 75).

«Tali ministeri, nuovi in apparenza, ma molto legati ad esperienze vissute dalla Chiesa nel corso della sua esistenza – per esempio quelli di catechista, di animatore della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della Parola di Dio o all'assistenza dei fratelli bisognosi, quelli infine dei capi di piccole comunità, dei responsabili di movimenti apostolici, o di altri movimenti – sono preziosi per la *'plantatio'*, la vita, la crescita della Chiesa e per una capacità di irradiazione intorno a se stessa e verso coloro che sono lontani» (cf. EN 73).⁸

Il parlare divino, ossia il messaggio rivelato che Dio offre all'uomo per orientare la sua vita nello spirito, non gli giunge come qualcosa piovuta dal cielo; si storicizza, e perciò assume necessariamente la struttura e lo statuto logico di ogni sistema umano di segni, che diventano mediatori degli eventi, come realtà provviste di senso.

La parola di Dio diventa *'storica'* proprio considerata nella sua funzione chiave, mediatrice del fenomeno come linguaggio (nel dialogo, nella rivelazione): anch'essa è un'offerta di senso, è espressione del parlante (auto-manifestazione), è comunicazione (ed arrivo) dell'intenzionalità al destinatario.

Soprattutto quest'aspetto di comunicazione, dunque, esige che il divenire storico della parola trascendente di Dio, pur essendo culminato in Cristo, non può essere tuttavia mai un evento compiuto una volta per sempre, per il fatto che la rivelazione, pur definitiva, non giungerebbe a tutti gli uomini di tutte le epoche e culture.

La Parola di Dio è definitiva nel senso che, dopo Cristo, Dio non dirà più nulla di nuovo; tuttavia essa deve avere ancora una storia, sinché dura la storia e sinché c'è pluralità diacronica e sincronica di culture, altrimenti la sua intenzionalità non giunge agli uomini di ogni epoca e cultura, e non si comprende più come il vangelo possa e debba essere predicato a tutti (cf. Mt 28,19).

2.2.2. *Dimensione educativa e pastorale*

L'azione pastorale suppone l'ascolto contemporaneo del progetto di Dio sull'uomo e del suo movimento di spontanea crescita e maturazione della persona: i due elementi costituiscono un unico parametro del progetto pastorale.

⁸ Cf. al proposito anche: CEI, *Evangelizzazione e ministeri*, Leumann, Elledici 1977, nn. 72.78.

Non è sufficiente al pastore e al catechista conoscere a fondo soltanto il movimento rivelato della salvezza (storia biblica), perché essa si fa storia qui-ora per ogni concreto battezzato all'interno dei suoi dinamismi di crescita.

Non basta però neppure conoscere i cicli di sviluppo della persona umana, i condizionamenti psicologici e sociologici che li influenzano o li determinano; come non bastano le riflessioni pedagogiche più corrette per offrire gli stimoli per intervenire in questo 'movimento'; non basta, in altre parole, elaborare una saggia pedagogia, per fare pastorale: perché la salvezza è radicalmente 'dono' trascendente ogni umana costruzione, come è 'dono' la fede, che fa della salvezza un fatto soggettivamente interessante e affascinante.

Però il fare pastorale significa commisurare il dato della fede alla sensibilità dell'uomo e, contemporaneamente, commisurare la sensibilità dell'uomo alla radicale trascendenza della fede.

In questo senso la pastorale come la catechesi non è prima di tutto una riflessione di ordine teologico, anche se necessariamente richiede una buona e corretta teologia di partenza. Neppure è una semplice 'pedagogia' (anche nel senso più ampio del termine), perché essa non è preoccupata in prima istanza di 'educare', ma di 'educare alla vita di fede', anche se, come la Chiesa insegna, per educare alla fede bisogna educare umanizzando.

La pastorale, ed in essa la catechesi, si situa come 'ponte operativo' tra le metodologie pedagogiche ed i contenuti teologici. Il 'figlio di Dio' nasce come uomo e si fa dono all'uomo 'umanizzato', nell'economia normale della salvezza. Per questo l'educazione alla fede si costruisce all'interno di un corretto processo educativo e umanizzante. Essa si realizza se i metodi e i progetti educativi fanno spazio al dono della fede; e questo significa fare progetti 'aperti', quindi non totalizzanti, né immanentistici, né disumanizzanti.

Nel giovane che sviluppa la sua crescita globale, cioè 'aperta al trascendente', potrà nascere una accettazione riflessa del dono della fede, se essa gli è presentata come 'novità' rivelata, ma attesa e sperata all'interno dei suoi dinamismi di crescita. Anche le modalità di presentazione della fede sono tutt'altro che irrilevanti per la sua accettazione e integrazione con la vita. La pastorale e la catechesi quindi operano questa mediazione, con una pedagogia aperta verso la fede e propongono una fede come 'risposta rivelata' alla crescita dell'uomo (cf. RdC 52).

Questo processo non avviene in una campana di vetro. I condizionamenti socio-culturali e le sensibilità correnti lo influenzano decisamente. Non basta quindi mediare teologia e pedagogia per fare pastorale e catechesi. Alla pastorale e alla catechesi (che considerano l'uomo storico) si chiede che siano disponibili verso questa storia personale, per realizzare non retoricamente le loro finalità.

In questa dimensione il discorso catechistico si apre a ventaglio. Il confronto con il ragazzo e l'adolescente 'concreto' è decisivo per la scelta del tipo di teologia e di pedagogia, su cui costruire l'itinerario educativo, perché il soggetto storico determina correttamente l'intervento; non i gusti dell'operatore pastorale. «La misura e il modo sono variabili e relativi alle attitudini e necessità di fede dei singoli cristiani e al contesto di cultura e di vita in cui essi si trovano» (RdC 75).

Il lungo discorso precedente porta a concludere che l'operatore pastorale è chiamato, nella sua identità di 'educatore della fede' a una costante attenzione a tre punti di vista, dal cui messaggio nasce il progetto di intervento: la prospettiva teologica, quella educativa e la sensibilità giovanile (pubblica) corrente. Queste dimensioni corrispondono a competenze e discipline specifiche.

Ogni operatore è chiamato a scegliere quella prospettiva teologica e pedagogica che gli permetta di raggiungere, con maggiore efficacia, la relazione tra fede e vita, e in questi adattamenti storici egli gioca la sua disponibilità all'azione prioritaria dello Spirito.

La proposta rivelata recupera lo spazio dell'esperienza umana nel processo catechistico e quindi propone un metodo di educazione alla vita di fede, che sia capace di coinvolgere l'esperienza 'attuale', in fedeltà al progetto di Dio che dialoga con l'uomo all'interno della sua esperienza.

La realtà 'culturale' riprende il tema della 'nuova cultura', per cogliere all'interno dei 'segni storici' l'istanza a modificare la prassi educativa e pastorale, incarnando ciò che è permanente nell'educazione alla fede in questa diffusa sensibilità. L'intervento 'educativo' mira a superare una concezione neutra della pedagogia, per chiedere all'educatore una precisa collocazione politica: una pedagogia per la liberazione dell'uomo, in chiave di creatività.

2.3. *Come dirlo in modo concreto*

Le precedenti riflessioni vanno tradotte in scelte e modelli operativi, organizzando progetti concreti e sperimentabili, nella visione di una qualità nuova di vita, storicamente vissuta.

2.3.1. *Una responsabilità educativa comunitaria*

Il primo più urgente servizio che la comunità ecclesiale può offrire a ragazzi e giovani deve far riferimento ad una responsabilità solidale nel processo educativo, come fine verso cui procedere assieme, sulla forza della relazione ricostruita tra giovani e adulti.

La direzione di marcia può essere così esemplificata nel rendere eviden-

te i valori che almeno i suoi membri più rappresentativi per i ruoli in essa ricoperti vivono nei confronti:

– *delle 'cose' della vita di ogni giorno*: in tali valori vissuti, i ragazzi devono poter scoprire dei normali atteggiamenti di solidarietà e di giustizia, invece dei tanti accaparramenti, ambizioni, intrighi politici e sociali, competizioni... per impossessarsene;

– *delle persone*: i ragazzi devono poter verificare che la comunità valuta importante l'uomo per quello che costituisce la sua dignità, e non per i 'titoli' che uno vanta e per i privilegi a cui si mostra attaccato;

– *del perdono in situazioni conflittuali*: soprattutto ragazzi e adolescenti devono scoprire dei segni concreti come atteggiamenti cristiani nei confronti degli inevitabili conflitti che la condizione umana, sia nel piccolo come nel grande, deve poter assumere, senza risentimenti e senza vendette personali, per dimostrare che la forza viene dal perdono e dalla riconciliazione;

– *della libertà*: chi come gli adolescenti ed i giovani incominciano a sperimentare le proprie esigenze di autonomia devono poter scoprire, nella testimonianza delle persone della comunità di riferimento, che i cristiani danno importanza alla vita, prima ancora di orientarla alle leggi. Questa forza impegna a fare molto di più di quello che è prescritto;

– *del senso del mistero*: chi si trova in un processo di interiorizzazione dei valori della vita (come gli adolescenti) hanno bisogno di comprendere che la vita non può trovare comunque delle giustificazioni razionali, perché la verità non finisce dove arriva il nostro occhio; esiste una possibilità di sperimentare il senso della vita, solo se si va onestamente alla ricerca della verità;

– *della speranza come visione ottimistica della vita*: chi è prospettato alla conquista della vita può incontrare difficoltà che spesso tarpano le ali e portano allo scoraggiamento e alla rinuncia. Il cristiano sa che – nonostante tutto – la disperazione non gli appartiene, perché al di là dei limiti umani una vita donata supera ogni attesa sperata;

– *della capacità di vincere il male*: l'esperienza della vita che si apre allo sguardo sempre più aperto sul mondo dei ragazzi e dei giovani balza evidente il distacco tra i valori del bene proclamati dalla verità evangelica e le conseguenze del peccato, nelle tante forme di 'male' personale e sociale. I cristiani dimostrano con gli atteggiamenti e le scelte quotidiane di credere nel bene... nonostante tutto.

Queste indicazioni operative non sono efficaci perché sono 'chiare' e convincenti. Ma lo possono diventare però quando si fanno vedere nella prassi, perché sono 'sperimentate'. Si tratta, in altre parole, di costruire spazi di vita dove la qualità dei valori indicati, e verso cui la comunità è orientata come tensione costante, diventa 'clima' dominante, respirato dalle giovani generazioni.

2.3.2. *Annunciare e celebrare il Dio della vita*

In questi 'modelli' storicizzati, la proposta di fede trova tutta la sua forza e urgenza. Diventa servizio alla vita (anche alla vita che si sviluppa e si conferma nella esperienza storica dei ragazzi), in continuità con gli altri gesti di servizio ecclesiale. Viene scoperta come verità possibile e quindi irrinunciabile (in tempi e modi... di sapore educativo), proprio per l'efficacia del servizio medesimo.

La consapevolezza produce cambio sul piano dei modelli comunicativi, dei contenuti e dei momenti celebrativi.

Non si tratta di utopia; se mai di vera utopia che ha la sua fonte nella verità evangelica. Il confronto con esperienze giovanili, coniugate nel loro vissuto ed in riferimento ai modelli culturali dominanti; l'inserimento maturo in esse di tanti cristiani; la profonda esperienza cristiana vissuta in molteplici contesti... mostrano, con la forza dei fatti, che è possibile mirare ad una vita interessante e convincente da costruire con possibilità di uscita.

Sono 'fatti' che suggeriscono anche il processo in cui riorganizzare le molte risorse di cui dispongono le comunità ecclesiali. Per questo, è urgente suggerire e sostenere per ragazzi e giovani modelli di vita cristiana dove sia possibile sperimentare concretamente la speranza come esito di un esercizio di libertà, dove s'impara a leggere il presente (persone ed avvenimenti) dalla parte del futuro di Dio e come quotidiana anticipazione nel presente di quel futuro verso cui siamo in trepida attesa.

2.3.3. *L'ultima questione riguarda l'ambito di azione*

Ma possono sorgere delle perplessità: dove realizzare questo servizio? L'interrogativo può rilanciare la vecchia questione del rapporto tra luoghi della vita quotidiana e luoghi ecclesiali.

Se, come dimostra la realtà pastorale attuale, si è sperimentato ormai l'inefficacia delle soluzioni che vanno dalla supplenza al dissolvimento, in quale direzione è possibile cercare delle alternative?

Il primo luogo di intervento attivo è quello in cui si svolge la vita concreta e quotidiana delle persone. Sulla misura reale del territorio, l'azione dovrebbe diventare 'pastorale della/nella strada'. Questo indica subito la dimensione missionaria della pastorale; e a questo dovrebbero aprirsi le comunità, con scelte 'adulte', capaci di rispettare in ciascuno le proprie responsabilità, richieste sia dalla fonte evangelica, che dalle esigenze delle giovani generazioni.

Così lo spazio 'protetto' (della comunità educativa e di quella ecclesiale) ritrova un suo significato nuovo ed originale: diventa luogo di accoglienza

e di provocazione, perché si pone come proposta alternativa e significativa, sperimentata, soprattutto nei luoghi aperti della sua visibilità (come luoghi propositivi, alternativi rispetto alle logiche dominanti, di una qualità nuova di vita e di esperienza, felice e intensa, di vita cristiana).

2.4. I suggerimenti della Documento di base

- «Per alimentare una mentalità di fede, che consenta di vivere da figli di Dio, la catechesi deve raggiungere gli uomini nel tempo e nel luogo in cui essi operano, vale a dire nella situazione di vita che è loro propria.

Anche nel nostro paese, influiscono fortemente le profonde e rapide trasformazioni, che caratterizzano l'epoca in cui viviamo. Esse costituiscono un fenomeno che si manifesta in tutti gli aspetti della vita: economico, sociale, politico, psicologico, morale e religioso, determinando una nuova mentalità e una nuova concezione dell'uomo, del suo posto e del suo compito nel mondo.

Sono pertanto da studiare fenomeni come la rivoluzione scientifica e tecnologica, il processo di secolarizzazione, la diffusione del benessere e della civiltà dei consumi, gli squilibri sociali ed economici, il nuovo volto della famiglia nella società, la diffusione della cultura, la trasmissione di idee e di valori attraverso gli strumenti di comunicazione sociale, il pluralismo culturale e religioso, la urbanizzazione, la democratizzazione della società, la nuova coscienza della dignità e della responsabilità personale dell'uomo» (RdC 128).

- Una vera catechesi per essere efficace, deve tenere presente le concrete situazioni di vita, se è vero che la Parola di Dio illumina tutte la vita del battezzato. È il leit-motiv del documento catechistico italiano 'Il Rinascimento della Catechesi'.⁹ Nel paragrafo citato la trattazione è più specifica perché parla in concreto dei battezzati come persone che vivono la loro storia personale, dentro un contesto (quello italiano coi suoi fenomeni), quello dei segni dei tempi e quello delle situazione concrete di vita.

L'uomo concreto e le sue situazioni sono in Cristo oggetto di catechesi. In tutto ciò Dio si rivela, salva, dona. Tutti questi fattori vanno presi globalmente e armonizzati fra loro, con pieno senso di responsabilità e di adattabilità da parte del catechista e nel maggior rispetto della persona.

«Questi fenomeni hanno in sé una radicale ambivalenza e ambiguità. Perciò, se ne devono considerare con maturità tanto gli aspetti positivi, quanto quelli negativi. Essi costituiscono i segni dei tempi che occorre scrutare con l'atteggiamento aperto, fiducioso e consapevole del Concilio

⁹ RdC 21, 24, 30, 33, 41, 47, 74, 75, 85, 130, 139, 155, 158, 162, 164, 165, 168, 179.

Vaticano II, del magistero, dell'esperienza pastorale contemporanea, per coglierne il significato profondo e valutarne le prospettive alla luce della parola di Dio. È compito della catechesi aiutare i fedeli a interpretare i segni dei tempi alla luce del Vangelo, in modo adatto a ciascuna generazione, così che essi possano rispondere ai perenni interrogativi dell'uomo.

Grande vantaggio – se ne sanno approfittare – i catechisti possono trarre dalla riflessione più seria delle scienze antropologiche moderne, sempre tutto confrontando con la divina Rivelazione, poiché una è la verità, unico il Dio che crea e salva» (RdC 129).

Perciò la catechesi non assume alla cieca, quasi passivamente, i fenomeni che caratterizzano l'ambiente, ma deve assumere un atteggiamento critico, di esame (cf. 1Ts 5,21; 1Gv 4,1): deve cioè saperli interpretare, scoprire il loro genuino significato, sceverare il bene dal male, integrare ciò che vi è di mancante.

Essa quindi si situa all'interno di tutto questo complesso, per inserirvi il 'germe' vitale del messaggio cristiano, che spontaneamente seleziona ciò che può assimilare per vivificarlo nella vita delle persone.

Occorre un radicale senso di fiducia di fronte alle istanze, esigenze, aspirazioni, pretese degli uomini d'oggi (GS 11), particolarmente dei giovani: ciò che gli uomini cercano e perseguono per prima cosa non è il male; sarebbe un atteggiamento manicheo il pensarlo. In profondità essi cercano il bene, anche se il male attenta ogni iniziativa umana, la svia, la corrompe. Sopprimere le iniziative per eliminare il male, è rimedio sbrigativo ma drastico, dispotico e non cristiano. Non bisogna sradicare il grano insieme con le erbacce (Mt 13,29).

Si deve quindi essere molto oculati: valutare tutti gli aspetti, salvare e potenziare ciò che è positivo, perché il bene elimini da se stesso il male. Ogni educatore aperto e sollecito sa che ciò avviene molto sovente. Compito certo non facile, ma l'unico davvero cristiano. 'Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e salvare ciò che era perduto' (Lc 19,10). L'episodio di Zaccheo è significativo al riguardo; né lo è meno la parabola del 'Figlio prodigo e del Padre misericordioso', anche più prodigo di amore accogliente e redentore (Lc 15,24.32).

Nessun bene va lasciato perdere (Lc 15,6.9). Tutto è buono ciò che viene da Dio, e Dio lo salva: bisogna imparare a fondo che il mistero della redenzione 'restauro' ciò che ha avuto vita nel mistero della creazione (cf. AA 5,29; GS 36, 37; LG 41).

• «La catechesi dedica particolare attenzione alle più comuni situazioni di vita dei fedeli, perché ciascuno sia guidato a interpretarle e a viverle con sapienza cristiana. Si pensi, tra l'altro, alla santificazione della domenica, giorno del Signore; alle iniziative importanti della propria comunità ecclesiale; alla responsabilità di vita cristiana in famiglia e nel lavoro; all'impiego

del tempo libero; alla visione cristiana dei problemi dell'amicizia e dei rapporti affettivi; alla comprensione cristiana della sofferenza, della malattia e della vecchiaia; all'uso degli strumenti di comunicazione sociale.

Sono situazioni nelle quali il cristiano viene a trovarsi ogni giorno, situazioni normali, ma spesso decisive per le sorti della sua fede. Egli deve essere messo in condizioni di saperle valutare e risolvere, conformemente al pensiero e al comportamento di Cristo» (RdC 130).

Perciò il rapporto tra la catechesi e la 'quotidianità' della vita, non può essere svilito da un insegnamento che non tratti questa 'quotidianità' come contenuto stesso del messaggio cristiano. Per san Paolo, il mangiare, il bere, il dire o il fare qualunque cosa, il cercare di piacere a tutti, il guadagnarsi il pane lavorando: erano tutte cose da farsi 'nel nome del Signore Gesù' (1Cor 10,31-33; Col 3,17; 2Ts 3,10-12; 1Pt 4,11).

Cristo per primo ha voluto partecipare alle forme più consuete della convivenza umana, artigiano fra gli artigiani nel suo ambiente sociale. Non sfugge la compagnia dei banchetti di nozze; condivide gioie e dolori della gente; coltiva relazioni con amici e avversari. Il suo modo di agire, i suoi miracoli, il suo insegnamento concordano: è venuto a incontrare e a salvare gli uomini nel loro ambiente, fra le loro azioni comuni, negli impegni usuali del loro stato (cf. GS 32; AG 3, 10).

Perciò il Concilio si richiama all'esempio di Cristo, all'antica tradizione della Chiesa, per indurre tutti a comportarsi in modo che «da forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale» (LG 35). Molti Santi e Sante – fra i più caratteristici e fra coloro che hanno avuto maggior influsso nella società – si sono conformati a Cristo e hanno educato altri a farlo, semplicemente compiendo con animo di figli e figlie, di fratelli e sorelle, i loro doveri quotidiani.

La catechesi deve mostrare che la fede entra nella vita quale essa è: come luce che rischiarà tutto ciò che le si nasconde. Vi entra come 'buona notizia' che dà apertura e serenità allo spirito e tonifica l'azione. Agisce come un appello a vivere la propria amicizia con Cristo e con gli altri.

«Il catechista si rivolge all'intera personalità di ciascuno, a tutto quanto ciascuno è per natura e per grazia. Si stabilisce così un rapporto da persona a persona, che impegna tutta la vita». Così la «catechesi è rivolta all'intelligenza, alla capacità e al bisogno di agire del cristiano, alla sua esigenza di esperienza personale, alla sua affettività e immaginazione; alla sua fede, alla sua speranza, alla sua carità. In una parola: riguarda la sua coscienza e la sua vocazione concreta nella Chiesa e nel mondo. In tal modo, egli avverte di essere personalmente al centro dell'interesse di Cristo e della Chiesa e di avere un compito tutto proprio da realizzare» (RdC 131) nella vita.

Il documento poi concentra l'attenzione sui catechizzati per qualificare in linea personalistica l'atteggiamento e il comportamento dei catechisti. È

uno stile di relazione cristiana che s'impone (cf. RdC 131-133). La 'persona' è un tutto. Il catechista deve rivolgersi sempre integralmente a tutta la persona, anche quando più direttamente parla alla sua intelligenza, alla volontà, al sentimento, all'azione. Gli offre un modello la Scrittura: Dio col suo linguaggio tutto cose-eventi-simboli parla sempre a tutto l'uomo, in un messaggio esistenziale, che rivela il valore della vita e lo accresce, stimola all'opera e la sorregge, instaurando un dialogo concreto (RdC 105-108).

Questo rivolgersi alla persona del catechizzando è per avviarla al dialogo interiore. Poiché la persona è un tutt'uno vitale, e le sue facoltà sono intercomunicanti e interagenti. Si farà perno sulla intelligenza per dare razionalità ai sentimenti; sul sentimento per dar calore all'intelligenza; sul senso di dignità personale per motivare gli impegni; sull'impegno per dare al suo senso di dignità contenuto di apertura verso gli altri. In tal modo si educa la persona a interrogarsi, a contestarsi, a riprendersi, ad essere coerente.

Tutto questo richiede una grande attenzione alla presenza e all'influsso dello Spirito Santo, che è e deve rimanere sempre il 'primo' nel dialogo. Infatti si realizza 'quanto ciascuno è per grazia', perché la 'benevolenza' del Padre abbraccia nel Figlio con il suo Spirito, ogni uomo, creato a 'sua immagine e somiglianza'.

Conclusione

La Chiesa condivide gioie e speranze, tristezze e dolori con tutti gli uomini. Li serve in compagnia e condivide con tutti coloro che stanno dalla parte della vita. Per consolidare l'impegno per la vita e fare acquisire da ciascuno l'atteggiamento evangelico del compimento radicale 'della presenza di Gesù Cristo'.

Evangelizzare e catechizzare è lo strumento originale e privilegiato attraverso cui la Chiesa attua nel tempo questa sua missione. L'evangelizzare comporta la *testimonianza* (condivisione e promozione della vita quotidiana fino a far nascere domande di senso), l'*annuncio* (dare le ragioni di gesti di speranza compiuti, riferendosi esplicitamente al Cristo e al suo messaggio); la *celebrazione* (fare esperienza di vita nuova collegando celebrazioni sacramentali e vita quotidiana).

La testimonianza, oggi, appare come un segno privilegiato e una dimensione dell'annuncio e della catechesi, specifica ed urgente. Diventa un'azione promozionale attraverso la condivisione che si fa accoglienza incondizionata e attraverso la fiducia accordata all'educazione.

In concreto essa ricostruisce atteggiamenti aperti verso l'esperienza religiosa; fa nascere le domande di senso attraverso storie umane ispirate cri-

stianamente in tempi di pluralismo religioso, controllando i metamessaggi, formando alla capacità critica; è stimolo alla conversione nella logica del Regno.

BIBLIOGRAFIA

- CARNEVALI F. (et alii), *"Fate questo in memoria di me". Riflessioni per una catechesi sull'Eucaristia*, Milano, In Dialogo 1997.
- CIANI F. M., *La scuola di Pinocchio. Verso una educazione del gratuito*, Fossano, Esperienze 2001.
- CATTARINUSI B. (ed.), *Altruismo e solidarietà. Riflessioni su prosocialità e volontariato*, Milano, Angeli 1994.

LA PEDAGOGIA DEI SEGNI

Caterina CANGIÀ

1. Brainstorming

Si dice che è diminuita o addirittura scomparsa la capacità di lettura dei 'segni' nei bambini, nei ragazzi e nei giovani. Com'è allora che i piccoli sono così affascinati da Squirtle, Pikachu, Bulbasaur, proprio perché questi personaggi dei cartoni animati e dei *gameboy* sono portatori di oggetti simbolici che permettono loro di trasformarsi, grazie ad azioni e parole 'magiche'? E com'è che preadolescenti e adolescenti sono incantati da videogiochi delle tipologie *adventure* e *simulation*, che abbondano di personaggi fantastici capaci di compiere azioni straordinarie per i poteri loro conferiti dagli oggetti simbolici che trovano sui vari percorsi e dalla sovrabbondanza di segni che sanno leggere e decifrare? E i giovani? Si contano a migliaia i gruppi di 'giocatori di ruolo' che, nella vita e sulla Rete, passano ore nei panni di personaggi carichi di simbologia, con interi corredi di segni, dai nomi fascinosi. Quali figure propone poi la *fiction* letteraria alle prime e seconde stagioni dell'età evolutiva? Una, emblematica: Harry Potter, conosciuto sotto tutti i cieli del pianeta e amato proprio per l'aura di mistero che emana da ogni pagina dei libri e, oggi, dalle inquadrature del film. E noi adulti? La familiarità con il computer ci ha abituati a interfacce grafiche gestite da icone. Ma allora non è vero che è diminuita o addirittura scomparsa la capacità di lettura dei 'segni' nei bambini, nei ragazzi e nei giovani. Anzi, è vero il contrario. Oggi si assiste ad un'accresciuta attenzione e sensibilità ai segni da parte di tutte le stagioni dell'età evolutiva.

Ed è anche vero che è molto diffusa l'attenzione ai segni tipici del linguaggio audiovisivo, pubblicitario, cinematografico, tecnologico *offline* e *online*. Perché allora assistiamo all'incomprensione dei segni più concreti che le stagioni e la vita ci propongono, all'allontanamento dai riti e dalle liturgie? Non possiamo nascondercelo: i tratti della dinamica culturale contemporanea quali il pluralismo, che spesso tende a considerare il cristianesimo come una delle tante opinioni presenti, la tendenza a selezionare i contenuti della fede, i rapidi cambiamenti e l'influsso dei mezzi di co-

municazione sociale e delle tecnologie informatiche e telematiche interpellano vivamente l'azione pastorale dell'iniziazione cristiana.

Si è però constatata sensibilità e attenzione ai segni. Perché non servire per fondare una nuova pedagogia dei segni? Questo significherà trovare i percorsi adatti alle varie stagioni evolutive affinché i 'segni' vengano esplicitati, letti, capiti e consumati in vista di far raggiungere dal punto di vista cognitivo, emotivo e prassico i significati e la realtà straordinaria alla quale i 'segni' rimandano.

2. Chiarificazioni

Il segno è qualsiasi cosa che sta al posto di qualcos'altro o, meglio, è la rappresentazione di qualcos'altro. La funzione principale dei segni è perciò quella di aiutarci a rappresentare il mondo che ci sta attorno per poterlo capire meglio. Dato che i segni esistono perché c'è stato qualcuno che li ha fatti e perché c'è qualcuno che li interpreta, la loro funzione è aiutarci a comunicare a vicenda il nostro fare-pensare-sentire-proiettare-amare. Abbiamo un'incredibile capacità di racchiudere messaggi nei segni, di duplicarli e di estrarne il significato (Sebeok 1985). La semiosi, termine usato per riferirsi a questa capacità innata che abbiamo, è un processo che trasforma il mondo reale, relativo ai fatti, ai pensieri e agli affetti, in un mondo di artefatti. Nel mondo dei segni.

Tra segno e segnale c'è una chiara differenza. Un segno (la stella dello sceriffo) contiene significati di natura intrinseca, mentre un segnale (un grido di dolore o di gioia) è semplicemente un dispositivo attraverso il quale vengono formulati significati di natura estrinseca, più immediati. Molti tipi di animali rispondono a segnali, mentre pochi animali 'intelligenti' come i cani e le scimmie rispondono a segni semplici. I segnali (piangere, gridare, ridere) vengono spartiti dall'umanità tutta, mentre il *bonquet* di segni per la comunicazione, di cui fanno parte le parole, è vanto di ogni distinta cultura. La più piccola interruzione di un campo quieto ha un potenziale di significato immenso. Segno è il picchietto di una matita sul tavolo di una stanza silenziosa. Dice l'impazienza di qualcuno, la sua disapprovazione o la richiesta di attenzione.

L'indice è un segno che ha una connessione diretta ed esistenziale al proprio referente: il fumo è indice del fuoco. La manifestazione plastica più tipica e più comune dell'indicizzazione è l'indice puntato, di cui fanno larghissimo uso i bambini. L'indice è un fatto immediatamente percepibile, che ci fa conoscere qualcosa a proposito di un'altra che immediatamente percepibile non è. L'indice si oppone sia all'icona, che mette in gioco una relazione di somiglianza, sia al simbolo, che è fondato su una convenzione sociale.

L'icona è un segno che assomiglia in qualche modo, per il suono o per l'aspetto, al suo referente. Per parlare come farebbe de Saussure, l'icona è un segno dove il significante (la foto di Sonia) assomiglia al significato (Sonia in carne ed ossa). Esempio di icona visiva sono le mappe e i gesti, mentre *Splash! Swish! Gulp!* sono invece icone sonore anglosassoni e oggi internazionali per via dei fumetti. A questo livello si dovrebbe radicare anche il discorso sull'icona sacra, sull'affresco, sul mosaico e sulle vetrate di chiese e cattedrali.

I simboli sono più difficili da capire perché, diversamente dai segni, dai segnali, dagli indici e dalle icone, s'intrecciano con la nostra percezione e filosofia del mondo, personale e collettiva. Il simbolo ha una relazione convenzionale o arbitraria a un dato referente: simbolo è un anello che si regala per dire 'per sempre'. I simboli sono analoghi alle metafore, a volte sono più complessi, e includono, oltre alla lingua scritta e parlata, oggetti visivi; vanno di solito a grappoli e costituiscono le simbologie.

Nella sua forma più semplice, il codice è un linguaggio artificiale composto da un inventario di simboli e da un insieme di regole che li governano. In questo senso, ogni lingua può essere considerata un codice. Come la lingua parlata e scritta, anche il gesto e l'abbigliamento sono esempi di codici. Dalla considerazione sui codici emerge il concetto di cultura, definita come macro-codice, che un gruppo sociale o un sottogruppo usa abitualmente per muoversi nel mondo e per interpretarlo (Danesi 1994).

2.1. *La significatività dei 'segni' all'interno del contesto interpersonale*

Nella sua definizione più semplice, il contesto è un ambiente fisico, letterario e sociale all'interno del quale avviene la significazione o l'operazione che collega il significante (il segno) al significato (ciò che il segno intende dire). Uno stesso segno, visto in contesti diversi, può dare avvio a interpretazioni diverse. Quando noi interpretiamo il segno, grazie al contesto, lo capiamo e reagiamo ad esso costruendo nella nostra mente un'associazione tra il segno visto e l'oggetto reale o referente del segno. Chi ha deciso per il significato nascosto? Un gruppo di persone. E tutti noi lo abbiamo accettato e utilizzato. Oppure lo ha deciso una sola persona. Una Persona che ha detto: «Prendete questo pane e mangiatene tutti. È il mio corpo... Prendete questo vino e bevetene. È il mio sangue».

All'interno di un dato contesto noi produciamo gli artefatti-segni in quanto siamo persone in relazione. Il luminoso della nostra esistenza è difatti essere in relazione con gli altri consegnandoci reciprocamente la realtà di esistere. Solo nell'evento-relazione, fatto centrale della nostra vita, veniamo restituiti a noi stessi dagli altri e, a nostra volta, restituiamo gli altri a sé in reciproco regalo. Ci scambiamo 'segni' per comunicare, appunto

perché siamo in relazione. Nessuno inventa e utilizza un segno solo per se stesso (Buber 1993; Lévinas 1985).

2.2. *La significatività dei 'segni' all'interno del contesto linguistico, culturale e interculturale*

Il nostro è un mondo di segni, radunati in messaggi, per esprimere significati. Prendo in prestito da Danesi (1994) un termine unico, molto conosciuto e generico, che racchiude tutti i tipi di messaggi e li generalizza. Si tratta del termine 'testo'. L'autore ha esteso il termine, dal testo formato solo da parole, a tutto ciò che veicola significato.

Ogni tipologia di testo può usare uno o più codici. È codice il modo di guardare, sorridere, gesticolare, muoversi, avvicinarsi, vestirsi e truccarsi; di annusare, gustare, vedere, ascoltare e sentire; di colorare a voce o a mano parole, frasi e discorsi; di raccontare con lo spazio e la materia, con il disegno, con la fotografia, con il cinema, con la musica e la multimedialità. È la sostanza semiotica dei codici a rendere significativi i testi. Produciamo e capiamo continuamente 'testi' di qualsiasi tipo all'interno di un contesto linguistico, culturale e, oggi più che mai, interculturale. È nostro dovere pastorale prioritario produrre e risignificare i 'segni' per l'oggi in cui viviamo (Ferraris 2001). Dice l'annuncio della Pasqua nella solennità dell'Epifania: «Nei ritmi e nelle vicende del tempo ricordiamo e viviamo i misteri della salvezza». Nei ritmi e nelle vicende del tempo, ovvero nell'impasto delle cose e dei segni detti e capiti oggi. Attraverso i segni è possibile fare esperienza di Dio perché un'accorta pedagogica dei segni dispone ai sacramenti.

2.3. *La significatività dei 'segni' all'interno del contesto religioso e catechistico*

Viviamo con i simboli comunicando con un linguaggio simbolico anche quando meno ce ne accorgiamo. Così è per la liturgia, con il suo ricco corredo di simboli. Il simbolo può unire il quotidiano con il soprannaturale e viceversa (da *syn-ballo* = unire). Come far riappropriare e capire il linguaggio simbolico? È indispensabile quel continuo viavai dai simboli del quotidiano a quelli della liturgia, senza creare un circolo vizioso, ma tracciando «...una linea pedagogica per leggere più in profondità lo stesso quotidiano e soprattutto per leggerlo in un'ottica storico-salvifica» (Sodi 2000: pp. 66-67).

Per educare ai segni e ai simboli l'operatore pastorale e il catechista, in collaborazione, compiranno gesti umani semplici e li verificheranno, di quando in quando, con altri gesti simili presenti nella sacra Scrittura, con la finalità di ricondurre la gestualità «nell'ottica di un linguaggio che non

rispecchia solo la cultura del credente ma anche la cultura in cui il messaggio divino si è rivelato» (Sodi 2000: pp. 66-67). Il segno, il simbolo, vanno riconosciuti innanzitutto nel loro valore antropologico dato che il linguaggio della vita è tutto all'insegna di una simbolica.

All'interno del contesto liturgico e catechistico, segno è innanzitutto l'ambiente. L'insieme degli elementi dell'ambiente, se unitario, aiuta un'interiorizzazione dell'esperienza che desidera vivere chi entra in chiesa anche al di fuori del momento celebrativo. Lo spazio comunica! Ci sentiamo diversi quando entriamo in una cappella silenziosa o in uno stadio affollato. Nello schema globale di un ambiente ci vengono comunicate proporzioni e armonia o disordine e rumore. Lo spazio sacro è un segno chiaro di accoglienza (Cangia 1998).

La luce, il colore, il suono e il profumo interagiscono nella celebrazione coinvolgendo tutte le dimensioni sensoriali dei partecipanti. Sono segni che evidenziano messaggi. Un luogo è accogliente per la presenza della tipologia di luce, che filtra e colora le cose attorno. Se un fascio di luce che inonda l'edificio contribuisce a un clima di preghiera, anche la disposizione della luce artificiale gioca un ruolo importante. La luce, quando illumina gli spazi celebrativi in maniera intelligente, concentra l'attenzione su elementi particolari come l'ambone, la mensa, il crocifisso. Non è da dimenticare il ruolo della luce delle candele di diverse forme e dimensioni. Oggi, nel mondo laico, le candele sono segni che vengono scambiati spesso tra le persone. La presenza del colore ha anch'essa un grande valore pedagogico. Così per le piante e i fiori e i pannelli. La disposizione aggraziata di pochi elementi floreali aiuta l'accoglienza e il raccoglimento. Così come il profumo dei fiori e dell'incenso. E il 'segno' canto? È a servizio della celebrazione e insieme all'altezza del ruolo che gli compete?

Nell'economia di una pedagogia dei segni, ricordo l'importanza della celebrazione dell'Eucaristia, che solca profondamente il tempo nel suo triplice arco:

- quotidiano (feriale),
- settimanale (domenica),
- annuale (Pasqua).

Scelgo un approfondimento di Carmine Di Sante che dice come l'Eucaristia, «in termini simbolici e in termini rituali, esprime il rapporto o dialogo tra Dio e l'uomo, rivelando il primo come solidale e l'altro come il chiamato alla solidarietà» (Di Sante 1992: p. 15). L'Eucaristia mostra pure la via attraverso la quale realizzare tale solidarietà e quando questa è infranta per il peccato viene prospettato il perdono offerto da Cristo crocifisso.

I segni dell'Eucaristia sono la parola di Dio, la risposta dell'uomo, il sacrificio e il banchetto. Questi sono i grandi simboli, preparati da un'attenta pedagogia dei segni. Come richiama Di Sante, l'Eucaristia fonda la solidarietà qualificandola orizzonte ultimo dell'esistenza umana.

2.4. *Decidersi per i 'segni' come percorso privilegiato per raggiungere i significati e la realtà a cui rimandano*

L'acquisizione di un comportamento significativo e culturalmente ricco è un fenomeno psicosemiotico che avviene attraverso due processi: l'osmosi e la mimesi. Osmosi significa che i segni vengono appresi grazie al contatto con gli altri e all'interazione con l'ambiente, soprattutto durante l'infanzia. L'osmosi è la tendenza inconscia ad assorbire caratteristiche dell'ambiente circostante o di altri organismi al suo interno. Siamo biologicamente disposti a formarci strutture sensoriali grazie ai segni che attorno a noi vengono usati per rappresentarle. Come già affermava Langer (1948), impariamo il mondo, a un primo livello, attraverso il 'sentire'.

La mimesi è l'osmosi conscia, tipica del cucciolo d'uomo che volutamente imita le caratteristiche dell'ambiente in vista di farle proprie e di 'farsi' dell'ambiente. Osmosi e mimesi fanno acquisire la cultura, nel senso più arioso del termine (Bruner 1990).

La prima risultanza che traggio dalle precedenti chiarificazioni è: allestiamo l'ambiente 'chiesa' e impostiamo una regia leggibile delle celebrazioni liturgiche in maniera tale che i nostri giovani e ragazzi apprendano il sacro, all'inizio, per osmosi e per mimesi. Una seconda risultanza è legata alla sinergia tra codici diversi all'interno di un contesto comunicativo, sinergia orientata alla migliore specificazione e trasmissione del contenuto. Sempre, nella produzione di atti linguistici comunicativi, partecipano i segni, quali codici di natura verbale e non verbale. Ciò che un codice tace, viene integrato dall'altro. Esaltiamo, nella nostra catechesi e nelle nostre liturgie, la pluralità dei codici sfruttando tutte le risorse semiotiche che conosciamo. Oggi, anche la multimedialità interattiva.

Al di qua e al di là dell'insegnare il significato dei segni, è opportuno immergere piccoli, ragazzi e giovani in un vissuto culturale che permea l'ambiente catechesi e liturgia. Il significato dei segni viene 'manifestato' attraverso atteggiamenti, atmosfere, sonorità e allestimenti tipici.

3. Percorsi pedagogici

La condivisione di vissuto che affronto è una narrazione a stralci di esperienze fatte, che ognuno potrà approfondire nel proprio contesto di azione pastorale.

3.1. *Come educare ai 'segni' che la natura e l'ambiente offrono*

Dio si fa solidale con noi. Ci fa «entrare in un paese fertile: paese di torrenti, di fonti e di acque sotterranee che scaturiscono nella pianura e

sulla montagna; paese di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; paese di ulivi, di olio e di miele...» (Dt 8, 7-8). Non è affatto riduttivo pensare che il fine della liberazione sia il possesso di beni terrestri. Se vogliamo entrare veramente nel dono di senso della Parola è necessario che restiamo nei confini di questo orizzonte terrestre per cogliervi all'interno il senso della rivelazione (Di Sante 1992).

L'attenzione all'esperire e all'agire danno spazio alla dimensione della comunicazione. Educiamo ai segni attraverso una modalità partecipativa. Tutto ci aiuta: le stagioni e gli eventi della natura. Fare esperienza dell'armonia cosmica, in chiave antropologico-ecologica è una strada privilegiata per la comprensione dei segni eucaristici. Il primo passo per un'educazione ai segni che la natura e l'ambiente offrono è un'attenzione 'ecologica' alle cose, è la tensione positiva a costruire il Regno di Dio con le categorie umane del rispetto ambientale (Cangia 2000). L'impegno vissuto prima dell'Eucaristia celebrata è un'eccellente preparazione al sacramento.

Per arrivare a cogliere il significato simbolico del pane e del vino disposti sulla mensa dell'altare (significato teologico, cristologico ed ecclesiologico) è indispensabile capire i segni del pane e del vino. Il pane che vediamo sulla mensa dell'altare sta al posto di tutti i beni, da quelli per il nutrimento a quelli per la protezione e la salute, senza i quali non potremmo vivere. Il segno del vino aggiunge qualcosa. Il vino non appartiene all'ordine della necessità, è il simbolo per eccellenza della gratuità e della felicità. Il simbolismo del vino completa quello del pane: sulla mensa, oltre ai beni necessari all'esistenza umana, ci sono i beni qualitativi, quelli che, oltre a essere 'materiali', come si esprime Di Sante, sono 'culturali'. Il pane e il vino rappresentano pertanto l'insieme dei beni della terra e, al tempo stesso, l'insieme della cultura umana, dal linguaggio all'arte. Poi, dato che la cultura umana è un 'manufatto', è inclusa, nel pane e nel vino, la storia del lavoro umano. Ecco il pane e il vino sull'altare: rappresentano la storia umana e simboleggiano il mondo come dono. Difatti il pane richiama la manna-dono-che-sfama. E come la manna non è oggetto di contemplazione, ma di nutrimento, così il pane diventerà cibo.

Gesù sceglie il pane e il vino, due simboli già ricchi, e ad essi aggiunge un significato che rifonda i significati precedenti. Gesù è il nuovo pane rispetto alla manna non perché la sostituisce, ma perché, in un mondo fatto di accaparramento e di violenza, egli mostra la via che la solidarietà è ancora possibile: la via del perdono (Di Sante 1992).

Capito questo, ha senso la parte più importante della celebrazione eucaristica: 'fare la comunione' dopo essersi riconciliati con Dio e con i fratelli. Una comunione che continua nella famiglia, sul lavoro, a scuola e in ogni sfumatura della vita.

3.2. *Come educare al corpo 'segno' dell'incarnazione attraverso la gestualità, la parola e il silenzio*

Abbiamo un costante bisogno di 'disegnare' con i gesti ciò che le nostre parole dicono. Comuniciamo con il corpo più dei due terzi delle nostre idee e dei nostri sentimenti riuscendo a produrre circa 5.000 gesti della mano e 250.000 espressioni facciali (Axtell 1991: pp. 9-16; McNeill 1992). Qualsiasi atto comunicativo che produciamo si avvale di due sistemi di comunicazione: il sistema verbale e il sistema non verbale. Il contributo della gestualità al significato totale della comunicazione è rilevante. Le principali risposte emotive vengono sollecitate dall'udito che cattura il tono, il ritmo, il colore e il calore della voce e dalla vista che coglie le sottolineature di ogni espressione facciale a conferma o smentita di quanto viene detto (Cangia 1998). Queste premesse fondano una pedagogia dei gesti all'interno della celebrazione liturgica.

Celebrare vuol dire far sì che la Parola possa abitare in noi e prendervi corpo. Massima è l'importanza della Parola di Dio nella celebrazione dell'Eucaristia: «è necessario che venga favorita quella soave e viva conoscenza della Sacra Scrittura» (SC 24). La Parola viene proclamata e ascoltata non per i fatti che narra, ma perché in essa si nasconde una verità capace di aprire la nostra esistenza a un orizzonte di senso radicale. Ascoltiamo la Parola perché siamo spinti dalla sete esistenziale di senso per la nostra vita.

Per leggere la Parola, Mons. Giulio Nicolini suggerisce:

- una processione d'entrata nella quale si potrà portare l'evangelario;
- una breve pausa tra la colletta e la prima lettura; tempo di silenzio durante il quale non si fa niente, tranne, se possibile, un sottofondo musicale che fa da ponte tra i riti introduttivi e la Liturgia della Parola;
- un breve silenzio dopo ogni lettura. Questo rito molto semplice è sufficiente per spezzare il concatenarsi meccanico, e spesso affrettato, di elementi diversi per genere e per funzione; soprattutto sollecita la partecipazione di ascolto e di meditazione della Parola;
- un'acclamazione al Vangelo che inquadri la sua proclamazione come potrebbe essere la ripresa dell'Alleluia alla fine del Vangelo.

Il salmo responsoriale è la nostra risposta alla Parola ascoltata, è il nostro 'amen'. 'Responsoriale' appunto perché significa 'risposta'. «Tutta la liturgia della parola è questo scambio mirabile tra l'amen di Dio e l'amen dell'uomo, tra il primo che, nella gratuità, si offre come fondamento, e il secondo che, nella fiducia, accetta di costruire su di esso la propria esistenza» (Di Sante 1992: p. 36). Il salmo va coralmemente pregato e gestualizzato. Potrebbe essere arricchito con poche immagini di elevata qualità artistica.

Una parola in riferimento al canto. Se cantare è di chi ama, come si esprimeva Agostino, la celebrazione dell'Eucaristia va intessuta di canto. L'Eucaristia è gioia per il Cristo morto e poi risorto, ma è anche gioia per

il ritrovarsi insieme, perché si è celebrato l'amore e il perdono. La gioia che prende corpo nel canto liturgico è una gioia dei tempi che verranno, escatologica, quando nessuno più piangerà.

3.3. Riflessione sulla didattica dei 'segni'

La didattica della proclamazione della Parola si rivolge alla pronuncia e all'intonazione. Faccio alcune considerazioni unicamente sull'intonazione, che mostra quanto lavoro ci sia da fare all'interno di una didattica dei segni. La linguistica insegna che l'accento è un fenomeno soprasegmentale, che può essere collocato sia sulle singole parole che sugli enunciati o sulle frasi. In questi due ultimi casi si chiama intonazione. Accento e intonazione hanno un'importanza rilevante nella comunicazione; se l'accento distingue tra due parole identiche nei fonemi ma diverse nel significato, l'intonazione distingue il significato delle frasi in modo sostanziale. Due enunciati possono essere identici dal punto di vista segmentale, ma diversi dal punto di vista del loro significato.

L'intonazione è anche chiamata 'melodia' dell'enunciato perché la voce, in certi punti, si fa più acuta. La successione di alti (picchi) e di bassi (avvallamenti), che costituisce la melodia, si chiama curva d'intonazione o curva intonazionale. La funzione dell'intonazione è quella di essere una feconda risorsa, non solo per l'espressione, ma per la comprensione. È dalla melodia dell'enunciato che scopriamo se qualcosa è detto in modo affermativo, interrogativo o esclamativo. I fenomeni soprasegmentali sono un veicolo importante per la comprensione della situazione comunicativa. Considero essenziale insegnarli nel contesto di una pedagogia dei segni eucaristici.

Nell'intonazione è necessario distinguere l'altezza tonale o livello tonale delle sillabe e il profilo intonazionale dell'intero enunciato. Perciò, indipendentemente dal fatto che portino accento, le sillabe, in una frase, ricevono una diversa altezza tonale, cioè vengono prodotte con voce più o meno acuta, per dare rilievo a questo o a quel termine. Quanto sia grande l'importanza del profilo intonazionale lo si vede dal fatto che ci è indispensabile per riconoscere l'enunciato sia dal punto di vista sintattico che semantico e pragmatico (Simone 1994: pp. 122-124). Se l'intonazione potesse raffigurarsi con le mani, ogni volta che poniamo una domanda, queste si muoverebbero verso l'alto.

Proviamo ad estrarre le valenze intonazionali dal primo versetto del salmo 22:

«Il Signore è il mio pastore,
non manco di nulla».

Per la didattica dei segni audiovisivi e multimediali rimando a una pubblicazione in merito (Cangia 2001).

4. Piste di laboratori sui segni

Esemplifico un laboratorio sulla gestualità. In un ambiente confortevole e spazioso, possibilmente con pavimento di legno o ricoperto di moquette, arrivo con cartelle colme di cartoline, stampe, immagini prese da rotocalchi, schizzi fatti a matita. Voglio iniziare i ragazzi alla lettura dei gesti. Con i ragazzi fermo l'attenzione sull'atteggiamento espressivo, soprattutto facciale; analizziamo semplicemente, senza interpretare. Mi sono trovata a utilizzare, in altre culture, una serie di cartoline di affreschi a bassorilievi di figure dell'Antico Egitto. I ragazzi vi hanno letto gesti di dominio, di lavoro, di preghiera e di offerta. Lo stesso si può dire per i mosaici, per gli affreschi presenti nelle grandi chiese d'Italia. Un secondo passo, che realizzi meglio dividendo i ragazzi in gruppi di due o di tre, è la ricerca dello stato 'interno' che ha motivato il gesto. Senza che i ragazzi se ne accorgano, lavorano già sulla interiorizzazione che è facilitata dalla scoperta degli stati motivazionali. Dopo aver lasciato libertà ai commenti e all'espressione, invito qualcuno a fare una associazione di parole o situazioni al gesto.

Un buon esercizio propedeutico, precedente ogni insegnamento, è chiedere di interpretare gestualmente frasi o situazioni; in altre parole, si tratta dell'operazione contraria all'esercizio appena descritto. Ottimi suggerimenti vengono offerti da Bossu e Chalaguer (1974). Altro esercizio, sempre precedente l'insegnamento sistematico, consiste nel chiedere ai ragazzi di imitare un'azione quotidiana (vestirsi, camminare, salire le scale). Mentre i ragazzi sono intenti ad eseguirla, 'congelare' il movimento, farli cioè fermare di colpo e analizzare il gesto (perché il movimento 'congelato' diventa solo un gesto). Aiuta anche far eseguire dei movimenti quotidiani 'al rallentatore', così come si vede a volte nei film. L'attenzione in questi casi è molto più affinata e la precisione ne guadagna. Buoni da praticare: la corsa, il grido silenzioso di paura, l'essere colpiti e cadere a terra, l'entusiasmo di un tifoso che vede la sua squadra vincere. L'imitazione è a scatti e aiuta il frazionamento del gesto nelle sue componenti più elementari; il salutare con ampi movimenti delle braccia sarà spezzettato, come pure l'oscillazione del busto. È positivo chiedere ai ragazzi di osservarsi a vicenda e di completare, da spettatori, quello che vedono l'altro fare.

Le radici del gesto riposano al centro del nostro essere. Ecco perché faccio intraprendere ai ragazzi un viaggio all'interno del proprio corpo, perché riescano a capire i gesti. Spiego come la strada per iniziare sia seguire la risonanza che ha in noi una parola di lode o di amicizia: è quasi un suono di campana che si amplifica dentro.

Per aiutare i ragazzi a interiorizzare, faccio chiudere gli occhi e chiedo semplicemente di provare, di tentare di 'sentire' le cose che dico. Parlo del passato, dei milioni di anni incisi nelle stalattiti e stalagmiti di una grotta immensa; chiedo di 'sentire' i millenni che si accumulano, goccia su goc-

cia. Cambio bruscamente soggetto e chiedo di 'sentire' la sete di una pianta che da vari giorni non riceve acqua. Chiedo ancora di camminare in un tunnel lunghissimo e poi, di trovarsi di colpo col cielo di fronte.

Questi momenti di interiorizzazione non devono essere prolungati, vanno anche preceduti da un'attenta preparazione e soprattutto seguiti da quello che chiamo il 'compito'. Un esempio: cogliere nelle persone che s'incontrano durante una giornata, sul bus, per la strada, le espressioni esterne e da queste risalire a quel che sentono dentro. Man mano che si va avanti con il processo di interiorizzazione e, parallelamente, con l'esercitazione motoria, si potrà chiedere ai ragazzi di esprimere. Per l'espressione parto sempre da situazioni sul pavimento. Il pavimento dà sicurezza e fiducia. Chiedo ai ragazzi di esprimere le radici di una pianta per poi farli risalire lentamente lungo il tronco, verso i rami e finalmente far sbocciare un fiore.

Penso che il taglio esemplificativo, anche se molto limitato, sia di aiuto. Ciò che si esprime attraverso i gesti può difficilmente essere espresso a parole. I ragazzi apprezzano molto questa nuova abilità acquisita e mi chiedono compiti un po' più difficili. Quando l'aspetto motorio va perfezionandosi, tento esercizi impegnativi. Chiedo ai ragazzi di sentirsi, di volta in volta, l'acqua, chiara come il cristallo; la pietra, sulla quale passa l'acqua; la sabbia fine che l'acqua accarezza e lo scoglio contro il quale l'acqua si frange. Questo esercizio di 'passaggio' è propedeutico per l'espressione di monologhi corporali, quando si è alternativamente chi supplica e chi concede o chi aggredisce e chi soccombe.

L'ultima tappa, nel processo di interiorizzazione, porta ad affrontare chiari contenuti spirituali per far assaporare ai ragazzi l'espressione della preghiera non più o non solo attraverso parole, ma attraverso il corpo. Leggo un passo di Ezechiele e mi fermo sulla frase: «toglierò dal vostro petto il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne». Sentiamoci il cuore di pietra, freddo, pesante, insensibile. Dio decide di cambiarcelo, e lo fa poco alla volta. Da cuore di pietra diventa cuore di cristallo; è sempre freddo, ma una fiamma si è accesa all'interno e lo riscalda; eccolo, diventa sempre più caldo. Dio ci chiede di 'addomesticare' il nostro cuore. Piano piano prende vita, comincia a pulsare. È vivo. Batte forte, il sangue va e viene, lo sentiamo in mezzo al petto, nelle vene del collo, nelle tempie. Scorre dappertutto. È il cuore di carne che lancia la vita in tutto il corpo. È il cuore che mi fa. Sono unico. Sono vivo. Sono una cosa santa. Dio abita in me!

Il recupero del corporeo è fatto con una precisa finalità: celebrare il corpo attraverso messaggi di comunicazione. Propongo qui pochi esempi da 'mettere in scena' sia per la gioia di esprimersi in gruppo che per quella di un pubblico. Il primo nucleo riguarda una lettura dai Salmi. Indico qua e là dei contributi scenografici e musicali.

«Sarà come un albero
piantato lungo corsi d'acqua,
che darà frutto a suo tempo
e le sue foglie non cadranno mai.
Non così, non così gli empi,
sono come pula che il vento disperde» (Salmo 1).

Nella prima parte del brano citato i gesti richiamano quelli suggeriti nelle tecniche di interiorizzazione; nella seconda parte propongo giri vorticosi e movimenti liberi che si concludono con la caduta a terra. La musica di Moussorgsky *Notte sul monte Calvo*, è buona per le due parti; nella seconda sarà aumentato il volume.

«Chi mi darà ali come di colomba,
per volare e trovare riposo?
Ecco, errando, fuggirei lontano,
abiterei nel deserto.
Riposerei in un luogo di riparo
dalla furia del vento e dell'uragano» (Salmo 55).

Ho sempre desiderato rappresentare questo salmo al mattino, all'aperto. Su tema musicale di Stravinsky (prima parte della *Sagra di Primavera*), i ragazzi eseguono evoluzioni imitative del volo, intercalate a pause d'immobilità.

Accenno ora a salmi di facilissima interpretazione. Una scelta di versetti dal salmo 118:

«Aprimi gli occhi perché io veda
le meraviglie della tua legge...
Sono prostrato nella polvere,
dammi vita secondo la tua parola...
Io piango nella tristezza,
sollevami secondo la tua promessa...
Alzerò le mani ai tuoi precetti che amo,
mediterò le tue leggi...
Le tue mani mi hanno fatto e plasmato».

Dopo alcuni incontri di interiorizzazione il salmo è stupendamente interpretato dai ragazzi. Ho felicemente abbinato al testo il tema della colonna sonora del film *Segni di vita* di Herzog. Altro salmo è il 103, che canta gli splendori della creazione.

Accenno ai salmi: il 121: «Quale gioia quando mi dissero...», e il 136: «Sui fiumi di Babilonia là sedevamo piangendo», come a salmi di massa. Sono tipici per l'espressione della folla e fanno vibrare il gruppo come se un'anima sola lo pervadesse. Il primo canta gioia e fiducia; il secondo tristezza e angoscia. Ai gesti del primo si abbina bene la *Sinfonia in Fa* di Beethoven; a quelli del secondo *Pavane pour un enfant mort*.

Termino con alcuni versetti del salmo 18, dal titolo: «Situazione dell'uomo che soffre e risposta di Dio» che associo al mistero pasquale.

«Mi circondavano funi di morte,
mi travolgevano torrenti impetuosi;
già mi avvolgevano i lacci degli inferi,
già mi stringevano agguati mortali.
Nel mio affanno invocai il Signore,
nell'angoscia gridai al mio Dio.
Abbassò i cieli e discese,
cavalcava un cherubino e volava,
si librava sulle ali del vento».

Nella prima parte, sottofondo del tema *Machines* di Giorgio Moroder. Sentirci come dentro una sfera di cristallo che diventa sempre più piccola e ci schiaccia. Radunare le membra come se il corpo prendesse realmente la forma di una sfera: mani prima sul capo, poi attorno alle braccia, mentre il capo si china sul petto. Le gambe sono contro il busto che si piega. Luci fredde, verdi o azzurre, lasciano il posto a calde luci arancio e rosse per la seconda parte. Una musica del tipo *Melody Strange* di Stephen Schlaks accompagna la seconda parte. Sulle quinte, numerose e mobili, sono disposti nastri di varie lunghezze, per permettere ai ragazzi di girarvi attorno e impigliarvisi.

Il secondo nucleo, molto ricco di spunti per l'espressione, è presente nei libri della Genesi e dell'Esodo: la schiavitù d'Israele in Egitto; il viaggio nel deserto; i canti di liberazione. La storia di Giuseppe venduto dai fratelli ha ispirato uno stupendo musical per ragazzi, dove la gestualità abbonda: *Joseph and the Amazing Technicolor Dreamcoat* con musica di Andrew Lloyd Webber. Si può attingere parecchio dai libri dei Profeti; è stata vissuta dai ragazzi «la canzone d'amore per la vigna», di Isaia. La liturgia poi è ricchissima fonte di contenuti. Più plastiche di quella latina, le varie liturgie orientali offrono testi che aderiscono al gesto più che alla parola.

5. Conclusione

Nell'enciclopedia teologica tedesca (TRE) si legge un'affermazione di principio: «Ogni generazione deve continuare a lavorare alla forma (*Gestalt*) e alla strutturazione (*Gestaltung*) dell'anno ecclesiastico: teologicamente e liturgicamente» (XVI: p. 595). L'organizzazione dell'anno liturgico è eredità delle generazioni che hanno preceduto la nostra, ma la sua vitalità dipende dal lavoro intelligente della nostra generazione a cui tocca riformulare e rilanciare nella contemporaneità il tesoro ereditato. «Nella relazione Bibbia-liturgia-mondo è in gioco la sfida rappresentata dalla parabola».

la dei talenti (Mt 25, 14 ss.): si deve osare, la fedeltà è dentro l'accettazione di ciò che ancora deve succedere e non nella difesa di ciò che è stato acquisito» (Genre 2001: p. 958).

BIBLIOGRAFIA

- AXTELL R. E., *Gestures*, John Wiley, New York 1991.
- BONACCORSO G., *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, LEV, Città del Vaticano 2001.
- BOSSU H. - CHALAGUIER C., *L'expression corporelle. Méthode et pratique*, Centurion, Paris 1974.
- BRUNER J. S., *Acts of meaning*, Harvard University Press, Cambridge 1990.
- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello B. 1993.
- CANGIÀ C., *L'altra glottodidattica*, Giunti, Firenze 1998.
- ID., *Un Papà di nome Dio*, Cd-Rom, Paoline Editoria Elettronica, Roma 2000.
- ID., *Teoria e pratica della comunicazione multimediale*, Tuttoscuola, Roma 2001.
- ID., http://www.europa.eu.int/comm/environment/youth/index_en.html, 2002.
- DANESI M., *Messages and meanings*, Canadian Scholars' Press, Toronto 1994.
- DI SANTE C., *Pane e perdono. L'eucaristia celebrazione della solidarietà*, LDC, Leumann 1992.
- FERRARIS F., *Regia delle celebrazioni liturgiche*, San Paolo, Cinisello B. 2001.
- GARAUDY R., *Danzare la vita*, Cittadella, Assisi 1974.
- GENRE E., *I lezionari delle Chiese della Riforma. Rapporto tra Bibbia e liturgia*, Rivista Liturgica, 88(2001) pp. 947-959.
- IMBERDIS P., *Libérer l'expression*, Chalet, Lyon 1975.
- LAMB W., *Posture and gesture*, Gerald Duckworth, London 1980.
- Langer S., *Philosophy in a new key*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1948.
- LEBOULCH J., *Educare con il movimento. Esercizi di psicocinetica*, Armando, Roma 1979.
- ID., *Verso una scienza del movimento umano. Introduzione alla psico-cinetica*, Armando, Roma 1975.
- LÉVINAS E., *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985.
- MCNEILL D., *Hand and mind: what gestures reveal about thought*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- ORLIC M. L., *L'educazione gestuale*, Armando, Roma 1979.
- RUSSELL J., *Creative dance in the secondary school*, Macdonald and Evans, London 1969.
- SEBEOK T. A., *Pandora's box: How and why to communicate 10,000 years into the future*, in M. BLONSKY (ed.), *On signs*, John Hopkins University Press, Baltimore 1985.
- TURA E. R., *I sacramenti. Una rivisitazione teologico-pastorale*, Il Messaggero, Padova 2001.

L'EUCARISTIA NELLA VITA DEI CRISTIANI DEI PRIMI SECOLI

Parte prima. Le origini: secoli I-III¹

Mario MARITANO

Nell'anno 304, durante la persecuzione di Diocleziano, un gruppo di cristiani di Abitine, nell'Africa proconsolare, furono arrestati mentre partecipavano all'Eucaristia. Interrogati dai loro persecutori, perché avessero trasgredito l'editto dell'imperatore, che vietava le assemblee cristiane, risposero con molto fermezza: «Noi non possiamo vivere senza la celebrazione dell'Eucaristia», e una martire dichiarò coraggiosamente: «Sì, sono andata alla riunione e ho celebrato la cena del Signore con i miei fratelli, perché sono cristiana», e ancora altri aggiunsero: «È senza alcun timore che abbiamo celebrato la cena del Signore, perché non la si può tralasciare; ... è la nostra legge».² Queste essenziali e significative frasi esprimono la convinzione e l'importanza dell'Eucaristia nella vita dei primi cristiani, soprattutto in tempo di difficoltà e di persecuzione: l'Eucaristia era il segreto della loro vita, l'amore che li univa, il cibo che li rinvigoriva. È stata un'esperienza che moltissimi altri cristiani lungo il corso della storia hanno provato.³ Riflettere sulla vita e sul pensiero eucaristico dei cristiani dei

¹ Per una raccolta di testi eucaristici, cf. J. QUASTEN (ed.), *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Hanstein, Bonnae 1935-1937; J. SOLANO (ed.), *Textos eucarísticos primitivos. I. Hasta fines del siglo IV*, Editorial Católica, Madrid 1952 [testi originali e traduzione spagnola]; G. DI NOLA (ed.), *La dottrina eucaristica dei secoli I-IV. Clemente Romano - Atanasio*, LEV, Città del Vaticano 1999 [testi originali e traduzione italiana a fronte]. Per un primo ed essenziale accostamento al tema cf. S. A. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario di spiritualità Biblico-Patristica 20. L'Eucaristia nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1998.

² *Atti del martirio di Saturnino, Dativo e altri in Africa*, 11. 7 .9. 10 [nell'ordine delle citazioni] (PL 8, coll. 709-711).

³ Tra le più recenti ed eloquenti ricordo quella dell'arcivescovo vietnamita François Xavier Nguyen Van Thuan (oggi Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace): dalla prigionia scrisse ai suoi fedeli chiedendo un po' di vino («come medicina contro il mal di stomaco»). «I fedeli subito hanno capito... Non potrò mai esprimere la mia grande gioia: ogni giorno, con tre gocce di vino e una goccia d'acqua nel palmo della

primi secoli è riscoprire una pagina appassionante della storia del cristianesimo.⁴ Presenterò in una prima parte (teorica) la fede dei primi cristiani nell'Eucaristia, poi in una seconda (pratica) la celebrazione.

1. La fede eucaristica dei primi cristiani

1.1. *Eucaristia e Parola di Dio*

La presenza di Cristo nell'Eucaristia era assicurata dalla Parola stessa di Dio: i cristiani che meditavano la Bibbia percepivano preannunzi e prefigurazioni dell'Eucaristia nell'Antico Testamento (come l'oblazione pura,⁵ l'offerta del pane e del vino da parte di Melchisedech,⁶ i pani della proposizione,⁷ la mensa preparata da Dio e il calice che inebria,⁸ la manna nel deserto⁹ ...) e la vedevano realizzata nel Nuovo Testamento, quando Ge-

mano, ho celebrato la Messa. Era questo il mio altare ed era questa la mia cattedrale! Era la vera medicina dell'anima e del corpo: "Medicina dell'immortalità, antidoto per non morire, ma per avere sempre la vita in Gesù", come dice Ignazio di Antiochia [cf. *Agli Efesini* 20,2]. Ogni volta avevo l'opportunità di stendere le mani e di inchiodarmi alla croce con Cristo, di bere con lui il calice più amaro... Erano le più belle Messe della mia vita! Così per anni mi sono nutrito del pane della vita e del calice della salvezza. ... In prigione sentivo battere nel mio cuore il cuore stesso di Cristo. Sentivo che la mia vita era la sua vita, e la sua era la mia. L'Eucaristia è diventata per me e per gli altri cristiani una presenza nascosta ed incoraggiante in mezzo a tutte le difficoltà. Gesù nell'Eucaristia è stato adorato clandestinamente dai cristiani che vivevano con me, come tante volte è accaduto nei campi di prigionia del secolo XX»: F. X. NGUYEN VAN THUAN, *Testimoni della speranza*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 167-170.

In una lettera DIONIGI DI ALESSANDRIA – in EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* VII,22,4 (Sch 41, p. 198) – ricorda che i cristiani non tralasciavano di celebrare l'Eucaristia, (soprattutto in occasione della Pasqua), neppure in mezzo alle persecuzioni: «ogni luogo dove si pativa divenne per noi un posto per celebrare... fosse un campo, un deserto, una nave, una locanda, una prigione».

⁴ Cf. R. JOHANNY, nella introduzione a: *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1976, p. 6.

⁵ Cf. Mal 1,11, citato ad es. dalla *Didachè* 14,2; da GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 28,5; 41,2; 116,3; da IRENEO, *Contro le eresie* IV, 17,5; da EUSEBIO, *Dimostrazione evangelica* 1,10. In genere per tutte le citazioni e allusioni bibliche nelle opere dei Padri si vedano i vari volumi di: *Biblia patristica*, CNRS, Paris 1975ss.

⁶ Cf. Gen 14,18, ricordato ad es. da CIPRIANO, *Lettera* 63,4; da CLEMENTE AL., *Stromati* I,4,25; da EUSEBIO, *Dimostrazione evangelica* 5,3.

⁷ Cf. Lev. 24,5-9, citati ad es. da ORIGENE, *Omellerie sul Levitico* 13,3.

⁸ Sal 23,5, citato da ORIGENE, *Serie dei Commenti su Matteo* 85 e da EUSEBIO, *Dimostrazione evangelica* 1,10.

⁹ Cf. Es 16,35. Afferma ORIGENE, *Omellerie sui Numeri* 7,2 (Sch 415, p. 174) che la manna era «cibo 'in enigma', mentre ora 'in realtà' la carne del verbo di Dio è il vero cibo (cf. Gv 6,55)».

sù consacra il pane e il vino e comanda di ripetere quanto egli ha fatto in sua memoria: un evento ricordato espressamente dai Padri della Chiesa dei primi secoli.¹⁰

Dunque la fede nell'Eucaristia per i primi cristiani era essenzialmente fondata sulla Parola creatrice di Dio. Credere alla presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche era anzitutto affidare il proprio cuore e la propria mente alle divine Scritture: del resto è proprio il Verbo, la verità divina che è nutrimento dell'intelligenza, a garantire la veridicità delle affermazioni evangeliche. In altre parole: l'Eucaristia sacramentale non avrebbe né valore né senso, se il Cristo stesso non fosse presente, come lo è in diverso modo, nelle sue parole. Dichiarava Origene: «Noi beviamo il sangue di Cristo non solo quando lo riceviamo secondo il rito dei sacramenti, ma anche quando riceviamo le sue parole, nelle quali risiede la vita».¹¹ Per i primi cristiani dunque Cristo era il «pane vivo disceso dal cielo» (Gv 6,51), che, attraverso le sue parole, faceva gioire il cuore¹² e attraverso il suo corpo e il suo sangue misticamente nutrive e rinvigoriva l'uomo.¹³

Allora i cristiani supplicavano il Padre di dar loro questo 'pane quotidiano', 'soprasostanziale', interpretando appunto questa richiesta del 'Padre nostro' come riferibile all'Eucaristia.¹⁴

¹⁰ Cf. Mt 26,26ss; Mc 14,22ss; Lc 22,19ss; 1Cor 11,23ss. Uno o più di tali testi sono citati specificatamente ad es. da GIUSTINO, 1 *Apologia* 66,3; IRENEO, *Contro le eresie* V, 2,2-3; TERTULLIANO, *Contro Marcione* IV, 40,3; ORIGENE, *Serie dei Commenti su Matteo* 86; *Omelia sul Levitico* 13,3; CIPRIANO, *Lettera* 63, 9-10; EUSEBIO, *Dimostrazione evangelica* 8,1.

¹¹ ORIGENE, *Omelia sui Numeri* 16,9,2 (Sch 442, p. 262). Per la dottrina eucaristica di Origene, cf. L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnis*, Tyrolia, Innsbruck 1978.

¹² Cf. ORIGENE, *Serie dei Commenti su Matteo* 85 (GCS 38², pp. 196s): «Il pane, che il Dio Verbo riconosce essere il suo corpo, è la parola nutriente delle anime, parola che procede dal Dio Verbo e pane che procede dal pane celeste... Il Dio Verbo non diceva suo corpo quel pane visibile, che teneva nelle mani, bensì la parola nel cui mistero quel pane sarebbe stato spezzato. Né diceva suo sangue quella bevanda visibile, bensì la parola nel cui mistero quella bevanda sarebbe stata versata. Infatti che cos'altro può essere il corpo del Dio Verbo o il suo sangue, se non la parola, che nutre, e la parola, che fa gioire il cuore?». Per Origene «il 'mangiare il corpo' e il 'bere il sangue' di Cristo tendono cioè a diventare sinonimi dell'«accogliere le parole di Cristo»: P. A. GRAMAGLIA, s.v. *Eucarestia*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, p. 153. Per 'pane' = 'parola del Dio vivo che discende dal cielo' (cf. Gv 6,33) cf. anche TERTULLIANO, *La preghiera* 6,2 (CCL 1, p. 261).

¹³ Cf. ad es. IRENEO, *Contro le eresie* V,2,2-3 (Sch 153, pp. 30-40).

¹⁴ Così ad es. TERTULLIANO, *La preghiera* 6,2 (CCL 1, p. 261): «Anche la petizione: *Dacci oggi il nostro pane quotidiano* (Mt 6,11), cerchiamo di intenderla in senso piuttosto spirituale. Cristo è infatti il nostro pane, perché Cristo è vita e pane di vita... [Inoltre, bisogna intenderla in senso spirituale] anche perché il suo corpo è una specie di pane: *Questo è il mio corpo* (Mt 26,26). Così chiedendo il pane quotidiano, chiediamo la perpetuità in Cristo e il non essere separati dal suo corpo». CIPRIANO, *La preghiera del Signore* 18 (CCL 3A,

Inoltre i Padri sottolineano la novità dell'Eucaristia rispetto ai precedenti sacrifici dei pagani e degli ebrei: essa è un 'sacrificio puro', 'spirituale', quindi degno dell'uomo: i cristiani si liberano dalle concezioni materiali di un sacrificio cruento, elevandosi a concetti spirituali.¹⁵

1.2. Presenza reale di Cristo

Nella celebrazione eucaristica si realizza la presenza efficace di Cristo e della sua opera di salvezza: l'Eucaristia, «il dono di Dio»¹⁶ è strettamente collegato all'incarnazione vera e reale di Cristo: coloro dunque che la negano e non riconoscono come concreta ed umana la carne di Cristo non possono accostarsi all'Eucaristia.¹⁷ Credere alla realtà sia dell'incarnazione sia dell'Eucaristia è oggetto dell'unica fede. Si può desiderare il pane di vita solo se, in quel pane, è presente la fonte inseritasi nella storia umana:

p. 101): «Diciamo *il nostro pane* (Mt 6,11), perché Cristo è di fatto il nostro pane, dal momento che noi tocchiamo il suo corpo. Inoltre ogni giorno chiediamo che ci sia dato questo pane, affinché noi che viviamo in Cristo e che ogni giorno riceviamo l'eucaristia come cibo di salvezza, non siamo separati dal corpo di Cristo». Cf. C. VONA, *La quarta petitio dell'Oratio Dominica nell'interpretazione di antichi scrittori cristiani*, in *Convivium Dominicum. Studi sull'Eucaristia dei Padri nella Chiesa antica e miscellanea patristica*, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Catania 1959, pp. 215-255.

¹⁵ Cf. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 41,2 (PTS 47, p. 138) che richiama il passo di Mal 1,11 «in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e un'oblazione pura». Cf. anche J. QUASTEN, *Patrologia*, Marietti, Casale Monferrato 1975³, 1: p. 193: il sacrificio spirituale per i filosofi greci era considerato «l'unica forma di venerazione degna di Dio... Incorporando questa idea nella dottrina cristiana egli [Giustino] acquisì al cristianesimo i prodotti più elevati della filosofia greca, e insieme sottolineò il carattere nuovo ed unico del culto cristiano».

¹⁶ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Agli Smirnesi* 7,1 (Sch 10^{bis}, p. 138).

¹⁷ Erano soprattutto i doceti coloro che ritenevano 'apparente' e non reale il corpo terreno di Cristo e conseguentemente negavano la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia: cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Agli Smirnesi* 7,1 (Sch 10^{bis}, p. 138): «Essi [i doceti] se ne stanno lontani dall'Eucaristia e dalla preghiera, perché non vogliono riconoscere che l'Eucaristia è la carne del Salvatore nostro Gesù Cristo, quella carne che soffersse per i nostri peccati e che il Padre, nella sua bontà, risuscitò. Costoro, che negano il dono di Dio, trovano la morte nella loro stessa contestazione». Cf. anche TERTULLIANO, *Contro Marcione* IV, 40,3 (CCL 1, p. 656): «[Cristo] dopo aver dichiarato dunque di desiderare ardentemente di mangiare la Pasqua, perché era sua la Pasqua – infatti sarebbe stato indegno se Dio avesse desiderato qualcosa che non fosse stata sua – preso il pane, lo distribuì lo diede ai suoi discepoli, lo fece suo corpo e disse: *questo è il mio corpo* (Lc 22,19) cioè 'figura del mio corpo'. Tuttavia non sarebbe potuto essere figura, se non ci fosse stato un corpo vero. Del resto una cosa vuota, come è un fantasma, non potrebbe ammettere una figura. Oppure se [Cristo] si è raffigurato il corpo nel pane solo perché privo di un vero corpo, allora ha dovuto dare il pane per noi. Ora è cosa indegna della stoltezza di Marcione che ad essere crocifisso sia un pezzo di pane!».

Cristo Dio;¹⁸ si può attingere all'«amore incorruttibile», che è «il sangue di Cristo»,¹⁹ solo se Egli, ivi presente, si rende accessibile all'uomo e a lui comunica un'energia nuova, che si prolunga poi nell'eternità.²⁰ Il Cristo 'storico' è lo stesso Cristo 'eucaristico', posto al centro della vita del cristiano.

Il pane e il vino, dopo la consacrazione, non sono più alimenti ordinari, ma in forza della Parola di Cristo, si trasformano misticamente in corpo e sangue di Cristo e diventano nutrimenti spirituali,²¹ che irrobustiscono il cristiano,²² lo proteggono contro le avversità,²³ lo santificano nel corpo e nello spirito,²⁴ lo rendono incorruttibile²⁵ e capace di risurrezione e di im-

¹⁸ Cf. le intense espressioni – che alludono all'Eucaristia – di IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 7,3 (Sch 10^{bis}, p. 116): «Non provo più gusto alcuno per un cibo di corruzione, né per i piaceri di questa vita. *Il pane di Dio* (Gv 6,33) io voglio, che è la carne di Gesù Cristo, dalla stirpe di Davide (cf. Gv 7,42; Rom 1,3), e per bevanda voglio il sangue di lui, che è amore incorruttibile».

¹⁹ Cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 7,3, citato nella nota precedente.

²⁰ Cf. F. BERGAMELLI, *Il sangue di Cristo nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, in F. VATTIONI (ed.), *Atti della settimana: Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Pia Unione del Preziosissimo Sangue, Roma 1983, pp. 863-902, particolarmente pp. 876-884; cf. R. JOHANNY, *Ignace d'Antioche*, in *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, p. 73, che parla di «...prolongement énergétique de l'Eucharistie».

²¹ Cf. GIUSTINO, 1 *Apologia* 66,2 (PTS 38, p. 127): «Poiché noi non lo prendiamo come un pane comune ed una comune bevanda, ma secondo quanto abbiamo appreso dal nostro Salvatore Gesù Cristo, incarnatosi in virtù del Verbo di Dio. L'alimento sul quale fu compiuta l'azione di grazie e di cui si nutrono il nostro sangue e le nostre carni, per virtù dell'orazione di grazie è trasformato nella carne e nel sangue del medesimo Gesù incarnato per la nostra salvezza». Cf. anche IRENEO, *Contro le eresie* IV,18,5 (Sch 100, pp. 610-612). Anche qualche pagano ha forse intuito l'importanza dell'Eucaristia per i cristiani: cf. probabilmente PLINIO, *Lettera* X, 96; cf. F. J. VAN BEECK, *The Worship of Christians in Pliny's Letter*, *Studia Liturgica* 18 (1988) pp. 121-131.

²² Cf. IRENEO, *Contro le eresie* V,2,3 (Sch 153, p. 34): «Se dunque il calice mescolato e il pane che è stato preparato ricevono la parola di Dio e diventano Eucaristia, cioè il sangue e il corpo di Cristo, con i quali si irrobustisce e si consolida la sostanza della nostra carne, come possono dire che la carne non è capace di ricevere il dono di Dio, che è la vita eterna, una carne, questa, che si nutre del sangue e del corpo di Cristo e delle sue membra?»

²³ Soprattutto in tempo di persecuzione: cf. la *Lettera sinodale* dei vescovi riuniti a Cartagine e presieduti da Cipriano. Riferendosi ai cristiani prigionieri, essi scrivono: «Non dobbiamo lasciare inermi e indifesi quelli che noi sponiamo ed incitiamo al combattimento, ma dobbiamo proteggerli con il corpo e il sangue di Cristo. Ora, giacché l'Eucaristia è una protezione per chi la riceve, con questo nutrimento spirituale del Signore armiamo coloro che vogliono sentirsi sicuri contro l'avversario»: *Lettera* 57,2 (CCL 3B, p. 303). Cf. anche *Lettera* 58,1,2 (CCL 3C, p. 320).

²⁴ Cf. CLEMENTE AL., *Pedagogo* II, 2,20,1 (Sch 108, p. 48): «La mescolanza di ambedue le cose, cioè della bevanda e del Logos, si chiama Eucaristia, grazia lodevole e bella. Coloro che ne partecipano con la fede sono santificati nel corpo e nell'anima». Cf. C. NARDI, *L'Eucaristia in Clemente di Alessandria*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario*, pp. 101-135; cf. anche M. G. BIANCO, *Clemente Alessandrino: il farmaco dell'immortalità* (Protr.

mortalità:²⁶ in una parola il corpo e l'anima «si saziano di Dio», come afferma Tertulliano.²⁷ Tutto questo è possibile se realmente il Cristo è presente nel pane e nel vino consacrati, così che tali prodotti della creazione diventano portatori di grazia e di salvezza, sono al servizio della nostra vita corporale, quindi l'intero uomo, che si è nutrito del corpo e del sangue di Cristo, è abilitato ad una vita con Dio al termine della sua vita mortale.²⁸

Inoltre solo la presenza di Cristo può garantire e realizzare l'unità e la concordia richiesta dall'Eucaristia,²⁹ e contrastare efficacemente l'opera di colui che è il divisore per antonomasia, il *diabolos*.³⁰ Nell'Eucaristia si rinnova la vittoria su Satana, come già avvenne per mezzo dell'incarnazione.

1.3. *Accostarsi all'Eucaristia in modo degno*

Poiché il Cristo è misticamente presente nell'Eucaristia, accostarsi ad essa è incontrare la persona stessa di Cristo. Sono quindi necessarie dispo-

X,106,2), in S. FELICI (ed.), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, LAS, Roma 1985, pp. 63-73. Cf. anche ORIGENE, *Contro Celso* 8, 33 (Sch 150, p. 246): «Mangiamo i pani offerti con l'azione di grazie e con la preghiera sui doni, [i pani] che, per mezzo della preghiera, sono divenuti un corpo santo e che santifica quelli che ne partecipano con pura intenzione».

²⁵ Cf. IRENEO, *Contro le eresie* IV, 18,5 (Sch 100, pp. 610-612): «Noi offriamo al Signore le sue stesse cose proclamando così in maniera concorde la comunione e l'unione della carne e dello spirito. E infatti, così come il pane che proviene dalla terra, dopo aver ricevuto l'invocazione di Dio, non è più un pane comune, ma è Eucaristia, costituita da due elementi, quello terreno e quello celeste; così anche i nostri corpi, ricevendo l'Eucaristia, non sono più corrutibili, ma posseggono la speranza della resurrezione eterna».

²⁶ Cf. IRENEO, *Contro le eresie* V,2,3 (Sch 153, p. 36): «Anche i nostri corpi, nutriti da essa [= dall'Eucaristia], e posti nella terra e dissolti, risorgeranno a loro tempo, perché il Verbo di Dio concederà loro la resurrezione *per la gloria di Dio Padre* (Fil 2,11)». Cf. CLEMENTE AL., *Quale ricco si salverà* 23,4 (GCS 17², p. 175): «Io [il Salvatore] sono colui che ti alimenta e che ha donato se stesso [come] pane; chi lo gusta non conoscerà più la morte, infatti ce lo ha donato ogni giorno [come] bevanda di immortalità».

²⁷ TERTULLIANO, *La risurrezione dei morti* 8,3 (CCL 2, p. 931): «È la carne che si nutre del corpo e del sangue di Cristo, affinché anche l'anima possa saziarsi di Dio».

²⁸ Cf. IRENEO, *Contro le eresie* V, 2,3 e IV, 18,5 (Sch 153, pp. 34-40 e Sch 100, pp. 610-612).

²⁹ Cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Filadelfesi* 4 (Sch 10^{bis}, p. 122): «Procurate di partecipare ad una sola Eucaristia; poiché una è la carne del Signore nostro Gesù Cristo, uno è il calice che ci unisce nel sangue di Lui, uno è l'altare, come uno è il vescovo, circondato dal collegio dei presbiteri e dai diaconi, miei compagni di ministero. In questa maniera tutto ciò che voi farete sarà fatto secondo Dio».

³⁰ Cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Agli Efesini* 13,1 (Sch 10^{bis}, p. 68): «Pertanto fratelli, impegnatevi a riunirvi con più frequenza nelle celebrazioni dell'Eucaristia di Dio e nel tributo di gloria. Infatti, quando spesso vi riunite in un medesimo luogo, le forze di Satana vengono annientate e il suo potere demolitore è distrutto dalla concordia».

sizione interiori ed esteriori che evidenziano la santità dell'Eucaristia, cui ci si avvicina in modo degno e adeguato.³¹

Dunque anzitutto le condizioni interiori: cuore santo e mente purificata,³² concordia e carità vicendevole.³³ L'offerta gradita al Padre è la vita stessa dell'uomo, che ama Dio e compie la sua volontà, sull'esempio appunto di Cristo. Sarà anche questo l'effetto della partecipazione all'Eucaristia come ci ricorda l'autore della *Traditio Apostolica*: «Terminato questo rituale [*la S. Messa*], ciascuno si curi di compiere buone azioni, di piacere a Dio e di vivere rettamente, aderendo con zelo ai principi della Chiesa, mettendo in pratica gli insegnamenti ricevuti e progredendo nella pietà».³⁴

Poi anche condizioni esteriori di rispetto, di riguardo, sia nel partecipare alla celebrazione eucaristica,³⁵ sia soprattutto nei confronti del pane e del vino consacrati³⁶: essi devono essere custoditi «con ogni precauzione e venerazione»;³⁷ queste forme rivelano la consapevolezza di trovarsi alla

³¹ Cf. DIONIGI AL., *Lettera Canonica a Basilde 2*, (ed. C.L. FELTOE, *Διονυσίου Λεῖψανα. The letters and others remains of Dionisius of Alexandria*, Cambridge 1904, pp. 102s): «Ma a chi non è completamente puro nell'anima e nel corpo, sarà proibito accostarsi alle cose sante e al Santo dei Santi». Cf. anche EUSEBIO, *Dimostrazione evangelica* 1,10,39 (GCS 23, p. 49): «Perciò, facciamo in modo di preservare a Cristo un corpo intatto e libero da ogni disonestà, e offriamogli un'anima purificata da ogni passione e da ogni macchia proveniente dalla nostra iniquità; onoriamo il Signore con pietà, con pensieri sinceri, con sentimenti non finti e con la professione della verità».

³² Cf. *Didaché* 10,6 (Sch 248^{bis}, pp. 180-182): «Chi è santo s'appressi; chi non lo è si pentà», cf. anche 14,1-2 (cf. ib., p. 192). Cf. anche l'invito pressante di CIPRIANO, *Lettera* 15,1 (CCL 3B, p. 86) a celebrare e a ricevere l'Eucaristia in modo degno, per non «profanare il santo corpo del Signore»; FIRMILIANO, in CIPRIANO, *Lettera* 75,21,3 (CCL 3C, pp. 599-600).

³³ Cf. *Didaché* 14,2 (Sch 248^{bis}, p. 192): «Chiunque ha qualche lite con il suo compagno, non si riunisca a voi prima che si siano riconciliati, affinché non sia profanato il vostro sacrificio (cf. Mt 5,23-24)». Cf. anche CIPRIANO, *L'unità della Chiesa* 13 (CCL 3, p. 259): «Il Signore allontana dall'altare chi vi si reca a sacrificare, se è in disaccordo con qualcuno; gli ordina di fare prima la pace con il fratello e poi, ritornato con la pace fatta, di offrire il sacrificio (cf. Mt 5,23-24)».

³⁴ *La Tradizione Apostolica* 21 (Sch 11^{bis}, p. 94).

³⁵ Cf. CIPRIANO, *La preghiera del Signore* 4 (CCL 3A, p. 91): «Quando ci raduniamo insieme ai fratelli e celebriamo il divino sacrificio con il sacerdote di Dio, dobbiamo ricordarci di essere verecondi e composti».

³⁶ Cf. TERTULLIANO, *La corona* 3,4 (CCL 2, p. 1043): «Ci dispiace moltissimo, se mai cade a terra qualche goccia dal nostro calice o anche qualche briciola del nostro pane». Cf. anche *La Tradizione Apostolica* 37 (Sch 11^{bis}, p. 120), ove si raccomanda che nessun infedele gusti l'Eucaristia e che alcun fedele osi disprezzarla o trattarla con sbadataggine.

³⁷ Cf. ORIGENE, *Omèlie sull'Esodo* 13,3 (Sch 321, p. 386): «Voi che siete soliti partecipare ai divini misteri, quando ricevete il Corpo del Signore, sapete come lo custodite con ogni precauzione e venerazione, affinché non ne cada una minima [briciola] e non sia perduta qualche parte del dono consacrato. Infatti vi riterreste colpevoli, e giustamente vi riterreste tali, se per vostra negligenza ne cadesse qualcosa. Se per custodire il Suo corpo,

presenza di Dio, ma anche il desiderio e la gioia di riceverlo, come si esprime l'autore di una famosa iscrizione, con un linguaggio simbolico, ma altamente evocativo: «Ricevi il cibo, dolce come il miele, del Salvatore dei santi / mangia a sazietà, tenendo il Pesce nelle palme delle tue mani.³⁸ / Che io possa saziarmi con il Pesce; lo desidero ardentemente, Signore e Salvatore».³⁹

1.4. *Eucaristia e martirio*

Una particolare assimilazione all'Eucaristia come offerta totale e gradita a Dio avveniva nei martiri. Il martire, come il sole che tramonta al mondo per risorgere in Dio – secondo una stupenda immagine di Ignazio di Antiochia⁴⁰ agli inizi del II secolo – desidera l'Eucaristia, che anticipa la pienezza di vita conseguibile col martirio. Egli si considera, continua Ignazio,⁴¹ come «frumento di Dio» che diventa «pane puro» di Cristo. Nel martire avviene così una trasformazione: come il pane e il vino diventano corpo e sangue di Cristo, così la persona, che nel martirio testimonia la sua fede e il suo amore, diventa un'offerta completa a Dio, un individuo «nuovo e perfetto». Il martire dunque attualizza in se stesso il più profondo significato dell'Eucaristia: essere dono incondizionato per gli uomini, divenire sorgente di salvezza per tutti, trasmettere quell'«amore incorruttibile»⁴² che dalla vita terrena si prolunga nell'eternità. Il martire celebra la sua "Eucaristia", cioè il "rendimento di grazie" a Dio nel più profondo significato esistenziale, donando la sua stessa vita e partecipando al sacrificio di Cristo.⁴³

usate tanta precauzione - e a ragione l'usate - come potete pensare che sia colpa meritevole di minore espiazione l'aver trascurato il Verbo di Dio, invece che il Suo Corpo»? Per Origene Scrittura ed Eucaristia sono profondamente unite ed in stretto rapporto: ambedue sono presenze dello stesso Logos.

³⁸ Si allude qui all'usanza di ricevere l'Eucaristia (simboleggiata nel *Pesce*) nel palmo delle mani.

³⁹ Iscrizione di Pettorio d'Autun (del II-III secolo), in H. SOLANO, *Textos*, pp. 85s. Cf. anche l'epitaffio di Abercio, vescovo di Gerapoli, della fine del II sec. (Ib., p. 84), che allude all'Eucaristia con un linguaggio simbolico e arcano, affermando «[La fede] mi forniva in cibo un pesce di sorgente grandissimo, puro, che casta vergine ha pescato e lo distribuiva agli amici da cibarsene in perpetuo; ella possiede un vino delizioso e lo dà misto con il pane». Il 'pesce' (in greco *Ichthus*) è l'acrostico di 'Gesù Cristo figlio di Dio Salvatore' e la 'casta vergine' è identificabile sia con Maria sia con la Chiesa.

⁴⁰ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 2,2 (SCH 10^{bis}, p. 110).

⁴¹ Ivi, 4,1 (SCH 10^{bis}, p. 110).

⁴² IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Romani* 7,3 (SCH 10^{bis}, p. 116).

⁴³ Il vescovo Policarpo, di 80 anni, condannato al rogo, eleva questa preghiera a Dio Padre: «Io ti benedico per avermi giudicato degno di questo giorno e di quest'ora, di

I Padri della Chiesa lo riconoscono con chiare parole, come Cipriano, che mette in risalto lo stretto rapporto tra il sacrificio eucaristico e quello martiriale, scrivendo ai cristiani prigionieri e in attesa di giudizio: «Voi offrite a Dio questo sacrificio, questo sacrificio voi celebrate ininterrottamente giorno e notte, essendo voi stessi divenuti delle vittime per Dio ed offrendo voi stessi in sacrificio santo ed immacolato, proprio come afferma l'Apostolo che dice: 'Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale' (Rom 12,1-2)».⁴⁴ I martiri dunque insegnano che celebrare l'Eucaristia e comunicarsi al corpo e al sangue di Cristo è divenire noi stessi sacrificio, è apprendere a farsi noi stessi Eucaristia, cioè offerta e sacrificio, è condividere la passione e testimoniare la carità nel suo più alto grado.

1.5. Eucaristia e carità

Ogni Eucaristia si prolungava nella vita: attraverso la carità verso i più bisognosi, si aiutava il 'Cristo' presente in ogni uomo; l'Eucaristia e la carità sono inseparabili e strettamente correlate, tanto che una non sussiste senza l'altra. Lo constatava già Ignazio di Antiochia: coloro che si astengono dall'Eucaristia «non hanno alcuna preoccupazione della carità, né della vedova né dell'orfano, né di chi è oppresso, né di chi è prigioniero o libero, né di chi ha fame o sete».⁴⁵ [Si noti anche la minuziosa enumerazione!].

prendere parte nel numero dei martiri al calice del tuo Cristo, per la risurrezione della vita eterna dell'anima e del corpo, nell'incorruttibilità dello Spirito Santo. In mezzo a loro possa io oggi essere ammesso alla tua presenza in sacrificio pingue e gradito, come tu avevi preparato... e come hai realizzato»: *Atti del Martirio di Policarpo* 14,2 (Sch 10^{bis}, p. 228). Il linguaggio, volutamente liturgico, pone un parallelo tra il sacrificio di Cristo (evocato dalla parola 'calice', simbolo di sofferenza e passione) e il martirio di Policarpo, che offre se stesso a Dio sul rogo, divenuto come un altare. Dunque il sacrificio eucaristico che Policarpo, da sacerdote e poi da vescovo, aveva celebrato tante volte, si consumava definitivamente nella sua vita: come agnello immolato, il martire si identificava con Cristo, vittima pura e santa, e la sua morte diventava una consapevole e totale offerta sacrificale. Cf. M. MARITANO, *Cristo negli "Atti dei martiri"*, in S. FRIGATO (ed.), «In Lui ci ha scelti» (Ef. 1,4). *Studi in onore del prof. Giorgio Gozzellino*, LAS, Roma 2001, pp. 303-333.

⁴⁴ CIPRIANO, *Lettera* 76,3,2 (CCL 3C, pp. 611s.). Cf. M. PELLEGRINO, *Eucaristia e martirio in San Cipriano*, in *Convivium Dominicum*, pp. 135-150, ripubblicato in ID., *Ricerche patristiche* I, Bottega d'Erasmus, Torino 1982, pp. 541-567. Inversamente Cipriano ricorda che il rinnegato si fa vittima agli idoli, immolando loro la salvezza della sua anima: cf. *Gli Apostati* 8 (CCL 3, p. 225).

⁴⁵ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Agli Smirnesi* 6,2 (Sch 10^{bis}, p. 138): qui l'autore allude ai doceti, eretici che negavano la realtà dell'incarnazione, e conseguentemente dell'Eucaristia (e quindi se ne astenevano).

Dunque rifiutare il dono di Dio nell'Eucaristia portava a rifiutare il dono, che è ogni persona umana. In questo Ignazio aveva colto una logica direi stringente: respingere Dio (presente nell'Eucaristia) comportava anche respingere la sua immagine presente in ogni uomo. La fede in Dio si prolunga e si inverte nella realtà quotidiana, a contatto con le necessità degli uomini.

Una delle più antiche e preziose testimonianze in tal senso ci è fornita da Giustino: «La distribuzione e la partecipazione all'Eucaristia raggiunge ciascuno, in quanto la si manda, per mezzo dei diaconi, ai non presenti. Chi è ricco e anche volenteroso, ciascuno liberamente dà ciò che vuole; ciò che si raccoglie, viene consegnato al presidente, il quale se ne serve per soccorrere sia gli orfani che le vedove, sia gli ammalati che quelli altrimenti bisognosi, sia i carcerati che i forestieri di passaggio: per dirla in breve egli si prende cura di tutti coloro che si trovano nel bisogno».⁴⁶ Il frutto visibile della comunione era la solidarietà, l'apertura alle necessità degli altri:⁴⁷ il dono di Dio ci rende a nostra volta donatori.

È la stessa dinamica interiore dell'Eucaristia che esige una carità data e condivisa.⁴⁸ Sentenziava Ireneo: «Non venire in soccorso dei bisogni altrui è rinnegare l'amore del Signore».⁴⁹ Nell'Eucaristia il cristiano scopre la solidarietà di Cristo con tutti gli uomini e coerentemente lo imita nella propria vita.

⁴⁶ GIUSTINO, *1 Apologia* 67,5-6 (PTS 38, pp. 129-130) Anche TERTULLIANO, *Apologético* 39,6 (CCL 1, p. 151) fa un lungo elenco di categorie di persone aiutate dai cristiani nella loro indigenza; EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* VI, 43,11 (Sch 41, p. 156), asserisce che la 'cassa dei poveri' a Roma, verso il 250, manteneva 1500 vedove e poveri.

⁴⁷ Cf. a commento C. GIRAUDDO, *Conosci davvero l'eucaristia?*, Ed. Qiqajon, Magnano Biellese 2001, p. 84: «Dio non ci vuole spettatori, sia pure ammirati, del suo agire. Egli ci ha dato occhi per vedere, orecchi per sentire, mani per operare. I nostri occhi devono essere quelli con cui Dio vede le necessità, i nostri orecchi quelli con cui Dio ascolti lamenti, le nostre mani quelle di cui Dio si serve per venire in soccorso. Per questo nelle nostre eucaristie domandiamo il suo aiuto, per avere di che dare, ma anche e soprattutto per ottenere da lui l'attenzione e la sensibilità indispensabili per metterci ogni giorno all'opera. È con questo sensibilità che le comunità cristiane delle origini partecipavano alla messa» e poi cita la testimonianza di GIUSTINO, *1 Apologia* 67,6-7 (PTS 38, p. 130).

⁴⁸ Cf. la dura frase di Cipriano rivolta ad una ricca e avara matrona nello scritto *Le opere e le elemosine* 15 (CCL 3A, p. 64): «Tu non degni di uno sguardo il cestello delle offerte, eppure sei molto ricca. È così che credi di poter celebrare la cena del Signore? Ti accosti infatti alla cena del Signore senza il sacrificio della tua offerta e non ti esimi dal prendere qualche cosa dall'offerta sacrificale del povero».

⁴⁹ Frammento conservato da W. W. HARVEY, *Santi Irenaei libros quinque Adversus Haereses*, Cantabrigiae 1887, II: p. 477.

2. La celebrazione dell'Eucaristia

2.1. Il raduno nel giorno del Signore

I cristiani, generalmente, si radunavano nel 'giorno del Signore', o domenica, per ascoltare la parola di Dio e celebrare il sacrificio eucaristico. Tra le più antiche testimonianze sono importanti quelli della *Didachè* e di Giustino. Nella prima leggiamo: «Ogni domenica, giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete le grazie, dopo che avrete confessato i vostri peccati, affinché il vostro sacrificio sia puro». ⁵⁰ Per i cristiani dunque un giorno particolare (detto 'giorno del Signore', la domenica) doveva essere dedicato a Dio: era il giorno atteso dell'incontro col Signore, per riconoscere e testimoniare la presenza di Cristo in mezzo all'assemblea; era quindi il «giorno così pieno di divino e di umano, [che] illuminerà poi di sé tutti gli altri giorni», ⁵¹ un giorno che Dio concedeva ai suoi figli, il giorno del raduno della comunità, che celebrava la propria fede e si rinvigoriva per proseguire il cammino di vita.

Per i cristiani poi era il momento più alto in cui si costituivano come Chiesa, il momento in cui passavano dalla frammentazione all'unità simboleggiata dall'Eucaristia. Si legge sempre nella *Didachè*: «Come questo pane spezzato era sparso qua e là sui colli e raccolto divenne una sola cosa, così si raccolga la tua Chiesa nel tuo regno dei confini della terra». ⁵²

L'altra testimonianza di Giustino, più ampia e articolata, ci descrive l'assemblea eucaristica: «Nel giorno poi chiamato 'del Sole', ⁵³ tanto quelli che abitano in città, come quelli che abitano in campagna, si adunano in una stessa assemblea, dove si leggono, finché il tempo lo permette, le *Memorie degli Apostoli* e gli scritti dei Profeti. Quando il lettore ha terminato, il presidente fa un discorso di ammonizione e di esortazione a tradurre in imitazione di vita la santità di questi misteri. Quindi tutti ci alziamo in piedi ed eleviamo preghiere, e, come abbiamo detto, cessata la preghiera, si porta ad altri il pane, il vino e l'acqua: il presidente, allo stesso modo e secondo il potere che egli ha, eleva preghiere e rendimento di grazie, ⁵⁴ e il popolo acclama dicendo 'Amen'. La distribuzione e la partecipazione all'eucaristia raggiunge ciascuno, in quanto la si manda, per mezzo dei dia-

⁵⁰ *Didachè* 14,1 (SCh 248^{bis}, p. 192).

⁵¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini* ('Il giorno del Signore') 17.

⁵² *Didachè* 9,4 (SCh 248^{bis}, p. 176).

⁵³ "Giorno del sole" (*Sunday, Sonntag*). Giustino riprende questa denominazione usata nella cultura ellenistica, ma stabilisce poi un confronto fra il sole e Gesù Cristo, il risorto, vero sole spirituale (cf. l'ultimo paragrafo di questa citazione): il 'giorno del sole' diventa così il 'giorno del Signore': la domenica.

⁵⁴ Per le più antiche preghiere eucaristiche cf. M. SODI, *Le anafore dei primi secoli*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario*, pp. 136-178.

coni, ai non presenti. Chi è ricco e anche volenteroso, ciascuno liberamente dà ciò che vuole; ciò che si raccoglie, viene consegnato al presidente, il quale se ne serve per soccorrere sia gli orfani che le vedove, sia gli ammalati che quelli altrimenti bisognosi, sia i carcerati che i forestieri di passaggio: per dirla in breve egli si prende cura di tutti coloro che si trovano nel bisogno. Ci raduniamo in assemblea il giorno del Sole, perché è il primo giorno. Allora infatti il Padre creò il mondo, a partire dalle tenebre e dalla materia; nello stesso giorno anche il nostro Signore Gesù Cristo risuscitò dai morti. Di fatto lo crocifissero prima del giorno 'di Saturno'⁵⁵ e apparve agli Apostoli e discepoli l'indomani del giorno di Saturno, cioè il giorno del Sole, insegnando loro le dottrine che abbiamo sottoposte anche al vostro esame».⁵⁶

È interessante questa testimonianza, proprio perché è un laico che descrive la celebrazione eucaristica. Ne risulta un quadro preciso: è tutta la comunità, guidata dal presidente, che si raduna intorno al Risorto, invisibilmente presente, per ascoltare la parola e celebrare i santi misteri. Inoltre Giustino ne evidenzia i tre momenti essenziali: la liturgia della Parola (le letture bibliche e l'omelia), la liturgia eucaristica (la preghiera del sacerdote e la comunione) e la liturgia prolungata nella vita attraverso la carità, che diventa «il riflesso etico e sociale di un atto squisitamente religioso».⁵⁷ Ogni gesto di amore verso il prossimo e ogni atto di generosità, che accompagnano l'Eucaristia, sono un'offerta fatta a Dio.⁵⁸

2.2. Eucaristia e martiri

Particolarmente importanti, proprio per l'eccezionalità delle circostanze, sono i riferimenti all'Eucaristia nei momenti di persecuzione, sia negli *Atti dei Martiri*, sia nelle opere dei Padri che riguardano o accennano al martirio.

La Chiesa, come una madre premurosa che veglia sopra i suoi figli, si preoccupava di aiutare in cristiani incarcerati e portare loro il nutrimento spirituale:⁵⁹ in genere i diaconi e gli accoliti erano incaricati di questo servi-

⁵⁵ Cioè il sabato (*Dies Saturni, Saturday*).

⁵⁶ GIUSTINO, *1 Apologia* 67,3-7 (PTS 38, pp. 129-130).

⁵⁷ Cf. P. SINISCALCO, *L'Eucaristia negli Apologeti cristiani*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario*, p. 67. Il motivo profondo è esplicitato da IRENEO, *Contro le eresie* IV,18,2 (Sch 100, p. 598): i cristiani «che hanno ricevuto la libertà mettono a disposizione di Dio, tutti i loro beni, dando gioiosamente e generosamente i beni più piccoli».

⁵⁸ Cf. IRENEO, *Contro le eresie* IV,18,3 (Sch 100, p. 604): «È la disposizione di colui che offre a santificare il sacrificio, se è pura, e a costringere Dio ad accettarlo, come offerto da un amico», specificando poco dopo in IV,18,6 (Ib., pp. 612-614) che occorre compiere opere di misericordia corporale (cf. Mt 25,34-36).

⁵⁹ Cf. CIPRIANO, *Lettera* 57,4,2 (CCL 3B, p. 305): «Non può essere adatto al martirio,

zio, da essi svolto, pur tra eventuali pericoli di essere poi incriminati essi stessi come cristiani o di subire intimidazioni o la stessa morte.

Negli *Atti dei Martiri* rileviamo la grande consolazione, che i fedeli imprigionati traevano dalla comunione. Ecco una commovente testimonianza: «Improvvisamente il Signore mandò un conforto alle nostre sofferenze, che fu come l'acqua per gli assetati e il cibo per gli affamati, il martirio per chi lo invoca. Ce lo portò il nostro diletteissimo Luciano, che infranto il durissimo ostacolo delle catene..., distribui a tutti l'inesauribile alimento per mezzo del suddiacono Erenniano e del catecumeno Gennaro. Questo soccorso giovò molto ai deboli e agli infermi; anzi quelli che si erano ammalati per mancanza di cibo e di acqua riacquistarono la salute. Per opere così gloriose tutti rendemmo grazie a Dio». ⁶⁰ Si coglie da questo brano la trepida attesa dell'Eucaristia, la gioia nel riceverla, gli effetti positivi ed anche la riconoscenza verso i membri della Chiesa che, sfidando i pericoli, hanno portato loro questo sostegno. I martiri si predisponavano in modo degno a ricevere il divino sacramento, come si racconta di Emiliano, un cinquantenne appartenente all'ordine equestre, che «in carcere moltiplicava i suoi digiuni e le continue sue preghiere, con cui ogni giorno nutriva il suo animo e si preparava alla comunione». ⁶¹

La celebrazione dell'Eucaristia era un momento forte di preghiera e di comunione fraterna. Ecco le significative parole di Cipriano: «Ci troviamo tutti in carcere: voi per la confessione della fede, io per l'affetto. E certamente ci ricordiamo di voi giorno e notte, sia quando preghiamo riuniti in assemblea, mentre si celebra il sacrificio eucaristico, sia quando nel mio ritiro prego privatamente». ⁶² Anche dopo la morte, i martiri erano ricordati nella preghiera eucaristica. Raccomanda lo stesso Cipriano: «Segnate anche i giorni di coloro che muoiono, affinché possiamo celebrare la loro commemorazione tra le memorie dei martiri... Offriamo quindi le nostre oblazioni e celebriamo qui da noi dei sacrifici in loro ricordo, che presto con l'aiuto del Signore celebriamo insieme a voi». ⁶³

chi dalla Chiesa non riceve le armi per il combattimento. Infatti gli verrà a mancare il coraggio, che invece l'Eucaristia, una volta ricevuta, gli infonderà e ravviverà».

⁶⁰ *Atti del Martirio di Montano, Lucio, e compagni* 9,2-3, ed. H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford 1972.

⁶¹ *Atti del Martirio di Mariano, di Giacomo, ed altri* 8,1, in MUSURILLO, p. 204.

⁶² CIPRIANO, *Lettera* 37,1,2 (CCL 3B, p. 177).

⁶³ CIPRIANO, *Lettera* 12,2,1 (CCL 3B, pp. 69s.). Cf. anche *Lettera* 39,3,1 (CCL 3B, p. 189): «Per essi, come ricordate, noi offriamo sacrifici sempre, tutte le volte che nel ricordo annuale celebriamo i giorni della passione dei martiri».

Conclusione

Nel contesto di questo convegno 'Eucaristia e vissuto dei giovani' non possiamo non ricordare come esempio luminoso di amore all'Eucaristia il santo che la tradizione presenta come un 'eroe' dell'Eucaristia: il martire Tarcisio (o Tarsicio):⁶⁴ durante la persecuzione dell'anno 257 d.C., egli, giovane accolito, porta l'Eucaristia ai fedeli incarcerati; fermato da un gruppo di giovinastri, non permette che le sacre specie siano profanate e per questo motivo è barbaramente ucciso. Il suo corpo sarebbe poi stato trasportato nel cimitero di Callisto e ivi sepolto. L'episodio⁶⁵ sarebbe confermato dal seguente epitaffio, composto da Papa Damaso: «Mentre uno scellerato gruppetto di fanatici si scagliava su Tarcisio che portava l'Eucaristia, per profanarla, il giovane preferì perdere la vita, piuttosto che lasciare ai cani rabbiosi il Corpo di Cristo».⁶⁶

Facendosi portavoce del pensiero di tutta la sua comunità, piccola Chiesa radunata nel nome di Dio, un anonimo redattore di *Atti dei Martiri* esprimeva una profonda idea teologica: così infatti egli commenta la domanda posta dal proconsole ad un martire («Se sei cristiano, non dirlo. Dimmi invece se hai preso parte alla riunione»): «Come se il cristiano potesse esistere senza celebrare i misteri del Signore, o i misteri del Signore si potessero celebrare senza il cristiano! Non sai, Satana, che il cristiano vive della celebrazione dei misteri del Signore e i misteri del Signore non si compiono senza il cristiano, perché l'uno non può essere separato dall'altro? Quando senti il nome di cristiano sappi che si parla di una riunione per il Signore e quando senti la parola riunione riconosci in essa il nome di cristiano».⁶⁷ Dunque questo autore si rende conto che la Chiesa fa l'Eucaristia, e allo stesso tempo è l'Eucaristia a fare la Chiesa: una non può esistere senza l'altra e viceversa.

Per i primi cristiani l'Eucaristia era l'irruzione di Dio nella storia con una presenza continua, reale, corroborante. Era Dio che convocava l'uomo all'amore e all'unità, tutto quindi era relativo a Lui: Dio diventava così il protagonista assoluto della vita dei cristiani. Essi erano coscienti che dovevano farsi recettivi nei confronti di Dio, prima ancora di poter dare qualcosa agli altri. Se essi hanno potuto trasmettere a noi la loro fede e il

⁶⁴ Cf. sinteticamente D. BALBONI, s.v. *Tarsicio*, in *Bibliotheca sanctorum*, Città Nuova, Roma 1969, 12: pp. 136-138; cf. anche A. MARCHETTI, *S. Tarcisio Romano, protomartire dell'Eucaristia*, Forlì 1917³; E. BERGADANO, *Tarsicio*, Paoline, Cinisello B. 1998².

⁶⁵ Reso anche famoso dal romanzo di N. P. S. WISEMAN, *Fabiola*, Parte II, cap. 22: *Il Viatico*, Londra 1855, che presentò Tarcisio come un coraggioso adolescente.

⁶⁶ *Elogium s. Tarsicii*, ed. A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana* 15, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, Città del Vaticano 1942, p. 117.

⁶⁷ *Atti del Martirio di Saturnino, Dativo ed altri* 12 (PL 8, coll. 711s.).

loro entusiasmo, è perché ritenevano che Dio era vivo e presente in mezzo a loro, in tutte le situazioni di gioia e di dolore, come il Vivente, il Risorto: essi ne facevano memoria ogni volta che si radunavano per spezzare il pane e ascoltare la Parola di Dio. Rendendo quindi grazie a Dio, uniti a Cristo, essi ne continuavano la missione, collaborando a salvare e ad amare quel mondo di cui essi – come si esprime il famoso testo dell'*A Diogneto* – erano l'anima e nel quale era stato loro affidato un posto così alto che non era loro lecito abbandonare.⁶⁸

Dunque «spezzando l'unico pane che è farmaco d'immortalità, antidoto per non morire, ma per vivere in Gesù Cristo per sempre»,⁶⁹ i primi cristiani testimoniavano la loro fede nel Cristo vivo spiritualmente presente in mezzo a loro; ne riconoscevano gli interventi salvifici nel corso della storia; realizzavano l'unità e la riconciliazione; traevano forza per superare le persecuzioni e affrontare il martirio. Vivevano la prospettiva escatologica dell'attesa del Signore, non evadendo dagli impegni del mondo, ma trasformandolo con la forza della carità e della fede.⁷⁰

⁶⁸ *A Diogneto* 6 (SCh 33^{bis}, pp. 64-66).

⁶⁹ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Agli Efesini* 20,2 (SCh 10^{bis}, p. 76). Cf. L. WEHR, «Arznei der Unsterblichkeit». *Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Aschendorf, Münster 1987, particolarmente pp. 37-181 e pp. 182-277.

⁷⁰ Cf. M. MARITANO, *L'Eucaristia nei Padri Apostolici*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario*, pp. 54s. [tutto il contributo pp. 5-60].

L'EUCARISTIA NELLA VITA DEI CRISTIANI DEI PRIMI SECOLI

Parte seconda. Gli sviluppi: secoli IV-V

Ottorino PASQUATO

Facciamo precedere alcuni cenni sull'ambiente, che si viene creando dopo la pace di Costantino, in cui collocare la trattazione di carattere teologico-pastorale.

I. L'ambiente socio-economico-culturale-religioso

L'ambiente socio-economico del IV secolo è caratterizzato da una forte differenziazione di classi: latifondismo, monopolio statale di fronte ad una massa di schiavi e di poveri; la piccola industria con una classe di modesti artigiani e di operai. La cultura è ancora quella della classicità pagana, letteraria, con rilievo dato all'oratoria; la filosofia, tipica dell'ellenismo, con accentuazione della problematica religioso-morale, contrariamente alla tradizione classica di tipo metafisico. Le uniche scuole sono quelle pubbliche pagane. Ma la cultura cristiana si sviluppa dal punto di vista teologico con i grandi Padri della Chiesa. Il cristianesimo introduce germi fecondi, per un'animazione cristiana della società e mostra come il mondo romano ha molto da guadagnare dal fatto che il precetto di non rispondere al male col male fosse insegnato nelle assemblee dei fedeli: «Cos'è una città, se non una moltitudine di uomini unita da un vincolo di concordia?... Chi dunque, anche estraneo a questa religione, è tanto sordo da ignorare tutti i precetti di concordia... che si leggono e rileggono nella Chiesa di Cristo?»¹ C'è un orientamento verso una morale specifica cristiana, che dà vita a strutture di comunione. Le comunità cristiane, pertanto, aspirano a penetrare nei vari ambienti della società, diffondendo con ciò stesso i valori e gli atteggiamenti di fondo della loro fede.²

¹ AGOSTINO, *Ep.* 138, 10-11.

² J. - M. SALAMITO, *Cristianizzazione e vita sociale*, in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politi-*

In tale ambiente, bisognoso di uguaglianza e di concordia, il cristianesimo offre un mezzo potente: l'Eucaristia, anima della vita dei fedeli nel quotidiano.

Inoltre, la libertà e la pace, di cui la Chiesa comincia a godere con l'imperatore Costantino (a. 313), dopo le persecuzioni, le permettono di organizzarsi su tutti i fronti, in particolare su quello della vita liturgica, che si sviluppa attorno ad alcuni grandi centri, di cui alcuni in Oriente, daranno vita ai grandi Patriarcati.³ Si sviluppano le comunità cristiane con i propri edifici, sorti anche con contributi statali. Si rende, inoltre, sempre più necessario fissare il testo e le forme della celebrazione liturgica, se non altro per assicurare l'unanimità nella fede della chiesa locale.⁴ La fine della crisi ariana vede appunto l'apparizione dei grandi testi (seconda metà del IV secolo); già prima, però, esistono testi fissati per guidare il celebrante, pur con possibilità d'improvvisazione. Lo sviluppo dei formulari eucaristici coincide con lo splendore della patristica fin dalla metà del IV secolo con i grandi vescovi Atanasio, Cirillo di Gerusalemme, Basilio, Gregorio Niseno, Gregorio Nazianzeno, Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo, in Oriente; Ambrogio e Agostino, in Occidente. I Padri della seconda metà del IV secolo e della prima metà del V rappresentano un momento di equilibrio particolarmente prezioso tra un'antica eredità perfettamente assimilata e un'ispirazione cristiana pervenuta alla piena maturità. Questi Padri sono forti personalità dai tratti comuni: di elevata origine sociale, di eccellente formazione intellettuale, di ambiente familiare cristiano, spesso provenienti da matura esperienza sociale, aperti alla spiritualità, dove il tutto è posto a servizio della Chiesa in qualità di vescovi, maestri della fede e pastori.⁵

II. Il contesto della celebrazione eucaristica

Più precisamente, la Chiesa libera e in pace può adottare un nuovo stile missionario in riferimento alla celebrazione eucaristica.

ca-Cultura, 2. *La nascita di una cristianità (250-430)*, Borla - Città Nuova, Roma 2000, pp. 633-634.

³ C. PIETRI, *La conversione: propaganda e realtà della legge e dell'evangelismo*, ib., pp. 187-223.

⁴ P. RAFFIN, *La célébration eucharistique au IV^e siècle*, *Parole et Pain*, 52 (1972) 9: p. 291.

⁵ H. I. MARROU, *L'età d'oro dei Padri della Chiesa*, in J. DANIELOU - H. I. MARROU, *Nuova storia della Chiesa*. 1, Torino 1970, pp. 353-359. Non pochi Padri sono anche grandi mistici, cf. O. PASQUATO, *Padri*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (edd.), *Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 959-966.

1. Conquista cristiana dello spazio e del tempo

Osserviamo, in primo luogo, il fattore spaziale, ossia la costruzione di chiese urbane (le chiese nella città dei vivi) e la costruzione di chiese in onore dei martiri (le chiese nella città dei morti).

1.1. *La conquista cristiana dello spazio*

1.1.1. *Le chiese nella città dei vivi*

Dalla primitiva 'casa-chiesa' (*domus ecclesiae*), semplice sala di una casa privata dei primi secoli si passa alla basilica, in Oriente come in Occidente, specie a Roma. Nella ristretta *domus ecclesiae* (cf. At 2,46) è facile cogliere l'unione spirituale dei credenti, consapevoli di formare il *Corpus Christi*, il tempio vivo di Dio, dove Dio in Cristo si fa presente. C'è un esempio famoso a Doura-Europos, in Mesopotamia, di una casa ellenistica trasformata in *domus ecclesiae*, con pitture; a Roma sotto diverse chiese (S. Cecilia, S. Clemente, ecc.). Così ovunque, dopo il 200, nel III secolo, durante il quale gli imperatori non ancora offrono contributi.⁶

La Chiesa, indipendentemente dallo Stato, sviluppa forme nuove di culto, evolvendosi in organizzazione pubblica con arte e linguaggio propri. I cristiani vivono in una certa tranquillità, riconosciuta in qualche modo dallo Stato, pur subendo i contraccolpi delle persecuzioni, specie sotto Decio e Diocleziano. La realtà verificatasi, come già detto, dopo il 313, ha impresso, però, un ritmo più intenso, in cui la semplice *domus ecclesiae* si sviluppa nella basilica. L'evoluzione dà vita ad una struttura paradigmatica per i secoli futuri.

Pur debitrice a modelli preesistenti pagani, la basilica cristiana deriva da un'esigenza intrinseca al culto cristiano. Essa, infatti, corrisponde ad un'aula longitudinale destinata ad accogliere l'assemblea (*ecclesia*) dei credenti, contrapposta al tempio pagano orientato alla cella oscura della divinità. Nell'abside c'è la sede del vescovo (presidente) e i seggi dei presbiteri, l'ambone per la liturgia della Parola e la mensa per l'Eucaristia; infine, un vasto spazio per l'assemblea, formata da fedeli, catecumeni, uomini e donne, giovani. Così per S. Maria maggiore, S. Sabina a Roma; più tardi per S. Apollinare Nuovo e S. Apollinare in classe a Ravenna. Oltre la basilica longitudinale, troviamo la basilica a pianta centrale.

⁶ B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Edizioni Liturgiche, Roma 1983², p. 37.

1.1.2. *Le chiese nella città dei morti*

Esse si configurano come la memoria presso la tomba di un martire: la basilica di S. Pietro, fatta erigere nel IV secolo da Costantino rinvia come a sua prima origine al 'trofeo' indicato dal presbitero Gaio, come eretto sopra il sepolcro di Pietro, verso la metà del II secolo.⁷ Così pure la *memoria Apostolorum* (Basilica di S. Sebastiano) lungo l'Appia nel secolo III per la celebrazione degli apostoli. L'origine è la prassi pagana, che i cristiani trovano naturale proseguire, celebrando le loro agapi (*refrigeria*) nella 'cella', unendole col tempo all'Eucaristia. La cella (*memoria*) si evolve, poi in basilica, rimanendo inclusa dentro la basilica cimiteriale stessa (es. la *Confessio* di S. Pietro). Dalla chiesa cimiteriale prende avvio, quindi, in rapporto con la preghiera per i defunti, lo stesso culto dei martiri (Basilica in Domitilla, in Priscilla).⁸

2.1. *La conquista cristiana del tempo*

Nelle ampie e splendide basiliche la celebrazione eucaristica si sviluppa secondo forme, che dal tempo dei Padri, sono giunte fino a noi. Il cristianesimo, infatti, è una comunità finalizzata a rendere a Dio il vero culto, per cui essa è centrata al IV secolo, come oggi, nella partecipazione alla liturgia eucaristica, quasi quotidiana. Essa è celebrata più solennemente in domenica e nelle feste.

Rilievo peculiare assume la domenica con la pace costantiniana, in cui essa diviene giorno di riposo ufficiale nell'Impero romano (come, già, prima il sabato era giorno di riposo per i giudei): "(Costantino) dispose che fosse considerato giorno adatto alle preghiere il giorno che davvero è più importante ed è il primo per intrinseco valore, il giorno del Signore e della redenzione".⁹ Le feste si rapportano con i singoli eventi della salvezza; così i due estremi: Natale (nascita di Gesù) e Pentecoste (discesa dello Spirito). La domenica, invece, ha un rapporto globale con la totalità del mistero della salvezza e con tutta la vita del credente. Nel IV secolo il mistero si viene frazionando in successive celebrazioni dei suoi vari aspetti, dal Natale alla Pentecoste. Da ciò è nato il ciclo liturgico, realtà arricchente,

⁷ P. TESTINI, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI*, Desclée, Roma 1958, p. 173.

⁸ Per il martirio nel secolo IV cf.: T. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1995, pp. 161-185; Lattanzio, Eusebio di Cesarea, Atanasio, Sulpicio Severo.

⁹ EUSEBIO, *Vita di Costantino* 4,18,1. Cf. M. - Y. PERRIN, *Il nuovo stile missionario: la conquista dello spazio e del tempo*, in *Storia del Cristianesimo* 2, pp. 549-584.

che non deve, però, indurci a perdere di vista la prospettiva globale. «La domenica, sintesi vivente di tutto il grande mistero, ritma le settimane proprio per richiamarci questa unità».¹⁰ Essa viene celebrata come 'Giorno del Signore', cioè del Risorto; 'Giorno dell'assemblea', o della Chiesa; 'Giorno dell'Eucaristia',¹¹ che realizza la presenza del Risorto; 'Giorno della carità', che attua l'Eucaristia; l'«Ottavo giorno», del riposo eterno, il Paradiso, prefigurato nella base ottagonale dei battisteri; 'Giorno di festa', il cui perno è la gloria del Cristo risorto: nella festa, linguaggio dei poveri, semplice ed essenziale, si esprime la loro cultura. Da sempre il popolo ha legato la festa alla domenica.¹²

L'anno liturgico comincia, pertanto, a configurarsi; il proprio del tempo si organizza attorno a due poli, di cui il primo è la Pasqua, la grande solennità annuale, che si estende sempre più dopo la Pasqua alla Pentecoste, solennità festiva dei 50 giorni; la Pasqua, a sua volta, si estende pure al tempo di preparazione, cristallizzatosi nel IV secolo nei 40 giorni, la quaresima. La Pasqua è la festa per eccellenza dei primi secoli, celebrazione dell'opera salvifica di Cristo, realizzata nella sua morte e nella sua risurrezione.¹³ Il secondo polo, quello delle feste invernali, vede le chiese d'Oriente fissare al 6 gennaio la festa della manifestazione, l'Epifania (*Teofania*) di Dio in terra; la memoria del Natale è fissata al 25 dicembre a Roma, un po' prima del 336.¹⁴ In queste feste la liturgia eucaristica si celebra con particolare solennità e partecipazione di fedeli. L'entrata in massa nella Chiesa, dopo la pace costantiniana, fa sminuire il fervore da un lato e ridurre la partecipazione dall'altro,¹⁵ e, per di più, non pochi dei partecipanti escono di chiesa dopo l'omelia.

Prendono forma così le diverse famiglie liturgiche e i caratteri propri ad ognuna di esse sono visibili all'esame archeologico, nella pianta e nella disposizione interna delle basiliche. La Messa latina si celebra verso il popolo e l'altare, rispetto alla navata, è situato nella parte anteriore in un coro sopraelevato, dietro cui siedono il vescovo e ai suoi lati i presbiteri in un

¹⁰ M. MAGRASSI, *Domenica, il signore dei giorni*, Ecumenica, Bari 1980, p. 89.

¹¹ Cf. R. FALSINI, *L'Eucaristia domenicale. Tra teologia e pastorale*, San Paolo, Cinisello B. 1995, pp. 93-128.

¹² *Ib.*, p. 105. Cf. M. MAGRASSI - B. BAROFFIO, *Liturgia come festa. Festa come liturgia*, in *La liturgia è festa*, Marietti, Torino 1980, pp. 58-79; C. ANDRONIKOF, *Le sens des fêtes*, I, du Cerf, Paris 1970; H. COX, *La festa dei folli. Saggio teologico sulla festività e la fantasia*, Bompiani, Milano 1971; J. MATEOS, *Cristiani in festa*, EDB, Bologna 1981, pp. 288ss.

¹³ B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia*, p. 51.

¹⁴ Cf. M. METZGER, *Storia della liturgia. Le grandi tappe*, San Paolo, Cinisello B. 1996, pp. 147-149: le feste e i calendari; K. SUSO FRANK, *Manuale di Storia della Chiesa antica*, LEV, Città del Vaticano 2000, pp. 383-387: tempi festivi.

¹⁵ H. I. MARROU, *L'età d'oro dei Padri della Chiesa*, in J. DANIELOU - H. I. MARROU, *Nuova storia della Chiesa*. 1, p. 366.

banco semicircolare. Nella Siria del nord, come ad Antiochia, invece, l'altare è situato verso il fondo dell'abside, il celebrante volge le spalle al popolo. Su una predella a forma di ferro di cavallo sta il clero durante la prima parte della messa. Sulla medesima predella è posto l'ambone per la lettura dell'omelia.

La celebrazione eucaristica, in linea con la celebrazione dei misteri, prevede che la parte propriamente eucaristica sia riservata agli iniziati (i battezzati: i fedeli), mentre la parte introduttiva consente la partecipazione anche dei catecumeni, dei penitenti e degli energumeni.¹⁶ Agli inizi la partecipazione al servizio divino è accompagnata normalmente dalla comunione; ora non più.

2. Catechesi liturgica: i Pastori accompagnano i fedeli a vivere la celebrazione eucaristica

La prendiamo in esame nelle omelie di Giovanni Crisostomo e di Agostino d'Ipbona.

2.1. In Giovanni Crisostomo: l'ansia dell'unità dei fedeli

I fedeli vengono accompagnati dai vescovi, che sono oltre che omileti, catecheti. I fedeli del IV secolo ricevono, il giorno del battesimo per la prima volta l'Eucaristia, senza avere ricevuto un'istruzione su di essa, che ha luogo solo durante la settimana dopo Pasqua (catechesi mistagogica). Perché ricevere prima il sacramento e solo dopo la catechesi su di esso? In quaresima ricevono la catechesi del Simbolo, contenente tutte le verità cristiane; l'Eucaristia contiene tutte le verità della fede e contiene tutto il mistero della salvezza: il segno del pane consacrato contiene il mistero della salvezza e porta il mistero della Chiesa. «A che pro sviluppare una teologia dell'Eucaristia, poiché quest'ultima ricapitolava nella celebrazione tutta la fede insegnata e professata?»¹⁷ Del resto c'è una corrispondenza simmetrica della catechesi battesimale, contenuta nel Simbolo e le tematiche della prece eucaristica: l'anafora è la confessione divenuta azione di grazie, la fede fattasi mistero sacramentale; «essa è la buona novella divenuta *sacramentum redemptionis*, in cui e per cui opera l'azione salvifica di Dio».¹⁸ A ba-

¹⁶ *Ib.*, p. 367.

¹⁷ A. HAMMAN, *L'eucharistie à l'âge d'or des Pères de l'Église*, p. 288.

¹⁸ *L. cit.* Per la catechesi di Giovanni Crisostomo cf. O. PASQUATO, *Crisostomo Giovanni*, DC, pp. 185-186 e per la predicazione cf. *Id.*, *Giovanni Crisostomo*, DO, pp. 648-655; per la predicazione nei Padri cf. A. OLIVAR, *Predicazione: nella Chiesa antica*, DO, pp. 1216-1222; S. ZINCONI, *Valore e funzione della preghiera comunitaria secondo Giovanni Crisostomo*, Au-

se dell'unità tra battesimo e Eucaristia c'è il fatto che ambedue questi sacramenti fanno partecipare ad uno stesso mistero, che è la morte e la risurrezione di Cristo. Il battesimo inserisce nel Corpo di Cristo, che l'Eucaristia nutre e sviluppa. Ora, i Padri aiutano a comprendere il significato dei riti dell'Eucaristia quanto a gesti, parole e cose: è la catechesi liturgica, delle omelie di Crisostomo.

Il Crisostomo si fa catecheta in primo luogo dell'*assemblea*, dove si manifesta nel vissuto liturgico l'essere membri della medesima natura umana e dell'unica Chiesa; le altre differenze non contano.¹⁹ Neppure la distinzione tra presbiteri e laici compromette questa uguaglianza:

«Tra voi fedeli e noi, vostro vescovo, nessuna differenza: tutti i beni ci sono comuni. Noi non partecipiamo con differente abbondanza alla mensa sacra; la mia porzione non è superiore alla vostra..., che io acceda per primo è irrilevante... Non c'è una vittima per me, un'altra per voi... Il medesimo battesimo ci è dato, il medesimo Spirito ci anima, il medesimo regno ci attende, vi dobbiamo tendere col medesimo zelo, siamo tutti al medesimo modo fratelli di Cristo».²⁰

Nella celebrazione come nella Chiesa è la carità che costituisce l'unità e l'uguaglianza: senza carità i doni e i ruoli causano divisione.²¹ I partecipanti all'Eucaristia sono tutti figli di Dio:

«Schiavi e liberi, greci e barbari, non esclusi gli Sciti, ignoranti e dotti, uomini e donne, bambini e vecchi, grandi e piccoli, ricchi e poveri, governanti e sudditi, tutti sono onorati del medesimo titolo (di figli di Dio). La fede, la grazia dello Spirito, eliminando la disuguaglianza delle condizioni umane, ci forgia tutti secondo la medesima forma, imprime a tutti il medesimo sigillo».²²

Anche la *Parola* è comune. Il vangelo, proclamato nell'*assemblea*, accomuna tutti, perché a tutti è rivolto.²³ S'accompagna la capacità unificante dell'*Eucaristia*: come il pane formato da più chicchi indistinti, così noi siamo uniti gli uni agli altri e a Cristo. Dopo la consacrazione, poi, l'*assemblea* si fa celeste, «perché sono presenti in carità fraterna i fedeli, membri del Corpo di Cristo, gli angeli e tutti i santi, lo stesso Signore: è una realtà misteriosa, cui si partecipa con grande tremore».²⁴

gustinianum 35 (1995) pp. 705-713. È doveroso, però, notare che il Crisostomo preferisce anticipare la catechesi mistagogica prima del battesimo, cui fa seguire la catechesi morale.

¹⁹ *Commento alla lettera ai Romani, omelia 8,7.*

²⁰ *Commento alla 2a lettera ai Tessalonicesi, omelia 4,4.*

²¹ *Commento alla lettera agli Efesini, omelia 11,3.*

²² *Commento al vangelo di Giovanni, omelia 10,2.*

²³ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 15,1.*

²⁴ *L'Incarnazione della natura di Dio 4,5.*

La *comunione eucaristica* è segno efficace di unità:

«Molti sono i vincoli che ci legano: una medesima mensa è posta davanti a tutti, ... a tutti è data la medesima bevanda, e noi la riceviamo anche dal medesimo calice. Il Padre ha escogitato... che noi bevessimo dal medesimo calice, simbolo della più perfetta carità... Noi siamo stati fatti partecipi di una comune mensa spirituale: dobbiamo quindi essere uniti anche da un medesimo amore spirituale»²⁵:

è eco della catechesi battesimale.

Anche le *preghiere universali dei fedeli* sono oggetto di catechesi. Nessuno ne è escluso, perché nessuno Dio esclude dalla salvezza, siano pure eretici e infedeli. I presbiteri stessi abbisognano della preghiera dei fedeli; essa abbraccia la Chiesa e il mondo:

«Preghiamo insieme per i catecumeni, per gli infermi, per i frutti della terra e del mare. Non vedi tutta la forza della carità nelle preghiere, nei ministeri, nelle ammonizioni? Si prega per i governanti, anche se persecutori, per i sofferenti, per i carcerati, i defunti».²⁶ «Chi può esprimere la potenza di tutta la Chiesa riunita?»²⁷

Ecco l'azione di grazie, in cui popolo e presbiteri sono uniti nella preghiera:

«Durante i santi misteri il sacerdote prega per il popolo e il popolo per il sacerdote: non è forse questo il senso delle parole: – E con il tuo spirito –? Anche la preghiera di azione di grazie è fatta in comune dal sacerdote e dal popolo. Il sacerdote comincia e il popolo si unisce a lui e risponde che è cosa degna e giusta rendere grazie a Dio. E perché stupirci che il popolo unisca la sua alla voce del sacerdote?»²⁸

La *prece eucaristica* è supplica dell'unità degli uomini di tutti i tempi e sottolinea che in ciò che c'è di grande e necessario siamo tutti in comunione.²⁹ La recita del *Pater* si rivela assai espressiva:

«Essa ci insegna a pregare in comune per i nostri fratelli. Noi di fatto non dobbiamo dire: – Padre mio che sei nei cieli –, ma – Padre nostro – pregando così per tutto il Corpo, di cui facciamo parte, avendo sempre di vista l'interesse del prossimo, mai il nostro. Con questa sola parola vengono superate le inimicizie».³⁰

Anche il *gesto di pace*, che il celebrante dà per primo agli assistenti, dietro invito del diacono e che tutti i fedeli si scambiano tra loro lungo le navate, è segno della comune concordia prima di comunicare al medesimo corpo e sangue di Cristo:

²⁵ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 32,7.*

²⁶ *Commento al vangelo di Giovanni, omelia 78,4.*

²⁷ *Commento alla 2a lettera ai Corinti, omelia 18,3.*

²⁸ L. cit.

²⁹ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 19,4.*

³⁰ L. cit.

«Questo abbraccio unisce le nostre anime e fa di tutti un solo corpo e membra di Cristo, poiché di un solo corpo noi tutti partecipiamo. [...]. Se facciamo così, potremo accedere con fiducia a questa mensa e dal vincitore Cristo essere fatti capaci di ricevere la pace».³¹

Nel *canto comune*, infine, ricchi e poveri, giovani e anziani, uniscono le proprie voci in una sola: l'unico Corpo di Cristo, animato dall'unico Spirito, loda e ringrazia Dio. Ma, se questo è l'ideale, la realtà, dal Crisostomo lamentata, è spesso diversa: «Oggi troviamo ovunque dissensi, lotte, invece di perfetta armonia e di cuori concordi»,³² nonostante permanga l'abitudine, così tra le vergini, di cantare salmi in comune come nella Chiesa primitiva. La 'symphonia' comunque, che può fare di tutti un cuore solo e un'anima sola, è azione dello Spirito.³³

2.2. In Agostino d'Ipbona: comprendere per vivere

Anche le omelie di Agostino d'Ipbona offrono una catechesi liturgica di formule e gesti, facenti parte, con riti, cose e persone, della celebrazione; questa è una catechesi in atto, inquadrata nell'anno liturgico, a sua volta grande catechesi mistagogica: la liturgia è fonte di catechesi per i Padri catecheti. Quanto alle *formule liturgiche*, ricordiamo come per Agostino il *Dominus vobiscum* è il saluto del vescovo come inizio dell'azione liturgica:

«Ciò che avete udito presso la mensa del Signore: – *Dominus vobiscum* – è il saluto che siamo soliti rivolgerci nell'abside e che ripetiamo ogni volta che preghiamo, perché è conveniente per noi che il Signore sia sempre con noi: senza di lui noi siamo nulla».³⁴

Amen, Alleluja: concludendo un'omelia pasquale egli accosta *Amen* a *Alleluja*:

«Con voci che passano diremo *Amen, Alleluja*, ma con l'affetto dell'anima. Infatti, che significa *Amen*? che significa *Alleluja*? *Amen* vuol dire: – È vero –. *Alleluja* vuol dire: – Lodate Dio».³⁵

Corpus Christi: Amen:

«Se dunque voi siete corpo di Cristo e membra, il vostro mistero è posto sulla

³¹ *Il tradimento di Giuda* 2,6.

³² *Commento alla 1a lettera ai Corinti*, omelia 36,5.

³³ O. PASQUATO, *Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica*, Rivista Liturgica 72 (1985) pp. 58-61; A. MARINI, *La partecipazione dei fedeli alla messa negli scritti di S. Agostino*, Ephemerides liturgicae 93 (1979) pp. 3-37.

³⁴ *Serm. Guelf.* 7,3; MA, I: p. 463.

³⁵ *Serm.* 362,29.

mensa del Signore: è il mistero che ricevete. A quel che voi siete rispondete *Amen* e con la vostra risposta sottoscrivete. Senti dire infatti: *Il corpo di Cristo* e rispondi *Amen*. Sii membro del corpo di Cristo, affinché l'*Amen* sia veritiero». ³⁶

Più incisivamente:

«Siete quel che ricevete (il corpo di Cristo) per la grazia con cui foste riscattati; sottoscrivete quando rispondete *Amen*. Quello che voi vedete è il sacramento dell'unità». ³⁷

Sursum cor: la formula costituisce la diretta partecipazione dei fedeli alla prece eucaristica. Agostino la interpreta nel senso che il cuore dell'uomo è al proprio posto solo se è *in alto*. Nel *Serm.* 227 ai neofiti nel giorno di Pasqua spiega le battute del dialogo, contenente la formula, di cui, altrove, rileva la solennità, poiché ha luogo *inter sacra mysteria*. ³⁸ Di essa sottolinea il significato dottrinale: «Mettila sulla terra le cose terrene, il cuore in alto» (*sursum cor*), ³⁹ con molteplici significati come *abitare in Cristo* (*Serm.* 261,1), innalzarsi a Dio ringraziandolo (*Serm.* 68,5), aprirsi alla speranza.

Quanto ai *gesti* notiamo la catechesi che egli fa sulle *offerte* del fedele al sacerdote:

«Cristo, il nostro sacerdote, ha ricevuto da noi ciò che doveva offrire per noi. Sì, ha ricevuto da noi la carne; in questa carne si è fatto vittima, si è fatto olocausto, si è fatto sacrificio. Nella passione si è fatto sacrificio; nella risurrezione ha rifatto nuovo quello che fu ucciso e l'ha dato a Dio come primizie tue, e ha detto a te: – ormai tutte le tue cose sono consacrate, dal momento che tali primizie tue sono state date a Dio. Spera dunque che avverrà anche in te ciò che ti ha preceduto nelle tue primizie (= anche tu risorgerai)». ⁴⁰

Anche il *bacio di pace* viene spiegato ai fedeli nel suo significato e nelle sue conseguenze concrete. Dopo il *Pater* si dice:

«*La pace sia con voi*; e i fedeli si baciano con bacio santo. È segno di pace. Avvenga nella coscienza ciò che mostrano le labbra. Cioè, come le tue labbra si avvicinano alle labbra del fratello, così il tuo cuore non s'allontani dal cuore di lui». ⁴¹ «Grande mistero è il bacio di pace. Bacia con amore. Non essere Giuda: Giuda, il traditore, col cuore tramava insidie. Ma forse se qualcuno è mal disposto verso di te, e non lo puoi rimproverare e persuadere, devi sopportarlo. Non rendere a lui male per male nel tuo cuore. Lui odia, tu ama: così puoi baciarlo con animo sereno». ⁴²

³⁶ *Serm.* 272.

³⁷ *Serm. Guelf.* 7,1; MA, I: p. 463.

³⁸ *Il bene della vedovanza* 20.

³⁹ *Commento al vangelo di Giovanni, omelia* 18,6.

⁴⁰ *In Ps.* 129,8.

⁴¹ *Serm.* 227.

⁴² *Serm. Denis* 6,3; MA I, p. 31.

Anche nel *percuotersi il petto* c'è una realtà nascosta: «Certo, fratelli, poiché Dio l'ha voluto, sono sacerdote. Sono peccatore, con voi mi batto il petto, con voi vi chiedo perdono, con voi spero nella misericordia di Dio». ⁴³ Se non è vero che ogni giorno pecchiamo, «perché allora ogni giorno ci battiamo il petto? Lo facciamo anche noi vescovi, assistendo all'altare, insieme con tutti gli altri... e battendoci il petto diciamo: – Rimetti a noi i nostri debiti –, è già questo un grave peccato, che proprio noi nel celebrare i sacramenti, diciamo una menzogna». ⁴⁴

È chiaro in Agostino il nesso tra catechesi e liturgia, tra liturgia e vita, poiché la formula liturgica e il gesto si arricchiscono di profondi significati per la vita del cristiano, che, familiarizzato con formule e gesti, sa recepirne le implicanze, che Agostino celebrante e catecheta gli va suggerendo. ⁴⁵

3. L'assemblea liturgica esprime l'insieme dei fedeli costituiti come Chiesa

La Chiesa non è mai così significativa in quanto Corpo di Cristo come quando è costituita in assemblea di fratelli, che la carità di Cristo convoca e tiene uniti. Crisostomo vi coglie una visione liturgica dell'unità di tutti i cristiani. ⁴⁶

3.1. Dimensione ecclesiological: assemblea del popolo di Dio con ruolo sacrificale-sacerdotale

L'assemblea liturgica ha una portata iconico-sacramentale. La categoria più adatta ad esprimerla è quella dell'epifania della Chiesa, come Corpo di Cristo. È assemblea del popolo di Dio, che Cristo illumina dal di dentro, aprendola ad un'attesa escatologica: «La liturgia della Chiesa antica non considera mai la partecipazione e la comunione come un frutto acquisito di una statica soddisfatta, ma invece sempre come una proiezione escato-

⁴³ *Serm.* 135,7.

⁴⁴ *Serm.* 351,6.

⁴⁵ O. PASQUATO, *Rapporto tra catechesi e liturgia*, pp. 61-64. Per la catechesi di Agostino cf. O. PASQUATO, *Agostino*, DC, pp. 23-25. Sulla catechesi in genere dei Padri, cf. ID., *Catechesi: epoca patristica*, DO, pp. 232-238; per la predicazione in Agostino, cf. ID., *Agostino d'Ippona*, DO, pp. 7-15. Cf. A. HAMMAN, *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 213-216: per la liturgia eucaristica; M. ALBARIC, *Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227*, in A.-M. LA BONNARDIERE (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986, pp. 87-98.

⁴⁶ *Commento alla lettera agli Efesini, omelia 10,1*. Cf. M. METZGER, *Storia della liturgia*, pp. 98-103: le assemblee.

logica». ⁴⁷ «Nei Padri è anche viva l'interpretazione del sacerdozio della Chiesa, che passa attraverso la coscienza sacerdotale-sacrificale dell'esistenza del cristiano: tale coscienza sacerdotale-sacrificale ha nell'assemblea eucaristica il suo momento celebrativo-comunitario. Nell'assemblea tutta la Chiesa battezzata, offre, fa Eucaristia, riconcilia i peccatori». ⁴⁸ L'assemblea è momento intermedio fra il polo temporale e quello dell'ottavo giorno: è realtà teandrica.

L'unità dell'assemblea liturgica è stupendamente cantata dalle liturgie orientali. Giustino, Clemente Alessandrino, Gregorio Nazianzeno, Massimo il Confessore, e, in occidente, Agostino hanno approfondito l'idea di una simile comunità ecclesiale. I Padri non definiscono l'assemblea, la descrivono. Basilio: «Il mare è bello: esso merita gli elogi per il Signore. Ma come è più bella l'adunanza di questa assemblea, in cui il rumore mescolato delle voci è simile al flutto, che si rifrange sulla spiaggia: una sola voce di uomini, donne e bambini si leva di mezzo alle preghiere, che noi innalziamo a Dio. Ed ecco una calma profonda mantiene questa voce nella pace». ⁴⁹ Gregorio Nazianzeno: «I cori, le adunanze notturne, la dignità delle vergini, il decoro delle donne, le riunioni delle vedove e degli orfani, formano una visione sovraterrena e la sacra assemblea è come un'icona celeste e atemporale». ⁵⁰ Riunirsi e ritrovarsi in un medesimo punto sono due temi ricorrenti nelle descrizioni dell'assemblea.

3.2. Dimensione teologica: assemblea, luogo della presenza di Dio trascendente

Una testimonianza teologica sta alla base del riunirsi da parte della chiesa locale in assemblea:

«Non vi dispiaccia di dare voi stessi alla Chiesa... E tu, vescovo, allorché insegna, esorta e comanda al popolo di essere costante alle riunioni... in modo che non si sminuisca la Chiesa, non partecipando all'assemblea, e renda così il Corpo di Cristo mutilo di un suo membro». ⁵¹ «Ecco il punto comune d'incontro: una sola preghiera, un'unica supplica, un solo pensiero, una sola speranza nella carità, nella gioia senza macchia che è Gesù». ⁵²

I Padri si sono sforzati di cogliere i valori teologici dell'assemblea liturgica. Cipriano vi coglie «l'unità che viene dall'alto» (*L'unità della Chiesa catt.* 7); «quel Dio che ci concede di abitare unanimemente in una stessa casa,

⁴⁷ C. ANDRONIKOF, *Assemblée et corps du Christ. Identité ou différence?*, in *Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Edizioni Liturgiche, Roma 1977, p. 29.

⁴⁸ S. DI CRISTINA, *Il popolo dell'assemblea liturgica nei Padri*, *O Theologos* 21 (1979) p. 84.

⁴⁹ *Hex.* IV, 7.

⁵⁰ *Grande Or. Cat.* 42, 26.

⁵¹ *Insegnamento degli Apostoli* II, 59.

⁵² IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ai Magnesi.* 7, 1.

non ammetterà nella casa divina ed eterna, se non coloro, la cui preghiera sarà stata espressione di unità» (*Il Padre nostro* 8). È sua la bellissima definizione di Chiesa e di assemblea: «*De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*», ossia un popolo che ripete la sua unità dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito santo (*Ivi* 23). Qui lo Spirito Santo attua la sua azione: «il luogo dove fiorisce lo Spirito» (Ippolito Romano, *La trad. Ap.* 35). Lo stesso tempio materiale pare pervaso dallo Spirito: «Accedono i fedeli al tempio santo, che è tenuto insieme ed è anche collegato alla stessa architettura dallo Spirito» (Gregorio Nazianzeno, *Orat.* 19,8).

Una dimensione peculiare distingue la liturgia in ambiente siriano, come ad Antiochia, al IV secolo. Crisostomo ne parla a proposito degli anomei, che ritengono di poter conoscere Dio come l'uomo conosce se stesso. Egli fa leva sul sentimento religioso dell'uomo, rilevandone la reazione di fronte a Dio trascendente, la cui contemplazione provoca nell'uomo uno stato di stupore e di estasi, misto a timore, suscitato dal numinoso; ne consegue un senso di fuga, unito ad un senso di svenimento come di fronte ad una visione. Del resto «è proprio dell'uomo temere Dio». ⁵³ A questo livello si coglie Dio come *mysterium tremendum*, che rende estatici. L'atteggiamento riverente degli angeli fa da contrasto a quello altezzoso degli anomei. Il Crisostomo tenta di cogliere in un crescendo continuo gli stati d'animo nei confronti di Dio invisibile e inconoscibile e li esprime in termini tecnici, in un *climax* ascendente, dal semplice *timore* passa al *tremore* più intenso e infine al *terrore*, proprio del culto degli angeli in cielo. Questo deve anche caratterizzare l'atmosfera della liturgia in terra, partecipazione di quella del cielo. L'uomo così si proietta in cielo, unendosi al coro angelico nel canto dell'inno tre volte santo durante lo svolgersi dei *tremendi misteri*. ⁵⁴ Il Crisostomo descrive così l'espressione umana più alta del sentimento religioso come traspare nella celebrazione eucaristica. Di questo egli vorrebbe che i suoi fedeli fossero consapevoli. ⁵⁵

3.3. *Agire come Chiesa: carità verso i poveri e esercizio del sacerdozio dei fedeli*

Il Crisostomo è sensibile a questa realtà, che è conseguenza diretta della partecipazione alla Eucaristia. Se i poveri sono Cristo stesso, i laici diventano sacerdoti quando li soccorrono. Egli stabilisce il parallelismo tra il celebrante che offre il calice al fedele e il laico, che offre un bicchiere d'acqua al povero (Cristo):

⁵³ *L'incomprensibilità di Dio, omelia I.*

⁵⁴ *Ib., omelia III.*

⁵⁵ Cf. O. PASQUATO, *Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo*, Augustinianum 25 (1985) 3: p. 848.

«Non consideri, infatti, grande onore tenere nelle mani il bicchiere, in cui Cristo sta per bere, e accostarlo alla sua bocca? Non vedi che solo al celebrante è permesso presentare il calice del sangue del Signore?... – Anche se tu sei laico – sembra dire Cristo, – non lo rifiuto e non chiedo quanto io stesso ho dato, non esigo sangue, ma un po' d'acqua fresca. Pensa a chi tu dai da bere e trema. Renditi conto che tu diventi sacerdote di Cristo nell'offrire con la tua mano non carne, ma pane; non sangue, ma un bicchiere d'acqua fresca».⁵⁶

Crisostomo motiva l'intervento dei fedeli a favore dei poveri:

«Egli ti ricopri dell'abito della salvezza e te ne rivestì egli stesso; tu vestilo almeno per mano del tuo servo. Egli ti ha reso glorioso nel cielo; tu liberalo dal freddo e da questa vergognosa nudità. Ti ha reso concittadino degli angeli; tu ricevalo almeno sotto il tuo tetto e accoglilo nella tua casa...».⁵⁷

L'altare, poi, su cui il fedele laico offre il sacrificio (l'elemosina), è Cristo nella persona del povero: «Questo altare è composto delle membra stesse di Cristo, questo altare è lo stesso corpo di Cristo! Veneratelo, perché immolate le vostre vittime sulla carne del Signore». Il Crisostomo precisa ulteriormente la natura di questo altare:

«L'altare della nuova Legge è santificato dalla vittima, che vi s'immola; l'altare della carità è la vittima stessa che lo edifica. Il primo, fatto di pietre, diviene santo per il contatto del corpo di Cristo; il secondo è santo, perché è il suo Corpo stesso. Quanto è, dunque, più terribile dell'altro davanti al quale si riunisce il popolo!»⁵⁸

Posti i fondamenti teologici, il discorso si snoda assai concreto:

«Tu, che onori l'altare sul quale posa il corpo di Cristo, oltraggi poi e disprezzi nella sua indigenza chi è il corpo stesso di Cristo. Questo altare lo puoi trovare ovunque, in ogni via, piazza e puoi ad ogni momento offrire su di esso un vero sacrificio. Come il sacerdote in piedi davanti a questo altare invoca lo Spirito Santo, così anche tu davanti a questo altare lo invochi, non con le parole, ma con gli atti, poiché nulla tanto attira ed alimenta il fuoco dello Spirito come l'abbondante effusione dell'olio della carità».⁵⁹

Nella conclusione delle sue omelie il Crisostomo esorta alle opere di carità, espressione della virtù della carità, distintivo del cristiano. Le omelie, tuttavia, non ci documentano in modo esplicito sulla risposta dei fedeli in merito. Sappiamo, del resto, che egli raccomanda preferibilmente di donare direttamente ai poveri, piuttosto che indirettamente, offrendo alla Chiesa.⁶⁰ Non è da dimenticare che la stessa agape fraterna, offerta dai ric-

⁵⁶ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 45,2-3.*

⁵⁷ L. cit.

⁵⁸ *Commento alla 2a lettera ai Corinti, omelia 20,3.*

⁵⁹ *Commento alla 1a lettera ai Corinti, omelia 21,6.*

⁶⁰ Cf. O. PASQUATO, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città*, LAS, Roma

chi, e che fa seguito alla celebrazione dell'Eucaristia, riunendo insieme ogni classe di fedeli, prolunga la concordia dei cuori. L'Eucaristia costruisce la comunità.

3.4. *La partecipazione dei fedeli all'Eucaristia: tra vissuto e non vissuto*

Ad Antiochia la liturgia eucaristica domenicale dura dalle nove fino a mezzogiorno. Essa viene celebrata anche tre o quattro volte alla settimana.⁶¹ Grande rilievo è dato al canto dei salmi.⁶² I valori della liturgia eucaristica sopra esposti vengono vissuti dall'assemblea specie nelle grandi feste, in cui la percentuale stessa dei partecipanti è alta. L'accostarsi all'Eucaristia nella solennità della Pasqua è normale per i fedeli; perciò, secondo il Crisostomo, il concilio di Nicea ha disposto un periodo di preparazione alla Pasqua, ossia la quaresima.⁶³ Nei giorni tremendi seguiti alla ribellione contro l'imperatore per l'aumento delle tasse nel 387 ad Antiochia, nelle celebrazioni quaresimali la piazza si svuota e la chiesa si riempie: «Gente, che non conosceva la chiesa, perché trascorreva il suo tempo al teatro, ora non conosce che la chiesa».⁶⁴ Sono più costanti i poveri che i ricchi. Ai più fedeli il Crisostomo assegna il compito di esortare alla frequenza gli assenti, che vengono solo nelle grandi feste.

Uno dei fronti, su cui la Chiesa combatte nel IV secolo, sono gli spettacoli, specie del teatro, per lo più immorali (mimo, pantomimo, spettacoli di cabaret); essi allontanano i fedeli dalla chiesa.

«Ogni giorno gli spettacoli ci invitano, e nessuno si tira indietro...; se si tratta invece di venire alla chiesa,... si indugia, vantando addirittura pretese, come se si desse qualcosa a Dio».⁶⁵ Indignato, altra volta esclama: «Sebbene la città è gremita di persone, la chiesa tuttavia è vuota; rigurgitanti sono il foro, i teatri, i portici: la casa di Dio invece è deserta».⁶⁶ Altra volta: «Ai figli permettiamo che si rechino spesso agli spettacoli, ma non li esortiamo mai a venire alla chiesa».⁶⁷

Egli si sarebbe accontentato della frequenza settimanale. Quando poi, la chiesa è gremita di fedeli, egli lo sottolinea con gioia. L'irrefrenabile passione per le corse spinge i fedeli a disertare la chiesa perfino il venerdì

2001², pp. 51-54; A. HAMMAN, *Vita liturgica e vita sociale*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 232-235; J.-M. SALAMITO, *Cristianizzazione e vita sociale, Storia del Cristianesimo*, 2, pp. 633-656.

⁶¹ *Contro i Giudei*, omelia 3,4.

⁶² *Commento al salmo* 44, 1-2.

⁶³ *Contro i Giudei* 3,4.

⁶⁴ *Al popolo antiocheno*, omelia 4,2.

⁶⁵ *A coloro che disertano la chiesa*, 7.

⁶⁶ *Il mutamento dei nomi* I, 1.

⁶⁷ *Venga scelta una vedova*, 10.

santo.⁶⁸ Egli ricorda che in occasione di un'ingente pioggia che aveva rovinato il raccolto, tutta la città quasi torrente in piena era accorsa alla chiesa degli Apostoli, ma dopo un giorno si è tornati alla dissipazione di prima. Crisostomo li richiama ai patti battesimali:

«Gli iniziati conoscono i patti convenuti con noi, anzi con Cristo (poiché è lui stesso che li inizia), cosa gli diceste, cosa stabiliste con lui circa le 'pompe sataniche', come rinunciate a Satana e ai suoi angeli e prometteste che non sareste venuti meno alla parola data».⁶⁹

Ma anche quando si recano alla chiesa, sono impazienti di uscirne.⁷⁰ Non pochi sono soliti uscire subito dopo la predica. Molti, però, di quelli che restano, lasciano a desiderare per il loro comportamento. Il Crisostomo deve spesso ritornare contro atteggiamenti da teatro, specie nei giovani:

«Ci sono alcuni tra i presenti, noti a voi..., che emettono voci scomposte..., si agitano in tutto il corpo. Tu porti qui il costume dei mimi e dei pantomimi, quando agiti in modo indecoroso le mani, batti i piedi».

È la volta della danza:

«Come possono servire a pregare le mani, sempre lanciate in alto e indecorosamente girate intorno...? Non fanno così quelli che gridano nei teatri?»⁷¹

La motivazione più profonda contro questa sconvenienza scaturisce dal senso vivo della presenza del divino nella celebrazione eucaristica: «Come osi mescolare agli inni degli angeli, che glorificano Dio, gli spettacoli dei demoni?»⁷²

Talora è il caso degli applausi dopo l'omelia, secondo l'usanza pagana di acclamare l'oratore, il declamatore e gli attori di teatro. Non è da dimenticare che il battere le mani è ancora nel IV secolo in Egitto un modo di accompagnare il culto pagano. Perciò il Crisostomo sbotta: «Non è un teatro la chiesa, perché abbiamo ad ascoltare per divertimento».⁷³ E precisa: «Lodaste le mie parole? Io non abbisogno di applausi, di tumulti, di strepiti. Voglio solo che, nella quiete e in seria attenzione, ascoltando ciò che vi dissi, lo mettiate in pratica. Questo è il plauso e la lode che desidero».⁷⁴

⁶⁸ *Contro i giochi e i teatri*, 1.

⁶⁹ *Commento al vangelo di Giovanni, omelia 1,4.*

⁷⁰ *Ecloga sul non disprezzare.*

⁷¹ *Vidi il Signore, omelia 1,2.*

⁷² L. cit.

⁷³ *Al popolo antiocheno, omelia 2,4.*

⁷⁴ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 17,7.*

Anche la passione sensuale è elemento di disturbo nella assemblea:

«Sarebbe necessario che ci fosse un muro per separarvi dalle donne; poiché non lo volete, i nostri padri ritennero necessario che vi separassimo almeno con tavole di legno. Sentii dire dai vecchi che una volta non c'erano queste assi».⁷⁵

La parte anteriore della navata è infatti riservata agli uomini, quella posteriore alle donne, secondo l'usanza ebraica. I fedeli, inoltre, sono assai interessati a difendere i ballerini o gli aurighi favoriti, mentre non cercano argomenti per difendere la religione cristiana.⁷⁶ Essi non sanno recitare un salmo, mentre sono molti quelli che conoscono i canti del teatro e li ripetono con vera passione.⁷⁷

3.5. Una domenica 'fuori porta'

Con la libertà della Chiesa agli inizi del IV secolo, il culto si sviluppa anche in riferimento ai martiri e alle reliquie. Antiochia, dopo Roma, è la città che venera il più gran numero di martiri. In Oriente i *martyria*, che dopo Costantino conservano le forme improntate alle tombe, distinte dalle chiese, e sono monumenti commemorativi, si modificheranno più tardi in vista della liturgia eucaristica e si situeranno in città. La celebrazione eucaristica in questi luoghi tende ad assimilarsi alla Messa pubblica. Il culto dei martiri deriva da quello dei defunti: celebrazione eucaristica, agape sulle tombe, canto dei salmi. Le cappelle costruite sulle tombe diventeranno basiliche alla periferia della città.⁷⁸ È sempre fuori città, specie nel sobborgo di Dafne, comunque, che il Crisostomo conduce il suo uditorio il sabato pomeriggio (fino al pomeriggio della domenica), in occasione della celebrazione della festa di un martire. Si disertano così le chiese urbane a favore di quelle fuori città, unendo l'utile al dilettevole: partecipazione alla liturgia e evasione dal 'tran tran' del quotidiano.

I cristiani continuano a onorare i defunti come facevano i pagani prima di loro. La celebrazione, cui tutta la città partecipa, consiste essenzialmente nell'Eucaristia, in cui alla Scrittura, s'accompagna la lettura della passione di un martire, suddivisa in brevi sezioni, intervallate da una preghiera o da un canto e una preghiera, venendosi così a formare una vera e propria lettura di panegirici.

⁷⁵ *Ivi*, omelia 73,3.

⁷⁶ *Commento al vangelo di Giovanni*, omelia 17,4.

⁷⁷ *Commento al vangelo di Matteo*, omelia 2,5. Cf. O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli*, PIOS, Roma 1976, pp. 254-258.

⁷⁸ *Commento al salmo 5,5*.

Le basiliche martiriali, inoltre, sorte dopo Costantino, sono splendide non solo per l'ampiezza e la bellezza delle costruzioni, ma anche per il fervore di quelli che le frequentano. Il martire viene presentato dagli omileti quale modello trascinatore. Il Crisostomo raccomanda la frequente visita ai *martyria*, Egli è convinto dell'efficacia del pellegrinaggio. La psicologia del pellegrino schiude il suo animo a vivere il tempo del pellegrinaggio come una terapia mediante lo spazio. L'avanzare verso la meta (il sacro) lo aiuta a liberarsi del passato, aprendolo al futuro: il pellegrinaggio esteriore si rivela man mano quale supporto di un pellegrinaggio interiore, capace di far approdare ad una vera conversione del cuore. L'arrivo e la sosta verso le reliquie del martire possono segnare l'incontro dell'animo con Dio, al di là della ricerca del conforto spirituale o della volontà di guarigione fisica. La presenza e la potenza del martire sono in grado di agire a guisa di forza apportatrice di divino: è la guarigione spirituale, cui s'accompagna talora quella corporale.

Ma al Crisostomo, nel realismo che gli è tipico, rendere onore al martire appare inseparabile dall'imitazione di lui: la festa dei martiri, festa spirituale, a questo doveva condurre, specie mediante la celebrazione eucaristica, in cui il primo martire, Cristo, comunica al fedele la forza che un giorno aveva comunicato allo stesso martire. Quando ciò si avvera, il pellegrinaggio esteriore si identifica con quello interiore. Si schiude così al pellegrino il vero senso anche della sua stessa vita terrena, che è vista come pellegrinaggio alla patria del cielo; dal pellegrinaggio e dalla festa a data fissa, tanto cari ai pagani e ai giudei, si giunge a quello che il Crisostomo desidera: ogni giorno è festa di pellegrinaggio, perché ogni giorno siamo chiamati a pellegrinare verso il cielo.

4. C'era una pastorale giovanile nella Chiesa antica?

Questo convegno tratta dell'Eucaristia nel vissuto dei giovani. Cosa sappiamo dei giovani d'allora? C'è una preoccupazione verso di loro da parte della Chiesa? In altre parole, accanto alla pastorale organica o d'insieme, c'è una pastorale giovanile? La risposta della storia è negativa. Tra le spiegazioni di un tale fenomeno, la principale può essere costituita dal concetto, in ambito pagano, prima, e, in minore misura, anche in quello cristiano, poi, dell'«adulthood». Solo con l'umanesimo del secolo XV, con una marcata attenzione antropologica, si comincerà a considerare l'uomo nelle sue diverse fasi evolutive, dal bambino, all'adolescente, al giovane, all'adulto. Non c'è da meravigliarsi se anche i Padri assimilano questo concetto, dal momento che la loro educazione avviene in buona misura nelle scuole pubbliche pagane, le sole ad esistere. La dimensione 'giovani' è da leggersi nei Padri entro l'ambito più ampio della comunità cristiana, che

non conosce distinzioni di categorie di età, né forme di associazionismo. La Chiesa dispone di due soli tipi d'intervento, ma potenti: la liturgia (Parola di Dio e Eucaristia) e le opere di carità.

La Chiesa forma la comunità nelle sue componenti indifferenziate, adulti e giovani, genitori e figli; la famiglia deve curare l'educazione morale dei figli, come contrappeso alla istruzione pagana, che questi ricevono nelle pubbliche scuole.

«Ci pare, comunque, che uno studio attento e non pregiudiziale del rapporto giovani-Chiesa antica sia in grado di mettere in luce elementi nuovi e interessanti, senza per altro riuscire a sfatare la comune tesi dell'adultismo. Il passato, del resto, non è mai tanto monolitico e uniforme come una certa mentalità illuministica vorrebbe far credere».⁷⁹ Aspetti di pastorale giovanile è possibile rilevare, ad esempio, in Giovanni Crisostomo e in S. Agostino.⁸⁰

III. Pastori e fedeli a livello di fede eucaristica vissuta: l'Eucaristia fa la Chiesa

Due tra i Padri sintetizzano tutti gli altri per quanto riguarda l'Eucaristia: Giovanni Crisostomo (m. 407), in Oriente; Agostino d'Ippona (m. 430), in Occidente.⁸¹ Di ambedue cogliamo l'aspetto dell'Eucaristia nella vita del cristiano.

1. Giovanni Crisostomo e l'Eucaristia

1.1. Il contesto storico: il popolo e la sua vita ad Antiochia e Costantinopoli

– *Ad Antiochia*. Essa ha in sé uno spirito greco, in quanto di fondazione greca, ma con cittadini di provenienza diversa, che danno origine ad un popolo leggero, ironico e ridanciano, irrequieto, spensierato e dissoluto. La sua più grande passione è lo spettacolo, specie teatrale, per lo più immorale, per sua stessa natura (mimi, pantomimi, spettacoli da cabaret). L'aspetto economico ha dimensioni commerciali e agricole, con forte di-

⁷⁹ O. PASQUATO, *Pastorale giovanile (storia - 1: Chiesa antica)*, DPG, pp. 768-802; qui: pp. 768-769; altrettanto dicasi per il medioevo, cf. ID., *Pastorale giovanile (storia - 2: Chiesa medievale)*, ib., pp. 802-827; qui: pp. 802-803.

⁸⁰ Cf. ID., *S. Giovanni Crisostomo*, ib., pp. 1125-1131; ID., *S. Agostino d'Ippona*, ib., pp. 1069-1077.

⁸¹ Sul pensiero eucaristico degli altri Padri, cf. G. DI NOLA (ed.), *La dottrina eucaristica dei secoli I-IV*, LEV, Città del Vaticano 1999-2000, v. III e IV, (raccolta di testi originali con traduzione italiana a fronte).

slivello di classi sociali: il Crisostomo dà come percentuale il 10% di ricchi, il 10% di poveri, l'80% di media borghesia.⁸²

– *A Costantinopoli*. Sia perché capitale dell'Impero, sia per la sua splendida posizione geografica, è un centro rappresentativo di scambi commerciali tra oriente e occidente. Ma la vita economica, come quella raffinata dell'industria, è informata dall'accentramento tipico di tutta l'organizzazione dell'impero. Un ferreo monopolio di stato soffoca la libera iniziativa. Commercianti e artigiani sono vittime delle imposte, tanto che gli artigiani sono da annoverarsi nella categoria dei poveri. L'ambiente sociale presenta le categorie più disparate, dove la grande massa è formata da piccoli commercianti, da operai, da liberi lavoratori. I poveri non mancano e Crisostomo li descrive a vive tinte.⁸³ Il lusso e lo sfarzo dominano, tra banchetti e spettacoli, specie delle corse dei cavalli, facendo risaltare ancor più la squallida miseria.⁸⁴

1.2. *Linee generali*

La situazione di povertà rinvia all'impegno dei fedeli di attualizzare l'Eucaristia, tanto ribadito dal Crisostomo. Egli è definito 'il dottore dell'Eucaristia'. Del suo pensiero eucaristico consideriamo: Cristo presente nell'Eucaristia; Eucaristia e Chiesa; le esigenze dell'Eucaristia: la giustizia e la carità. Il Crisostomo, prete ad Antiochia di Siria, poi vescovo e patriarca di Costantinopoli, ha predicato per 18 anni del suo ministero, tra il 386 e il 404 con un'eloquenza pari ad una perfetta ortodossia. Si rimane meravigliati dell'equilibrio del suo pensiero. La tradizione orientale non si è ingannata: essa ha ricopiato le sue opere con cura gelosa, conservando così per il mondo intero la testimonianza di una fede viva e pura, come poteva essere vissuta al IV secolo. Egli ha parlato spesso dell'Eucaristia, «in cui tutto è questione di fede».⁸⁵ Ricorda che nel quadro della vita quotidiana l'abitudine indebolisce la realtà sconvolgente: «Comprendi tu ciò che c'è di più prezioso su questa terra? Non solo tu lo vedi, ma lo tocchi; non solo lo tocchi, ma lo mangi e, dopo averlo ricevuto, tu ritorni a casa».⁸⁶ Secondo i bisogni della catechesi egli ritorna su questo o su quell'aspetto del mistero, dove tutto, però, poggia sull'affermazione essenziale: la conoscenza dell'uomo su Dio è sempre inadeguata. L'argomentazione invita l'uomo a situarsi al suo vero posto di fronte a Dio.

⁸² O. PASQUATO, *I laici in Giovanni Crisostomo*, pp. 165-167.

⁸³ *La elemosina*, 1.

⁸⁴ *Ib.*, pp. 167-168.

⁸⁵ *Commento alla 2a lettera di Timoteo, omelia 2,4.*

⁸⁶ *Commento alla 1a. lettera ai Corinti, omelia 24,5.*

Nel campo spirituale, in cui il cristiano è chiamato ad entrare mediante il battesimo, l'Eucaristia è «la meraviglia dei misteri». ⁸⁷ Giovanni usa misteri al singolare (*mysterion*) o al plurale (*ta mysteria*) per indicare l'Eucaristia: essa cioè si colloca al di là del mondo sensibile. Essendo l'uomo composto di anima e di corpo, le realtà da lui percepite per mezzo dei sensi gli permettono di accedere alle realtà spirituali. In simile condizione umana «le cose spirituali sono date in quelle percettibili dai sensi». ⁸⁸ Tanta è la condiscendenza di Dio! L'Eucaristia è l'ultima tappa dell'Incarnazione per Cristo venuto ad assumere la condizione dell'uomo:

«Io ho voluto divenire vostro fratello. Io ho la medesima carne e il medesimo sangue che voi: questa carne e questo sangue, che mi hanno fatto partecipare alla vostra natura, io ve li rendo». ⁸⁹

1.3. Cristo è presente nell'Eucaristia

Siamo ricondotti al cuore della dottrina eucaristica, cioè alla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia. A chi si rammarica di non aver visto Gesù in terra, né di aver toccato il lembo del suo mantello, Giovanni fa notare il privilegio di riceverlo nell'Eucaristia:

«È il suo corpo ora che ci viene offerto, non solo il suo vestito, ... Non solo possiamo toccarlo, ma anche mangiarlo e nutrircene. Che importa se non intendi la sua voce? Tu lo vedi davanti a te. Di più tu intendi la sua voce, perché mediante la mediazione degli evangelisti, egli ti parla». ⁹⁰

Giovanni ricorre ai termini più forti del vocabolario dell'amore; il suo realismo si fa crudo: «Ciò che è nel calice, è ciò che è colato dal fianco (di Cristo) ed è a ciò che noi partecipiamo». ⁹¹ «Cos'è questo pane? egli risponde: - Il corpo di Cristo - ». ⁹² Questa è la sconcertante affermazione della fede! Egli precisa questa verità di fondo con l'affermazione che non c'è differenza sostanziale tra il Cristo che gli uomini hanno avuto la fortuna di vedere e il Cristo dell'Eucaristia. Egli ripercorre i fatti della vita terrena di Cristo elencati nel Simbolo di fede: il corpo, che era nella mangiatoia, è lo stesso che è qui sull'altare; è anche lo stesso che tu ricevi nell'Eucaristia; è il corpo che ha sofferto la passione: «È questo corpo che fu insanguinato,

⁸⁷ *Commento al vangelo di Giovanni, omelia 46,2.*

⁸⁸ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 82,4.*

⁸⁹ *Commento al vangelo di Giovanni, omelia 46,3.* Cf. A. MALINGREY, *L'Eucharistie dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome*, Parole et Pain 52 (1972) pp. 338-339.

⁹⁰ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 5,2.*

⁹¹ *Commento alla 1a lettera ai Corinti, omelia 24,1.*

⁹² *Ib., Om. 24,2.*

trafitto dalla lancia, da cui sono sgorgate le sorgenti salutari, del sangue e dell'acqua, per tutta la terra».⁹³ È, infine, il corpo glorioso salito al cielo.

Non c'è, poi, differenza per Giovanni tra banchetto e sacrificio: è distinzione tra due momenti cronologici diversi o di due aspetti diversi della medesima realtà: «Egli ci ha dato di nutrirci della sue sante carni; egli si è consegnato in sacrificio».⁹⁴

La presenza di Cristo nell'Eucaristia, infine, si attua per mezzo delle parole della consacrazione e la grazia dello Spirito Santo. Le dispute dolorose posteriori hanno contribuito a dividere le due Chiese. Giovanni ignora del tutto queste sottigliezze.

«Il sacerdote dice: – Questo è il mio corpo – e queste parole cambiano la natura delle offerte... Così questa parola del Salvatore una volta pronunciata è bastata e basterà per operare sull'altare di tutte le chiese, dall'ultima Pasqua di Cristo fino ai nostri giorni e fino alla sua venuta, il compiersi del più perfetto dei sacrifici».⁹⁵

La presenza e l'intervento dello Spirito Santo sono certe: «Il pane viene dal cielo, perché lo Spirito viene a posarsi su di esso».⁹⁶ Del resto il concilio di Firenze, pur senza includerle nel Decreto finale, ha dichiarato legittime l'una e l'altra posizione per le rispettive Chiese.

1.3. Eucaristia e Chiesa

La tematica viene svolta in modo articolato.

– *Assemblea liturgica e celebrazione eucaristica sono espressione e costruzione di Chiesa.* La Chiesa è veramente Corpo di Cristo, se non quando si costituisce come assemblea di fratelli, che la carità di Cristo convoca e tiene uniti. Nel vissuto della liturgia possiamo rilevare in Giovanni il rapporto Chiesa-Eucaristia e Eucaristia-Chiesa. Egli coglie la visione liturgica dell'unità di tutti i cristiani: così la Chiesa riunisce gli uomini di ogni luogo e tempo.⁹⁷ Per lui «la Chiesa consiste nell'assemblea dei credenti».⁹⁸ «La Chiesa..., non è né i muri, né il tetto: è la fede e la vita».⁹⁹ Dell'assemblea liturgica coglie l'unità, che viene dall'alto; Ippolito Romano, da parte sua, la descrive come «il luogo dove fiorisce lo Spirito».¹⁰⁰ La celebrazione eucaristica

⁹³ *Ib.*, *Om.*, 24,4.

⁹⁴ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 50,3.*

⁹⁵ *Il tradimento di Giuda, omelia 1,6.*

⁹⁶ *Commento al vangelo di Giovanni, omelia 45,2.* Cf. A. MALINGREY, *L'Eucharistie*, pp. 339-341.

⁹⁷ *Commento alla lettera agli Efesini, omelia 10.*

⁹⁸ *Omelia prima dell'esilio, 2.*

⁹⁹ *Eutropio, omelia 2,1.*

¹⁰⁰ *Trad. Ap.* 35.

domenicale è l'anima e il centro della settimana e della vita del cristiano. In essa si esprime nel vissuto liturgico l'essere cristiani: membri della medesima natura umana e membri dell'unica Chiesa. Le altre differenze non contano: tutti, poveri e ricchi, colti e ignoranti, sono chiamati a partecipare insieme ai sacri misteri.¹⁰¹ La stessa distinzione tra sacerdoti e laici non incrina l'uguaglianza, poiché la vittima è la medesima per tutti, così il battesimo; il medesimo Spirito ci anima, siamo tutti allo stesso modo fratelli in Cristo.¹⁰² Nella Chiesa il grado di santità è l'unico criterio di maggiore o minore appartenenza al Corpo di Cristo. Senza la carità i doni portano alla divisione. Lo Spirito si posa dove c'è l'unione dei cuori. La carità fa dei beni di ognuno i beni di tutti.¹⁰³ Il nome stesso di Chiesa dice unione, armonia e concordia.¹⁰⁴ È l'idea di popolo di Dio della LG del Vaticano II. Tutto questo esprime e costruisce Chiesa nell'assemblea liturgica.

– *La parola di Dio costruisce la Chiesa.* Nella prima parte della celebrazione la liturgia imbandisce la mensa della Parola per tutti. Oltre l'assemblea e l'ubbidienza comune, abbiamo anche la Parola comune.¹⁰⁵ La diffusione del cibo spirituale in ogni suo membro conserva il Corpo della Chiesa.

– *L'Eucaristia, sacramento di unità, ci unisce come Chiesa.* Dal fianco squarciato di Cristo in croce uscirono sangue e acqua. Noi nasciamo dall'acqua del battesimo e siamo nutriti dal sangue dell'Eucaristia. Sangue ed acqua sono gli elementi costitutivi della Chiesa.¹⁰⁶ Con l'Eucaristia i fedeli formano un solo Corpo, quello di Cristo, di cui essi si nutrono, e che li salda tra loro in un'unione, che non conosce diversità di origine. Come il pane è formato da numerosi granelli indistinti, così noi siamo uniti gli uni agli altri e a Cristo. E, davvero, «dove il senso della comunione attinge il massimo di partecipazione al divino per la Chiesa in cammino è nella celebrazione eucaristica. Qui la preghiera dell'anafora, l'*Amen* dei fedeli, i santi segni del pane e del vino e, finalmente, il pasto comune sacramentale, diventano in modo unico, ogni volta uguale e nuovo, memoria ed esperienza del passaggio pasquale».¹⁰⁷ Dopo la consacrazione la Chiesa diviene celeste, «perché sono presenti in carità fraterna i fedeli, membri del Corpo di Cristo, gli angeli e tutti i santi, il Signore stesso; è una realtà misteriosa, cui si assiste con grande tremore».¹⁰⁸ Nella celebrazione eucaristica, inoltre, spicca come segno di unità la comunione eucaristica, «momento culminante del-

¹⁰¹ *Commento alla lettera ai Romani, omelia 8,7.*

¹⁰² *Commento alla 2a lettera ai Tessalonesi, omelia 4,4.*

¹⁰³ *La carità perfetta, 2.*

¹⁰⁴ *Commento alla 1a lettera ai Corinti, omelia 1,1.* M. METZGER, *Storia della liturgia*, pp. 108-123: la celebrazione eucaristica.

¹⁰⁵ *Commento al salmo 48,1.2.5.*

¹⁰⁶ *Commento alla 1a lettera ai Corinzi, omelia 24,2.*

¹⁰⁷ S. DI CRISTINA, *Il popolo dell'assemblea liturgica*, p. 84.

¹⁰⁸ *L'Incarnazione della natura di Dio 4,5.*

l'integrazione dell'assemblea in Chiesa, ciò che stabilisce la partecipazione del temporale all'atemporale e dello spazio all'infinito».¹⁰⁹

Inoltre, le preghiere universali dei fedeli, il canto comune esprimono e fanno Chiesa.¹¹⁰

Nostalgia della Chiesa primitiva. Giovanni, che ha letto e commentato a lungo gli Atti degli Apostoli, sottolinea che la vita dei primi cristiani è l'ideale di una comunità ecclesiale. Rispetto alla Chiesa primitiva le comunità di Antiochia e di Costantinopoli del IV secolo si degradano.

«Noi ci riuniamo davanti alla mensa eucaristica e per la maggior parte non ci conosciamo. Voi direte che ciò è dovuto al nostro gran numero. I primi cristiani erano tremila agli inizi, poi cinquemila, e ciò nonostante non avevano che una sola anima. Oggi nessuno conosce il proprio fratello, e noi osiamo cercare nella grandezza del numero una scusa... Nessuno là era separato dagli altri... Tali Chiese io voglio anche oggi».¹¹¹

«Noi abbiamo il contrario sotto gli occhi. Numerose profonde divisioni regnano tra tutti e noi ci trattiamo gli uni gli altri con una crudeltà degna degli animali. E che! Sebbene foste lontani da lui, Cristo si è degnato di unirsi a voi (mediante l'Incarnazione e l'Eucaristia) e voi non vi degnate, come lo dovrete, di unirvi al vostro fratello».¹¹²

1.4. *Esigenze dell'Eucaristia: giustizia e carità*

Fermarsi qui sarebbe decurtare il pensiero del Crisostomo. L'unione dei fedeli a Cristo nell'Eucaristia, non sarebbe realizzata in pienezza senza un impegno di purificazione da parte di ciascuno e senza una carità effettiva verso il prossimo. Si tratta di una stretta solidarietà tra i membri e del servizio da rendere all'uomo, tempio di Dio:

«Pensa che non ricevi Cristo solo nella tua mano, ma che tu lo porti pure alla bocca: conserva la tua lingua pura da parole vergognose e insolenti, di bestemmia, di spergiuro e di ogni altra cosa simile. Di più, dopo d'aver ben riflettuto che, dopo la mano e la bocca, è il tuo cuore che riceve questo tremendo mistero, non tramare imbrogli contro il tuo prossimo, conserva il tuo pensiero puro da ogni cattiveria».¹¹³

Non vasi d'oro, frutto di ingiustizia, ma la santità della vita:

«Non stimiamo sufficiente per la nostra salvezza portare alla sacra mensa un

¹⁰⁹ C. ANDRONIKOF, *Assemblée et corps du Christ*, p. 36.

¹¹⁰ Cf. O. PASQUATO, *Eucaristia e Chiesa in Giovanni Crisostomo*, *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) pp. 240-252.

¹¹¹ *Commento agli Atti, omelia 3,1.*

¹¹² *Commento alla 1a lettera ai Corinti, omelia 6,3.* Cf. O. PASQUATO, *Catechesi ecclesiologicalhe nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, in S. FELICI (ed.), *Ecclesiologia e catechesi patristica. "Sentirsi Chiesa"*, LAS, Roma 1982, pp. 146-153.

¹¹³ *Al popolo antioceno, catechesi II,2.*

vaso ricco di perle preziose, dopo d'aver depauperato vedove e orfani. Se tu vuoi onorare il sacrificio, offri la tua anima per la quale Cristo è stato immolato; falla d'oro quest'anima; se essa rimane peggiore del piombo e dell'argilla, anche se il calice è d'oro, che vantaggio c'è?»¹¹⁴

Per ricevere degnamente il Corpo del Signore, il fedele deve accordare la sua condotta con la sua fede e conservare il legame della carità. L'Eucaristia è anche chiamata 'mistero di pace', con duplice significato: pace dell'uomo con Dio, pace degli uomini tra loro. Cristo è là immolato. Perché? Per essere mediatore tra cielo e terra.¹¹⁵ Del versetto del vangelo: «Ciò che avete fatto al più piccolo tra i miei fratelli l'avete fatto a me» (Mt 25,45), dà un'interpretazione letterale: il povero è Cristo, e lega così la presenza di Cristo nell'Eucaristia e la carità verso il bisognoso.¹¹⁶

2. Agostino d'Ippona e l'Eucaristia

Senza presumere di trattare il complesso tema (paradigmatico in Agostino) esaustivamente, ci limitiamo ad una sua presentazione essenziale.

2.1. Contesto storico e azione liturgica di Agostino

Anche nell'Africa, Ippona o Cartagine, esistono i conflitti sociali e il binomio ricchi e poveri. I ricchi sono rari, ma enormemente ricchi; i poveri, invece, non si contano. Come trasformare tutti in un popolo, in una famiglia di Dio? Come eliminare la sperequazione tra il superfluo e il necessario, tra l'eccessivo e la miseria? Agostino affronta instancabilmente il problema sociale e l'ingiusta distribuzione della ricchezza. Predica la precarietà della ricchezza e il vangelo della povertà. Combatte così il cancro dell'epoca, che mina non solo l'Africa, ma tutto il mondo antico.¹¹⁷ Anche per Agostino, come per il Crisostomo, il vivere la realtà dell'Eucaristia rapportata alla Chiesa rifluisce a costruire una vita sociale più giusta.

Il tema eucaristico collegato alla Chiesa lo ricaviamo dall'azione pastorale stessa di Agostino omileta-catecheta. Per lui, come per i Padri in genere, l'omelia è una conversazione familiare tenuta quale pastore d'anime al proprio popolo, nel contesto di un'azione liturgica, su un testo biblico suggerito dalla liturgia, con il fine di disporre alla celebrazione dei misteri

¹¹⁴ *Commento al vangelo di Matteo, omelia 50,3.*

¹¹⁵ *Il tradimento di Giuda, omelia 1,6.* Cf. G. DI NOLA, *La dottrina eucaristica di Giovanni Crisostomo*, LEV, Città del Vaticano 1997 (testi originali e traduzione italiana a fronte).

¹¹⁶ Sulla situazione sociale ad Antiochia, e Costantinopoli, tra ricchezza e povertà, cf. O. PASQUATO, *I laici in Giovanni Crisostomo*, pp. 165-167; 167-168.

¹¹⁷ A. HAMMAN, *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, p. 99.

divini, accoglierne la grazia, destinata a rinnovare la vita. Ma l'omelia contiene anche la dimensione, propria della catechesi, di istruire in riferimento all'iniziazione cristiana, con orientamento alla fede e alla conversione. L'omelia è, infatti, una catechesi privilegiata, tendente a educare la fede secondo le leggi della pedagogia soprannaturale. È compito di Agostino omileta richiamare i sacramenti dell'iniziazione cristiana: battesimo-cresima-Eucaristia. Ne derivano le omelie liturgico-didattiche con le linee unitarie della storia salvifica della catechesi catecumenale: c'è un ulteriore rapporto con la catechesi.

In questo contesto Agostino si fa condiscipolo con i suoi uditori, esortati a porsi come lui alla scuola di Cristo, unico maestro. A differenza degli altri Padri, che, quanto all'omelia propendono più alla preparazione di questa che a una sua improvvisazione, egli tende più a improvvisare per l'intuizione psicologica, la fede nel maestro interiore, la facilità di trasformare l'omelia in preghiera, il lavoro pastorale,¹¹⁸ gli imprevisti dovuti al lettore, che sbaglia nello scegliere la lettura.¹¹⁹

2.2. *Eucaristia e Chiesa*

H. Urs von Balthasar nella sua opera *Saint Augustin, Le visage de l'Église*,¹²⁰ coglie nel mondo di Agostino tre fuochi: Dio, Cristo, Chiesa, tre realtà intimamente unite. Dio per noi non è accessibile, se non nel Cristo, e Cristo non lo è, se non nella Chiesa. L'anima profonda di questa sintesi del periodo episcopale di Agostino è la mistica del *Totus Christus* (*De Trin.* III,10,20), Capo e Corpo. In questo quadro di riferimento l'Eucaristia gioca un ruolo determinante. In essa infatti si realizza lo scambio tra Mediatore e fedeli. Il rapporto si manifesta tanto più vincolante per il fatto che Agostino riconduce i sacramenti al sacramento unico della Chiesa, che è il Verbo incarnato: «Non c'è altro mistero di Dio, se non Cristo» (*Ep.* 187,34).

2.2.1. *Chiesa, Corpo mistico di Cristo*

Per Agostino il punto di partenza è il medesimo del Crisostomo. Solo incarnandosi, il Verbo poté diventare nostro Capo; già nel grembo di Ma-

¹¹⁸ Cf. A. HAMMAN, *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, pp. 235-262: il mestiere di vescovo; F. MEER VAN DER, *Sant'Agostino pastore d'anime*, Paoline, Roma 1971, pp. 533-614: il vescovo; Y. DUVAL, *L'Africa: Aurelio e Agostino*, in *Storia del cristianesimo*, 2, pp. 746-757.

¹¹⁹ Cf. *Ivi*, pp. 197-217.

¹²⁰ Parigi 1958, p. 8.

ria «egli congiunse a sé la Chiesa».¹²¹ Se il battesimo ci fa membri del Corpo mistico di Cristo, l'Eucaristia realizza mediante la nostra comunione al corpo e al sangue del Signore, quel medesimo organismo vivo (*Serm.* 227). Inoltre, la Chiesa con Cristo-Capo e i fedeli-membra, è animata dallo Spirito Santo: «Ciò che è l'anima rispetto al corpo dell'uomo, lo è lo Spirito Santo rispetto al Corpo di Cristo, che è la Chiesa» (*Serm.* 267,4). In tale ampio contesto Agostino colloca l'Eucaristia, sia come unione a Cristo-Capo, sia come manifestazione del Corpo mistico. La frequenza dei fedeli alla mensa eucaristica si fa, con ciò stesso, mezzo di ricerca dell'unità.

2.2.2. L'Eucaristia simbolo o realtà espressiva della Chiesa

Vero pastore d'anime, Agostino fa osservare ai fedeli che «l'unico pane» eucaristico, che essi mangiano deve ricordare loro che anch'essi diventano un «unico pane», cioè un solo Corpo, cibandosene: «Nessuno creda d'aver conosciuto Cristo, se non è entrato a far parte del suo Corpo, che è la Chiesa, la cui unità nel sacramento del pane Paolo ricorda, quando dice: – Un solo pane, un solo corpo, pur essendo molti» (*De cons. ev.* 3). In un testo famoso, non facilmente reperibile, Agostino avvicina la storia del pane e del vino alla storia dei fedeli, con lo scopo preciso di chiarire la sua affermazione: «ciò che abbiamo ricevuto, noi siamo» (*quod accipimus, nos sumus*): il pane e il vino nella mensa eucaristica sono stati ridotti all'unità da più elementi disuniti e sparsi: i fedeli, da parte loro, sono stati ricondotti all'unità di un unico organismo, la Chiesa. Le due storie non sono perciò diverse. Ecco il testo:

«– *Il pane*: 1. Ricordate ciò che era questo elemento nel campo, come la terra lo generò, 2. la pioggia nutri e maturò fino alla spiga, poi il lavoro umano lo trasportò sull'aia, trebbiò, ripulì, ripose nel granaio, trasse fuori, macinò, mescolò all'acqua, cosse, e infine ne uscì il pane.

– *I fedeli*: 1. Ricordate: anche voi non c'eravate e foste creati, 2. sull'aia del Signore foste portati, per mezzo del lavoro dei buoi, cioè degli annunziatori del Vangelo, veniste trebbiati. 3. Quando diveniste catecumeni, foste tenuti nel granaio. Deste i vostri nomi; cominciate ad essere macinati con digiuni ed esorcismi. Poi veniste all'acqua e foste cosparsi e diveniste una cosa sola. Col fuoco dello Spirito Santo foste cotti e diveniste pane del Signore.

– *Il vino*: 1. Così anche il vino 2. era in molti acini ed ora è ridotto ad un'unica cosa nella soavità del calice, 3. ma dopo la torchiatura.

– *I fedeli*: 1. Anche voi 2. dopo quei digiuni, sforzi, umiltà e contrizione 3. perveniste nel nome di Cristo come al calice del Signore».¹²²

¹²¹ *Sermo Denis* 12,2: MA I, p. 52.

¹²² *Serm. Denis* 6,1-2: MA I, p.30. Cf. F. MEER VAN DER, *Sant'Agostino pastore d'anime*, pp. 617-698.

Il simbolismo ecclesiologico (per Agostino esso equivale a realtà) è evidente. Egli vuol dire che

«con questo cibo e con questa bevanda Cristo vuol farci intendere l'unione sociale del suo Corpo e delle sue membra, che è la santa Chiesa nei suoi santi predestinati, chiamati, giustificati e glorificati, e suoi fedeli». ¹²³

Egli, preoccupato della Chiesa cattolica contro i donatisti, esclamerà: «Ciò che vedete è il sacramento dell'unità» («*Hoc quod videtis, sacramentum est unitatis*»). ¹²⁴

2.2.3. L'Eucaristia come sacramento

Per Agostino l'Eucaristia è un segno sacro. In un discorso ai neofiti, a Pasqua, egli spiega in che consista il "segno sacro" (*signum sacram*):

«Questo che voi vedete sulla mensa del Signore, carissimi, è pane e vino: ma questo pane e questo vino, quando sopraggiunge la parola (*accedente verbo*) divengono il corpo e il sangue del Signore». ¹²⁵

Per Agostino: «*Panis est corpus Christi, calix sanguis Christi*» (*Sermo 227*): il simbolismo non esclude la realtà. La *res* del sacramento è dunque Cristo, ma in tutto il suo mistero:

«(Cristo) è sacerdote, egli offerente, egli l'offerta. E volle che il sacramento quotidiano di questa realtà fosse il sacrificio della Chiesa che, essendo il corpo di Lui in quanto capo, sa di offrire per mezzo di Lui se stessa». ¹²⁶

In un passo incisivo, ricco di efficacia, Agostino dice:

«Il pane è il corpo di Cristo... Se vuoi comprendere il corpo di Cristo, ascolta l'apostolo che dice: – Voi siete il Corpo di Cristo e sue membra –. Se dunque voi siete il Corpo di Cristo e le sue membra, il vostro mistero è posto sulla mensa del Signore (*mysterium vestrum in mensa dominica positum est*), a ciò che siete rispondete: – Amen – e rispondendo sottoscrivete» (*Serm. 272*).

Il pane è il corpo di Cristo, il Corpo di Cristo sono i fedeli: «Se avete ricevuto bene, siete voi stessi che avete ricevuto». «*Corpus Christi... Ecclesia Christi... membra Christi*» (*Serm. 227*).

¹²³ *Trattato su Giovanni, omelia 26,15.*

¹²⁴ *S. Guelferb. 7,1: MA I, p. 463. Cf. O. PASQUATO, Eucaristia e Chiesa in Agostino, Ephemerides Liturgicae 102 (1988) pp. 46-63.*

¹²⁵ *Serm. Denis VI,1,3.*

¹²⁶ *Contro Fausto XX, 21. Cf. G. DI NOLA (ed.), La dottrina eucaristica di Sant'Agostino, LEV, Città del Vaticano 1997. (Testi originali e traduzione italiana a fronte).*

Eucaristia e Chiesa sono il medesimo Corpo di Cristo. Sono due misteri da comprendere insieme. La Chiesa non esiste, se non per la partecipazione al Cristo offerto nell'Eucaristia. Così il mistero eucaristico si prolunga nella Chiesa, in quanto questa è la realtà ultima generata dal sacramento dell'unità (*l'Eucaristia fa la Chiesa*) e il ministero della Chiesa è indispensabile per realizzare l'Eucaristia, in quanto questa è essenzialmente l'atto redentore di Cristo memorializzato e offerto attraverso il ministero dei sacerdoti (*la Chiesa fa l'Eucaristia*). Il mistero del Corpo di Cristo si realizza, quando tutti i suoi membri si riuniscono per offrirsi con Lui (*Serm. 272*). Il rapporto dinamico tra Eucaristia e Chiesa e viceversa rinvia a una qualche cosa di più reale e profonda, cioè ad un'identità tra i due. Eucaristia e Chiesa sono realtà convergenti ed entrambe, sebbene in modo diverso, sono il «Corpo di Cristo».

IV. Indicazioni dei Padri

Il contesto storico è caratterizzato dalla scomparsa del catecumenato impegnativo e di lunga durata in vigore nei primi tre secoli e dall'entrata nella Chiesa di molti catecumeni, a lungo o a vita (cristiani dal punto di vista sociologico) e di un limitato numero di battezzati (fedeli). Ai vescovi non rimangono che la catechesi e la predicazione, profonde e frequenti. La loro istruzione, sia ai catecumeni che ai fedeli, è radicata nella Scrittura, che per i Padri è tutto, ed è sempre mirata al vissuto, in chiave di profonda conversione. Tipico è il loro trinomio: fede, sacramento, vita.

Loro obiettivo privilegiato è fare comprendere e vivere ai fedeli l'Eucaristia, di cui rilevano il legame con la Chiesa e il dovere di attuarla nella carità fraterna.

Particolare attenzione essi rivolgono all'assemblea eucaristica, oggetto di una catechesi liturgica accurata, finalizzata ad accompagnare i fedeli a scoprirne i valori e a farne vivere il mistero nella chiesa, in un'atmosfera composta e adorante. Non è da sottovalutare il problema concreto, non facile, di disciplinare la massa dei partecipanti.

Cogliamo la fine sensibilità dei Padri circa il canto, specie dei salmi, e della musica nell'assemblea cristiana.

Di fronte a queste, tra le più significative, indicazioni dei Padri circa il vissuto dell'Eucaristia, il compito dell'animatore di oggi è quello di ricercare le modalità adatte per farne rivivere i valori.

L'ANIMAZIONE MUSICALE DELLA CELEBRAZIONE

Massimo PALOMBELLA

1. Musica e Liturgia: il loro rapporto e la loro necessaria complementarità

1.1. *Arte e artista*¹

Il libro dell'Esodo sviluppa, in occasione della erezione della tenda dell'Alleanza (Es 40,16-33), un'interessante nozione di arte. Gli artisti non escogitano *motu proprio* che cosa possa essere degno di Dio e bello in sé, ma è Dio stesso che comunica a Mosè la forma del luogo santo. Il creare dell'artista riproduce dunque ciò che Dio ha mostrato come archetipo. La creazione artistica come la concepisce l'Antico Testamento è dunque profondamente diversa da ciò che certa arte moderna intende per 'creatività' e cioè il fare qualcosa che non è stato ancora né pensato e fatto da altri, la scoperta di ciò che è totalmente nuovo e personale.

Creazione artistica nel libro dell'Esodo è un guardare insieme a Dio per partecipare della sua creatività, un disvelare la bellezza nascosta nella creazione. Ciò fonda la vera dignità dell'artista al quale si applica la stessa formula dei profeti (Besaleel, il capomastro che presiedeva i lavori della Tenda dell'Alleanza, viene 'chiamato per nome' dal Signore che gli concede intelligenza ed acume per poter compire ciò che Lui comanda [cf. Es 36]). Quanto nell'Esodo è detto a proposito delle arti figurative non viene esplicitamente riferito alla musica liturgica, ma il fatto che il salterio in ultimo venga attribuito *in toto* al re Davide implica che egli è il nuovo fondatore del culto per il fatto che ha donato al popolo eletto il modo con cui esso può lodare degnamente Dio. In questo modo nell'espressione 'bene cantare' dei Salmi si compendia e si cela, per la musica sacra tutto ciò che l'Antico Testamento ha da dire dell'arte, della sua necessità, della sua essenza e dignità.

¹ Cf. J. RATZINGER, *Cantate al Signore un Canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 126-128.

1.2. Una sottile precomprensione²

Il punto di partenza della liturgia è il riunirsi di due o tre che stanno insieme nel nome di Cristo (cf. Mt. 18,20). Tale affermazione può divenire pericolosa quando la citazione biblica è separata dal suo contesto e viene fatta risaltare per contrasto sullo sfondo di tutta la tradizione della liturgia. Si potrebbe giungere ad affermare che non è la Chiesa che precede il gruppo, bensì il gruppo precede la Chiesa.

In questa direzione non è la Chiesa nel suo insieme che fa da supporto alla liturgia dei singoli gruppi e comunità, ma il gruppo stesso è il luogo dove di volta in volta nasce la liturgia che dunque prende forma nel momento e luogo concreto grazie alla creatività di quanti sono riuniti. La preghiera comune è dunque esasperata sino a identificare lo sviluppo del ministero sacerdotale con il sorgere di un'altra Chiesa; con la conseguenza che ogni proposta che viene dalla Chiesa universale è giudicata una catena contro cui bisogna insorgere per amore della libertà della celebrazione liturgica. Il principio informante il tutto diviene dunque non l'obbedienza ma la creatività del momento.

La radice di tale visione riteniamo sia nell'inquadrare la Chiesa entro il generico concetto di 'istituzione', termine inteso in senso negativo in quanto espressione del potere e dunque negazione della libertà. Conseguentemente la liturgia non può essere un sostegno o una parte della istituzione, ma costituisce una forza contrastante che aiuti a rovesciare i potenti dai troni, divenendo così speranza nel superamento delle istituzioni e mezzo di lotta contro il potere.

In questa prospettiva la musica assume il ruolo insostituibile nel risvegliare le energie irrazionali e lo slancio comunitario cui tutto tende. Essa è anche formazione delle coscienze in quanto la parola cantata si comunica in modo progressivo e molto più efficace che non la parola letta o solo pensata. Grazie alla forma liturgica e alla sua musica si costruisce una nuova solidarietà per mezzo della quale deve formarsi un nuovo popolo che si autodefinisce popolo di Dio, mentre di fatto per Dio intende se stesso e le energie storiche che si sono sviluppate nel popolo.

Se la Chiesa appare soltanto come istituzione e detentrica di potere e dunque una controparte opposta alla libertà, come impedimento di salvezza, allora la fede contraddice se stessa in quanto da un lato non può fare a meno della Chiesa, ma dall'altro è schierata fundamentalmente contro di essa. Ma la liturgia senza la Chiesa è una contraddizione in quanto là dove tutti agiscono affinché tutti diventino soggetto, svanisce, con la Chiesa soggetto comune, anche il vero attore della Liturgia. Si dimentica infatti che la Liturgia è *opus Dei* dove Egli agisce per primo e dove l'uomo, per mezzo

² *Ib.*, pp. 138-146.

della azione di Dio, è redento.³ Dove il gruppo celebra se stesso, celebra in realtà un nulla, perché il gruppo non è un motivo per celebrare.

In questo contesto non esiste più musica da chiesa, musica 'sacra', ma non si può neppure più parlare di liturgia in quanto essa presuppone la Chiesa. Ciò che rimane sono i rituali di gruppo che si servono più o meno abilmente di mezzi espressivi musicali. Tali sottospecie di liturgie di gruppo non sono cosmiche in quanto vivono dell'autonomia del gruppo, non hanno storia in quanto caratterizzate proprio dalla emancipazione dalla storia e dal fare da sé e non conoscono neppure il Mistero perché in esse tutto viene chiarito e deve essere chiarito. In tali rituali non vi è dunque reale partecipazione proprio perché è estranea l'ubbidienza a quel Dato che superando l'uomo permette all'uomo di essere tale. I segni distintivi di questo modo di essere insieme sono l'arbitrio quale forma necessaria di rifiuto di ogni forma o norma esistente, l'irripetibilità (la ripetizione sarebbe già dipendenza) e l'artificiosità perché tutto deve essere solo pura creazione dell'uomo.

Con tutto ciò diviene manifesto che la creatività umana, che non vuole né ricevere né partecipare, nella sua essenza è assurda e falsa in quanto l'uomo solo ricevendo e partecipando può essere se stesso. Tale creatività è fuga dalla condizione umana e perciò falsità. Per questo motivo inizia la decadenza umana della cultura e proprio là dove è contestata una ragionevolezza (che precede l'uomo) inerente all'essere.

Solo il superamento di tale precomprensione permette un reale discorso sulla musica sacra come mezzo per realizzare una *actuosa participatio*; musica sacra e *actuosa participatio* che possono essere tali proprio perché vivono, esistono impregnate di ecclesialità, tradizione e rinnovamento ponendosi dunque come una reale *adequatio rei, res* che in sé esiste indipendentemente dalla comprensione del soggetto conoscente.

1.3. Incarnazione - liturgia - musica

Nella lettera ai Romani Paolo ha coniato l'espressione *logikè latreia* (Rm 12,1) che si potrebbe tradurre come «servizio liturgico determinato dallo Spirito» (facendo riferimento alle parole di Gesù relative all'adorazione in Spirito e Verità [Gv 4,23]) oppure come «venerazione di Dio plasmata dalla Parola» dove il termine 'Parola' nella sua accezione biblica è più del semplice linguaggio, è parola creatrice, è lo Spirito che si comunica, che si esprime. La 'Parola' in senso biblico è quindi più di un testo e la sua comprensibilità non può essere esaurita nella razionalità più generica.⁴

³ Cf. Pio XII, *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) pp. 526-527.

⁴ La musica che serve all'adorazione in 'Spirito e verità' è associata ad un annuncio, ad

Sulla scia della 'Parola' viene naturale il riferimento al prologo giovanneo: «E il verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi, e noi vedemmo la sua gloria» (Gv 1,4) e tale riferimento ci informa del fatto che la 'Parola', cui si riferisce il servizio liturgico, non è in primo luogo un testo ma una realtà viva e cioè Dio che si comunica divenendo uomo. L'incarnazione è ora la tenda sacra, punto di riferimento di ogni culto che è guardare la gloria di Dio e dargli onore. Ma l'incarnazione acquista senso e diviene definitiva soltanto sulla croce e nella risurrezione e ascensione: dalla croce Cristo attira tutto a sé e porta l'uomo con tutto il creato nell'eternità di Dio.

Quanto descritto è il movimento fondamentale della liturgia e la musica nella *lex orandi* non è altro che il risultato di questo movimento che è la dinamica dell'incarnazione della Parola. Tale dinamica mostra che tra gli uomini la Parola non può essere un semplice parlare. Il modo centrale con cui l'incarnazione continua ad operare sono i segni sacramentali,⁵ che però mancherebbero di un contesto vitale se non fossero immersi nella liturgia (essi stessi sono liturgia), la quale, nella sua totalità, segue l'espansione della Parola nella corporeità e nella sfera di tutti i sensi dell'uomo. La fede che diventa musica è dunque una parte del processo dell'incarnazione della Parola. Nella croce e risurrezione la carne viene fatta *Logos* (e proprio qui si compie l'incarnazione) e analogamente il divenire musica della Parola non è altro che il partecipare di questa spiritualizzazione della carne dove metallo e legno diventano suono, l'inconscio e l'insoluto divengono sonorità piena di significato.

La musica è dunque intimamente connessa alla liturgia,⁶ una connes-

una asserzione spirituale nel senso più nobile e ragionevole e quindi la musica non può fare altro che corrispondere a questa 'Parola' mettendosi radicalmente al suo servizio.

⁵ «L'Eucaristia, per testimonianza dei Santi Padri, deve considerarsi come una continuazione e un ampliamento dell'Incarnazione. Per essa infatti la sostanza del Verbo incarnato si unisce coi singoli uomini, e si rinnova mirabilmente il supremo sacrificio del Golgota» (LEONE XIII, *Mirae caritatis*, ASS 34[1904] p. 645).

⁶ Il primo intervento su questa linea (che crediamo profetico a causa della situazione storica) fu di Pio VI nel Breve *Quod aliquantum* dove afferma l'istituzione per ispirazione dello Spirito santo del salmeggiare e quindi la intrinseca unione tra quest'ultimo e il culto divino: «Chi può dubitare che Voi non siate agitati dallo spirito immondo, mentre ciò che è stato promulgato e istituito per ispirazione dello Spirito Santo, vale a dire di salmeggiare nella Santa Chiesa, lo rigettate, e quasi fosse un culto superstizioso lo imputate ad errore? ... Onde è ben chiaro che debbono essere cacciati dal grembo di Santa Chiesa coloro i quali giudicano che questa maniera di salmeggiare non appartenga al culto divino...» (cf. PIO VI, *Quod aliquantum*, in U. BELLOCCHI (ed.), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede 2*, LEV, Città del Vaticano 1994, p. 172). Pio X, nel moto proprio *Tra le sollecitudini*, afferma che la musica è parte integrante della liturgia e quindi partecipa del fine generale che è la gloria di Dio; dichiara che il fine proprio della musica è di aggiungere maggiore efficacia al testo liturgico: «Così

sione che non la pone come elemento accidentale ma sostanziale in quanto partecipante dello stesso modello antropologico-cosmico della *lex orandi*. La liturgia senza la musica non può compiere il pieno movimento dell'incarnazione. Si può quindi affermare, con cognizione di causa, che nell'assenza della musica la *lex orandi* 'perde' la pienezza della dimensione cosmica e antropologica e lo stesso *Mysterium salutis* viene 'coartato' nel suo rivelarsi. È dunque solo il plesso costitutivo e storico di tutta l'azione liturgica, che si pone *culmen et fons* dell'agire della Chiesa, quel plesso che per essere tale deve compenetrarsi all'abbraccio ecclesiale che supera i limiti geografici e culturali (ecclesialità), all'incontro tra storia e metastoria che supera il tempo e lo spazio (Tradizione) e alla perenne giovinezza che vince il dipanarsi del tempo trasformandolo in storia salvifica (rinnovamento).

2. La nozione di 'partecipazione' all'azione liturgica

2.1. I livelli di partecipazione all'azione liturgica

La 'celebrazione liturgica', non esaurisce la realtà Liturgia che è più estesa della celebrazione proprio perché quanto precede (il 'prima celebrativo') e quanto segue (il 'dopo celebrativo') porta all'azione celebrativa e proviene dalla medesima.⁷ La celebrazione liturgica è un evento ordinato, oltre che alla santificazione degli uomini, anche all'edificazione della Chiesa e alla pienezza del culto divino in Cristo, il che comporta la partecipazione di tutti i fedeli. Queste finalità la celebrazione le può attuare perché è nella, con la e per mezzo della celebrazione che il *Mysterium* si realizza, si inverte, si attualizza, si perpetua rendendosi presente nel tempo e nello spazio. *Mysterium - Actio - Vita*, i tre elementi costitutivi della liturgia, comportano dunque mutue relazioni e vicendevoli compenetrazioni: infatti il *Mysterium* è presente nell'*Actio* mediante la modalità liturgico-celebrativa

il suo proprio fine è di aggiungere maggiore efficacia al testo medesimo, affinché i fedeli con tale mezzo siano più facilmente eccitati alla devozione e meglio si dispongano ad accogliere in sé i frutti della grazia, che sono propri della celebrazione dei sacrosanti misteri» (cf. PIO X, *Tra le sollecitudini*, ASS 36 [1904] p. 332). Pio XII nell'enciclica *Musicae Sacrae disciplina* afferma che la musica è legata *semper et ubique* alle attività culturali: «...Nessuna meraviglia dunque che il sacro canto e l'arte musicale siano stati usati, come consta da molti documenti antichi e recenti, anche per ornamento e decoro delle cerimonie religiose sempre e dovunque, anche presso i popoli pagani» (cf. PIO XII, *Musicae Sacrae disciplina*, AAS 48 [1956] p. 6). La Sacra Congregazione dei Riti nell'istruzione *De Musica Sacra* afferma: «Tra la musica sacra e la sacra liturgia intercorre, per la loro stessa natura, una così stretta relazione che non è possibile fissare leggi o dare norme intorno all'una trascurando l'altra» (SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *De musica sacra*, AAS 50 [1958] p. 630s.). SC e *Musica Sacra* non aggiungono nulla di quanto non sia già stato detto.

⁷ Cf. SC 9.

del memoriale (*anámnesis*): in breve l'*Actio* fa il memoriale del *Mysterium*. La vita è compresenzializzata nell'*Actio* mediante la modalità liturgico-celebrativa della partecipazione (*méthexis*): in altri termini la vita è presente nell'*actio* (e viceversa) attraverso la *participatio*. In sostanza ciò che caratterizza la liturgia considerata *stricto sensu*, e cioè solo come azione liturgica, è l'epiclesi, il memoriale (*anámnesis*) e la partecipazione (*méthexis*) elementi non presenti in qualunque manifestazione pubblica di culto estranea alla codificata azione liturgica⁸ ma ugualmente non limitati a questa in quanto esercitanti, attraverso i dinamismi sacramentali,⁹ il loro benefico influsso nel 'prima' e 'dopo' celebrativo.

Ogni particolare espressione di culto, considerata a sé stante, non complementa le altre, ma tutte convergono verso l'Eucaristia, massima espressione di Culto, da cui prendono vigore e consistenza le altre.¹⁰ Tutta la vita cristiana è dunque protesa verso l'Eucaristia, esemplare *celebratio fidei* in quanto massima *eulogia*, dove Mistero, Azione e vita si 'con-fondono'.¹¹

⁸ Quanto detto trova la sua fonte in A. M. TRIACCA, «Liturgia» e «Pietà Popolare»: validità della loro osmosi (con riferimento alle espressioni mariane orientali), in UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE (ed.), *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno Mariano 1987-88. Testi e studi*, LEV, Città del Vaticano 1990, pp. 1241-1300.

⁹ In relazione ai dinamismi della vita cristiana, e in particolare quelli dei sacramenti della iniziazione cristiana, interessante, anche se non completo, è lo studio di M. DELCOR (DECLER), *Devenir Chrétiens dans le Christ. Le Dynamisme sacramentaire: Baptême, Confirmations, Eucharistie*, Lumen Vitae 27 (1972) pp. 607-624. Il discorso può essere completato da: A. M. TRIACCA, *La presenza ed azione dello Spirito Santo nella celebrazione dei sacramenti*, Liturgia 19 (1985) pp. 26-62; ID., *Spirito Santo e «dinamismi» del ministero ordinato. In margine al linguaggio della «Pastores dabo vobis»*, in E. DAL COVOLO - A. M. TRIACCA (edd.), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II*, LAS, Roma, 1994, pp. 117-139; ID., *Dinamismi e interazioni tra assemblea e Spirito Santo*, Liturgia 26 (1992) pp. 190-201; ID., *Lo Spirito santo nella formazione sacerdotale*, Seminarium 33 (1993) pp. 305-321.

¹⁰ Cf. A. M. TRIACCA, «Liturgia» e «Pietà Popolare», pp. 1254-1257.

¹¹ Nella lettera ai Romani l'apostolo Paolo afferma che *nulla fides sine auditu* (cf. Rom 10,17) e ciò significa che la genesi del fatto cristiano nella vita di un uomo è determinata dall'udire la Parola di Dio. Al primo posto si deve quindi collocare la proclamazione della Parola di Dio con le diverse forme con le quali si sono caratterizzati i modi di evangelizzazione (*Kerygma*, *didachè*, *didascalìa*, *omelia*...: = *proclamatio fidei*). In rapporto con l'*euanghelia*, nella persona umana si formula la *professio fidei*. Essa ha diverse concrete manifestazioni nella vita del fedele. Normalmente diventa *confessio fidei* nella quotidianità del vivere con *mores - consuetudines* da cristiani. S'instaura così tra *euanghelia* e la vita del fedele, un atteggiamento di compromesso vitale alla verità di fede. La vita del fedele con la *confessio fidei* diventa una diaconia alla verità (= *servitium fidei*) e a coloro che aderiscono alla Verità. La forma eccezionale di *confessio fidei* è quella della testimonianza fino all'effusione del sangue. Si tratta della *martyria* per eccellenza, che però è connaturata anche alla semplice vita del fedele (= *testificatio fidei*). Essa, protesa a divenire una vita di culto in Spirito e Verità (= *vita fidei*), passa, direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente, dalla *celebratio fidei* alla *eulogia* vitale, al sacrificio vivente (cf. Rom 12,1). (cf. A. M. TRIACCA,

Nell'Eucaristia, infatti, si attua la massima conformazione a Cristo attraverso una fisica unione dove il nostro storico sacrificio diviene quello di Cristo e il culto che diamo al Padre nello Spirito Santo viene assimilato al culto di Cristo. Esistenzialmente parlando, l'Eucaristia e dunque il fine al quale ogni uomo tende in virtù della sua costitutività, l'esistenziale cristico, e, necessariamente, la partecipazione a questa realtà avrà un livello ed una specificità in relazione al proprio storico stato ontologico.

Parliamo di 'livello' in quanto anche un non battezzato può partecipare all'Eucaristia unendo la propria esistenza al sacrificio di Cristo in modo incoato ed imperfetto (mancandogli l'abilitazione completa conferita dai sacramenti del Battesimo e della Confermazione). In questo caso la Celebrazione Eucaristica si porrà come un 'prima celebrativo' che condurrà il catecumeno al Battesimo. Ma anche tra coloro che sono esplicitamente abilitati alla partecipazione all'Eucaristia si determinano diversi livelli in forza della specifica ministerialità esercitata all'interno della celebrazione¹² e anche dagli eventuali 'impedimenti' alla comunione sacramentale. Tutti possono partecipare alla celebrazione (anche i non battezzati) in forza di un dato costitutivo che permette di offrire, con il sacerdote che presiede, il sacrificio.¹³ La partecipazione esterna (che potrebbe consistere anche nel semplice esserci) congiuntamente a quella interna (cioè la capacità, congiunta all'intenzione, di associare la propria esistenza a quella di Cristo¹⁴) costituisce, liturgicamente parlando, la 'partecipazione attiva'¹⁵ che diviene 'perfetta' quando è concomitante alla partecipazione sacramentale.¹⁶ In sostanza tutti, indipendentemente dai sacramenti ricevuti e dagli impedimenti, possono partecipare in modo attivo alla Celebrazione Eucaristica che si porrà così come il *locus* nel quale ricevere la grazia necessaria per giungere alla partecipazione perfetta.¹⁷

"Confessio - Professio - Celebratio fidei". *Pedagogia alla fede*, in S. FELICI [ed.], *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri [età prenicena]*, LAS, Roma 1987 pp. 229-258).

¹² Si pensi, all'interno della partecipazione 'esterna' (cf. PIO XI, *Divini Cultus*, AAS 21 [1929] pp. 39-40; PIO XII, *Mediator Dei*, AAS 39 [1947] p. 552; Id., *Musicae Sacrae disciplina*, AAS 48 [1956] pp. 20s.; SC, 30), ai livelli determinati dalla diversità di ministerialità che un battezzato e confermato può esercitare nella celebrazione. Dalla semplice 'muta' presenza (condizione minima ma sufficiente), al rispondere alle acclamazioni, al cantare, al leggere le letture, al suonare, al cantare nella Schola... Tutte ministerialità che, all'interno di una specifica competenza, sono un diritto-dovere che però non intacca sostanzialmente (eccettuato nella sua forma minima) la attiva e perfetta partecipazione.

¹³ La differenza tra battezzati e non battezzati si porrà in relazione alla capacità 'in atto' e viceversa incoata, non perfetta.

¹⁴ Cf. PIO XII, *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) p. 552.

¹⁵ Cf. Ib., pp. 530-537.

¹⁶ Cf. Ib., p. 564.

¹⁷ «Chi partecipa alla Celebrazione assimila esistenzialmente se stesso al Cristo, in modo da essere portato gradualmente a trasfondere nella vita quanto celebra. Il movimento progressivo spinge a rinunciare volontariamente a tutto ciò che prima si riteneva

Parliamo di 'specificità' in quanto lo stato ontologico determina il modo tipico partecipativo. Infatti il sacerdozio di Cristo è compartecipato ministerialmente in modo preminente ai presbiteri (e in altra forma a coloro i quali sono sposati¹⁸), in modo tipico ai cresimati, in modo sorgivo ai battezzati e in modo implicito ed incoato ad ogni concepito.¹⁹ Esiste quindi, all'interno della partecipazione attiva e perfetta, una specifica partecipazione costituita dall'esercizio del proprio sacerdozio partecipazione della quale si ha diritto e dovere.²⁰

La specifica partecipazione all'azione liturgica, che si attua concretamente con specifiche modalità, ci conduce ad affrontare la questione del rapporto tra partecipazione interna ed esterna alla celebrazione.

2.2. Dalla partecipazione interna a quella esterna

Liturgicamente parlando, la partecipazione attiva è costituita dalla partecipazione esterna congiunta con quella interna e il tutto è orientato alla partecipazione perfetta e completa che si attua con la comunione sacramentale. La partecipazione esterna, che si situa quindi all'interno di quella attiva e perfetta, si pone come il segno storico che manifesta, all'interno dell'azione liturgica e con tutti i riverberi nel prima e dopo celebrativo, l'esercizio ministeriale del proprio sacerdozio.

Esiste uno stretto rapporto tra partecipazione interna ed esterna che è opportuno chiarificare bene. La partecipazione esterna non si pone come condizione necessaria (eccettuato nella sua forma minima che consiste nella 'muta' presenza) per definire una partecipazione più o meno attiva o addirittura più o meno perfetta. Queste precisazioni non intendono sottovalutare la partecipazione esterna ma semplicemente collocarla rettamente nel rispetto di tutti coloro che, per una serie di impedimenti, non possono ordinariamente o puntualmente esercitare tutto ciò che compete all'esterna partecipazione.

giusto; a lasciar perdere le 'maschere', i 'rivestimenti' pseudocristiani di forme di vita prima ritenute cristiane, ma che risultano – con la progressiva assimilazione a Cristo – perfezionabili e sottoponibili ad ulteriori sforzi di cristianizzazione. In altri termini, la partecipazione alla celebrazione diventa 'luogo' della puntualizzazione viva di quell'incessante progresso spirituale che fascia l'esistenza cristiana nelle sue molteplici vocazioni, compiti, carismi» (A. M. TRIACCA, *Partecipazione liturgica: per un bilancio pastorale*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO [ed.], *Costituzione Liturgica "Sacrosanctum Concilium"*. Studi, Liturgiche, Roma 1986, p. 222).

¹⁸ Cf. A. M. TRIACCA, *Vita coniugale come esercizio del sacerdozio comune dei fedeli, in vista dell'Eucaristia*, in *Sacerdoti per in nostro Dio. Atti della XXXVII Settimana Liturgica nazionale. Rieti, 25-29 agosto 1986*, Liturgiche Roma 1987, pp. 139-152.

¹⁹ Cf. A. M. TRIACCA, *Partecipazione liturgica: per un bilancio pastorale*, p. 217.

²⁰ Cf. PIO XII, *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) pp. 552s.

Ora, alla partecipazione esterna, si ha diritto e dovere in forza del proprio sacerdozio. Il diritto indica una realtà che appartiene e che non può essere negata, il dovere manifesta l'accezione morale del diritto, per cui l'esercizio concreto della partecipazione esterna dovrebbe porsi – all'interno delle reali possibilità del soggetto – come il segno visibile della partecipazione interna. In sostanza, in quanto diritto, la partecipazione esterna dovrebbe condurre a quella interna e perfetta, in quanto dovere, avrebbe il compito di essere di queste il segno storico. A questo punto è opportuno aprire la questione specifica circa il concreto contenuto della partecipazione esterna, realtà che ha avuto, nel corso della storia, innumerevoli e diversificate attuazioni.

La partecipazione esterna è strettamente congiunta con la cultura di un popolo e dunque con ciò che di questa cultura è il primo segno, e cioè l'arte più nobile, quella destinata alla Liturgia.²¹ Infatti la Liturgia costitui-

²¹ La Chiesa ritrova il proprio fondamento nella rivelazione di Dio, non un Dio generico ma il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe che ultimamente si è rivelato in Cristo (cf. Es 3,6,15; Mt 22,32; Mc 12,26; Lc 20,37; At 3,13; 7,32). È dunque su tale presupposto che deve in prima istanza misurarsi l'essere e l'agire della Chiesa. Ora, ciò che Dio ha ritenuto dover manifestare all'umanità è riportato dalla Tradizione viva di cui il Magistero è l'autentico interprete; e i dati rivelati confermano tale mandato e si coniugano indissolubilmente con l'esistere storico della Chiesa che ad essi si ispira ininterrottamente. Teologia, spiritualità e leggi canoniche giustificano pertanto i loro assunti sulla Parola di Dio, anzi, la Chiesa stessa si pone quale segno visibile, in questi ultimi tempi, del *Mysterium Salutis*, del Verbo fatto carne. La Bibbia è in tal senso studiata, assimilata, vissuta ed annunciata nella ricchezza di culture molteplici e attraverso il cammino di asceti cristiani. Ne consegue che come ogni genuina produzione ecclesiale muove necessariamente dai testi sacri, così anche l'arte sacra ritrova in essi il fondamento e la sorgente cui ispirare i propri contenuti. Il discorso sulla bellezza e sull'arte è all'insegna di due categorie bibliche: la gloria di Dio e l'incarnazione del Verbo che sono anche i due aspetti che fondano teoricamente le considerazioni sull'arte sacra culturale in quanto su tali dati la Chiesa giustifica la possibilità di un'iconografia cristiana: «Con i Vangeli l'arte è entrata nella storia», poiché è il Vangelo, anche mediante il linguaggio dell'arte, a cantare gli eventi della redenzione. «L'episcopato, il clero, gli artisti, gli operai che hanno innalzato queste aule e templi della preghiera a significare la volontà dell'assemblea liturgica, la tradizione, il culto e la vita sacramentaria, hanno inteso raffigurare il Corpo Mistico della Chiesa, il memoriale pasquale, il mistero dell'unità» (GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti al Convegno Nazionale Italiano di Arte Sacra*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II. 4/1 [1981] p. 1053). Cristo facendosi uomo entra nelle realtà rappresentabili e diventa oggetto di una rivisitazione artistica, anzi, è tutta la vita terrena di Gesù che diventa materiale iconografico. L'arte viene dunque ad elaborare il visibile in forma spettacolare, affinché il ricordo si riattualizzi nella contemplazione e le produzioni che ne derivano esprimono il messaggio cristiano attraverso un linguaggio più universale di quello dei testi scritti. Esse rappresentano un linguaggio quasi assoluto, pentecostale ed esaustivo che supera il polverizzarsi delle lingue dei popoli unendo a fortiori in un unico atto di comprensione dove si coniugano conoscenza e sentimento: «L'arte cristiana registra l'umanità visibile e le azioni divine del Cristo, mentre per la trasparenza del suo linguaggio apre un varco all'intuizione di qual-

sce la 'materia' che postula un'informazione di bellezza per corrispondere pienamente al proprio mandato culturale. L'arte sacra non inventa dunque i suoi contenuti ma li trova nella liturgia e non inventa neppure lo schema delle strutture che elabora con genialità creativa poiché questo emerge dalle esigenze rituali. In poche parole arte e liturgia incarnano il sacro cristiano. La liturgia è dunque l'*habitat* normale dell'arte cristiana in quanto il momento sacro per eccellenza è quello celebrativo liturgico (per cui tutto l'occorrente rituale gode legittimamente dell'appellativo di sacro) e perché il contenuto dell'arte cristiana rimanda al *Mysterium Salutis* la cui attuazione nel tempo avviene attraverso l'azione liturgica. L'arte si trova così ad esprimere il mistero pasquale nell'*hodie* liturgico. Essendo poi la celebrazione liturgica il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa l'arte ritrova in essa il suo *habitat* ottimale. La ricchezza di contenuto che si dà nei misteri liturgici richiede splendore di forme. Le arti liberali elevando lo spirito sollecitano il culto attraverso il desiderio del bello: un *pulcrum* che trova la sua perfezione nel far risplendere le forme di un bene religioso e culturale.²² Esse «sono tanto più orientate a Dio e all'incremento della sua lode e della sua gloria, in quanto nessun altro fine è loro assegnato se non di contribuire il più efficacemente possibile, con le loro opere, a indirizzare pienamente le menti degli uomini a Dio».²³

Liturgia e arte esprimono per tanto i significati più intimi del vivere cristiano e quindi la partecipazione esterna si può definire realmente tale quando, in forza della sua bellezza e nobiltà, conduce e apre il cuore a quell'interna permettendo così l'esercizio di quella attiva in vista di quella perfetta e completa.

Nel contenuto della partecipazione esterna troviamo dunque la codificazione storica del pregare, credere e vivere della Chiesa che dialoga ed evangelizza la cultura.

Le modalità esterne della partecipazione sono il punto finale della *lex*

che aspetto dell'Ineffabile... Essa è universale, leggibile, di immediata penetrazione, con gaudio per lo spirito che ne trae incitamento a cose nobili e grandi» (GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti al Convegno di Studi sul tema «Evangelizzazione e beni culturali della Chiesa in Italia»*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II 9/1 [1986] p. 1200). Il bello nell'arte assume valore di anticipazione di ciò che sarà la realtà nell'eternità beata, e l'arte ha pertanto il compito di offrire all'uomo peregrinante i bagliori della divina bellezza del creato e di Cristo, sacramentalmente presente nella Chiesa. L'arte culturale poi anticipa il culto della Chiesa glorificata. L'arte cristiana viene così a congiungere la realtà con l'allegoria, il contingente con l'Assoluto, anticipando la ricapitolazione di ogni realtà in Cristo e ponendosi così come teologia e teofania (cf. C. CHENIS, *Fondamenti teorici dell'Arte Sacra. Magistero postconciliare*, LAS, Roma 1991, pp. 37-47).

²² Per quanto detto si veda: ib., pp. 37-47; A. M. TRIACCA, «Arte e liturgia»: loro rapporto dalla «spiritualità liturgica», in *Lezioni di arte sacra 3: «Religiosi per un'arte sacra»*. Atti del corso speciale di «Spiritualità dell'arte sacra», Roma 1987, pp. 5-19.

²³ SC, 122.

credendi e della sua capacità di toccare realmente la storia incidendo sulla *lex vivendi*. La povertà e banalità della partecipazione esterna è in fondo crisi culturale della Chiesa, segno della non fecondazione della storia, segno di una debole teologia incapace di dialogo reale con la cultura, segno di un'arte che in fondo ha perso il senso del *Mysterium*.²⁴

3. Gregoriano, polifonia e musica contemporanea

3.1. Un linguaggio comune alle generazioni e culture nel rispetto della diversità

L'attuale situazione culturale ha intensificato un *gap* generazionale per cui un solco sempre più profondo sembra dividere le nuove generazioni dai loro genitori. Contemporaneamente si assiste alla lenta formazione di una cultura che si qualifica come pluriculturale, plurirazziale. Tutto ciò riteniamo che sia un dato provocante e sfidante la Chiesa e particolarmente ciò che della Chiesa è eminente iconizzazione e cioè la *lex orandi*.

Ecclesialmente molto si è scritto in relazione ai 'canti giovanili', alle diverse sensibilità, ai diversi repertori... Ciò mette evidentemente in luce il fatto che questa realtà non è un dato scontato, non è un qualcosa che con naturalezza si colloca all'interno di un'ordinaria prassi ecclesiale. Si potrebbe parlare di 'problema'; ma il termine ingigantirebbe in modo sproporzionato il fatto. Sembra forse più appropriato parlare di 'collocazione' che, per essere retta, giusta, armonica, richiede in radice l'esame di una questione metodologica.

Innanzitutto la questione deve essere letta, pensata, studiata unicamente nella sua collocazione vitale, e cioè nella Chiesa. Esiste dunque in radice un primo criterio capace di illuminare il tutto e tale criterio è ecclesiologico, ed è la stessa nozione di Chiesa come Corpo Mistico, popolo di Dio, insieme di convocati abbracciante tutte le età. Comprendiamo come, dinanzi a questo dato, sia immediatamente messa in questione qualunque prassi liturgica tendente a limitarsi ad una sola porzione di popolo di Dio. Si apre in tal modo la via alla retta collocazione del linguaggio all'interno della liturgia. Non è dunque corretto parlare di 'Messa dei giovani', ma piuttosto di Celebrazione Eucaristica alla quale partecipa il popolo di Dio, al cui interno ci sono anche i giovani. Tale celebrazione non è una monade ma si innesta nella grande comunione capace di perforare il tempo e lo spazio proprio in forza della viva Tradizione.²⁵

²⁴ «L'arte in ragione della liturgia è catalizzatrice del soffio dello Spirito Santo, per rendere lode a Dio con ogni sua manifestazione appunto artistica. Se l'arte non è la polarizzazione del sacro *Pneuma*, essa è nulla» (A. M. TRIACCA, «Arte e liturgia», p. 15).

²⁵ La questione da ecclesiologica diviene educativa in relazione alla corretta formazio-

All'interno della celebrazione liturgica, il canto è un linguaggio capace di esprimere esternamente l'essere insieme di convocati diversi ed è questo un segno manifestante un'appartenenza. Ora, esistono fundamentalmente due modi di appartenere: l'uno aggregante (il canto unifica le voci, facendone una sola voce); e l'altro separante, avendo ogni gruppo i suoi canti, i suoi testi, la sua teologia... Questo secondo modo purtroppo sembra essere presente nei repertori dei movimenti ecclesiali, che spesso spiccano per i loro testi criptici, per l'evidente panteismo naturalista e per forvianti parafrasi evangeliche.²⁶ Il ripetersi di queste produzioni, anziché spingere ad anatemiizzare continuamente rischiando di ottenere l'effetto opposto, crediamo che debba stimolare alla ricerca di un criterio del canto liturgico che tenda a salvare l'unità del popolo di Dio, rispettando però la sua stessa struttura costitutiva, e cioè l'essere eterogeneo, l'essere composto di diverse età e sensibilità.

Il canto liturgico deve collocarsi necessariamente in riferimento al patrimonio che la storia dell'esistere globale della Chiesa (*lex credendi, lex orandi, lex vivendi e lex orandi*) ci consegna, al di là di ogni neoteismo. Bisogna cantare la fede e non la propria personale esperienza di fede, la propria lettura della fede; e questo come criterio per superare il soggettivismo nel quale siamo caduti, e che spicca eminentemente in alcuni testi dove addirittura la stessa ortodossia è messa in questione.²⁷

Dalla lezione biblica emerge come il genuino canto popolare, canto rifacentesi alle esperienze fondamentali della vita, sia in grado di unire con verità un popolo che si riconosce esistenzialmente in quel testo e quella musica.²⁸ Ora per i cristiani tale esistenza si dà *in nuce*, per una 'con-

ne dei giovani a forme espressive mature, complete, belle di quella bellezza che ha la pretesa di essere in qualche modo oggettiva. E, volendo scendere ancora più in profondità, la questione si pone ultimamente a livello filosofico e più precisamente a livello estetico-metafisico in relazione al *pulchrum* come proprietà trascendentale e al suo essere contemporaneamente trascendentale e coglibile in un rapporto di adeguazione da parte del soggetto conoscente all'interno della storia.

²⁶ Come esempio cf.: GEN VERDE, *È bello lodarti. Messa per coro e assemblea*, Roma 1988², pp. 82-85.

²⁷ Riportiamo come esempio il seguente testo: «Io ti amo, silenzioso Dio, che ti nascondi dentro un po' di pane come un bambino dentro la sua mamma oggi tu entri nella vita mia» (G. CENTO, *È il giorno del Signore. Canti per la messa dei giovani*, Roma s.d., pp. 22s.).

²⁸ Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei* riconosce il valore del canto popolare fuori dalla liturgia (cf. PIO XII, *Mediator Dei*, AAS 39 [1947] p. 597). Sempre Pio XII nell'enciclica *Musicae sacrae disciplina*, riconosce il valore del canto popolare anche in lingua parlata: «...Questi canti sacri, sgorgati quasi dal più profondo dell'anima del popolo, commuovono fortemente i sentimenti e l'animo ed eccitano pii affetti; quando si cantano nelle funzioni religiose della folla radunata come una voce sola, con grande efficacia elevano l'animo dei fedeli alle cose celesti. Perciò sebbene nelle messe celebrate in forma non so-

naturalità ontologica' capace di superare il tempo, lo spazio e le culture. Riteniamo dunque che sia possibile una attuale produzione musicale capace di questo respiro, produzione che serve il vero popolo di Dio favorendo così la *participatio* al *Mysterium Salutis*.

Riteniamo inoltre che la attuale situazione pluriculturale debba favorire nel canto liturgico l'uso delle lingue vive, uso che in modo eminente manifesta la eterogeneità del popolo di Dio; ma contemporaneamente pare necessaria la riappropriazione del latino come lingua 'sopra-culturale' e manifestante l'unità della Chiesa.²⁹

La reale inculturazione della fede è sempre promozione culturale, formazione integrale della persona. Tutte le volte che ecclesialmente si 'abbassa' il livello nella falsa giustificazione di un popolo che 'più non capisce' in ultima istanza si fa' del proprio comprendere l'unico metro della realtà privando il popolo di ciò che gli spetta per diritto ed abbassando così la fede al rango di un sottoprodotto commerciale.

lenne possono mirabilmente giovare affinché i fedeli assistano al Santo Sacrificio non tanto come spettatori muti e quasi inerti, ma accompagnando l'azione sacra con la mente e con la voce uniscano propria devozione con le preghiere del sacerdote, purché tali canti siano ben adatti alle parti del Sacrificio... Quanto alle celebrazioni non strettamente liturgiche, tali canti religiosi possono egregiamente giovare ed attirare salutarmente il popolo cristiano, ad ammaestrarlo, a formarlo con sincera pietà ed a riempirlo di un santo gaudio; e ciò tanto nelle chiese come all'esterno, specialmente nelle processioni e nei pellegrinaggi ai santuari, e così pure nei congressi religiosi nazionali ed internazionali. Saranno in special modo quando si tratta di istruire nella verità cattolica i fanciulli e le fanciulle, così pure nelle associazioni giovanili e nelle adunanze dei pii sodalizi, come l'esperienza spesso chiaramente dimostra. Non possiamo perciò fare a meno di esortare vivamente Voi, Venerabili Fratelli, a voler con ogni cura ed ogni mezzo favorire questo canto popolare religioso nelle Vostre diocesi» (cf. PIO XII, *Musicae Sacrae disciplina*, AAS 48 [1956] pp. 20s.). L'istruzione *De musica sacra* riconosce la dignità del canto popolare e lo ammette alle stesse celebrazioni liturgiche. Conseguentemente dispone di attuare delle raccolte ad uso dei fedeli (cf. SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *De musica sacra*, AAS 50 [1958] pp. 646-648). *Sacrosanctum Concilium* riconosce il valore del canto popolare nella liturgia: «Si promuova con impegno il canto popolare religioso, in modo che nei pii e sacri esercizi, come pure nelle stesse azioni liturgiche, secondo le norme stabilite dalle rubriche, possano risuonare le voci dei fedeli» (SC 108). L'istruzione *Musicam Sacram* favorisce all'interno della stessa celebrazione un armonico incontro tra parti cantate in lingua vernacola e parti cantate in latino: «Tenendo presenti le condizioni dell'ambiente, l'utilità pastorale dei fedeli e la natura di ogni lingua, vedano i pastori di anime se – oltre che nelle azioni liturgiche celebrate in latino – parti del patrimonio di musica sacra, composte nei secoli precedenti per testi in lingua latina, possano usarsi anche nelle celebrazioni fatte in lingua volgare. Niente impedisce infatti che in una stessa celebrazione si cantino alcune parti in un'altra lingua» (SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Musicam Sacram*, AAS 59 [1967] p. 315).

²⁹ Sono interessanti, a questo proposito, le esperienze fatte a Lourdes (cf. *Répertoire Multilingue de Chants Liturgiques utilisé dans les sanctuaires de Lourdes*, Nouvelle Edition, Lourdes 1990) e a Taizé (cf. *Music From Taizé 1-2*, Collins, Glasgow 1990). Cf. anche: *Cantate Domino. An ecumenical hymn book*, Bärenreiter, Kassel 1974).

3.2. Partecipazione e 'ministerialità' musicale

Nella celebrazione liturgica, in relazione al segno della musica, normalmente concorrono l'assemblea, la *schola* (che è parte dell'assemblea³⁰), i ministri, e gli strumenti musicali. Ognuno dei citati elementi, nella celebrazione liturgica, dovrebbe, il meglio possibile, attuare le proprie potenzialità musicali esercitando così, per quanto gli compete, la propria ministerialità musicale.³¹

È necessario allora che il popolo canti, ma canti solo ciò che gli è proprio permettendogli di fondere le diverse voci facendone una. La *schola* non deve sostituirsi al popolo ma contemporaneamente deve poter essere *schola*, con parti proprie che attuino nella pienezza il suo essere *schola cantorum*. Gli strumenti musicali, quando ci sono, devono poter esprimere al meglio ciò che li caratterizza timbricamente e li fa' specifici nella loro famiglia. Non devono disturbare il canto ma non devono neanche essere mortificati perché non realizzerebbero quella *participatio* che è loro specifica.³²

³⁰ «La *schola cantorum*, tenendo conto della disposizione di ogni chiesa, sia collocata in modo che chiaramente appaia la sua natura: che essa cioè fa parte dell'assemblea dei fedeli e svolge un suo particolare ufficio» (SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Musicam Sacram*, AAS 59 [1967] p. 307).

³¹ L'istruzione *De musica sacra* parla di sacerdote celebrante, di chierici e di laici. I laici prestano un'attiva partecipazione liturgica in forza del carattere battesimale che li abilita, secondo il loro modo, nel Sacrificio della Messa ad offrire la divina Vittima a Dio Padre. La *schola cantorum* composta da laici è riconosciuta come un diretto servizio ministeriale. Si ribadisce l'importanza, al fine di ottenere una maggiore attiva partecipazione, del commentatore che spieghi i riti e diriga la partecipazione esterna dei fedeli (canti e preghiere) (cf. ib., pp. 656-659). L'istruzione *Musicam Sacram* parla di partecipata e consapevole ministerialità: «L'azione liturgica riveste una forma più nobile quando è celebrata in canto, con i ministri di ogni grado che svolgono il proprio ufficio e con la partecipazione del popolo. In questa forma di celebrazione, infatti, la preghiera acquista un'espressione più gioiosa, il mistero della sacra Liturgia e la sua natura gerarchica e comunitaria vengono manifestati più chiaramente, l'unità dei cuori è resa più profonda dall'unità delle voci, gli animi si innalzano più facilmente alle cose celesti per mezzo dello splendore delle cose sacre, e tutta la celebrazione prefigura più chiaramente la liturgia che si svolge nella Gerusalemme celeste» (Ib., p. 301).

³¹ Si parla anche di partecipazione dei fedeli alle messe in canto e lette distinguendo tre diversi gradi in relazione a quanto il popolo di Dio può intervenire concretamente (cf. ib., pp. 637-645).

³¹ Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *De musica sacra*, AAS 50 (1958) pp. 659-663.

³² Benedetto XIV nell'enciclica *Annus qui*, affrontando il problema delle sinfonie e cioè la questione della musica strumentale senza canto indica alcuni strumenti musicali più idonei alla liturgia (cf. BENEDETTO XIV, *Annus qui*, in U. BELLOCCHI (ed.), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede 1*, LEV, Città del Vaticano 1994, pp. 171-175). Pio X nel moto proprio *Tra le sollecitudini*

Esiste dunque una 'sinfonia' dove si attua il pieno movimento dell'Incarnazione, dove legno e metallo divengono suono che si fonde con le voci educate della *schola* e con quelle a volte 'grezze' ma piene di fede dell'assemblea. Tutto questo è l'attivo partecipare dell'intero cosmo, in Cristo e nello Spirito Santo, a quella eterna lode trinitaria dove ogni creatura sarà per sempre la piena attualità di ciò che è. Non sarà mai sufficiente, non basterà mai il meglio della nostra professionalità musicale, i migliori musicisti, la migliore assemblea, la migliore *schola* per 'assumere' tutto il cosmo e trasformarlo in lode. Questa è però la tensione, il criterio con cui lavorare, il senso per cui consumare le nostre migliori energie nell'umile consapevolezza di essere servi inutili e degni di Dio solo quando Lui tocca la nostra vita.

in relazione agli strumenti musicali, ribadendo la priorità del canto, afferma che questi devono semplicemente sostenerlo e mai opprimerlo. Si afferma inoltre la proibizione dell'uso del pianoforte in chiesa e anche «quello degli strumenti leggeri quali sono il tamburo, la gran cassa, i piatti, i campanelli e simili». Si proibiscono le bande musicali in chiesa concedendo però, posto il consenso dell'Ordinario, l'uso di strumenti a fiato «purché la composizione e l'accompagnamento da eseguirsi sia scritto in stile grave, conveniente e simile in tutto a quello proprio dell'organo» (cf. PIO X, *Tra le sollecitudini*, ASS 36 [1904] pp. 336s.). L'istruzione *De musica sacra* in relazione agli strumenti musicali fornisce tre principi: «a) Tenuta presente la natura, santità e dignità della sacra Liturgia, l'uso di qualsiasi strumento musicale deve essere per quanto possibile perfetto. È meglio tralasciare il suono degli strumenti... piuttosto che usarlo indecorosamente... b) Bisogna tener presente la differenza che intercorre tra la musica Sacra e profana. Vi sono strumenti musicali – come l'organo classico – che per la loro natura ed origine sono ordinati direttamente alla musica sacra; ve ne sono altri che facilmente si adattano all'uso liturgico come gli strumenti ad arco; vi sono poi strumenti che, per giudizio comune, sono talmente propri della musica profana che non possono in modo assoluto adattarsi all'uso sacro. c) Infine nella sacra liturgia devono ammettersi quegli strumenti musicali che sono azionati dall'intervento personale dell'artista, non i meccanici o automatici» (cf. SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *De musica sacra*, AAS 50 [1958] pp. 649-650). *Sacrosanctum Concilium* ribadisce il valore dell'organo a canne e non pone limiti agli altri strumenti musicali, lasciando agli ordinari il pronunciarsi. *Musicam Sacram* non aggiunge nulla di significativo. Personalmente non riteniamo precluso alla liturgia alcun strumento (il precludere sarebbe un contravvenire al principio della Incarnazione). Sosteniamo la non esistenza di strumenti musicali intrinsecamente 'profani'. Il problema si pone nel modo di usarli. Vi è, ad esempio, un modo di suonare le percussioni, tipico delle musiche usate per i riti orgiastici, atte all'eccitamento (cf. ad esempio STRAVINSKI], *La sagra della primavera*) e questo fu il motivo per cui i primi cristiani a Roma esclusero drasticamente questa pratica dalla loro liturgia (cf. R. ALLORTO, *Nuova Storia della Musica*, Ricordi, Milano 1989, pp. 42s.). L'arte di 'orchestrare' per la liturgia non si apprende solo con gli studi accademici, ma attraverso la frequentazione per osmosi con il *Mysterium Salutis*, con quella continua purificazione che solo permette quella 'pratica' capace di esprimere l'inesprimibile.

Parte Terza

LA PROSPETTIVA

LA RISIGNIFICAZIONE EUCARISTICA DEL SOGGETTO MORALE

Paolo CARLOTTI

1. Vita sacramentale e vita morale

L'Eucaristia è pensata dal Concilio Vaticano II come «fonte ed apice di tutta la vita cristiana»,¹ e, per questo suo statuto, essa assurge a tema centrale e fondamentale sia della realtà sia della comprensione dell'esperienza morale cristiana, che ne rimangono entrambe, quindi, direttamente e profondamente interessate in tutto il loro espletarsi. Mi sembra questo il punto di partenza più opportuno e più fecondo per cercare di giustificare e di affrontare sia il tema in sé sia un suo possibile svolgimento, che comporterebbe per entrambi un lungo e cospicuo approccio di chiarificazione preliminare, a cui invece si accennerà solo succintamente in modo esplicito, lasciandolo, per diversi aspetti – ma non tutti – implicito nel discorso che seguirà.

L'affermazione conciliare, se considerata alla luce della recente vicenda storica della teologia e, per certi versi, anche della filosofia morale, non può essere data né per scontata né per evidente, sotto un duplice risvolto.

Da una parte infatti, a partire dal progetto illuminista e forse ancor prima dalla rottura dell'unità dell'ideale interpretativo della *christianitas*, avvenuta con la Riforma protestante, si può e forse si deve dire che l'epoca presente raccoglie ed eredita una tradizione di pensiero che ha visto e vede stabilizzarsi un progressivo indebolimento del riferimento dell'etica alla religione, dove la prima si ritiene autorizzata a pensare, ad argomentare e a giustificare secondo l'ipotesi groziana dell'*etsi Deus non daretur*.² Tale indebolimento, in discontinuità per lo meno con alcuni tratti della riflessione

¹ LG 11. Per un'esauriente panoramica degli interventi magisteriali recenti sull'Eucaristia, cf. A. AMATO, *La dottrina dell'Eucaristia nel Concilio Vaticano II e nel post-Concilio. Uno sguardo teologico-pastorale alle indicazioni del Magistero*, Emmaus (2001) 2: pp. 3-39.

² W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Queriniana, Brescia 1998.

etica classica, rende non scontato ed anzi difficoltoso istituire il rapporto tra l'Eucaristia e la vita morale, rapporto a tema in questo contributo. In particolare lo predispone tendenzialmente ad una lettura estrinseca e giustapposta, per cui l'acquisire il risultato di mostrare invece la loro vicendevole inerenza si connota come un itinerario articolato ed insolito, nel tentativo di comporre dati tra loro vissuti e pensati come lontani o estranei. Esito e corollario di questo percorso intellettuale e culturale è altresì il progetto, operato e maturato nell'Ottocento, della completa risoluzione della fede cristiana nella morale, le cui risonanze continuano ancor oggi nella difficoltà di individuare motivazioni per la pratica sacramentale e più in generale culturale, quasi queste non avessero niente da offrire alla pratica di un ideale di vita buona, che può svolgersi prescindendo dai riti religiosi cristiani, esautorati nella loro valenza morale dalla risoluzione di cui si diceva.

Per altro lato, in controtendenza rispetto al precedente movimento e da esso non certo facilitato, si assiste, dall'epoca post-conciliare del Vaticano II, al tentativo – tale sembra debba ancora ritenersi – della riscoperta e della rivalorizzazione per la vita cristiana della dimensione sacramentale, come una variante e come un caso singolo di una più estesa impresa di rinnovamento della riflessione etica cattolica, che si muove verso un recupero ed un approfondimento della propria specificità cristiana, cioè del suo *proprium* esclusivo, dopo un prolungato indugiare, con esiti alterni e non sempre soddisfacenti, sul versante 'naturale', tipico dell'*humanum* in quanto tale.³ Altro aspetto di questa medesima impresa, può essere indicato in una nuova consapevolezza circa la rilevanza del riferimento biblico e del fondamento cristologico dell'etica cristiana.

L'esperienza morale cristiana riscopre il testo biblico quale momento inaggrabile della propria autocoscienza, non più catturato in categorie ad esso preve e talora estranee, ma lasciato parlare e riconosciuto nella sua peculiare originalità. L'individuazione del messaggio morale biblico richiede naturalmente un'ermeneutica critica, che ne scoraggi una lettura ingenuamente fondamentalista e letteralistica, il cui esito risulterebbe poi facilmente un'elusione del significato del testo stesso, nonostante talora pretenda essere esattamente l'opposto.

Una certa estrinsecità e genericità di riferimento affliggeva – e per alcuni continua forse ad affliggere – la connessione propriamente teologica del riflettere morale nella Chiesa. Periferico e giustapposto risultava, per i più, il fondamento teologico, che tendeva a configurarsi inoltre più come generico rapporto con il Dio naturale, che con il Dio rivelato, lasciando per-

³ Non penso che tale versante possa e debba essere abbandonato, ma certamente non può essere pensato come esaustivo della moralità e della morale cristiana, che tuttavia lo richiedono per assicurare la propria rispettiva identità.

ciò non sempre ben focalizzato e valorizzato il perno della specificità cristiana della morale cristiana, perno da individuarsi nella persona del Cristo, come unico rivelatore storico di Dio,⁴ che, proprio nel mistero pasquale di morte e di risurrezione, rende piena ed accessibile questa rivelazione. In altre parole, la componente teologica della teologia morale sembrava assumere un ruolo suppletivo ed accessorio, ulteriormente accentuato dall'indebolimento del riferimento puntuale alla rivelazione storica di Gesù di Nazareth, in una concezione di Dio che si andava configurando in termini prevalentemente naturali.⁵

La ripresa sacramentale della morale cristiana, che si accompagna con la nuova consapevolezza circa i propri fondamenti biblici e cristologici, riceve da questi una consistenza migliore e più vasta, a cui attingere per potersi fondare ed espletare.

2. La morale della persona

Dire morale è, soprattutto oggi, dire questione e mai come oggi è quindi pertinente parlare di questione morale. Nessuna delle sue articolazioni, sia di fondamentazione che di esplicitazione settoriale o normativa, comporta una pacifica acquisizione, mentre si accrescono vertiginosamente e mutano rapidamente i campi operativi – si pensi alla bioetica – che reclamano l'intervento della riflessione etica.⁶

Inoltre si danno presenti e configgenti diversificate figure di etica, anche nell'ambito teologico oltre che filosofico. Non è qui opportuno neanche solo richiamarle, se non per sottolineare la questione che soggiace a

⁴ A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999.

⁵ Tutto ciò, per altro, è anche da pensare come risultato del lodevole tentativo della teologia di corrispondere e di operare in un preciso contesto culturale ed intellettuale, di cui è finita però per assumerne implicitamente il quadro di riferimento portante, che inclinava appunto a neutralizzare la componente teologica rivelata o confessionale, quale elemento inopportuno, perché foriero di divisione, di contrasto e di turbamento sociale. Nel dialogo con le istanze culturali, la teologia deve curare e mantenere la propria identità teologica: sembra essere questo l'insegnamento che deriva dalla vicenda storica cui qui si è fatto veloce riferimento.

⁶ Quest'appello non sempre può essere pensato in termini positivi, come apparentemente si potrebbe invece ritenere, perché è sovente accompagnato da una richiesta, per lo più soggiacente, che punta a definire l'etica non per sé ma per altro, non in sé stessa, ma a partire da categorie per essa insufficienti e rintracciabili appunto nel livello empirico e descrittivo dei campi che si intende sottoporre di volta in volta all'attenzione della sua indagine. Si staglia perentoria la contraddittorietà di un simile appello, che nel momento in cui invoca l'intervento dell'etica ne richiede contemporaneamente il suo – parziale o totale – snaturamento. Tale questione coinvolge anche la teologia, soprattutto nel suo versante morale o pratico ed anche pastorale o di etica applicata.

questa pluralità e cioè il fatto che la formalità di recezione del contenuto modella e dà forma al contenuto stesso. Ad esempio, un'impostazione morale secondo una morale del dovere o della legge istituisce ed influisce diversamente di un'impostazione secondo il paradigma della morale della persona e della virtù. Lo stesso dicasi di un'impostazione deontologica rispetto all'alternativa teleologica.

2.1. *Il soggetto morale*

È quindi in questo contesto di dibattito morale, connotato da un alto tasso di problematicità, che ci si accinge ad affrontare il rapporto tra Eucaristia e morale, lo si fa scegliendo esplicitamente una figura di morale, quella che si situa nella prospettiva del soggetto morale,⁷ per cui detto rapporto viene ora precisato e ridefinito nei termini espressi dal titolo della relazione, titolo che riceve così una sua prima giustificazione. Questa scelta esige per lo meno di essere mostrata in quanto morale della persona e della relazione personale.

In prima battuta, una morale della persona viene delineata dal fatto che inclina verso una considerazione, diventata ormai familiare, quella fondamentale, piuttosto che settoriale e normativa,⁸ dell'esperienza morale cristiana, quella cioè che tematizza la ricaduta radicale e la portata profonda della decisione personale, in cui la persona, nello scegliere categoriale, si dispone, cioè dispone di sé nella propria globalità e totalità di persona, scegliendo perciò chi diventare e di fatto diventando un qualcuno, la cui fisionomia è risultato ed esito del suo decidersi nel decidere di fronte a diversi percorsi operativi. Solo al livello propriamente decisionale, infatti, la persona è veramente tale, perché non è più un semplice dato, ma invece è l'esito di un porsi di consapevolezza, di responsabilità e di libertà, è cioè persona in senso proprio, perché coinvolge ed esercita la sua identità personale di fronte alla possibilità aperta della sua esistenza. A ragione, si può ben dire che il soggetto morale è autore e attore della propria prassi morale.⁹

Questo segmento riflessivo affonda le sue radici in un quadro antropologico segnato dalla categoria della storicità, che propone una comprensione antropologica per la quale l'uomo conquista la propria identità nel

⁷ Cf. VS 78: «Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce».

⁸ Cf. VS 23: «L'amore e la vita secondo il Vangelo non possono essere pensati prima di tutto nella forma del precetto...».

⁹ Cf. G. ABBA, *Quale impostazione per la morale? Ricerche di filosofia morale 1*, LAS, Roma 1996, pp. 11, 19, 20.

suo cammino esistenziale: la realizzazione storica ed esistenziale dell'uomo diventa luogo decisivo e inaggrabile, non semplicemente accessorio o suppletivo. La storia, anche con le sue contraddizioni e aporie diventa luogo di discernimento e di invero della persona, dove la persona si gioca in profondità e totalità. La persona è quindi radicalmente storicità, cioè possibilità di se stessa, che nello sviluppo storico pone sempre in gioco la sua stessa realtà personale.

È un soggetto personale così pensato, che la fede cristiana, soprattutto nell'apice della sua prassi sacramentale, richiede ed implica, perché venga custodita l'integrità e l'autenticità dell'interpellanza che essa propone, senza riduzioni o decadenze di significato.

Ben esprime questa realtà e questa prospettiva un passo di Gregorio di Nissa, riportato nell'enciclica *Veritatis Splendor*. «Gli atti umani sono atti morali... non producono solo un mutamento dello stato di cose esterne all'uomo, ma, in quanto scelte deliberate, qualificano moralmente la persona stessa che li compie e ne determinano la fisionomia spirituale profonda, come rileva suggestivamente san Gregorio Niseno: 'Tutti gli esseri soggetti al divenire non restano mai identici a se stessi, ma passano continuamente da uno stato ad un altro mediante un cambiamento che opera sempre, in bene o in male... Ora, essere soggetto a cambiamento è nascere continuamente... Ma qui la nascita non avviene per un intervento estraneo, com'è il caso degli esseri corporei... Essa è il risultato di una scelta libera e noi siamo così, in certo modo, i nostri stessi genitori, creandoci come vogliamo, e con la nostra scelta dandoci la forma che vogliamo'». ¹⁰

Nell'esperienza morale è quindi in gioco la realtà della persona, in quanto essa stessa è chiamata a prendere posizione su se stessa, di fronte al compito, che si pone inevitabilmente, di generarsi, di darsi un volto, di scegliersi. Questo avviene solo tramite il suo operare, che, proprio perché scaturito dalla persona, su di essa nettamente ricade, al modo di una *reddito completa*, configurandola strettamente secondo il significato di questo agire stesso, da lei liberamente assunto.

La recente e nuova riproposizione, a dire il vero, almeno nei suoi inizi, più filosofica¹¹ che teologica, di un'etica delle virtù mostra i suoi punti forti sia nel rivelarsi in sorprendente sintonia con un'etica della persona come una morale del profondo personale, sia nell'indicare nel concetto di virtù un elemento decisivo nella configurazione di una vita buona. La virtù, infatti, intende operare e modellare la profondità esistenziale della persona, verte sul suo atteggiamento, quindi non sull'occasionale e sul periferico, ma sul permanente e sul centrale; è preoccupata al suo modo di essere, al suo stile di vita, prevede quindi l'integrazione di tutti i suoi livelli, compre-

¹⁰ VS 71.

¹¹ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

si quelli istintuali, pulsionali ed emozionali, da cui non intende prescindere ma configurarli invece secondo il progetto si sé scelto e deciso, secondo una dirittura altamente unitaria. Sembrerebbe potersi, se non doversi affermare, che la risposta etica proporzionata, corrispondente ed adeguata all'interpellanza sacramentale eucaristica, sia da ricercare proprio nell'ottica di un'etica delle virtù.

Naturalmente non tutti gli approcci etici si caratterizzano nella prospettiva indicata, anzi alcuni sembrano obliterare proprio questa portata, conseguendo l'esito singolare di eludere proprio della questione morale il suo nucleo determinante e specificante, cioè la prospettiva del soggetto agente. Ciò avviene quando l'agire della persona non è più visto come configurante la persona stessa, ma semplicemente come causante 'stati di cose o del mondo' ad essa estrinseci e con essa solo indirettamente correlati, nei confronti dei quali si può esprimere una valutazione neutra e previa come anche scissa e separata dalla persona stessa. Il bene e il male morale vengono allora configurati a partire dalla semplice ottimizzazione o massimizzazione di uno stato di cose, non più dalla qualificazione della persona: il motivo e l'interesse della persona verso il proprio buon agire perde in consistenza e acquista in debolezza, mentre l'interrogativo del perché si debba essere buoni va incontro a risposte elusive e insoddisfacenti, come non sarebbero invece quelle che dovessero muovere dalle premesse di una moralità concepita veramente al modo della persona. Nell'agire, percepito e visto da un punto di osservazione interno alla persona, la persona stessa percepisce di scegliersi come tale e quindi il suo agire risulta avere prima di tutto dei significati per la persona, piuttosto che delle conseguenze per il mondo; risulta inoltre avere piuttosto una portata intransitiva per la persona ed ad essa interna, piuttosto che per essa transitiva ed ad essa esterna.¹² Se il punto di vista di osservazione etica è esterno al soggetto agente, ne scaturisce una logica e una dinamica inevitabilmente caratterizzata in termini di efficienza e di funzionalità, termini che risultano certamente antitetici rispetto alla logica e alla dinamica attive e determinanti quelle sacramentali, per non parlare delle aporie in cui incorrerebbe nel comprendere la stessa esperienza umana della prassi morale.

Ci si è soffermati più a lungo a delineare quest'approccio etico, ma eticamente insoddisfacente, per la sua acuta attualità e per la sua intensa pervasività, che sembra aver raggiunto anche l'ambito teologico. Tuttavia non è il solo, che dimostrandosi carente da un punto di vista etico, risulta poi anche lacunoso e inadeguato da un punto di vista sacramentale.

Altri due, in modo particolare, meritano di essere menzionati.

¹² Cf. P. CARLOTTI, *Il dono come ermeneutica e rivelazione della persona. La prospettiva teologico-morale*, in A. AMATO - G. MAFFEI (edd.), *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A. M. Javierre Ortas*, LAS, Roma 1997, pp. 557-575.

Il primo, a connotazione scettica, nega la possibilità di risolvere positivamente la questione della verità morale, affermando invece un pluralismo endemico di concezioni di vita buona, nei confronti delle quali sollevare la pretesa veritativa è inutile e nocivo. Inutile perché la verità morale non sarebbe raggiungibile, o comunque non sarebbe unica. Nocivo perché la pretesa di indicarla e di giustificarla costituirebbe la premessa per l'intolleranza sociale, culturale e religiosa, un male tristemente diffuso che continua ad affliggere la cultura contemporanea. Pensare di istituire la rilevanza etica dell'esperienza sacramentale con questo paradigma, risulterebbe, questo sì, impresa inutile, perché la esporrebbe inevitabilmente all'equivoco sulla sua significanza e all'incertezza sulla sua realtà, rendendole entrambe evanescenti ed imprecise.

Il secondo verte più esplicitamente sul fondamento e sul criterio della distinzione binaria di bene e di male e si esplica come perentorio nella selezione della componente emotiva e sentimentale, quale componente esaustiva per l'istituzione di tale distinzione, emarginando quella razionale oltre che quella volitiva. Il bene e il male sono realtà alla cui base è, prevalentemente o esclusivamente, rintracciabile un sentire e un senso, solo tramite il quale la persona appunto arriverebbe a rinvenire la verità morale. Non si vuol con questo certamente negare la dimensione affettiva ed emotiva dell'esperienza morale, ma solo la sua assolutizzazione, che avrebbe ricadute problematiche sulla prassi sacramentale, come talora emerge prepotentemente all'attenzione.

2.2. Il soggetto relazionale

Il porsi nella prospettiva di una morale della persona non può efficacemente avvenire senza tematizzare la rilevanza della dimensione relazionale.

Di fronte a questo compito la riflessione filosofica, soprattutto quell'operante in teologia, conosce una generale sensibilità e molteplici itinerari esecutivi, che si raccolgono attorno al cosiddetto movimento personalista. Tra di essi, ha acquisito maggiore plausibilità quello che avvia a riformulare in termini personalisti¹³ il classico e tradizionale pensiero metafisico

¹³ Un esempio in tal senso è quello di A. Gerken. Criticando il pensiero tradizionale come essenzialistico, propone una dottrina dell'essere che attribuisca alla relazione una proprietà trascendentale e non semplicemente accidentale, ossia un'ontologia relazionale. La proposta di A. Gerken, che rifacendosi e rielaborando la filosofia di M. Heidegger, si accompagna a quella di B. Welte, forse non valuta sufficientemente le conseguenze dell'affermazione di una valenza trascendentale della relazione sulla questione connessa della distinzione degli enti creati. Inoltre c'è da dire che accidentale non è affatto equivalente a irrilevante. Difatti la vita nella grazia, nel classico pensiero scolastico, ha valenza accidentale, ma non può essere certamente detta, per questo, irrilevante.

operante in teologia, nei confronti del quale, da più parti, andava diffondendosi un crescente disagio, soprattutto per le sue versioni ritenute essenzialistiche, oggettivistiche e statiche. Se quest'ultimo esito si sia verificato e possa ascrivarsi con pertinenza al genuino pensiero di Tommaso d'Aquino o debba invece attribuirsi solo alle sue diverse ed imperfette riprese scolastiche, rimane oggetto di dibattuta questione, insieme con quella che conseguentemente postula l'inutilità del tentativo di integrazione personalista, qualora invece effettivamente si riscopra e si valorizzi l'autentico approccio tommasiano, soprattutto nel riconoscimento della costitutiva apertura che la ragione umana ha verso tutti soggetti e gli oggetti dell'ambiente circostante.¹⁴

Come si può percepire, si aprirebbe qui un vasto ed articolato campo di indagine preliminare alla nostra tematica, che non è possibile qui imposta-

Ciò premesso, rimangono tuttavia interessanti alcune sue osservazioni. Qui di seguito qualche significativo passo dell'Autore: «Con ciò la *relazione*, il rapporto fra i diversi enti, acquista un carattere trascendentale, che impronta *tutta* la realtà. L'ente, fin dalla sua scaturigine, viene visto in relazione con gli altri enti, come *essere per* un altro essere. Già il definire l'essere umano come 'essere nel mondo', proposto da Heidegger, indica questa concezione. L'uomo viene visto già in partenza in relazione con l'altro (e quindi con gli altri uomini) e non può neppure per un solo istante essere pensato fuori di questa relazione. Egli non è in primo luogo uomo e *soltanto dopo* gli si aggiungono le relazioni agli altri. Essere in relazione non è dunque un fatto accidentale, ma appartiene alla 'sostanza', alla essenza dell'uomo e delle cose. Una relazione così concepita bisogna chiamarla 'trascendentale', nel senso che essa è essenziale all'*essere come tale* e non gli si aggiunge soltanto dopo che lo si è pensato come esistente. In questa concezione di una relazione trascendentale appare qualcosa di nuovo nella nostra coscienza. Per Aristotele e per la maggior parte dei teologi medioevali una relazione non era pensabile come trascendentale. Per loro era sempre categoriale, ossia non apparteneva alle qualificazioni – come 'uno', 'vero', 'buono' – che già competono all'ente come tale» (A. GERKEN, *Teologia dell'Eucaristia*, Paoline, Alba 1977, pp. 194s.).

Alla possibile critica di funzionalismo e di attualismo che potrebbe essere rivolta alla sua proposta, così risponde: «La preoccupazione di coloro che difficilmente arrivano a concepire un'ontologia relazionale è concentrata essenzialmente su quest'unico punto: in ogni forma di pensiero relazionale essi temono di imbattersi in un puro funzionalismo ed attualismo, ossia essi suppongono che la relazione coincida col suo esercizio e con questo possa scomparire. Nell'ambito della dottrina eucaristica un puro funzionalismo verrebbe ad affermare: la funzione assunta dalle offerte eucaristiche entro la celebrazione non tocca l'essere di queste offerte, ma si esaurisce nel puro e semplice atto del prendere, del mangiare e del porgere ad altri, nell'ambito della coscienza dei partecipanti; a queste offerte stesse non succede nulla» (Ib., 221).

¹⁴ Per altro lato, questa, come altre operazioni integrative di diversificati approcci filosofici, che si sono succedute in questi decenni soprattutto in teologia, secondo alcuni, dovrebbe essere ben ponderata per non indebolire inopportuno la sistematicità, cioè il carattere di coerenza sistemica, che il riflettere filosofico e quindi teologico implica e richiede, e per non avviare invece verso soluzioni sincretiche, soddisfacenti solo per livelli bassi di esercizio della razionalità.

re, ma solo tenere presente. Tuttavia, sembra doversi ritenere che una lettura in chiave relazionale del soggetto personale, qualunque possa essere il suo retroterra giustificativo, non sembra che possa escludersi del tutto. Anzi, la comprensione della persona come attraversata in profondità da un'apertura che la costituisce nel suo essere, in modo da rimandarla permanentemente all'altro e da connotarla in termini di dialogicità, sembra per certi versi ineludibile e per altri anche promettente. Infatti, un luogo forte, in cui il senso della vita insorge e progressivamente si costituisce,¹⁵ è l'incontro con l'altro, esattamente come altro da me.

Da un punto di vista etico interessa qui delineare alcune modalità operative della dimensione dialogica della persona umana, onde poterne ottenere una valutazione orientativa per la prassi anche sacramentale, che viene influenzata direttamente, come cercheremo di mostrare, dalla qualità delle modalità relazionali prescelte. Tali modalità si rifanno essenzialmente a tre figure.

Tale incontro può essere compreso secondo un modulo relativo che frantuma il relazionale, cioè con quell'approccio che nel rapporto sopprime l'alterità dell'altro e la riconduce perentoriamente a sé: l'altro è adeguato a sé, sminuito, ridotto o addirittura soppresso nella sua consistenza propria. L'altro incontrato è l'altro del medesimo, che ha subito un forte processo di omologazione, in un rapporto configurato nella dipendenza, in cui ci si pone a criterio di giustificazione della presenza e dell'esistenza dell'altro. Di quest'approccio si conoscono svariate e tuttora attuali versioni, tra cui gli esempi più indicativi sono da ricercarsi in quella contrattualistica e funzionalistica: balza immediatamente agli occhi la tragica ricaduta che entrambe avrebbero, se attivate, nel vissuto sacramentale.

La stessa tragica conseguenza sortisce un altro modulo, opposto al precedente, che può vantare anche un suo retroterra teologico e che potrebbe essere indicato come assoluto: tende a vedere l'altro come il totalmente altro, con cui non è possibile instaurare alcuna mediazione comunicativa e dialogica: è l'affermazione tassativa di una condizione solitaria dell'essere umano, che rimane, per gli altri ed anche per sé, un santuario inaccessibile e lontano.

È invece nel modulo relazionale che si può intravedere quella configurazione sulla quale è possibile far ricadere un certo consenso, soprattutto in ordine alla vita sacramentale. Si potrebbe esprimere, con una formula forse a prima vista enigmatica, come l'incontro tra l'altro di sé e l'altro dell'altro.¹⁶ Questa concezione sceglie la prospettiva 'altra' per capire la realtà

¹⁵ Acutamente e giustamente D. Bonhöffer nota: «La questione del bene ci trova sempre già in una situazione non più reversibile: noi viviamo» (Id., *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, p. 214). Anche la relazione all'altro ci trova in una condizione irreversibile: siamo relazionati; essa è presente e coincide con tutta la durata della nostra esistenza.

¹⁶ Cf. per un primo orientamento: J.-P. LABARRIERE, *L'altérité de l'autre*, in A. JACOB

personale ed include programmaticamente, tra le condizioni di possibilità dell'esistenza l'essere riconosciuto dall'altro e il riconoscere l'altro: questo rende ogni persona un soggetto contemporaneamente riconosciuto e riconoscente, si configura una relazione pura e paritetica, che prende forma nel segno della libertà.

Ha inizio qui un esodo dalla persona, un itinerario di continua e progressiva trascendenza, che nell'incontro dell'altro, intenzionalmente avvicinato come altro, cioè nella sua specifica alterità, vede un momento essenziale di identificazione personale. Emerge una nuova sensibilità che vieta all'io personale a rimanere in sé, a ritrovare se stesso nell'identità di sé con se stesso, a compiacersi del medesimo: l'altro, prima di essere un interlocutore e un partner di dialogo, diventa un nostro modo di essere personale. Il volto dell'altro costituisce una visitazione non tematizzabile, è per definizione fuori contesto, mi trascende, è quella prossimità straniera, che manda in frantumi ogni totalità, desitua ed espone, impedendo di tornare in se stessi quasi fossimo la fonte esclusiva del senso. L'altro non si può difendere né giustificare, bisogna accoglierlo: da lui la permanente invocazione a non essere manipolato o assoggettato, da lui il continuo rifiuto di non essere posseduto e riposto nella logica del proprio orizzonte o interesse, facendolo diventare una parte del nostro tutto e costituendoci così idoli di noi stessi. Il volto dell'altro nudo ed indifeso, sempre nuovo e senza garanzia, è l'infinito-concreto e dell'infinito sua traccia efficace: è il portatore dell'appello divino all'amore. Il non risvegliarsi all'altro è il male per eccellenza; il bene è assumerne responsabilità.

2.3. *Il soggetto sacramentale*

Nella recente letteratura di teologia sacramentaria eucaristica, prende forma un tentativo ermeneutico che, in diverso modo, mira ad integrare e a completare alcuni segmenti interpretativi della tradizionale concezione della cena del Signore. Tra le modalità più significative spicca quella che la colloca proprio nell'orizzonte di un incontro personale,¹⁷ per cui la presenza reale del Cristo nell'Eucaristia richiederebbe di essere ripensata oltre il modo della natura – senza evidentemente negarlo – verso il modo della persona.¹⁸ Essa si troverebbe così posta in continuità con le riflessioni so-

(éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. I L'univers philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1989, pp. 80-86.

¹⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, 29: «Il Vangelo della vita non è una semplice riflessione, anche se originale e profonda, sulla vita umana; neppure è soltanto un comandamento destinato a sensibilizzare la coscienza e a provocare significativi cambiamenti nella società; tanto meno un'illusoria promessa di un futuro migliore. Il Vangelo della vita è una realtà concreta e personale, perché consiste nell'annuncio della persona stessa di Gesù».

¹⁸ È stato fatto giustamente osservare come, nel mondo della natura fisica, si può es-

pra delineate, dove il soggetto morale, costitutivamente relazionato ed inevitabilmente confrontato col compito di generare se stesso, incontra, al modo della persona, la persona del Cristo, sprigionando un dialogo sostanziato di consapevolezza e di responsabilità, segnato dal vicendevole considerarsi l'uno di fronte all'altro e dal libero decidersi l'un per l'altro. Questa relazione poi, come del resto l'intero relazionarsi umano, è al tempo stesso paritaria ed asimmetrica. Infatti, la pretesa di simmetria della relazione, cioè dell'uguaglianza tra ciò che si dona e ciò che si riceve, svuoterebbe ed annullerebbe la relazione stessa, perché pretenderebbe di annullare l'originalità delle persone in relazione, non lascerebbe posto alla sorpresa, cioè alla libertà del dono. E pur tuttavia si dà un pari riconoscersi, premessa indispensabile per ogni significativo incontrarsi.

Da questi succinti presupposti, procede la necessità di una riconsiderazione più intensa e vasta, rispetto a quella classica, della categoria teologica ed antropologica del segno sacramentale, nella sua valenza non solo informativa, per esso chiaramente insufficiente, ma tuttavia non per questo trascurabile, e neanche solo realizzativa, dimensione indispensabile e più pertinente della precedente, ma tuttavia bisognosa di integrazione in quella propriamente performativa, cioè quella dell'appello e del compito. Quest'ultima valenza scaturisce quasi spontaneamente dalla modalità personale della presenza eucaristica del Cristo. Infatti ogni rapporto interpersonale, incluso quello eucaristico, sprigiona, implica ed istituisce una dimensione performativa, di mutazione e di cambiamento dello *status quo*, che la lettura etica porta a consapevolezza e a maturazione. Qualora questo livello personale e quindi performativo della sacramentalità non venga attivato, risulterebbe difficile evitare un pensiero estrinseco circa il rapporto tra vita sacramentale e vita morale.

Se invece viene attivato, ecco che allora si può percepire più chiaramente sia la conferma sia la fecondità di un classico assioma della teologia sacramentale, in cui l'efficacia dei sacramenti è strettamente vista ed unita, e non invece nominalisticamente affermata o teoreticamente giustapposta, alla loro realtà di segno: essi appunto *significando causant gratiam*.¹⁹ Ora di

sere presenti l'uno all'altro e al tempo stesso rimanere estranei.

¹⁹ Cf. A. GERKEN, *Teologia dell'Eucaristia*, 229s.: «D'altra parte va asserito il carattere di segno, il contenuto simbolico sia della celebrazione come delle offerte, e precisamente in modo tale che esso venga riconosciuto non accanto ma insieme al contenuto reale dell'eucarestia. Simbolismo e realismo devono costituire un'unità, e precisamente non soltanto in relazione alla presenza reale somatica, ma in relazione a tutte le forme di presenza di Cristo nell'Eucaristia. Carattere di segno però significa relazione, significa immediatezza mediata. Si tratta quindi dell'immediatezza di un incontro personale che si realizza mediante segno. Ora se, ad esempio, la presenza reale somatica deve veramente costituire un'unità con il carattere di segno, se cioè si tratta della concezione di un simbolo reale, non basta porre la presenza reale e il carattere di segno l'una accanto all'altro, come

questa massima è possibile individuarne la verità, a condizione che il segno sia un segno compreso anche al modo della persona. Allora si comprende come in quanto segno possa aprire alla grazia, e questo sotto un duplice e correlato versante: in quanto relazionale e in quanto relazionale alla persona e alla biografia del Signore Gesù. Nello stesso tempo sono attive la dimensione realizzativa e performativa. Del resto il segno è tale se presuppone e procede dall'interpersonalità, senza la quale è insignificante e addirittura assurdo, perché verrebbe meno il suo supporto comunicativo e dialogico, da cui appunto scaturisce e di cui è appunto espressione.²⁰

In questa ottica e per questo motivo è stato scelto il termine risignificazione presente nel titolo di questo intervento, titolo che qui trova il secondo passo della sua giustificazione. Infatti, proprio nel loro essere segno personale che efficacemente realizza e perentoriamente rimanda, i sacramenti, e l'Eucaristia in particolare, agiscono con efficacia, perché precludono la chiusura, l'incurvarsi del soggetto su se stesso, e cioè, in termini

troviamo nella dottrina medioevale della transustanziazione. Questa infatti non spiega *perché* la presenza di Cristo nel pane e nel vino, intesa in senso cosificato, sia un *segno efficace* per la costruzione del suo corpo, la chiesa. Essa può solo affermare queste due realtà l'una accanto all'altra. ... Inoltre... bisogna osservare che la presenza reale somatica non può essere considerata isolatamente. Essa sta in relazione con la presenza reale di Cristo come signore del banchetto eucaristico... Pertanto, essa [l'offerta] non va considerata neppure per un istante come avulsa e distaccata da questa relazione con colui che *dona se stesso*. Di conseguenza, possiamo affermare: soltanto se l'essere dell'ente, soltanto se quello che chiamiamo essenza è visto per se stesso in relazione con l'altro, allora è possibile esprimere il realismo e il carattere di segno nell'eucarestia in modo che non li si veda semplicemente come l'uno accanto all'altro, bensì come uno nell'altro. L'esigenza di un'ontologia relazionale sorge particolarmente dal fatto che nell'eucarestia si ha a che fare con rapporti e realtà di natura *personale*. La persona, per sua essenza, va vista *dialogicamente*, cioè relazionalmente».

Cf. anche: M. PURCELL, *The Ethical Signification of the Sacraments*, Gregorianum 79 (1998) 323-343. L'articolo sostiene che i sacramenti in quanto segno causano la grazia (*sacramenta significando efficiunt gratiam*). Si dà per essi una causalità che non è di tipo efficiente ma simbolico. Tale simbolicità è a sua volta da intendere non solo ontologicamente ma, in modo proprio, eticamente. Il segno ha una sua logica ed è significante di per sé. Il segno richiede ed istituisce una struttura relazionale di apertura all'altro e all'Altro che non permettendo di vivere più solo per sé, ma radicalmente per l'altro, diventa salvifica. Del resto la struttura relazionale del sacramento è indicata anche dalla sua inevitabile struttura verbale. Essi non hanno solo un contenuto ma sono anche un incontro vivente ed amante, con una realtà personale altra rispetto alla nostra. Essere in relazione è essere in condizione di rispondere e di assumere responsabilità, per questo nel segno i sacramenti operano, non solo ontologicamente, ma eticamente. I sacramenti significano in modo etico. Si veda anche: P. CASPANI, *Saggi di teologia eucaristica. Lettura critica di alcuni contributi degli anni 90*, La Scuola Cattolica 128 (2000) 901-954.

²⁰ Il sacramento ha poi una componente verbale intrinseca e quindi inevitabile. Tale componente verbale sottolinea ulteriormente il dato previo senza la quale non è pensabile alcun fatto verbale e linguistico, il dato della interpersonalità.

etici, ne impediscono la ritrattazione di progettualità, ma invece lo mantengono aperto a misura dell'esigenza di significato che l'essere uomo comporta. In altre parole viene impedito un pensiero e un vissuto autosufficiente, e questa è una parola di verità pratica per la persona umana. La semplice accettazione a dire la vita nel linguaggio dei segni è interpretarla e deciderla come connotata da una dinamica di trascendenza e di rimando, è dare risposta alla questione antropologica, e non in modo periferico.

La tematizzazione e la specificazione cristiana di questa simbologia arricchisce in modo ulteriore e determinante quest'orizzonte, specificandolo come un incontro interpersonale, in cui dialogando con l'Altro, il Signore della vita di tutti, l'Altro è accolto in sé e si è accolti dall'Altro in Sé, al modo del libero incontro delle persone. In questo incontro lo statuto personale esige di essere profondamente rispettato, perché, affinché la proposta salvifica sia veracemente per la persona, occorre che venga offerta ed accolta al modo della persona, diversamente non sarebbe veramente per essa, ma tutto sommato contro di essa. Infatti oltre o senza il rigoroso rispetto del valore morale della relazione personale, non si può dare comunicazione salvifica: ciò vale naturalmente per ogni prassi ecclesiale, evidentemente soprattutto per quella sacramentale.

Ma continuando ed approfondendo questa breve riflessione, c'è da dire che del quadro antropologico, la realtà teologica del sacramento segnala e conferma teologicamente la rilevanza della storicità: il sacramento è appunto richiesto dalla condizione viatrice e pellegrinante dell'uomo. L'affermazione teologica della necessità della dinamica sacramentale trova corrispondenza nell'inevitabilità della storicità dell'uomo: questa rende necessaria la riattualizzazione storica, il memoriale, della persona del Cristo, e contemporaneamente dichiara insufficiente il suo semplice ricordo, che lo relegherebbe inevitabilmente nel passato e non nel presente esistenziale e storico. Ogni rapporto interpersonale per essere verace ha bisogno della reale ed autentica presenza dell'altro, secondo il modo storico in cui l'uomo è.

Quest'attenzione al soggetto personale in relazione è per altro in sintonia con quella tendenza, che senza sminuire la rilevanza delle affermazioni tradizionali in teologia sacramentaria, intende correggerne un'eccessiva e forse unilaterale sottolineatura di alcuni suoi elementi. A dire il vero accanto alla riflessione tradizionale sull'*opus operatum* si è sempre accompagnata quella sull'*opus operantis*, ma quest'ultima ha finito per essere talora posta in secondo piano, aprendo, per lo meno a livello di alcune prassi pastorali, a concezioni sacramentali rivelatesi poi non sempre felici ed opportune, perché si esponevano a letture inficcate da automatismi e talora interessate da venature magiche.²¹ Si può vedere come la conservazione di

²¹ Cf. F. COURTH, *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 80s.: «La dottrina dell'*ex opere operato* vuol mettere in risalto la priorità da rico-

una comprensione genuina dell'esperienza morale sia indispensabile per un'autentica prassi sacramentale e il porsi nella prospettiva del soggetto morale rappresenti un'occasione propizia per una lettura più globale e integrale della realtà in gioco nel sacramento.

Inoltre, rispetto alla semplice considerazione minimale delle condizioni che assicurano la partecipazione del soggetto all'evento sacramentale, individuate negativamente nel non porre ostacoli o positivamente nell'aver l'intenzione di ricevere il sacramento, si richiede una prospettiva più completa, ulteriore appunto rispetto alla livellazione minimale, che apra cioè alla sua prospettiva ottimale.

E tuttavia già fermandosi al livello minimale s'incontra la questione della compostibilità di due affermazioni che potrebbero apparire, a prima vista, tra loro inconciliabili od alternative e che risulta difficile e forse nocivo lasciarle in questo stato. Da una parte abbiamo la riflessione morale che ribadisce la concezione del soggetto morale come autore e attore della propria prassi morale e dall'altra abbiamo il dato teologico che, per tutelare la totale gratuità del dono divino, indica in Dio soltanto l'Autore di ogni gesto salvifico e che vede la Sua opera salvifica in noi soltanto come opera

noscere all'azione di Dio: essa non ha tuttavia lo scopo di *descrivere compiutamente* le condizioni perché l'accostamento ai sacramenti risulti valido e fruttuoso per la creatura umana. Si tratta di formulare le *esigenze minime* per la *validità* del sacramento, quelle che sono indispensabili perché il sacramento si effettui. L'apporto minimo da parte del destinatario del sacramento è quello che il concilio descrive come un *non ponere obicem*, non porre ostacoli. L'*obicem*, ostacolo, impedimento, è ad esempio la mancanza dell'intenzione... Questa disponibilità ad accogliere il sacramento, considerata come condizione minimale per la sua valida ricezione, è pretesa in quanto si considera il sacramento come una risposta che sale dalla creatura, come una preghiera a Dio rivolta. Non accompagnato da questa intenzione il rito sacramentale diventerebbe magia. Il sacramento non è un segno statico ma un'azione simbolica, e quindi la sua efficacia dipende dall'atteggiamento responsoriale di chi lo compie. Ma esso è anche *incontro*, momento nel quale si esprime e si attua la comunione tra la persona bisognosa di salvezza e il Cristo che salva... La libertà umana che si dischiude all'agire divino è dunque l'aspetto positivo del *non ponere obicem*, la condizione minimale perché il sacramento venga ricevuto validamente... Ma se i sacramenti sono incontri, non possiamo limitarci a riconoscere le condizioni minime per la loro valida dispensazione. Il fine della celebrazione sacramentale è la loro *secondità* spirituale, assicurata nella misura in cui nei segni sacramentali noi c'incontriamo effettivamente con quel Cristo e quel Dio che rinnova la nostra esistenza. Qui Cristo invita il singolo e la totalità dei fedeli ad entrare nella comunione di vita e di destino con lui, a diventare dunque *filii in filio*.

Cf. anche: A. GERKEN, *Teologia dell'Eucaristia*, p. 235: «...si rende possibile una concezione dell'*opus operatum*', ossia dell'efficacia dell'azione di Cristo dell'azione di Cristo nel sacramento indipendentemente dalla fede del singolo, senza dover considerare quest'*opus operatum*' come un fatto che si svolge in se stesso, privo di relazione con la fede. Relazione con la fede del singolo non significa dipendenza dalla fede del singolo. L'*opus operatum*' può essere inteso come il gesto di Cristo indirizzato a noi, gesto che avviene senza il nostro intervento, ma in vista di noi e del nostro intervento».

Sua. Non mi soffermo – seppur sarebbe necessario, perché facilmente intuibile – sulle conseguenze del protrarsi dello stato giustapposto delle due affermazioni o del prodursi di soluzioni insufficienti. Ci si potrebbe domandare se l'ermeneutica dell'esperienza morale cristiana non giungerebbe a risultati migliori, qualora si producesse una considerazione del soggetto morale credente, quando questi venga riletto alla luce di un'analogia con la teologia dell'ispirazione del testo sacro. E cioè, come in quest'ultimo caso, meritano entrambi il nome di autore, sia Dio che lo scrittore umano, seppur in modo strettamente analogico, non potrebbe pensarsi anche per la vita teologale cristiana questa duplice ed effettiva titolarità, per cui sia Dio che il cristiano ne sono, in ragione analogica autori? Potrebbe essere visto questo tentativo come un caso felice di applicazione dello specifico metodo teologico, quello che procede alla comprensione delle verità rivelate ponendole in rapporto tra di loro? Se tale prospettiva venisse confermata avremmo acquisito un duplice risultato: l'uno a livello morale, l'altro a livello teologico-liturgico. Per il primo si avrebbe un miglior rispetto del soggetto morale in quanto tale, anche quello cristiano, soggetto morale che ben a ragione può essere detto autore e attore della propria esperienza morale, una realtà questa, che il contesto di fede cristiana in cui verrebbe a realizzarsi, dovrebbe solo perfezionare, ma mai smentire.²² Con ciò verrebbe anche a meglio delinearci l'itinerario di sviluppo graduale e progressivo di una più intensa partecipazione all'incontro sacramentale. Per il secondo riceverebbe miglior trasparenza una solida comprensione del soggetto celebrativo, realmente tale, nella duplice modalità della sua titolarità, cioè in quanto sacerdozio comune e in quanto sacerdozio ordinato.

Ed infine un'ultima osservazione. Se è ben vero che si dà una dimensione morale della vita sacramentale, è altrettanto vero che si dà anche una dimensione sacramentale della moralità. Infatti, la logica sottesa all'esperienza sacramentale è caratterizzata in termini simbolici, di un simbolismo forte, nel suo duplice movimento che contemporaneamente in verità realizza e ad altro rimanda. Tale logica ha interessanti analogie e corrispondenze con l'esperienza morale, che si apre così ad una lettura simbolica forte.²³ Infatti, l'articolazione della scelta personale in opzione fonamen-

²² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 43: «La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione».

Cf. S. Th. I, q. 1, a. 8, ad 2: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat...»; S. Th., I, q. 2, a. 2, ad 1: «...sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile».

Lo stesso s. Tommaso avverte in modo acuto come la deficitaria comprensione della realtà creata si ripercuote in una concezione falsa di Dio: «...nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam» (*Summa contra Gentiles*, II, c. 3, n. 869).

²³ Sulla capacità della cultura contemporanea a percepire e pensare una logica simbo-

tale e in atto categoriale, che, indipendentemente dalla discussione che ora la coinvolge ha rappresentato un tratto teorico cospicuo nella recente riflessione teologico-morale, potrebbe forse ricevere luce se avvicinata in termini simbolico-sacramentali: il decidere sulla globalità della propria vita si esprime sì efficacemente, ma anche non si esaurisce nella particolarità delle singole azioni, rimane segnato da un oltre che si radica nel significato insondabile della persona umana. Quest'ultima, poi, se pensata davanti al compito di realizzazione del proprio senso, s'incontra ripetutamente con lo scarto permanente tra l'ideale e il reale della propria condizione umana, cioè fa ripetuta e talora amara esperienza dell'insufficienza e dello scompenso dei risultati del proprio sincero impegno rispetto alla progettualità richiesta dal senso. Ed infine, a ben pensare, quest'esperienza di rimando e di trascendenza oltre a segnare la realtà del soggetto personale segna anche le sue relazioni interpersonali, la cui ottimale configurazione in senso comunionale rimane anch'essa rimandata.

3. Per una teologia morale dell'Eucaristia

Lo sviluppo tematico fin qui condotto ci ha permesso di porre alcune premesse ed anche indicare alcuni contenuti per entrare nel cuore e nella specificità della nostra tematica, cioè di affrontare il significato peculiare della specifica relazione personale che si stabilisce col Signore Gesù nel sacramento eucaristico. Con questo passo si completa anche il procedimento giustificativo del titolo dato al nostro tema: la risignificazione eucaristica del soggetto morale. Dopo aver cercato di chiarire la concezione del soggetto morale personale e la sua privilegiata selezione rispetto ad altre figure di etica, e dopo aver cercato di chiarire la scelta del concetto di risignificazione in chiave personale, si tratta ora di delineare la specifica portata eucaristica di questa risignificazione: come viene risignificato il soggetto morale che partecipa all'Eucaristia? E quale ricaduta essa ha nella sua esperienza morale, costituita essenzialmente dal compito di generare se stesso, di scegliersi come persona. E quando il soggetto morale accoglie l'interpellanza eucaristica, cioè accetta di generare se stesso in modo eucaristico, che cosa questo significa e quale cammino etico-cristiano dischiude?

lica, molto si è scritto e rimane questione, certo non secondaria, connessa strettamente a quanto siamo venuti dicendo.

A tal proposito rimane sempre interessante la lettura dell'opuscolo: J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia 1981. Cf. anche J. M. McDERMOTT, *La struttura sacramentale della realtà*, La Scuola Cattolica 128 (2000) 273-299; G. ANGELINI, *L'approccio teologico-pratico all'Eucaristia: impostazione teoretica e problemi emergenti*, in *Celebrare l'Eucaristia. Significato e problemi della dimensione rituale*, LDC, Leumann 1983, pp. 113-137.

Anche a questo riguardo è indispensabile una previa dichiarazione di insufficienza ad affrontare, non solo tutti i risvolti, ma forse anche tutti i tratti portanti della rilevanza morale dell'Eucaristia: se ne svilupperanno alcuni con la speranza di poter almeno indicare fruttuosi collegamenti per quelli che rimangono in ombra.

3.1. *Il memoriale della Pasqua del Signore*

Ciò a cui il sacramento dell'Eucaristia rimanda in modo prioritario è l'evento storico della Pasqua del Signore, quel mistero di passione, morte e risurrezione, che è l'apice della rivelazione cristiana di Dio.²⁴ Questo evento è di una decisività unica e di una novità inaudita, tale da cambiare radicalmente e irreversibilmente il corso della vita dell'uomo e della storia dell'umanità: a ragione è stato usato al proposito il termine di irruzione. Il motivo per cui si possa parlare di irruzione coincide col motivo della risurrezione del Signore, un motivo da comprendere accuratamente, e da non lasciare in modo indifferenziato nell'insondabile o nel magico, si vuole evitare il rischio di rendere, ancora una volta, magari per altri motivi, vana la sua portata dirompente. Si incorre, a mio parere, in questo rischio o lo si evita, a seconda se dell'evento pasquale si attiva o meno anche quella lettura etica, che possa conservarne la significatività per la quotidianità e la ferialità della vita dell'uomo credente.

La prima strofa della sequenza pasquale parla di un duello, in cui morte e vita si sono affrontate e da cui è uscita sconfitta la morte: ne scaturisce inevitabile un interrogativo: perché? Che cosa ha permesso al Cristo di uscire vittorioso? In altre parole si tratta di individuare anche la base decisionale ed etica dell'elemento di continuità e di compresenza tra il Crocifisso e il Risorto.

Nella passione del Signore, possiamo dire che si è scatenata contro di Lui tutta la negatività presente nel mondo e tutte le sfide che questa poteva lanciare sono state effettivamente lanciate contro il Cristo ed anche da Lui assunte e portate. Il motivo della sua vittoria contro di esse risiede nella sua decisione di affidarsi radicalmente ed incondizionatamente all'amore e di non rinunciare a crederlo parola definitiva ed irrevocabile, proprio nonostante tutto: tale decisione è diventata corporosa realtà storica. Essa, in quanto precedente dall'Uomo-Dio, Gesù di Nazareth, attualizza e manifesta l'eterna gloria di Dio nella storia, storia che è così ed ora solo liberata

²⁴ La teologia della rivelazione, ispirata e segnata dalla costituzione conciliare *Dei Verbum*, segnala una sua comprensione che orienta a pensarla non in maniera riduttiva come semplice comunicazione di verità concernenti la realtà di Dio, ma come svelamento e partecipazione alla stessa vita di Dio. Risuonano qui elementi a chiara connotazione interpersonale.

per riprendere il suo cammino dal suo autentico principio. La vittoria sulla morte consegue dal radicale ed incondizionato affidamento del Cristo all'amore, che è un elemento di continuità tra il Crocifisso e il Risorto. Non a caso, quando tutto fu compiuto, il Cristo spirò, rese lo spirito, *emisit spiritum*, mandò lo Spirito, lo Spirito dell'amore, che ora può effondersi in pienezza perché pieno è stato l'affidamento del Cristo all'amore, che sarà ora, come Spirito del Risorto, la permanente attualità del Cristo al cristiano. Quando la scelta d'amore è totalizzata, in pienezza l'amore si diffonde.²⁵

L'evento pasquale del Signore afferma inequivocabilmente la permanente possibilità dell'amore e del bene di fronte ad ogni apparenza del *mysterium iniquitatis*, e denuncia quest'ultimo come radicalmente sconfitto e, proprio per questo, nonostante le sue impressionanti virulenze, il corretto modo di indicarlo è appunto apparenza. L'affidamento all'amore non è quindi perdente, nell'eseguirlo il Cristo non 'ci' ha perso né tanto meno 'si' è perso, ma all'opposto, ciò che si proponeva, in prima battuta, come irrimediabile scacco si è rivelato essere la condizione di possibilità, l'occasione propizia del compimento personale, cioè dell'amore fino alla fine. La coerenza e la fedeltà all'amore dischiude sempre un cammino di gloria, anche quando esso è segnato dalla sofferenza e dal dolore, che sembrano occultarlo e sfigurarlo, anzi quest'ultimi si ripropongono come luoghi opportuni per l'autenticità dell'amore e, per questo e solo per questo, riscattati dal loro essere e creare perdizione.

Il cristiano che partecipa all'eucaristica intende fare comunione con questo progetto esistenziale del Cristo, cioè sceglie e decide di fare della propria vita ciò che il Cristo ha fatto della sua, di pensarla, di impegnarla e di viverla come un dono incondizionato e gratuito di amore, nella certezza che tale affidamento non è illusorio né perdente: il senso pieno e la possibilità effettiva della vita dell'uomo sono posti in modo irrevocabile. Solo a questa condizione si dà partecipazione e si fa comunione. Nell'incontro interpersonale che è l'Eucaristia, di cui la forma del banchetto ne è espressione e realizzazione evidente, il cristiano è interpellato dal Crocifisso Risorto, e la sua persona è, per questa interpellanza, aperta all'amore cristiano, che, per la sua attuazione, necessita ora solo dell'adesione convinta, seppur graduale, del cristiano stesso. Qui il luogo di una presenza gratuita e gratuita per me, che invita a vivere di gratuità.

È ben vero che, riprendendo una frase diventata familiare ed anche famosa, l'Eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucaristia.²⁶ Infatti, affin-

²⁵ Trova qui connessione cristologica la dimensione pneumatologica della vita morale cristiana.

²⁶ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972, p. 72: «È la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che fa la Chiesa. Nel primo caso si tratta della Chiesa in senso attivo, nell'esercizio del suo potere di santificazione; nel secondo caso si tratta della Chiesa in senso passivo, la Chiesa dei santificati. E attraverso questa misterio-

ché l'Eucaristia possa edificare la Chiesa, cioè edificare la comunità degli affidati all'amore di Cristo, è necessario che sia la Chiesa stessa e il singolo cristiano a celebrare l'Eucaristia, cioè si preveda un soggetto morale talmente coinvolto nella logica e nella dinamica dell'amore da assumerne direttamente la ministerialità, nella sua diversa valenza di sacerdozio comune e di sacerdozio ordinato. Così viene ampiamente significata e al tempo stesso realizzata l'assunzione del progetto esistenziale del Cristo da parte della Chiesa e del cristiano: il sacrificio del Cristo diventa anche il sacrificio della Chiesa e del cristiano: in questo modo e con questa portata l'Eucaristia costituisce e costruisce la Chiesa e il cristiano.

Il soggetto morale viene così costituito e modulato dalla partecipazione eucaristica al mistero pasquale del Cristo. La sua risignificazione consiste nell'autocomprendersi e nell'autodecidersi come persona costituita dal dono e dall'amore e perciò dedita al dono e all'amore. La generazione di sé attinge all'amore di Dio, è un volersi generare al modo della vita divina rivelatasi e comunicatasi storicamente nella vita di Gesù di Nazareth, è un lasciarsi sostenere dall'amore del Cristo, è un abbattere le resistenze alla sua diffusione.

Di fronte alla negatività del non-amore, il Cristo svela le motivazioni e la portata dell'amore, svela il perché dell'amore basandolo sull'amore di Dio e svela la radicalità dell'amore mostrando fino a che punto può giungere. Il Cristo sorregge lo sforzo e la lotta dell'uomo per donarsi, perché ci ha amato fino alla fine affrontando e sconfiggendo ogni sfida contro l'amore, mostrando come l'amore sia effettivamente l'ultima e vincente parola della vita dell'uomo, e come affidandosi all'amore l'uomo non vanifica se stesso ma si ritrova nel dono sincero di sé,²⁷ vivendo nel tempo il destino dell'eternità. Nella fatica dell'uomo per diventare vita donata si è incarnato e continua ad incarnarsi il Figlio di Dio, che di questa fatica è la condizione di possibilità e il senso, proteggendola e custodendola contro ogni tentativo di dichiararla illusoria o inutile, tentativo che assume perciò il senso di una tentazione.

3.2. Un banchetto escatologico

La partecipazione eucaristica è partecipazione ad un banchetto escatologico,²⁸ di cui la stessa forma sacramentale, che nello stesso tempo effica-

sa interazione, è sempre il corpo unico, in fin dei conti, che cresce e si costruisce, nelle condizioni della vita presente, fino al giorno del suo compimento».

²⁷ Cf. GS 24: «Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé».

²⁸ Cf. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Mi-

cemente realizza e rimanda, è figura. Si dà una sorprendente sintonia tra la logica del segno e la realtà sacramentale.

La vita morale del cristiano acquisisce allora un'altra sua indelebile connotazione, che permette di leggerla come una permanente invocazione.

La stessa esperienza morale, considerata da un punto di vista semplicemente umano, offre molteplici spunti per pensarla segnata dalla trascendenza, dove per trascendenza si indica, in prima battuta, quella ripetuta e talora tragica esperienza di scarto, di sporgenza, di eccedenza tra l'ideale e il reale. Tra il desiderio e il progetto di sé da una parte e la sua effettiva realizzazione ed esecuzione dall'altra si dà un divario, e pur tuttavia di dà pure la riconferma dell'impossibilità di una semplice rinuncia o anche di una semplice ritrattazione dell'ideale, del progettuale, pena la rinuncia contestuale a se stessi.

Una veloce esemplificazione potrà forse meglio chiarire il concetto. Appartiene infatti ad un bisogno profondo dell'uomo il senso di giustizia, e contemporaneamente è altresì realtà diuturna l'esperienza tragicamente continua dell'insufficienza dell'impegno umano ad attuarla pienamente nella storia. La vita di una persona non può finire in un cassonetto o falciata da un gioco crudele o spezzata da un'ideologia violenta, e d'altra parte chi può effettivamente rendere giustizia a costoro, la cui la dignità umana è stata così pesantemente violata e chi, ancora di più, potrebbe accettare e poi continuare a vivere, anche con la semplice ipotesi, che mai giustizia verrà fatta, che questo bisogno mai troverà realizzazione? Come cambierebbe la vita di ognuno, se procedesse dal presupposto che giustizia non solo non c'è, ma che mai ci sarà. Il solo tentativo di immaginare quest'eventualità risulta arduo e impraticabile al pensiero.

Il desiderio di bene e di giustizia, che non può essere dichiarato illusorio e tuttavia sfugge alla sua piena ed autentica realizzazione, postula nell'uomo l'esperienza morale della trascendenza e configura il suo agire, non come piena realizzazione di sé, ma come la sua incessante invocazione, che certo anticipa ma che certo anche rimanda e che fa della vita un dono da attendere.²⁹

lano 1999, p. 489: «Sempre il rito assolve a questa funzione: *dire* in qualche modo quello che le parole non potrebbero, e tuttavia non può essere taciuto. *Dire*, o forse meglio *comunicare*. Il tempo della cena è il tempo della separazione imminente del Maestro dei discepoli. Sempre il tempo produce per sua natura anche una separazione; la sua distensione, e quindi la distanza che introduce tra i singoli momenti del vivere, pare come lacerare ogni vincolo di prossimità realizzato nell'istante. Il rito dev'essere inteso come la forma nella quale si realizza la sintesi del tempo, e dunque il suo 'compimento'».

²⁹ A. GERKEN, *Teologia dell'Eucaristia*, p. 240: «...il regno di Dio e quindi 'Dio tutto in tutto' non è un prodotto dell'evoluzione o del nostro lavoro, ma, come l'origine del nostro essere, diventa *dono* e precisamente il dono ultimo e sublime che riattinge l'origine e la porta a compimento. Nonostante dunque la necessità di convalidare il rapporto con Dio nel mondo, il fine della storia può essere atteso e implorato ma non esigito».

Ma in termini più positivi, sembra potersi dire che non è possibile per l'uomo, per ogni uomo, vivere la propria vita senza un atto di fede, senza un'esposizione di credito nella promessa che la vita stessa dischiude e che sostanzialmente rappresenta. La fiducia nel carattere promettente della vita dà credito al suo compimento e perciò fonda l'impegno dell'uomo nella vita. Il ritiro di questa fiducia di base nei confronti della vita, la rende invivibile e impraticabile, anzi il ritiro di fiducia costituisce la figura del peccato, cioè quel vissuto esistenziale che si configura a partire dal fatto che la vita non implichi più in sé la promessa.

La consapevolezza del carattere invocatorio ed anticipatorio dell'esperienza morale cristiana, postula ovviamente non il disimpegno ma, all'opposto l'impegno radicale, perché solo a questa condizione il dono che verrà può essere riconosciuto come quello lungamente atteso e ricercato, diversamente, seppur dato, non potrebbe essere riconosciuto e quindi accolto, con quella spontaneità e radicalità che fa giustizia della sua estrema preziosità.

Il carattere invocatorio dell'esistenza cristiana getta luce sul fatto che il cristiano sia sempre pellegrino al tutto di sé stesso e lo rende puntualmente e continuamente cosciente di essere un essere bisognoso di essere donato a sé stesso: comprendendosi ed accettandosi così diventa autore e attore della propria prassi morale. Tale prassi è liberata e libera per il dono, che diventa l'unica autentica modalità per affrettare il compimento, la venuta della propria piena donazione. Questo è vivere nel tempo la destinazione dell'eternità, un'eternità di cui un'escatologia imminente non rende ragione così come invece sa farlo un'escatologia attuale: infatti l'eterno non è solo imminente al tempo, ma è ad esso attuale, a tal punto che vi è vissuto e quindi deciso.³⁰

Questa disposizione di sé abilita a pensarsi come preceduti da un dono che sorprende per la sua impensabile ricchezza e per la sua felice corri-

³⁰ Cf. VS, 21: «La partecipazione poi all'Eucaristia, sacramento della Nuova Alleanza (cf 1 Cor 11,23-29), è vertice dell'assimilazione a Cristo, fonte di 'vita eterna' (cf Gv 6,51-58), principio e forza del dono totale di sé, di cui Gesù secondo la testimonianza tramandata da Paolo comanda di far memoria nella celebrazione e nella vita: 'Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga' (1 Cor 11,26)».

Cf. anche VS, 107: «La sua vita morale possiede il valore di un 'culto spirituale' (Rm 12,1; cf Fil 3,3), attinto e alimentato da quella inesauribile sorgente di santità e di glorificazione di Dio che sono i Sacramenti, in specie l'Eucaristia: infatti, partecipando al sacrificio della Croce, il cristiano comunica con l'amore di donazione di Cristo ed è abilitato e impegnato a vivere questa stessa carità in tutti i suoi atteggiamenti e comportamenti di vita. Nell'esistenza morale si rivela e si attua anche il servizio regale del cristiano: quanto più, con l'aiuto della grazia, egli obbedisce alla legge nuova dello Spirito Santo, tanto più cresce nella libertà alla quale è chiamato mediante il servizio della verità, della carità e della giustizia».

spondenza ad un bisogno, che mai non avrebbe osato immaginare ad una soddisfazione così sublime. Del resto, nella vita morale umana e cristiana, una parola esigente può essere ascoltata solo perché è una parola che ha donato e dona.³¹

4. Uno sguardo prospettico

Il presente intervento è collocato nella terza parte del convegno, la parte prospettica: si esige perciò di delineare anche alcune linee operative in prospettiva di futuro, a partire da un presente culturale che riversa nel vissuto ecclesiale la sua frammentarietà e la sua complessità, dimensioni queste con cui si suole sintetizzare la connotazione post-moderna della nostra epoca.

Si è coscienti che la proposta fin qui delineata ha carattere forte, e che, avendo luogo in un contesto ritenuto culturalmente debole, rischia perciò di essere percepita e dichiarata anacronistica e quindi, se non insignificante, almeno priva di quella mediazione che la predisponga al coordinamento con il presente.

Il carattere forte della proposta risiede nella richiesta stessa di riproposizione della prospettiva morale nella sua autentica valenza di espressione personale del sé, in un contesto culturale e sociale in cui domina invece un modello di relazionalità impersonale, quello cioè che intende neutralizzare esattamente il coinvolgimento personale nel comportamento della persona, compresa semplicemente come un prestatore d'opera, modello che raggiunge il vertice nel parametro della burocrazia, dell'efficienza e della produttività, a loro volta massimizzate in termini quantitativi. La posta in gioco è davvero alta, perché in tale situazione, la partecipazione eucaristica può sortire due opposti effetti: o essa critica e risignifica tale relazionalità, oppure tale relazionalità s'impone alla relazionalità eucaristica, degradandola e corrompendola, a tal punto che partecipando all'Eucaristia mangiamo semplicemente la nostra condanna.³²

³¹ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, pp. 414s. «Se questo amore di Dio è divenuto persona in Cristo, allora la persona di Gesù Cristo che rende liberi affinché si possa amare ed esige questo amore è il centro dell'etica del Nuovo testamento... Invero da tutto ciò proviene una forza che dà ispirazione e orientamento soltanto se questo Gesù Cristo è presente nello Spirito quale signore vivente, non se appare invece una figura storica del passato e ancor meno il garante di un codice morale».

³² Paolo, nella prima lettera ai Corinti (1Cor 11,17-34), indica nell'elemento della relazionalità, buona o cattiva, il criterio che *in primis* distingue il modo degno da quello indegno della partecipazione eucaristica. Quando nell'assemblea eucaristica sono riprodotti i criteri e i vissuti discriminatori e penalizzanti del povero e del debole, vigenti e prevalenti nella città, allora la celebrazione è indegna. Con ciò si riprende la forte tradizione profeti-

Ma non è tutto. La proposta etica avanzata, per raggiungere la finalità di essere compatibile con la partecipazione eucaristica, ha richiesto la delimitazione di un soggetto morale coinvolto non in modo occasionale e periferico, ma in modo permanente nel centro di sé. Il peso gravoso di una cultura burocratica e frammentata si fa sentire in modo più acuto, di fronte alla stessa delimitazione di un'etica della persona come un'etica della virtù, dell'atteggiamento, del modo di essere, dello stile di vita. Se l'autentica partecipazione eucaristica postula la coincidenza tra il progetto esistenziale del cristiano con quello del Cristo, allora sembra che un'etica della persona e della virtù sia itinerario che difficilmente possa essere abbandonato, senza incorrere nei risvolti carenti appena sopra ricordati.

E tuttavia se questi sembrano essere punti fermi, altrettanto ferma rimane la difficoltà di viverli nell'oggi culturale e sociale. La riflessione teologico-morale non dispone di prerogative oracolari, nonostante qualche attesa in tal senso continui ad essere coltivata, attesa che prima incontra la delusione meglio è, come premessa per una nuova responsabilità, creativa e diretta, del soggetto singolo e comunitario verso la propria vicenda biografica e storica, rispetto a cui l'attesa oracolare rappresenta invece la semplice evasione.

La riflessione teologico-morale può offrire con modestia una rinnovata attenzione, che consiste in un duplice versante.

Il primo è l'effetto critico di questa prospettazione positiva che impedisce la soggezione e la rassegnazione all'ethos vigente e prevalente. È già un elemento considerevole avere offerto gli strumenti per una lettura critica, in termini eucaristici, della realtà di oggi. Ciò muove, cioè motiva, il soggetto verso itinerari alternativi e lo mantiene positivamente inquieto, non però istintivamente irrequieto, cioè aperto e disponibile verso l'altro dall'effettivo. Un soggetto morale eucaristicamente risignificato comporta in maniera minimale un soggetto che non sia culturalmente appiattito, o detto altrimenti comporta un soggetto post-convenzionale e non semplicemente convenzionale.

Il secondo è la positiva riscoperta, operata da alcune correnti filosofico-morali,³³ del fattore comunitario come luogo indispensabile di decifrazione e di realizzazione del progetto morale: si è visto cioè come un'esistenza virtuosa sia quasi impossibile al di fuori di una comunità. Se è vero, come lo è, che non si può essere se stessi da soli, questo lo è in modo eminente per la vita morale, ed ancor di più per la vita morale cristiana. Nella comunità cristiana, infatti, il cristiano trova le prime forme di com-

ca che denuncia di ritualismo vuoto e nocivo, quel gesto che offre il sacrificio con mani che grondano sangue.

³³ È il cosiddetto *communitarismo*, di cui un esponente significativo è appunto A. MacIntyre.

prensione e di realizzazione del bene morale cristiano, un vissuto e un pensato che costituiscono una mediazione che favorisce un compito che, se assunto esclusivamente in proprio dal soggetto morale, sarebbe esposto inevitabilmente all'insuccesso, senza considerare l'impensabilità e quindi l'assurdità di un tale tentativo. L'effettiva praticabilità della risignificazione eucaristica del soggetto morale postula un soggetto in comunità e percepisce come inadeguato il soggetto isolato, perché risulterebbe oberato di un'incombenza al limite dell'insostenibile. La comunità ecclesiale, come anche la cultura che da essa ne deriva, offrono effettivamente un sostegno ed un aiuto al singolo per la pratica della virtù cristiana.³⁴

Ma l'attualità della comunità sembra risiedere oltre la necessità di cui ne ha l'individuo per la pratica morale. Essa deve la sua attualità proprio in ordine alla necessità di offrire un modello relazionale alternativo, cioè un tessuto di relazioni effettivamente significative, perché comprese e decise secondo lo spessore significativo della persona. Ora solo una comunità, non certo un singolo, può offrire un modello relazionale, solo una comunità può essere il soggetto di una buona relazionalità. Sembrerebbe doverci affermare che la profezia cristiana ha oggi come soggetto privilegiato la comunità. La qualità morale del vissuto comunitario è in posizione strategica come luogo di custodia per il singolo cristiano e luogo di profezia cristiana per l'umanità, cioè come elemento di dialogo e di trasformazione cristiana della cultura e dell'ethos contemporanei.³⁵

³⁴ Sotto questo risvolto è di particolare interesse il testo di W. A. MEEKS, *Le origini della morale cristiana. I primi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 28: «Non si tratta qui, ovviamente, di discutere nei dettagli l'etica di Aristotele, ma di imparare da lui qualcosa di essenziale per la genealogia della morale, qualcosa che noi moderni abbiamo troppo spesso dimenticato: i singoli non divengono agenti morali, se non nei rapporti, nelle transazioni, nelle consuetudini e nei sostegni che ricevono, negli usi peculiari del linguaggio e della gestualità che insieme costituiscono la vita in comunità. Le nostre 'intuizioni' morali sono quelle convinzioni irriflesse su ciò che è giusto o sbagliato, corretto o scorretto, nobile o spregevole, con le quali devono avere inizio tutte le più complesse decisioni morali, e che queste devono tenere in conto. Tali intuizioni non vengono per natura, ma si formano nelle stesse comunità e per gli stessi tipi di processi interpersonali nei quali diventiamo individualità consapevoli e competenti».

E ancora, alla fine, nella conclusione sintetica: «Tesi 1: Fare morale e fare comunità sono un solo processo dialettico. Ne consegue che la riflessione razionale da sola non può... produrre quella fiducia morale di cui abbiamo così bisogno. Nessuna forma di razionalismo è riuscita a trovare un posto per ergersi al di fuori delle specificità d'una comunità umana e della sua tradizione, né una premessa prima purificata dall'interesse. ... Ma la riflessione critica è in prima istanza un ragionare all'interno di una tradizione, anche quando cerchiamo di comprendere, com'è urgente oggi, tradizioni non nostre» (Ib., p. 261s.).

³⁵ Cf. anche: Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

COMUNICAZIONE, ANIMAZIONE E MINISTERIALITÀ

Per una vita 'eucaristica'

Manlio SODI

Le molteplici letture delle più variegate situazioni personali, culturali ed ecclesiali circa il rapporto tra giovani ed Eucaristia orientano la responsabilità dell'animatore e del formatore su alcuni aspetti che, in ogni tempo, hanno bisogno di essere richiamati. Nell'ambito di un'azione pastorale l'attenzione alla *comunicazione*, all'*animazione* e alla *ministerialità* è una costante dell'impegno della comunità.

Numerose sono le forme e le modalità con cui lungo la storia questi ambiti sono stati attivati. Un semplice e fugace accenno deve costituire solo un *input* per l'oggi a valorizzare il meglio del passato e a trovare forme e modalità che rispondano alle urgenze della formazione e della pastorale odierna.

Da questo punto di partenza, le pagine che seguono sono pertanto articolate attorno a tre nuclei già richiamati nel titolo. Anzitutto, se la liturgia è un 'luogo di comunicazione' quali sono le sfide e le attenzioni che vanno tenute presenti perché tutto questo si attui? In secondo luogo, se l'assemblea ha bisogno di 'animazione' per entrare e rimanere in una realtà che si pone sempre tra la propria vita e quella di Dio, come realizzare tutto questo? In terzo luogo, l'animazione richiede l'attivazione di tutte quelle forme di 'ministerialità' perché si attui sempre più in pienezza l'incontro con il Dio della vita.

Precisati questi passaggi, si tratta di lavorare con metodo secondo un progetto, tenendo presente lo stretto rapporto che intercorre tra educazione all'Eucaristia ed educazione al giorno del Signore. In questa linea, un 'decalogo' per animare il senso e il contenuto di ogni esperienza eucaristica diventa il momento per riflettere e per riprogettare un tipo di servizio che anche oggi non può essere dato per scontato.

In conclusione, l'icona di Emmaus torna a manifestare la sua perenne attualità; rifarsi ad alcuni elementi racchiusi in quell'esperienza originaria e quanto mai emblematica diventa per l'animatore l'occasione per educare il

giovane – e chiunque altro si incontri sul cammino – alla riconquista di una ‘propria identità’.

1. Per contestualizzare un impegno imprescindibile

La storia della pastorale e della catechesi ci offre pagine quanto mai interessanti e ricche di intuizioni circa questa attenzione che la comunità ecclesiale ha sempre manifestato, pur in forme e con accentuazioni diversificate. E questo lo si nota non solo in circostanze e periodi in cui la Chiesa ha dovuto rimotivare la propria fede di fronte ad atteggiamenti eretici – si pensi alla situazione creatasi attorno e dopo il Concilio di Trento, ad esempio; o prima ancora al tempo dei Padri di fronte alle tante tendenze eretiche come quella ariana –, ma anche in periodi in cui la pastorale è stata il supporto per un cammino ordinario di vita ecclesiale.

Dalla seconda metà del XX secolo – periodo segnato dal grande evento del Vaticano II e da ciò che ne è seguito nella vita ecclesiale – una certa prassi pastorale non ha retto di fronte alle nuove sfide; mentre per altro verso quando gli educatori sono stati saggiamente illuminati si è realizzata una prospettiva educativa che ha potuto fare da ponte tra un cambio generazionale e l'altro.

All'inizio del terzo millennio la comunità ecclesiale si trova a vivere in un complesso contesto determinato da situazioni prima impensabili. Questo dato di fatto da una parte pone di fronte all'attenzione dell'operatore pastorale un insieme di difficoltà provenienti da parte dei fedeli e soprattutto dagli ambienti giovanili in ordine alla dimensione culturale della vita cristiana; dall'altra fa riemergere il bisogno di soddisfare un'attesa di formazione cristiana che prima era assicurata dalla famiglia e da una certa catechesi, e che oggi ha bisogno non solo di trovare nuovi spazi ma soprattutto di rimotivare la stessa richiesta.

Accanto, però, a questa situazione notevolmente diffusa, vanno collocati dei dati di fatto positivi provenienti da ambienti parrocchiali, gruppi e movimenti nei quali l'impegno formativo è forte e chi vi partecipa sa portare un contributo decisivo nel riportare la dimensione culturale con le proprie scelte di vita.

Il presente intervento intende collocarsi nella logica di quanto proposto nelle pagine precedenti, per offrire un aiuto nel cammino di educazione del giovane alla vita sacramentale e soprattutto a quella eucaristica. In questa linea c'è ancora una premessa che va ricordata: l'Eucaristia è il vertice dei sacramenti; e l'educazione al sacramento comporta sempre come necessaria premessa un cammino di incontro con la Parola di Dio. Se manca questa dimensione e questa esperienza non si può fare alcuna educazione o proposta formativa.

Premesso questo, qui si tratta di evidenziare come l'Eucaristia sia il luogo di una peculiare esperienza di comunicazione, di animazione e di ministerialità per una vita 'nello Spirito'. Tutto ciò comporta sfide e responsabilità nell'odierno contesto ecclesiale. La Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* possiede, al riguardo, una serie di indicazioni che non possono essere disattese nell'ambito di un serio cammino progettuale.

2. La Liturgia 'luogo di comunicazione'?

«Nella liturgia... Dio parla al suo popolo... Il popolo a sua volta risponde a Dio con il canto e con la preghiera» (SC 33).

– L'espressione evidenzia, anzitutto, una particolare forma di comunicazione: quella tra Dio e l'uomo, quale si realizza principalmente attraverso la *Liturgia della Parola*, i cui elementi contengono, permettono e prolungano un dialogo; è il dialogo che si snoda nell'intero arco della storia della salvezza e che in ogni azione liturgica trova la sua attualizzazione simbolica. L'approfondimento di questa realtà comporta la conoscenza di elementi e contenuti racchiusi nella S. Scrittura e resi presenti nell'azione liturgica.

– La stessa espressione di SC 33 evidenzia, in secondo luogo, un'altra forma di comunicazione: quella che si realizza all'interno dell'assemblea, sia tra colui che presiede e i fedeli, sia tra gli stessi fedeli. L'approfondimento di questo ambito chiama in causa una serie di attenzioni e di competenze che vanno dalla conoscenza delle persone che compongono la stessa assemblea, a tutti quegli elementi (musica, arte, gestualità, ministerialità, comunicazione nei suoi più diversi ambiti...) che permettono e facilitano un simile rapporto dialogico.

Tutto questo non per una comunicazione fine a se stessa, ma per realizzare quell'esperienza divino-umana così unica qual è quella che si attua nella celebrazione dei sacramenti, dei sacramentali e dei pii esercizi, nel contesto dell'anno liturgico.

3. il ruolo e i compiti dell'animazione

Il 31 maggio 1998 Giovanni Paolo II rilanciava all'intera comunità ecclesiale, attraverso la Lettera apostolica *Dies Domini*, un articolato impegno circa la santificazione della Domenica: documento strategico che continuerà ad illuminare il cammino di educazione a quel giorno simbolico – il giorno del Signore – in cui il credente è chiamato a ritrovare se stesso e gli altri nell'incontro sacramentale con il Dio della Vita. Alcuni concetti sono stati ripresi nella NMI.

Due, infatti, sono i paragrafi che la NMI dedica in modo esplicito all'Eucaristia domenicale: i nn. 35 e 36. La sottolineatura avviene nel contesto della terza parte, quando si invita la Chiesa a 'ripartire da Cristo'. L'inizio di un millennio raccoglie l'invito ad «un rinnovato slancio nella vita cristiana» non cercando «una formula magica», non inventando «un nuovo programma» che possa soddisfare le «grandi sfide del nostro tempo», ma valorizzando quel «programma che non cambia col variare dei tempi e delle culture, anche se del tempo e della cultura tiene conto per un dialogo vero e una comunicazione efficace» (n. 29).

«Il più grande e impegnativo orizzonte della pastorale ordinaria» (Ib.) converge nel raggiungimento della santità da additare come vera «urgenza della pastorale» (n. 30), anzi come «fondamento della programmazione pastorale» (n. 31). È quanto mai significativo che in un documento così strategico, mentre si ricorda tutta la complessa attenzione che va rivolta alla progettazione pastorale, venga puntualizzato il vero obiettivo di tutto questo impegno e si sottolinei che la «pedagogia della santità» abbia bisogno di «percorsi... personali» capaci di «adattarsi ai ritmi delle singole persone» (n. 31); come pure di un radicamento di tutto questo «nella contemplazione e nella preghiera» (n. 15); anzi, in un'«educazione alla preghiera» – all'«arte della preghiera»! (n. 32) – presentata come «un punto qualificante di ogni programmazione pastorale» (n. 34).

Al vertice e al cuore di questo cammino la NMI colloca l'Eucaristia, definita dal n. 368 dell'*Introduzione al Messale* «il sacramento dei sacramenti». La puntualizzazione sull'Eucaristia non è prospettata per farne un'ampia trattazione, ma solo per rilanciare all'attenzione dell'intera comunità ecclesiale alcuni elementi che possono, anzi debbono, contribuire ad una partecipazione sempre più piena alla celebrazione memoriale della Pasqua del Signore.

In questa linea, l'evidenziazione di alcuni aspetti che qui viene fatta, tiene presenti anche altri contenuti relativi all'ascolto e all'annuncio della Parola (cf. nn. 39-40) in quanto strettamente correlati con il contenuto dei nn. 35-36 dedicati all'Eucaristia domenicale, e quindi all'educazione e partecipazione sempre più piena al Mistero.

4. Il 'modo di celebrare': sfida e garanzia per una partecipazione piena

Preso atto che la comunità cristiana «molto è cresciuta... nel modo di celebrare i Sacramenti e soprattutto l'Eucaristia» (n. 35) – è la constatazione eloquente che scaturisce da un'osservazione attenta del tessuto delle comunità ecclesiali che hanno accolto la liturgia come espressione simbolica di un incontro vitale con il Signore – la NMI richiama ancora l'attenzione sul ruolo della domenica e sull'Eucaristia come suo centro. È in questo

spazio simbolico e gratuito, infatti, che «la Chiesa continuerà ad additare ad ogni generazione ciò che costituisce l'asse portante della storia» (n. 35).

Ricondurre pertanto l'attenzione delle strategie formative e progettuali a questo 'giorno' è riportare l'oggetto dell'attenzione del fedele e degli operatori pastorali al cuore del problema e alla base di una linea di animazione che richiede alcune attenzioni. E questo perché la partecipazione all'Eucaristia «sia veramente, per ogni battezzato, il cuore della domenica: un impegno irrinunciabile, da vivere non solo per assolvere a un precetto, ma come bisogno di una vita cristiana veramente consapevole e coerente» (n. 36).

La DD ha già ampiamente illustrato le linee di educazione per comprendere la domenica come il giorno della Trinità, dell'assemblea, della persona; come la festa primordiale rivelatrice del senso del tempo. Il recupero di quegli elementi fornisce materia preziosa per approfondire il senso di un appuntamento settimanale che, nel volgere dei millenni, rimane come memoriale e simbolo.

Quando però la NMI introduce il discorso sull'Eucaristia domenicale, presenta un'affermazione che se da una parte constata un dato di fatto, dall'altra costituisce una sfida e insieme una garanzia: «Il massimo impegno va posto [dunque] nella liturgia» e in particolare nel «modo di celebrare i sacramenti e soprattutto l'Eucaristia» (n. 35). L'affermazione, accompagnata dalla classica citazione conciliare *culmen et fons* (cf. SC 10), costituisce una sfida e una garanzia.

La *sfida* risiede nel fatto che se l'azione liturgica è lo spazio simbolico che permette di unire la realtà e le scelte della vita di ogni giorno con il Dio della Vita, allora bisognerà continuare in un impegno quanto mai strategico per fare in modo che il complesso linguaggio simbolico tipico della liturgia sia compreso e fatto proprio. Ciò comporta conseguenze molto impegnative a livello operativo; tali però che non possono essere disattese, pena lo svuotamento di significato del senso dello stesso giorno del Signore.

Di riflesso, la *garanzia* di una vita cristiana illuminata dalla Parola di Vita è offerta e sorretta dalla partecipazione a quei santi segni propri dell'Eucaristia. È l'incontro vivo e reale con il Dio della Vita – nei suoi misteri – che garantisce al fedele in cammino tutto quel sostegno di cui ha bisogno per affrontare le più diverse sfide. In questa linea, pertanto, è necessario porsi l'interrogativo: cosa fare perché l'Eucaristia domenicale 'garantisca' la risposta a queste attese?

Il 'decalogo' che segue è emblematico di altrettanti impegni e attenzioni che in definitiva possono essere ricondotti nella categoria della ministerialità; un servizio, cioè, all'azione liturgica e all'assemblea, allo scopo di realizzare l'incontro tra il Dio della vita e 'questa particolare assemblea'. C'è una ministerialità 'istituita' qual è quella già descritta nei libri liturgici pro-

pri di ogni sacramento o sacramentale; ma c'è anche una ministerialità 'di fatto' qual è quella che viene attuata per rispondere alle più diversificate urgenze o situazioni di una particolare comunità. In questa linea, le attenzioni che seguono vanno collocate nell'ambito di una ministerialità a tutto campo; una ministerialità che richiede competenza, disponibilità, attenzione alle persone e al mistero celebrato.

5. Dieci 'competenze' per animare il senso e il contenuto di ogni esperienza eucaristica

È un dato pacificamente acquisito che l'esperienza del mistero cristiano passa attraverso il rito; un rito letto e compiuto nell'ottica di un linguaggio di fede che ha la sua radice in una Parola annunciata perché sia celebrata nella vita del credente.

Ma quel 'rito' così particolare costituito dall'Eucaristia «cuore della domenica» (NMI 36) offre una complessità di elementi che hanno bisogno di essere compresi e fatti comprendere. Qui entra in gioco la grossa responsabilità affidata al ministero dell'animazione. Le competenze che sono chiamate in causa sono diversificate. La NMI ne lascia intravedere alcune; in particolare quando accenna alla programmazione, e poi all'annuncio e all'ascolto della Parola. In questa linea, riprendendo e sviluppando alcuni aspetti dell'animazione – proprio in vista di quel «massimo impegno» da porre nella liturgia e in particolare nell'Eucaristia domenicale (n. 35) – sembra di poter evidenziare almeno dieci attenzioni, da osservare e da verificare con quel «rinnovato coraggio pastorale» cui fa riferimento lo stesso Giovanni Paolo II (n. 37).

Educare a celebrare interpella sia chi deve presiedere un'assemblea, sia chi vi partecipa. Per tutti rimane la sfida di una partecipazione sempre più intensa, vera e piena al mistero: questo è il traguardo da raggiungere! Ed è in questa ottica, pertanto, che si possono individuare alcuni percorsi per facilitare l'incontro con il Dio della Vita attraverso la pluralità dei linguaggi presenti nella celebrazione cristiana. Può essere utile sintetizzare l'insieme di queste attenzioni anche per rispondere all'esplicito invito a «porre mano ad un'efficace programmazione pastorale post-giubilare» (n. 15), con «orientamenti pastorali adatti alle condizioni di ciascuna comunità» (n. 29).

5.1. Accogliere con un sorriso

Nella celebrazione l'esperienza della Trinità Santa può essere positivamente introdotta e condizionata anche da un gesto di accoglienza. Entrare in una casa e non sentirsi accolti è come un invito ad uscire immediata-

mente; e l'accoglienza nella casa del Signore? Tale gesto – da collocare nell'ottica di quei linguaggi liturgici che costituiscono un «antidoto più naturale alla dispersione» (n. 36) e a «un grigio quotidiano» (n. 59) – non si limita ad un saluto alla porta di un edificio o a porgere un sussidio, ma si prolunga nell'insieme della celebrazione. Un'accoglienza che permette a ciascuno di sentirsi a proprio agio e come a casa propria è già la garanzia per dare vita al clima della famiglia cristiana che si ritrova nella casa del Padre per rinnovare la propria fedeltà a Dio.

5.2. *Comunicare anche con i simboli*

Viviamo di simboli; comunichiamo con un linguaggio simbolico, anche quando meno ce ne accorgiamo. Da mattina a sera la giornata di ogni persona è all'insegna di una costante simbolica! Anche la liturgia si esprime con un insieme di linguaggi; il 'simbolico' è ciò che 'unisce' (*syn-ballo*) il quotidiano con il soprannaturale e viceversa; e tutto questo per realizzare una «comunione costantemente annunciata e coltivata» (n. 36). L'operatore pastorale deve però rispondere alla domanda: qual è il percorso da realizzare per una riappropriazione o per una comprensione più piena del linguaggio simbolico? Dai simboli del quotidiano a quelli della liturgia, per tornare al quotidiano: non è un circolo vizioso, ma una linea pedagogica per leggere più in profondità lo stesso quotidiano e soprattutto per rileggerlo in un'ottica storico-salvifica.

5.3. *Arredare con gusto*

Il fedele ha bisogno di trovarsi nell'edificio sacro come a casa propria, per sperimentare la sacralità di esperienze spirituali, al di là del frastuono quotidiano. In questa linea è doveroso porre l'interrogativo: si può dire che in ogni comunità ecclesiale l'arredo sia gestito in modo da contribuire alla unitarietà del linguaggio iconografico? Fiori, tappeti, colori, vasi, candelieri, immagini, statue, abiti liturgici... giocano un ruolo non trascurabile nell'insieme dell'esperienza religiosa. Quando mancano queste attenzioni si nota che il discorso iconografico rimane parziale, incerto o interrotto; e questo non facilita un clima di partecipazione. Quando si entra in un edificio in cui tutto risponde ad una logica di unitarietà, allora ci si sente subito immersi in un clima di preghiera, in una vera dimensione 'simbolica'! Anche questa 'armonia' ha bisogno di rientrare nell'ottica di tutti quegli elementi che fanno parte della «quotidiana pedagogia delle comunità cristiane» (n. 37).

5.4. *Animare con competenza*

Il ruolo dell'animazione non s'impromvvisa. Esso richiede in chi lo gestisce di avere un'anima (= competenza!) per dare anima (= vitalità espressiva) a una ritualità la cui *routine* rischia di livellare anche i momenti più grandiosi. Questo il motivo per cui nella liturgia è contemplata la figura dell'animatore, perché la celebrazione del mistero risulti esperienza vissuta del fedele. Ma l'animazione non si può affidare a chiunque. Un'animazione sbagliata nei modi, nelle forme, nei contenuti può rischiare di dare un tono o uno stile estraneo all'obiettivo della celebrazione. Al contrario, un'animazione ben gestita nei contenuti, nel modo di presentarsi, nel tono della voce, nell'atteggiamento del volto e nello sguardo contribuisce a realizzare quell'esperienza spirituale che lascia trasparire la gioia del Signore sul volto di chi lo loda e lo invoca. L'obiettivo è sempre costituito dal «primato della vita interiore e della santità»: quando tutto questo non è rispettato, «c'è da meravigliarsi se i progetti pastorali – animazione compresa! – vanno incontro al fallimento e lasciano nell'animo un avvilito senso di frustrazione?» (n. 38).

5.5. *Ascoltare con disponibilità*

«Da quando il Concilio Vaticano II ha sottolineato il ruolo preminente della parola di Dio nella vita della Chiesa, certamente sono stati fatti grandi passi in avanti nell'ascolto assiduo e nella lettura attenta della Sacra Scrittura. Ad essa si è assicurato l'onore che merita nella preghiera pubblica della Chiesa» (n. 39). La constatazione è in vista di «un rinnovato ascolto della parola di Dio» (Ib.); ma più ancora in vista di una maggiore autoconsapevolezza dell'importanza strategica di una partecipazione piena alla Liturgia della Parola nell'Eucaristia domenicale. È qui infatti che si attua la prima e autentica *lectio divina*, che fa cogliere nel testo biblico la parola viva che interpella, orienta, plasma l'esistenza» (Ib.); è qui che il fedele attua la sua prima e permanente esperienza di preghiera con i salmi (= ruolo del salmo responsoriale!); è qui che si compie un approfondimento unico dei due Testamenti. E tutto questo per illuminare e sostenere quella «comunionione che ogni giorno si alimenta alla mensa del Pane eucaristico e della Parola di vita» (n. 58).

5.6. *Valorizzare i diversi linguaggi*

Luci, colori, profumi interagiscono nella celebrazione facendo leva su tutte le dimensioni della personalità del fedele, sempre tenendo conto de-

gli «specifici valori di ogni popolo» (n. 40). Le *luci*, i *colori* e i *profumi* evidenziano messaggi. Si pensi al ruolo della luce che filtra all'interno dello spazio sacro e che rende il luogo più accogliente. L'attenzione al colore, in contesto liturgico, è sempre desta, e risponde al bisogno di caratterizzare un determinato momento o periodo liturgico con un elemento che, nel comune sentire, richiama contenuti e valori specifici. Profumo di incenso, infine, per caratterizzare due realtà: il segno di una preghiera che sale gradita al Padre, e il segno di venerazione al corpo dei fedeli, tempio vivente dello Spirito del Signore. Profumo di fiori, di aromi, di incenso: la liturgia è anche questo; e anche qui, come in tutti gli altri contesti evidenziati, deve riflettersi quell'«esigenza di inculturazione» (n. 40) tipica dell'annuncio del vangelo e, di conseguenza, della liturgia.

5.7. *Cantare con gioia*

Nella celebrazione il canto è parte della celebrazione perché «segno della gioia del cuore», come ricorda il n. 39 dell'*Introduzione al Messale*. Se è abbastanza pacifico il constatarlo, non altrettanto pacifico è rilevare quanto il canto sia a servizio della celebrazione e insieme all'altezza della dignità che gli compete. Cantare la fede implica sottolineare i vari momenti rituali con linguaggio adeguato, e far sì che ciò che si canta sia a servizio della celebrazione e non della musica. Di solito, non è il genere musicale che fa problema; è il testo che molto spesso non ha rapporto con la parola di Dio né con il mistero che si celebra! Il recupero di questa sintesi sarà raggiungibile man mano che i compositori torneranno ad elaborare testi che affondano il loro contenuto nella Scrittura. Del resto l'esperienza di oltre un millennio di musica 'gregoriana' è quanto mai emblematica per testimoniare che questa sintesi è raggiungibile ed è capace di fare storia!

5.8. *Presiedere con dignità*

Il livello di partecipazione dell'assemblea dipende in larga misura dal ministero della presidenza; se si continuano a rilevare problemi di vario genere attorno alla celebrazione il motivo va ricercato *anche* nella responsabilità di chi presiede. Una simile competenza non si improvvisa né deriva dal solo studio della teologia: questo costituisce *un* aspetto; ma ce ne sono diversi altri che possono essere sintetizzati fondamentalmente nella conoscenza delle leggi della comunicazione. C'è chi ha affermato – e con piena ragione – che per essere buoni presidenti di assemblea bisogna essere ottimi registi! Prepararsi a svolgere il ruolo della presidenza implica un bagno di profonda umiltà. Non è la propria persona che è chiamata a dare

spettacolo; ma ad essere strumento perché l'assemblea faccia esperienza di Dio anche attraverso l'aspetto, l'atteggiamento, il tono di voce, la compostezza, l'abbigliamento di chi presiede. Preziose, al riguardo, sono le parole che leggiamo nel n. 93 dell'*Introduzione al Messale*: quando il sacerdote «celebra l'Eucaristia, deve servire Dio e il popolo con dignità e umiltà, e nel modo di comportarsi e di pronunciare le parole divine deve far sentire ai fedeli la presenza viva di Cristo». Anche su questo punto c'è da continuare a «interrogarsi sulla ricezione del Concilio» (n. 57).

5.9. *Pregare con fede*

Il fine di ogni strategia educativa attraverso l'animazione è quello di fare in modo che il fedele riesca a realizzare un dialogo con Dio. A questo tende ogni forma di preghiera, e in particolare l'Eucaristia. Raggiunto l'obiettivo della partecipazione interiore è raggiunto tutto. La sottolineatura allora diventa quanto mai urgente in ogni fase del ministero dell'animazione. L'animatore non può disattendere un interrogativo che risulta quanto mai prezioso se formulato ogni volta che viene elaborata una proposta: questo suggerimento, questa scelta... aiuta a pregare nella logica di *questa* particolare celebrazione? Se al centro dell'attenzione di ogni responsabile è ben presente il fatto che un'assemblea liturgica è radunata essenzialmente per un'esperienza di fede, allora le singole scelte saranno davvero illuminate e illuminanti. Anche per quest'ambito è necessaria una programmazione e una progettazione, più volte ricordata nella NMI. A partire dalla logica dell'anno liturgico è indispensabile rispondere con piani concreti all'interrogativo: in questo nuovo anno (o periodo) liturgico, quale proposta di itinerario di fede la nostra comunità parrocchiale avrà davanti? Con quali strategie potremo sorreggere un simile itinerario?

5.10. *Predicare con semplicità*

L'esperienza di Gesù Cristo è sempre un momento atteso durante la settimana; può riecheggiare nei giorni successivi alla domenica a condizione che lo spazio dell'omelia sia gestito in modo adeguato, all'insegna dell'«ardore della predicazione apostolica seguita alla Pentecoste» (n. 40). Contenuti e metodo rientrano in quelle competenze che non si acquisiscono automaticamente con l'imposizione delle mani al momento dell'ordinazione! *Metodo* (= organizzazione delle idee da comunicare), *contenuto* (= sintesi del messaggio delle letture e dell'insieme della celebrazione, e dunque non solo vangelo!), *forma* (= stile colloquiale, ma dignitoso), *tempo* (= superati gli otto-nove minuti, tutto il resto è ... del maligno!), *verifica* (= sapersi

riascoltare o rivedere per perfezionare le modalità comunicative): sono gli elementi essenziali da tener presenti nell'esplicitazione di questo servizio alla Parola, alla celebrazione, all'assemblea; servizio a cui la NMI dedica in particolare i nn. 40-41.

Percorrere questi dieci appuntamenti è come attraversare i punti più strategici e talvolta più delicati di ciò che si riferisce a quell'appuntamento così unico qual è quello dell'assemblea domenicale.

È ben vero che l'azione liturgica non è tutto. Lo ricorda con forza anche la SC quando afferma che «la sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa... Ai credenti [la Chiesa] deve sempre predicare la fede e la penitenza, deve inoltre disporli ai sacramenti, insegnar loro ad osservare tutto ciò che Cristo ha comandato, ed incitarli a tutte le opere di carità, di pietà e di apostolato, attraverso le quali divenga manifesto che i fedeli di Cristo non sono di questo mondo e tuttavia sono luce del mondo e rendono gloria al Padre dinanzi agli uomini» (n. 9).

Ma è altrettanto vero che tutte queste realtà trovano proprio nell'Eucaristia quel *culmen et fons* cui converge e da cui scaturisce tutto il resto. Ecco perché la domenica torna ad essere più centrale che mai nella vita del cristiano. Ed è in questa logica che la DD emblematica per una coscientizzazione e per una riacquisizione delle realtà essenziali inerenti al giorno del Signore, visto come *dies Domini, dies Christi, dies Ecclesiae, dies Hominis, dies Dierum!* Dal *dies Domini* al *dies Dierum* è una continua crescita e sviluppo fino ad una pienezza.

È nell'ottica del raggiungimento di tale pienezza che le strategie cui sopra si è accennato – ed altre ancora – debbono fare la loro parte ed essere valorizzate: dall'accoglienza alle diverse forme di animazione per un'esperienza di fede che apra il credente a quell'esperienza unica che non avrà mai termine: la vita in Dio, la divinizzazione del credente!

6. La costante esemplarità del paradigma di Emmaus

Tra i vari paradigmi che possono essere assunti o mutuati dall'esperienza del Nuovo Testamento, quello di Emmaus appare quanto mai strategico sia per quanto riguarda i contenuti che la forma. Il fatto è raccontato nel capitolo 24 del Vangelo di Luca, che lo colloca all'interno di un gran giorno, quello della Risurrezione, e prima dell'Ascensione.

Gli elementi che illuminano l'impegno spirituale e l'azione pastorale sono numerosi; una loro sottolineatura, al riguardo, può essere di stimolo per attualizzare e contestualizzare ulteriormente il progetto:

- «due di loro» (v. 13): sono una parte della comunità; un cammino non si fa da soli: l'esperienza di fede va vissuta e condivisa, anche quando la speranza sembra venire meno;

- «erano in cammino» (v. 13): sulla via, alla ricerca della verità i due troveranno la vita e torneranno indietro per annunciarla; il percorso è lungo, non si fa in un momento; è importante ‘uscire’ per rientrare e ritrovare se stessi;

- «conversavano di tutto quello che era accaduto» (v. 14): l’esperienza di fede non lascia mai indifferenti; talvolta la conversazione riprende nei momenti più impensati (qui però il verbo greco *ὠμιλεῖω* – presente nel v. 14 e 15 – ha una valenza particolare per il significato cui rinvia nel contesto specifico della liturgia);

- «Gesù in persona si accostò e camminava con loro» (v. 15): è la pedagogia tipica dell’animatore pastorale che non impone una visione ma che ‘cammina con’ chi ha già avuto il coraggio di muoversi, di uscire da se stesso per coronare un’attesa o una speranza. Accostarsi e camminare insieme: è la pedagogia che va assunta nell’azione liturgica (la storia ha esempi preziosi che oggi sono indicati da termini come ‘adattamento’ e ‘inculturazione’...). La pedagogia per esempio da seguire con i fanciulli (cf. il *Direttorio per le messe con i fanciulli*), con i giovani... con gli adulti, secondo le diverse situazioni e circostanze;

- «camminava con loro» (v. 15): in un itinerario di fede non sempre si può pensare subito all’esperienza sacramentale. Il cammino per giungere alla partecipazione piena ai segni della Pasqua talora può essere lungo; ma l’animatore deve trovare il modo di camminare con chi sente il bisogno di uscire dalla propria ‘terra’. Qui s’inserisce la logica degli itinerari diversificati: il loro ruolo è imprescindibile data la diversità di percorsi spirituali e vitali;

- «ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo» (v. 16): il cammino di fede è sempre nella penombra; riconoscere il Salvatore implica da una parte entrare nella logica dei simboli dell’antica e della nuova Alleanza e dall’altra accettare di camminare... nella fede (cf. gli esempi elencati in Eb 12). Riconoscere i simboli della presenza del Salvatore nella Comunità cristiana implica entrare nelle logiche di quel linguaggio culturale che è prima di tutto un linguaggio biblico. L’incapacità può essere determinata da diverse altre variabili che connotano la personalità del singolo;

- «ed egli disse loro» (v. 17): è l’animatore che prende l’iniziativa! L’animatore che ha timore di fare il primo passo non può giocare questo ruolo impunemente... L’attuazione del progetto pastorale non può fare a meno di animatori che sappiano il fatto loro non solo in ordine ai contenuti da condividere ma anche alle tecniche da mettere in atto; la proposta dell’animatore è sempre un prolungamento e un’attualizzazione di quell’iniziativa divina che caratterizza l’intera storia della salvezza;

- «si fermarono, col volto triste» (v. 17): la domanda provocatoria costringe a mettere a nudo una realtà, a suscitare un’ulteriore domanda da parte degli interlocutori che proseguono nel racconto di una ‘storia di vita’

(cf. vv. 18-24) «che riguarda Gesù Nazareno», e che coinvolge anche l'esperienza di «alcune donne» e di «alcuni dei nostri»... Sembra un'esperienza rimasta a metà e per questo ha creato tristezza, manca ancora un'esperienza più piena della Risurrezione nei simboli della Parola e del Pane di vita;

- «sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti!» (v. 25): la storia di vita è stata privata di qualche parametro la cui acquisizione avrebbe permesso di ottenere una lettura più unitaria dell'intera vicenda...

- «e cominciando da Mosè spiegò loro...» (v. 27): è il ritorno al ruolo della storia e della profezia narrate nella Scrittura. Ogni esperienza religiosa prima ancora di essere condensata ed espressa in un momento rituale ha bisogno di una conoscenza delle Scritture ma in modo tale da comprenderle in tutto «ciò che si riferisce a lui» e provocare quell'ardore del cuore nel petto... : un'espressione che fotografa non un'esegesi – o meglio un'ermeneutica (διηρμηνεύσεν) – della pagina biblica senza rapporto con la vita, ma unita a questa e aperta all'esperienza liturgica e sacramentale per eccellenza qual è simboleggiata nello spezzare il pane; è una narrazione che suscita meraviglia e ulteriore attesa di volerne sapere ancora di più;

- «resta con noi perché si fa sera...» (v. 29): quando la provocazione è forte crea ulteriore attesa e suscita il bisogno di colmare le più diverse forme di declino, di smarrimento, di assenza di luce...

- «quando fu a tavola...» (v. 30): l'annuncio e l'approfondimento della Parola, unitamente ad una condivisione di vita si aprono all'esperienza sacramentale: «prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro»;

- «allora si aprirono i loro occhi» (v. 31): la scoperta avviene alla fine; non è immediata. L'esperienza sacramentale si colloca al vertice di un cammino, quando – proprio in forza del dinamismo sacramentale – si riacquiescono i fili della propria storia e situazione di vita;

- «e lo riconobbero» nello spezzare il pane (v. 31): dal compimento del mistero pasquale in poi, fino al ritorno ultimo del Signore nella gloria, l'esperienza di riconoscere il Signore avviene sempre attraverso i simboli: quelli sacramentali e in particolare l'Eucaristia costituiscono il vertice dell'esperienza religiosa; è qui che gli occhi continuano ad aprirsi – è il segno della liberazione – per leggere la presenza del Risorto nella propria storia di vita e in quella degli altri – è il segno dell'alleanza –;

- «non ci ardeva forse il cuore nel petto...» (v. 32): un'esperienza sacramentale quando è vera non lascia indifferenti; l'animatore pastorale sa quanto arduo sia individuare strategie che valorizzino tutti quegli elementi propri dell'animazione (scelta dei testi, delle musiche, dei canti, dell'ambiente, della coreografia... tutto va tenuto presente in un progetto armonico e unitario; ma l'*input* viene sempre dalla Parola!) per far sì che l'incontro tra il Dio della vita e il fedele nei santi segni sia vero e vitale;

• «e partirono senz'indugio...» (v. 33): un'esperienza religiosa forte non chiude mai in se stessi, al contrario apre agli altri, diventa contagiosa... tanto che si può riprendere il cammino anche se è sera;

• «fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti...» (v. 33): un'esperienza religiosa può essere realizzata in qualunque condizione e circostanza; ma quando è vera essa riconduce sempre verso quella Gerusalemme misticamente e realmente simboleggiata dal contesto parrocchiale e diocesano dove si concretizzano i simboli della presenza prolungata degli Undici e si realizza l'incontro con «gli altri che erano con loro»;

• «dicevano... riferirono...» (v. 35): da persone sconfitte diventano annunciatori e testimoni; a loro volta diventano narratori di un'esperienza che poi è l'esperienza cui tutti anelano...; dall'esperienza 'liturgica' si riparte per il servizio dell'evangelizzazione, per la catechesi, per la stessa animazione liturgica;

• «ciò che era accaduto lungo la via» (v. 35): la 'via' era stata il segno iniziale; ritornano sulla 'via' per annunciare che Cristo è la 'Via': è un paradigma che racchiude una pedagogia cristiana globale in cui annuncio, approfondimento della Parola ed esperienza sacramentale costituiscono il vertice di un cammino di ricerca e insieme la fonte per riprendere lo stesso cammino ma con occhi e cuore rinnovati;

• «come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane» (v. 35): il racconto termina ancora con il riferimento esplicito all'Eucaristia indicata con uno dei due termini tecnici del Nuovo Testamento: 'spezzare il pane' (κλασις του αρτου).

Il substrato pedagogico del paradigma di Emmaus fa emergere un insieme di elementi che hanno come punti essenziali di intreccio la Parola, l'Eucaristia, la presa di iniziativa del Maestro e la situazione della vita come elemento che precede, che accompagna e che prolunga l'evento dell'incontro con il Risorto; con la differenza che il ritorno alla vita è caratterizzato da occhi e cuore nuovi, radicalmente diversi dal 'prima' di tale esperienza!

Il paradigma è quanto mai strategico in ordine alla metodologia dell'animazione e della comunicazione pastorale di sempre, sia con giovani che con l'insieme della Comunità ecclesiale, in quanto presenta quegli essenziali punti di riferimento che caratterizzano il percorso della Chiesa, e insieme offre una chiara prospettiva di accompagnamento nel cammino di fede e di vita di chiunque si ponga alla ricerca di segni del Risorto, contro i numerosi segni tipici della cultura di morte o comunque di scoraggiamento che avvolgono l'esistenza del fedele.

7. Alla riconquista di una 'propria identità'

Il costante confronto con «un profondo intreccio di culture e religioni» impegna il fedele – e in particolare l'animatore – nel mantenimento o nella riconquista di una «propria identità» (NMI 36). La sottolineatura, collocata nel contesto della riflessione sull'Eucaristia, può essere letta come un invito alla valorizzazione di tutto ciò che può contribuire al raggiungimento di una simile identità.

Ma i riflessi di tutto questo chiamano in causa soprattutto «una spiritualità della comunione, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. Spiritualità della comunione significa sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto» (n. 43). In questa linea la spiritualità liturgica – frutto di un attento lavoro di comunicazione, di animazione e di ministerialità – non è come un qualcosa che si sovrappone ad altre spiritualità; al contrario è la sorgente di ogni tipo di spiritualità perché solo nell'azione liturgica il fedele ha l'occasione, unica, di sperimentare la presenza e l'azione dello Spirito che agisce tramite l'epiclesi sacramentale. Il discorso della spiritualità – e di conseguenza della *mistica* (da *mistero* annunciato, celebrato e vissuto!) – diventa pertanto strettamente connaturale con l'azione liturgica, e frutto di un oculato lavoro di animazione.

Questa panoramica permette di constatare quanto sia arduo il cammino da realizzare, e quanti gli elementi e le sfide implicati; ma ricorda anche che la 'nuova evangelizzazione' potrà raggiungere i suoi obiettivi se sarà costantemente coniugata con una 'nuova (o rinnovata) celebrazione' che, se ben realizzata, può avere un ruolo determinante nell'ambito della crescita della personalità cristiana verso la sua piena maturità in Cristo.

«Il nostro è tempo di continuo movimento che giunge spesso fino all'agitazione, col facile rischio del 'fare per fare'. Dobbiamo resistere a questa tentazione, cercando di 'essere' prima che di 'fare'» (n. 15). La dialettica fra l'*essere* e il *fare* trova la sua ricomposizione più armonica e immediata là dove il cammino della vita riparte in continuazione dal Mistero. Mistero che, iniziato con l'Incarnazione – «cuore pulsante del tempo» (n. 5) – si prolunga e si attua nel tempo attraverso i segni della nuova e definitiva Alleanza: là dove si incontra «non una formula» che può salvare, «ma una Persona» (n. 29). È dall'incontro vivo e vivificante con Gesù Cristo che il fedele, nella Chiesa, aperto ad «un futuro di speranza» (n. 59), prolunga il *mysterium lunae* (n. 54) quando continua ad essere «la luce del mondo» (Mt 5,14). A questo, pertanto, è tesa ogni forma di comunicazione, di animazione e di ministerialità perché l'esperienza del Mistero, realizzata attraverso

so il 'rito', renda la vita del credente sempre più 'eucaristica'; ma che permetta anche all'insieme del linguaggio rituale di riconoscere il Maestro «nello spezzare il pane».

L'EUCARISTIA: MEMORIA, SFIDE E PROSPETTIVE PER IL FUTURO

Mons. Tarcisio BERTONE

0. Premessa

Due testimonianze preziose:

«Ho conservato a lungo un pezzo di carta su cui erano scritte queste parole: 'Tu, e noi tutti a Te'. Come mai, almeno apparentemente, ne siamo lontani? In me è incessante quest'interrogazione gridata a Gesù: 'E gli altri?'. Gesù mi è presente non come ce lo fanno conoscere i Vangeli, ma presente giorno per giorno Risuscitato, con il corpo nuovo della Resurrezione.

Nella sua realtà di Corpo glorioso, non ho più difficoltà a pensare Gesù onnipresente come l'aria che respiriamo ovunque.

È nel mistero della presenza di Gesù Corpo glorioso, *nella minuscola materia dell'ostia consacrata*, che posso avvicinarlo di più. I momenti in cui mi è possibile celebrare la Messa e disporre del tempo in realtà per non dire niente, ma in presenza del tabernacolo, sono per me, povero prete sposato, i brevi momenti di un essere che depone i suoi fardelli dicendo a Gesù: 'Alleggeriscimi, è troppo pesante'» (Abbé Pierre).

«Gesù è il mio Signore. Io non l'ho mai visto e anche se più volte desidero, bramo vedere il suo volto continuo a non vederlo... Gesù da me non è mai stato visto.

Sì lo amo, in Lui c'è tutta la mia fiducia, la mia speranza, il mio amore, ma non l'ho mai visto, ho sempre e soltanto ascoltato chi mi ha parlato di Lui, ho ascoltato i suoi amanti.

Il Signore l'ho conosciuto grazie a mia madre che quasi ogni vespro mi portava in chiesa e, guardandosi intorno perché non ci fosse nessuno che potesse vederla, mi accompagnava fino all'altare e con le sue braccia magrissime e deboli *mi spingeva verso il tabernacolo* e mi invitava a bussare dicendo: 'Gesù sono qui, Gesù sono qui, ti voglio bene, aiutaci'!

Mia mamma mi diceva: 'Presto io non ci sarò più, *ma c'è Lui, e ci sarà sempre per te*'» (Enzo Bianchi).

Queste due testimonianze convergono verso la percezione, la certezza di una *presenza* del Figlio di Dio, fatto uomo, tra noi, mistero dell'Incarnazione, che ci autorizza a ripetere il vero nome di Gesù, nato da Maria e 'residente' a Nazareth: il nome di «Dio-con noi» (Is 7,14; Mt 1,23). *Nobiscum Deus!* L'Eucaristia è un mistero di presenza, dovuta all'amore: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio...» (Gv 3,16). «Non vi lascerò orfani, ritornerò a voi...» (Gv 14,18) disse Gesù quando la sua vita temporale era alla fine. Premessa dolcissima, che dopo la sua risurrezione diventa solenne e segna il destino e la realtà della nostra storia religiosa ed umana: «Ecco io sono con voi, tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). Dio con noi, Cristo con noi! Tutto il cristianesimo è *un fatto, un mistero di presenza*.

1. Eucaristia e Chiesa

La Chiesa vive dell'Eucaristia (*Ecclesia de Eucharistia vivit*).

«Nel giorno di Pentecoste, che segnò la manifestazione della Chiesa al mondo, 'quelli che accolsero la parola' di Pietro 'furono battezzati' ed erano 'assidui all'insegnamento degli Apostoli, alle riunioni comuni, alla frazione del pane, e alla preghiera... lodando insieme Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo' (At 2,41-47). Da allora, la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale, mediante la lettura di quanto 'nella Scrittura Lo riguardava' (Lc 24,27), mediante la celebrazione dell'Eucaristia, nella quale 'vengono ripresentati la vittoria e il trionfo della sua morte', e mediante l'azione di grazie 'a Dio per il suo dono ineffabile' (2Cor 9,15) nel Cristo Gesù, 'in lode della sua gloria' (Ef 1,12), per virtù dello Spirito Santo».¹

Ciò corrisponde ad un fatto costante nella storia della Comunità cristiana: l'Eucaristia è sempre stata il momento più espressivo della sua fede e della sua vita. Secondo la bella definizione di S. Tommaso la Chiesa trova nell'Eucaristia «come l'attuazione perfetta della vita spirituale e il fine di tutti i Sacramenti».²

La fede nell'iniziativa del Risorto, che ci raduna, ci parla, ci offre la comunione al suo Corpo e al suo Sangue, dà alla vocazione cristiana il suo senso più profondo. Per la presenza eucaristica di Cristo in mezzo a noi, la memoria della Incarnazione non è una commemorazione del passato, bensì l'incontro con la salvezza che ci raggiunge oggi e ci apre con fiducia al futuro.

¹ SC 6.

² «*Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis*». (S. Th., III, q. 73, a. 3).

Giustamente il Concilio Vaticano II ha proclamato che il Sacrificio eucaristico è «fonte e apice di tutta la vita cristiana».³

La Chiesa, pertanto, circonda di premurosa attenzione tutto il Mistero eucaristico. Di questa fede e devozione Origene rendeva testimonianza ai cristiani del III secolo: «Voi che siete soliti partecipare ai divini misteri, quando ricevete il corpo del Signore, sapete bene come custodirlo con ogni precauzione e venerazione, affinché non cada una minima briciola e non si perda nessuna parte del dono consacrato. Infatti vi credereste colpevoli, e giustamente vi riterreste tali, se per vostra negligenza se ne perdesse qualcosa».⁴ Lo stesso si può riferire a tutta la Chiesa complessivamente, estendendolo, oltre alla comunione, a tutti gli aspetti che compongono questo Sacramento della nuova ed eterna Alleanza, vivo memoriale del sacrificio redentore: non ne va perso nessun frammento, pur minimo, riguardante sia la fede, sia la venerazione, sia la trasmissione alla successiva generazione cristiana attraverso la predicazione e la catechesi.

Non c'è pericolo di esagerare nella cura di questo grande Mistero, perché «in questo Sacramento si riassume tutto il mistero della nostra salvezza».⁵ Perciò la Chiesa, «se veramente vuole comprendere fino in fondo se stessa e la propria missione, deve incessantemente scoprire questa presenza eucaristica di Cristo, meditarla, e vivere di essa».⁶

2. La fede nel mistero eucaristico

Come abbiamo detto all'inizio, la dottrina cattolica, espressione della nostra fede, ci assicura: Cristo vivo, vero, reale, è presente. E allora una serie di questioni sorgono nel nostro spirito: è presente, ma come? Dove? E perché? È nascosto, ma è identificabile? Come avviene la trasformazione del pane e del vino in corpo e sangue, com'era Gesù sulla croce? «È difficile questo discorso» (Gv 6,60)! Di qui nasce la teologia dell'Eucaristia. È difficile, *ma Gesù fu inflessibile* nell'esigere che il suo grande discorso sul mistero eucaristico fosse testualmente accettato (cf. Gv 6,61ss). Bisogna credere: credere alla Parola e sulla Parola di Cristo.

«Mistero della fede», proclama il sacerdote celebrante, nel Rito Romano, subito dopo la consacrazione del vino e la genuflessione di adorazione del Santissimo Sacramento, presente sull'altare. Infatti è un Mistero da accogliere con fede; ma c'è di più, perché, come giustamente af-

³ LG 11.

⁴ ORIGENE, *In Exod. hom.*, 13, 3 (GCS 29, p. 274).

⁵ S. Th., III, q. 83, a. 4 c.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti delle diverse comunità ecclesiali partecipanti al Congresso Eucaristico*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XX/1 (1997) p. 1347.

ferma il Catechismo della Chiesa Cattolica, «l'Eucaristia è il compendio e la somma della nostra fede»,⁷ donde il geloso impegno della Chiesa ad affermare questo Mistero nella sua totalità, proteggendolo da qualunque 'riduzione'.

La *prima verità di fede* da custodire circa l'Eucaristia riguarda la sua origine. La Chiesa celebra l'Eucaristia in obbedienza a Cristo, suo capo e sposo. Infatti, «il nostro Salvatore nell'ultima cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue»,⁸ e la Chiesa, dall'inizio del suo cammino pellegrinante in terra, si è sentita impegnata dal comandamento «fate questo in memoria di me» (Lc 22,19; 1Cor 11,25), in attesa che egli venga (cf. 1Cor 11,26). Perciò diligentemente custodisce il Santissimo Sacramento, come il tesoro più prezioso di cui è stata arricchita, poiché sa, con certezza di fede, che esso non è sorto da una sua iniziativa, nei tempi apostolici e che, non può disporre di cambiarlo nei suoi tratti essenziali. Come bene testimoniava San Giustino, a metà del secondo secolo, circa la fede della Chiesa: «Noi non prendiamo queste cose come se fossero cibo ordinario e ordinaria bevanda; ma... ci è stato insegnato che quel cibo è la carne e il sangue dello stesso Gesù che si è incarnato... Gli Apostoli infatti, nelle loro memorie chiamate Vangeli, ci tramandano che fu loro lasciato questo comando da Gesù, il quale prese il pane e rese grazie dicendo: 'Fate questo in memoria di me; questo è il mio corpo'. E allo stesso modo, preso il calice e rese grazie, disse: 'Questo è il mio sangue', e solamente ad essi ne fece prendere parte».⁹

Il riferimento fondamentale per comprendere l'Eucaristia è l'Ultima Cena del Signore. Lì è nata, e di essa è il memoriale.

La Cena appare come un avvenimento a lungo preparato, desiderato ardentemente da Gesù (Lc 22,15), e variamente anticipato da momenti emblematici della sua vita: l'annuncio del Regno durante i banchetti con i peccatori (Mc 2,15-17 e par.; Lc 7,36-50), la moltiplicazione dei pani (Mc 6,34-44 e par.), le parabole sugli invitati a nozze (Mt 22,1-44), la discussione sul Pane vivo (cf. Gv 6), e così via.

Nei testi della Cena, e più specificamente nelle parole dell'istituzione, c'è un vasto intreccio di temi, che vanno dall'esperienza salvifica della Pasqua antica al banchetto della Sapienza (cf. Pr 9,1-5; Sir 24,18-21), dalla tematica profetica della morte redentrice del Servo di Jahvè ai testi relativi all'Alleanza del Sinai e alla Nuova Alleanza.

La Cena non è semplicemente 'uno' degli avvenimenti della vita di Ge-

⁷ CCC 1327.

⁸ SC, 47; cf. CONC. DI TRENTO, Sess. XXII, *Doctrina de ss. Missae sacrificio*, cap. 1 et can. 2: DS 1740, p. 1752.

⁹ SAN GIUSTINO, *Apologia Maior*, 66, 2-3, in M. MARCHOVICH (ed.), *De Gruyter*, Berlin 1997, p. 127-128.

sù, ma realmente l'avvenimento 'decisivo', per cogliere il senso della sua missione e l'interpretazione che egli dà del suo vivere e del suo morire.

Quanto Gesù compie durante la Cena è il coronamento di una lunga storia. È la 'nuova' alleanza fra Dio e l'umanità, che realizza quanto era stato promesso in tutte le precedenti. È un'anticipazione rituale e un'interpretazione simbolica della propria morte. È un testamento per la sua Chiesa. Egli, consapevole della passione che lo attende, non fugge di fronte alla reazione violenta che l'umanità oppone alla predicazione del Regno, ma la assume e la trasforma dal di dentro con una sovrabbondanza di amore. Consuma così il dono di se stesso, consegnandosi per la nostra liberazione, nella docile accoglienza della volontà salvifica del Padre, che lo Spirito gli presenta come un invito e come un comando d'amore.

È l'offerta della sua vita come dono del Padre per l'umanità che Gesù anticipa e iscrive nel gesto eucaristico. L'antico rito si riempie di una novità inaudita, perché l'Agnello che lava le nostre colpe e ci restituisce a Dio è il Figlio fatto carne, consustanziale con il Padre e partecipe della nostra umanità.

Non mediteremo e non adoreremo mai abbastanza il mistero di amore racchiuso in questo evento, la cui vastità ci supera e la cui gratuità ci confonde. Esso segna l'inizio dell'ordine sacramentale cristiano, che ha come contenuto la Pasqua salvifica di Cristo, ed estende agli uomini di ogni luogo e di ogni tempo la comunione con la sua carità.¹⁰

La seconda verità di fede è che l'Eucaristia è «il memoriale del Sacrificio di Cristo e del suo corpo».¹¹ Infatti, «ogni volta che il sacrificio della croce, 'col quale Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato' (1Cor 5,7), viene celebrato sull'altare, si effettua l'opera della nostra redenzione».¹² Il momento centrale dell'opera della redenzione, il sacrificio della croce, è donato alla Chiesa affinché possa inesauribilmente prendervi parte e attingerne i frutti.

Questa verità va tenuta ben presente e va confessata con ferma fede per mantenere la totalità del Mistero eucaristico. Esso è talmente splendido e ricco di contenuto di salvezza, che c'è il rischio di soffermarsi, pieni di stupore, su uno solo dei suoi contenuti, tralasciando gli altri. Basta, infatti, il fatto della presenza reale di Gesù Cristo per riempirci di gioia e di sentimenti di adorazione: «*Adoro te devote, latens deitas... tibi se cor meum totum subiicit, quia te contemplans totum deficit*».¹³ Tuttavia Gesù, istituendo l'Eucari-

¹⁰ Cf. J. E. VECCHI, "Questo è il mio corpo offerto per voi", Atri del Consiglio Generale della Società Salesiana di San Giovanni Bosco, (2000) 371: pp. 14-16.

¹¹ CCC 1358.

¹² LG 3.

¹³ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Piae Preces*, n. 11, in R. BUSA (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, 6: p. 585.

stia, non si fermò nel dire «Questo è il mio corpo», ma vi aggiunse: «che è dato per voi» (Lc 22,19). Non afferma soltanto la presenza del suo corpo, ma *esprime altresì il suo sacrificio sulla croce*, che si sarebbe compiuto per la salvezza di tutti. Già nel discorso di Cafarnaò l'aveva promesso: «Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,51). Il dono del cibo eucaristico è il suo corpo che sulla croce è stato immolato.

La Chiesa, nella sua tappa pellegrinante in terra, vive continuamente del sacrificio redentore, il quale non rimane confinato nel passato, per accedere ad esso solo col ricordo di fede. «*Quel sacrificio ritorna attuale rinnovandosi sacramentalmente in ogni comunità che lo offre per mano del ministro consacrato*». ¹⁴ In questo modo l'Eucaristia applica agli uomini d'oggi la riconciliazione ottenuta una volta per tutte da Cristo per l'umanità di ogni tempo. Infatti, come insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riassumendo la fede della comunità cristiana, «il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia sono un unico sacrificio». ¹⁵ Come spiega il Concilio di Trento: «Si tratta infatti di una sola e identica vittima e lo stesso Gesù la offre ora per il ministero dei sacerdoti, egli che un giorno offrì se stesso sulla croce: diverso è solo il modo di offrirsi». ¹⁶

«L'Eucaristia è dunque un sacrificio perché *ri-presenta* (rende presente) il sacrificio della croce, perché ne è il *memoriale* e perché ne *applica* il frutto». ¹⁷

Parlare del sacrificio eucaristico significa collegarsi, da un lato, a un comportamento presente in tutte le religioni e, dall'altro, cogliere la novità di Cristo.

Gesù, nella sua vita, dimostra un'opposizione e un rigetto totale di una certa concezione del sacrificio, ma d'altro canto, interpreta il momento supremo della sua missione, dicendo che offre il suo Corpo 'in sacrificio' per noi.

La concezione sacrificale che Gesù rifiuta è quella che intende il gesto dell'offerta a Dio come il tentativo dell'uomo di accattivarsi i favori, la protezione e magari i privilegi della divinità in base alle proprie opere, presentate a Dio come un titolo di merito.

L'idea di sacrificio che Gesù manifesta, invece, è qualcosa di molto diverso e addirittura opposto. Egli parla di sacrificio a proposito della sua morte, intesa non come una sconfitta, ma come il compimento supremo della sua missione. La morte di Gesù sulla croce, infatti, smaschera ogni rappresentazione di Dio che proietta sul Padre la nostra meschinità e i nostri istinti di possesso e di rivincita.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nell'udienza generale*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VI/1 (1983) p. 1412.

¹⁵ CCC 1367.

¹⁶ CONC. DI TRENTO, Sess. XXII, *Doctrina de ss. Missae sacrificio*, cap. 2: DS p. 1743.

¹⁷ CCC 1366.

Il sacrificio compiuto una volta per tutte sulla croce, e reso presente in ogni Eucaristia, è quello in cui è Dio stesso a sacrificarsi per l'uomo, in forza di un movimento di carità illimitata e incondizionata. Gesù si sacrifica per noi nel senso di donarci la sua vita, con una dedizione gratuita che non ha altra finalità se non quella di esprimere l'amore del Padre suo, di cui Egli, nella sua totale oblazione, è la perfetta immagine.

Quando dunque noi celebriamo il sacrificio eucaristico, partecipiamo al mistero della Croce con cui Cristo ci ha liberati dalle nostre paure di Dio che sono la conseguenza dei nostri peccati, ci apriamo gioiosamente all'incontro con un Dio che non ci chiede nulla per amarci, se non la nostra disponibilità a lasciarci amare da Lui. Per questo il nome che definisce questo sacramento è 'Eucaristia', cioè "rendimento di grazie" al Dio che gratuitamente ci ama. La fedeltà all'amore di Dio chiederà realisticamente anche a noi, molte volte, di affrontare ostacoli e di scontrarci con l'opposizione crocifiggente del peccato nostro e altrui. Anche questo fa parte della nostra partecipazione al sacrificio eucaristico.

La meditazione del sacrificio eucaristico costituisce un'eccellente occasione per rinnovare la nostra dedizione apostolica come partecipazione all'atteggiamento di Gesù Buon Pastore, che salva gli uomini attraverso il dono di sé. È dall'Eucaristia, infatti, che la nostra carità pastorale attinge dinamismo e fecondità: partecipiamo quotidianamente al sacrificio di Cristo per imparare da Lui a dare ogni giorno la vita, mossi dal suo stesso Spirito d'amore.¹⁸

3. L'Eucaristia costruisce la Chiesa

L'influsso causale dell'Eucaristia nei confronti della Chiesa è originario. Infatti «la Chiesa è stata fondata, come comunità nuova del Popolo di Dio, nella comunità apostolica di quei dodici che, durante l'ultima cena, sono divenuti partecipi del corpo e del sangue del Signore sotto le specie del pane e del vino».¹⁹ Gli evangelisti precisano che sono stati i dodici, gli Apostoli, a riunirsi con Gesù nell'ultima cena (cf. Mt 26,20; Mc 14,17; Lc 22,14). È un particolare di notevole rilevanza; si attuava quello che insegna il Concilio Vaticano II: «Gli Apostoli furono ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia».²⁰ La menzione del corpo di Gesù «che è dato per voi» (Lc 22,19; cf. 1Cor 11,24) e del suo sangue «versato per molti in remissione dei peccati» (Mt 26,28; cf. Mc 14,24) manifesta che nelle intenzioni del Signore gli Apostoli mangiavano il suo corpo e

¹⁸ Cf. J. E. VECCHI, *Questo è il mio corpo offerto per voi*, pp. 17s.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Dominicae cenae*, 4, AAS 72 (1980) p. 119.

²⁰ AG 5.

bevevano il suo sangue, sotto le apparenze di pane e di vino, per partecipare in un modo arcano al suo sacrificio, che si sarebbe consumato dopo poche ore sul Calvario, sacrificio col quale si suggellava la nuova alleanza. Nasceva il nuovo popolo di Dio, analogamente a come il popolo di Israele era sorto dall'alleanza del Sinai, suggellata dal sacrificio e dall'aspersione col sangue.²¹ Quei gesti e quelle parole di Gesù che coinvolgevano i dodici costruivano la nuova comunità messianica, il popolo della nuova alleanza.

Gli Apostoli, adempiendo il comando di Gesù «Prendete e mangiate... Bevetene tutti» (Mt 26,26-27), «sono entrati, per la prima volta, in comunione sacramentale col Figlio di Dio, comunione che è pegno di vita eterna. Da quel momento sino alla fine dei secoli, la Chiesa si costruisce mediante la stessa comunione col Figlio di Dio, che è pegno di pasqua eterna».²² Infatti tutto quello avveniva per la prima volta; per il dopo c'era l'ordine del Signore: «fate questo in memoria di me... fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me» (1Cor 11,24-25; cf. Lc 22,19). I gesti e le parole di Gesù diventavano normativi per un compito fondamentale della Chiesa lungo i secoli, «finché egli venga» (1Cor 11,26): realizzare l'Eucaristia affinché la Chiesa si costruisca permanentemente sulla base del sacrificio di Cristo stesso.

L'incorporazione alla nuova alleanza in Cristo, che avviene mediante il battesimo, si rinnova e si consolida continuamente con la partecipazione al Sacrificio eucaristico, soprattutto con la partecipazione piena della comunione sacramentale. Così si rafforza il legame tra Cristo e i fedeli. Si può quindi dire che non soltanto noi riceviamo Cristo, non soltanto ciascuno di noi lo riceve in questo eucaristico segno, ma che anche *Cristo riceve ciascuno di noi*. Egli accetta sempre, per così dire, in questo Sacramento l'uomo, lo fa suo amico, così come ha detto nel cenacolo: «Voi siete miei amici» (Gv 15,14).²³ Il rapporto con Cristo diventa amichevole, fiducioso, fraterno, essendo lui «primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29), e vitale, poiché Egli ha promesso: «colui che mangia di me vivrà per me» (Gv 6, 57).

Tra l'Eucaristia e la Chiesa vi è una sorta di circolarità: l'Eucaristia costruisce la Chiesa ed è la Chiesa a fare l'Eucaristia.²⁴ Da qui la profonda verità del fatto che l'Eucaristia «è il luogo dove permanentemente la Chiesa si esprime nella sua forma più essenziale».²⁵

²¹ «Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: 'Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole'» (Es 24, 8).

²² GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Dominicae cenae*, 4, AAS 72 (1980) pp. 119s.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nell'udienza generale*, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, II/1 (1979) p. 1536.

²⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Dominicae cenae*, 4: AAS 72 (1980) p. 119.

²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communiois notio*, 5, AAS 85 (1993) p. 841.

4. Alcune sfide e le possibili risposte

4.1. In chiave di amore

Abbiamo già sottolineato, citando Gv 13,1, che *è in chiave di amore* che bisogna interpretare, riassumere e capire tutto quello che è avvenuto, che avviene ancora, che perdura per noi.

Questa parola di amore, di dono, è stata realizzata in amore-dono. La parola latina dice bene questo significato di *tradere con pro vobis tradetur*: che è dato per voi, che è consegnato a voi, anche se, come sappiamo, questa medesima parola ha un duplice significato; l'incontro dei due sensi di questa parola coincide proprio in quella scena dell'Ultima Cena.

Giuda consegnerà il Maestro per trenta denari e sarà chiamato il traditore; Gesù consegnerà se stesso per la salvezza del mondo e per questo sarà chiamato il Salvatore. Che cosa vuol dire la parola donare, che cosa vuol dire la parola dono?

S. Tommaso dice che *donum est signum dilectionis: il dono è il segno dell'amore*. Infatti riceviamo tanti doni. Chesterton faceva una riflessione interessante, diceva: «Riceviamo il dono di una scatola di cioccolatini, di un paio di ciabatte, magari per il nostro onomastico, ci affrettiamo a ringraziare, ma non ci ricordiamo di ringraziare ogni giorno, innanzi tutto, Colui che fa a noi, ad ogni alba del giorno, il dono di noi stessi». Ma qui c'è un dono speciale, un dono che non è solo una fotografia, che non è una cosa materiale, ma è il dono di Gesù stesso. Quando Colui che si concede non dà un segno, un simbolo, ma dà se stesso, il dono vale quanto se stesso. Cristo dà la sua vita e se la sua vita è la vita del Dio fatto uomo, il dono ha un prezzo inestimabile.

Il dono, il segno di amore *è anche sacrificio*, come abbiamo detto sopra: è proprio la duplicità del segno e del dono, pane e vino, come corpo e sangue, che lo rivela. Ci dice che la presenza di Gesù non è una presenza tranquilla, non è la sua solita presenza, non è il bambino Gesù, o il Cristo che conosciamo da certe scene evangeliche. È Cristo in uno *status* speciale di offerta redentrice. È il Cristo risorto, non c'è dubbio, ma nell'offerta redentrice; Gesù ha voluto sigillare il dono del sacramento dell'eucarestia, con il sacrificio che avrebbe consumato poco dopo sul Calvario, e questo è come l'offertorio della Messa.

Desidero fare una sottolineatura riguardo all'offertorio della messa, che è stato un po' trascurato. L'offertorio della messa rinnova l'intenzione di Cristo che poi sale sulla Croce, perché lì è sacerdote e vittima, e raccoglie anche le nostre intenzioni di partecipazione al suo sacrificio, poiché il sacrificio è la prova dell'amore ed è la prova del soffrire per gli altri: «Non c'è amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). Nell'Eucaristia infatti «è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè

lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo, dà la vita agli uomini, i quali sono in tal modo invitati e indotti a offrire insieme a lui se stessi, le proprie fatiche e tutte le cose create». ²⁶

4.2. *Fare corpo con il corpo eucaristico di Cristo - Cristo non è prigioniero, ma disponibile e dilatato*

Un secondo aspetto da richiamare è la necessità di passare da un Cristo eucaristico pensato come chiuso nel sacramento, come 'prigioniero' nel tabernacolo (vedi spiritualità antica) a un Cristo risuscitato in una «Tenda = Tabernacolo più grande e più perfetto» (Eb 9,11), che cioè attraverso la mediazione del suo corpo eucaristico costruisce il suo *corpo ecclesiale con e nella comunità presente*. L'accento va spostato da una concezione un po' individualistica dell'Eucaristia («Gesù in me, Io e Gesù») a una presenza più sacramentale ordinata a fare la Chiesa, ad alimentare la carità e la comunione ecclesiale.

Si tratta di capire che l'Eucaristia dice quello che noi siamo, o almeno quello che ancora non siamo, quello che dovremmo essere cioè 'un solo corpo'. Tale è il significato dei segni condivisi nella comunione: il Padre Nostro, la pace, la frazione del pane, la comunione all'unico pane e all'unico calice.

Allora il corpo risuscitato di Cristo potrà rivelarsi come il *corpo dell'amore di Dio vissuto nel corpo dei Cristiani*.

Vorrei offrire una citazione di Sant'Agostino, che dà rilievo ad una parola, che ripetiamo tante volte alla comunione, nel distribuire il pane eucaristico: '*Corpus Christi. Amen*'. La novità della riforma liturgica ha un grande senso. Sant'Agostino in una omelia, *Ad infantes*, pensata nel giorno di Pentecoste, faceva questo ragionamento (rileggiamo ancora qualche espressione in latino molto bella): «*Vos estis corpus Christi et membra:*» voi siete il corpo di Cristo e le sue membra.«*Si ergo vos estis corpus Christi et membra mysterium vestrum in mensa dominica positum est*»: il mistero della vostra vita, della vostra esistenza, è collocato nella mensa del Signore. «*Mysterium vestrum accipitis*»: quando ricevete la comunione, ricevete il vostro mistero. «*Ad id quod estis amen respondetis*»: rispondete 'Amen' a ciò che voi siete, e rispondendo sottoscrivete «*et respondendo subscribitis*». «*Audis enim corpus Christi et respondes amen; esto verum corpus Christi ut verum sit tuum amen*»: sii veramente corpo di Cristo, comunione con i tuoi fratelli, corpo di Cristo nell'unità e nella concordia, perché sia vero, non sia falso il tuo Amen. Stupendo!

Possiamo commentare qualche volta questo 'Amen' che i fedeli sono

²⁶ PO 5.

invitati a pronunciare, a dire ad alta voce: *'Corpus Christi. Amen'*. Ci sono delle persone che alzano la voce e dicono forte *'Amen'*. L'*'Amen'* sia vero, il tuo *'Amen'* è vero se tu sei veramente corpo di Cristo. L'*'Amen'* confermi ciò che sei!

4.3. *Eucaristia e moltiplicazione dei pani: una forza per la missione*²⁷

Il fatto prodigioso della moltiplicazione dei pani ha suscitato un'eco vastissima nella tradizione evangelica, così da risultare *l'unico miracolo raccontato da tutti e quattro gli evangelisti*. Egualmente, forse, sarebbe accaduto anche oggi: tutti i media, affamati di straordinario, ne avrebbero parlato a iosa. Ma il miracolo è solo un segno che innerva la trama del ministero di Gesù: con la parola e i gesti. Il suo messaggio è ricchissimo; e ciascun testimone ne mette in luce aspetti diversi.

Marco, ad esempio, osserva Gesù commosso di fronte alla folla sterminata «perché erano come pecore senza pastore» (6,34), che spezza per loro il pane della parola e il cibo per saziare la loro fame. Matteo non manca di interpretare il miracolo dei pani come un dono, che Dio fa al popolo della nuova alleanza per il suo esodo (14,13-21). Giovanni, attraverso il segno dei pani, prepara la rivelazione di Gesù come il «vero pane di vita» (Gv 6).

Luca guarda al futuro. Il racconto (9,11-17) contiene tre messaggi fondamentali.

Il miracolo rivela anzitutto un preciso significato messianico; apre sul mistero di Gesù. Questo rimando era presente anche negli altri segni prodigiosi; ma nel miracolo dei pani lo è in modo singolare. Nel giudaismo contemporaneo era infatti molto diffusa un'idea: il futuro Messia avrebbe rinnovato le meraviglie che Dio aveva operato durante l'esodo nel deserto. Le tracce allusive di quella memoria incancellabile sono evidenti: il luogo solitario e desertico, l'accamparsi a gruppi, la distanza dai villaggi. Pertanto Gesù, sfamando la folla con i pani e i pesci, solleva il velo sulla sua persona.

Ma c'è un secondo messaggio nel racconto dei pani: quello eucaristico. Luca lo attualizza: pensa al Cristo risorto. Il miracolo non è solo un ricordo del Cristo solidale con la fame della gente; o un fatto ancora circondato da un alone di riconoscente stupore. È pure un segno che si rinnova nel tempo; è un altro prodigio: quello della presenza del Signore risorto sulla mensa della comunità ecclesiale, per sfamare la gente con il dono del suo corpo.²⁸

²⁷ Cf. E. MASSERONI, *La Parola come pane*, San Paolo, Cinisello B. 2000, pp. 144-147.

²⁸ Vedi anche il racconto commovente dei due discepoli di Emmaus: 24, 13-35.

Infine Luca guarda al cammino futuro della comunità ecclesiale. Niente come il pane richiama una vicenda passata; ma niente come il pane rimanda allo stile di una presenza e della missione della Chiesa. Che si rende visibile, appunto, attraverso i segni sacramentali, in cui si cela l'efficacia salvifica del Signore, sempre vivo nell'oggi del tempo.

Lo stesso capitolo 9 si apre con l'invio dei discepoli in missione, forti dello stesso potere di Gesù, sostenuti unicamente dalla sua parola. I missionari del vangelo sono testimoni di una povertà radicale: senza bisaccia, senza denaro, senza pane. La sproporzione tra la grandezza della missione e la pochezza dei mezzi è abissale. Ma l'apporto dei discepoli è necessario. Come nel miracolo dei pani. Gesù vuole aver bisogno di uomini, per sfamare la gente. È poco ciò di cui dispongono: solo 'cinque pani e due pesci'. Ma la ricchezza della Chiesa è duplice: Gesù Cristo e il cuore disposto dei discepoli.

Nel Sud del mondo c'è una 'fame drammatica' e sempre più grave: quella del pane. Essa convive ogni giorno con la morte e non disturba i sonni dei ricchi. Di fame si muore, in faccia al mondo. E c'è una 'fame debole', soprattutto nella società opulenta, assuefatta e paga del pane materiale: la debole fame di Dio.

Le soluzioni reclamizzate per sfamare i poveri vanno soprattutto in una direzione: si è in troppi sulla terra; bisogna correggere la traiettoria dello sviluppo demografico. La soluzione proposta da Gesù è invece un'altra: «*Date voi stessi da mangiare*». Il miracolo dei 'pani' non viene compiuto senza i discepoli; ma con il loro contributo. Esiguo finché si vuole: 'cinque pani e due pesci', ma determinante. Allora è duplice l'impegno storico del credente e della comunità cristiana: da una parte risvegliare la 'fame' di Dio, e dall'altra rispondere alla 'fame di pane'. Perché sulla debole 'fame di Dio' crescono idoli voraci e insaziabili. Il dio Moloch della ricchezza fa scempio del cuore dell'uomo. Lo rende schiavo senza che lui se n'accorga. Al contrario, con la forza di quel pane – il corpo di Cristo – è d'obbligo assumere il gravissimo problema della fame dei poveri, vicini e lontani. Più cresce la fame di Dio e più ha da crescere l'impegno per rendere più giusto, solidale e umano il mondo. È questo il vero miracolo, possibile anche oggi. Senza deleghe.

4.4. *L'Eucaristia nella domenica*

Nella prospettiva di fede, la domenica cristiana è un giorno da Dio donato all'uomo per la sua piena crescita umana e spirituale. San Girolamo esclamava: «La domenica è il giorno della risurrezione, è il giorno dei cristiani, è il nostro giorno».²⁹ Bisogna far festa, poiché i segni della morte si

²⁹ *In die dominica Paschae* II, 52, CCL 78, p. 550.

sono trasfigurati, e la croce è diventata 'vessillo regale'. L'arte figurativa nei secoli non ha mancato di esprimere questo concetto e lo dimostra anche il crocifisso conservato nel Duomo di Vercelli, che ci presenta, infatti, Gesù Cristo nell'aspetto regale del vincitore della morte. Sul capo la corona con pietre preziose sormontata da una piccola croce, il viso dall'espressione severa e nel contempo misericordiosa, con gli occhi, in smalto, aperti sull'umanità, la testa, lavorata a finissimi tratti nei capelli e nella barba, leggermente reclinata, ma verticale in origine, per sottolineare non il momento della sofferenza e della morte, ma quello della Risurrezione. D'altronde, come dice il Card. Ratzinger: «Gesù non voleva morire in un giorno qualsiasi; la sua morte aveva significato per tutta la storia, per l'umanità, per il mondo. Per questo, essa doveva intrecciarsi con una precisa ora cosmica e storica. Essa coincide con la Pasqua dei Giudei, così com'è presentata e ordinata in Es 12. Giovanni e la lettera agli Ebrei mostrano che essa assume in sé anche il contenuto di altre feste, soprattutto quella della riconciliazione, ma la sua vera data è la Pasqua: la sua morte non è un qualche incidente imprevisto, è una 'festa' – porta a compimento ciò che nella Pasqua era stato simbolicamente inaugurato».³⁰

È doverosa una catechesi che evidenzi la centralità della santificazione delle feste, ed in particolare della domenica, non tanto come precetto obbligatorio, ma come occasione di comunione con Dio e con i fratelli, contro la dispersione sempre più in atto nel nostro tempo, che lascia l'uomo in balia dei predicatori di felicità, ma non di salvezza.

Giovanni Paolo II, nel 1998 ha dedicato un'ampia ed articolata Lettera apostolica sull'argomento: *Dies Domini*, che tratta la celebrazione dell'opera del Creatore; il giorno del Signore Risorto e del dono dello Spirito; l'assemblea eucaristica cuore della domenica; la domenica giorno della gioia, riposo e solidarietà e la domenica festa primordiale rivelatrice del senso del tempo.³¹

Il senso profondo della festa domenicale non poteva mancare anche nella più recente Lettera Apostolica del Santo Padre, *Novo millennio ineunte*, scritta all'inizio del terzo millennio per tracciare il percorso della Chiesa di fronte alle nuove sfide. Con realismo dice: «Stiamo entrando in un millennio che si prefigura caratterizzato da un profondo intreccio di culture e religioni anche nei Paesi di antica cristianizzazione. In molte regioni i cristiani sono, o stanno diventando, un 'piccolo gregge' (Lc 12,32). Ciò li pone di fronte alla sfida di testimoniare con maggior forza, spesso in condizione di solitudine e di difficoltà, gli aspetti specifici della propria identità. Il dovere della partecipazione eucaristica ogni domenica è uno di questi. L'Eucaristia domenicale, raccogliendo settimanalmente i cristiani come fa-

³⁰ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello B. 2000, p. 94.

³¹ DD passim.

miglia di Dio intorno alla mensa della Parola e del Pane di vita, è anche l'antidoto più naturale alla dispersione. Essa è il luogo privilegiato dove la comunione è costantemente annunciata e coltivata. Proprio attraverso la partecipazione eucaristica, il giorno del Signore diventa anche il giorno della Chiesa, che può svolgere così in modo efficace il suo ruolo di sacramento di unità» (n. 36).

In questo giorno, dunque, i cristiani devono sentirsi membri di una *comunità*, e sappiamo fino a qual punto San Luca (cf. At 2,42-48) insiste su questa *comunione fraterna* concepita in modo molto concreto. Si tratta di un'Eucaristia legata alla vita, nella quale un uomo può veramente, psicologicamente, e non soltanto giuridicamente, sentirsi *membro*.

Il Cardinale Van Thuan, vietnamita, che ha conosciuto per 13 anni il carcere a motivo della sua fede, in occasione della predicazione degli Esercizi Spirituali tenuti alla presenza del Santo Padre nel marzo dell'anno 2000, ha raccontato: «Quando nel 1975 sono stato messo in prigione, una domanda angosciata si è fatta strada in me: 'Potrò ancora celebrare l'Eucaristia?'. ... Al momento in cui è venuto a mancare tutto, l'Eucaristia è stata in cima ai miei pensieri: il pane di vita... Quante volte ho ricordato l'espressione dei martiri di Abitene (sec. IV), che hanno detto: '*Sine Domino non possumus*'! – 'Non possiamo vivere senza la celebrazione dell'Eucaristia'. In tutti i tempi e in modo speciale in tempi di persecuzione, l'Eucaristia è stata il segreto della vita dei cristiani: il cibo dei testimoni, il pane della speranza». «Non potrò mai esprimere la mia grande gioia: ogni giorno, con tre gocce di vino e una goccia d'acqua nel palmo della mano, ho celebrato la Messa. Era questo il mio altare ed era questa la mia cattedrale... Nel campo di rieducazione, eravamo divisi in gruppi di 50 persone; dormivamo su un letto comune, ciascuno aveva diritto a 50 cm. Siamo riusciti a far sì che ci fossero cinque cattolici con me. Alle 21,30 bisognava spegnere la luce e tutti dovevano andare a dormire. In quel momento mi curvavo sul letto per celebrare la Messa, a memoria, e distribuivo la comunione passando la mano sotto la zanzariera...».³²

Mi ha commosso anche il *racconto di una famiglia istriana* che, finita l'ultima guerra mondiale, nel 1947 ha vissuto quell'indimenticabile odissea dell'*esodo dalla natia Pola a Roma*. I genitori con cinque figli ben stretti e il sesto in arrivo, con le loro povere cose, stipati sul treno, facevano parte di un popolo in diaspora nella propria patria. Arrivarono a Roma la domenica mattina, sfiniti. «Per prima cosa, ascoltammo la Messa nella basilica del Sacro Cuore, accanto alla stazione – mi dissero – sfollati sì, ma pur sempre cristiani. Per nulla al mondo avremmo perso la Messa domenicale, ed eravamo felici che cominciasse proprio all'ora del nostro arrivo».

³² F. X. VAN THUAN, *Testimoni della speranza*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 165s., 168, 170.

Quello della Messa domenicale è un appuntamento di fedeltà e di amore. Ed anche la tradizione del *riposo festivo* collima perfettamente sia con la valorizzazione dogmatica della centralità dell'Eucaristia, sia con i richiami dell'antropologia moderna.

Il riposo crea uno spazio fuori del lavoro abituale, ma è anche liberazione dalla noia e dalla vertigine caotica del week-end; è un tempo per la restituzione della pace e della padronanza di sé a chi si sente figlio di Dio, uomo veramente libero e spirituale.

Anche questa è una sfida che trova *nell'Eucaristia la risposta* alla triplice aspirazione antropologica:

- in quanto *memoriale* del passaggio dalla servitù alla figliolanza divina;
- in quanto *comunione* coi fratelli in Cristo e perciò vittoria sulla solitudine e sulla miseria;
- in quanto *attesa dinamica dei beni escatologici* già posseduti nella speranza.

Conclusione

Il Mistero eucaristico – presenza, banchetto, sacrificio – non consente riduzioni né strumentalizzazioni; va vissuto nella sua integrità, sia nell'evento celebrativo, sia nell'intimo colloquio con Gesù appena ricevuto nella Comunione, sia nel momento adorante del culto eucaristico.³³ Allora la Chiesa viene saldamente costruita e vi si esprime quale essa veramente è: una, santa, cattolica e apostolica; popolo, tempio e famiglia di Dio; corpo e sposa di Cristo, animata dallo Spirito Santo; comunità concorde nella missione e sacramento universale di salvezza.

Tale è la ricchezza dell'Eucaristia quotidiana e soprattutto domenicale, da non disperdere, ma da comunicare gioiosamente.

³³ Nella tradizione cristiana, ad es., era molto raccomandata la 'visita' al SS.mo Sacramento. Può essere utile, in proposito, ascoltare il monito di uno dei teologi più significativi della nostra epoca, Karl Rahner: «Chi mette in discussione la visita dovrebbe domandarsi se le sue obiezioni contro tale devozione non siano, in realtà, la proposta dell'uomo indaffarato contro il richiamo imperioso a mettersi una buona volta davanti a Dio con tutto il suo essere, raccolto in disparte e rilassato, in un'atmosfera calma e tranquilla, mantenendosi nel silenzio rigeneratore e purificante in cui parla il Signore» (*Educazione alla pietà eucaristica*, in ID., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Paoline, Roma 1964, p. 316).

INDICE

<i>Presentazione</i>	5
<i>Sommario</i>	7
<i>Abbreviazioni e sigle</i>	9
<i>Elenco dei collaboratori</i>	10
<i>Introduzione (Paolo Carlotti)</i>	11

Prima Parte LA SITUAZIONE

Il vissuto giovanile nell'Eucaristia (Mario Pollo - Riccardo Tonelli)	17
1. <i>Premessa</i>	17
2. <i>La frequenza alla Messa</i>	17
3. <i>Il vissuto delle celebrazioni eucaristiche</i>	19
4. <i>Appartenenti ai gruppi/ associazioni ecclesiali</i>	19
4.1. I vissuti delle celebrazioni eucaristiche degli adolescenti.....	20
4.2. I vissuti delle celebrazioni eucaristiche dei giovani.....	25
5. <i>Non appartenenti ai gruppi/ associazioni ecclesiali</i>	28
5.1. I vissuti delle celebrazioni eucaristiche degli adolescenti.....	29
5.2. I vissuti delle celebrazioni eucaristiche dei giovani.....	31
6. <i>Eucaristia e vita quotidiana</i>	34
7. <i>Qualche linea operativa</i>	36
7.1. In cammino verso la verità dell'evento.....	36
7.1.1. L'Eucaristia come evento centrale dell'esperienza religiosa	37
7.1.2. L'Eucaristia memoriale della Pasqua.....	38
7.2. La realtà: la qualità della nostra vita.....	38
7.2.1. Prendere la vita con serietà.....	39
7.2.2. Oltre quello che si vede... ..	40
7.2.3. Riscoprire l'amore che si fa servizio	40
7.2.4. Un'esistenza vissuta nella gratuità	41
7.3. Ricostruire una capacità celebrativa	41

7.3.1. Restituire al segno la sua forza celebrativa.....	41
7.3.2. Ricostruire un'intensa esperienza ecclesiale.....	42
7.4. Laboratori e non scuole	43
«Venite e vedete» (Gv 1,39). Modelli e profili della figura eucaristica dell'esperienza credente (Bruno Seveso).....	45
1. <i>Il contesto</i>	45
2. <i>Pietà eucaristica</i>	52
3. <i>Celebrazione eucaristica</i>	55
4. <i>Esistenza eucaristica</i>	59
5. <i>«Venite e vedrete»</i>	62
Il Dio con noi tra speranza e timore. La relazione con Dio nell'Eucaristia condizionata dalla relazione con noi stessi e dalla relazione con i genitori (Pio Scilligo).....	65
1. <i>Metodologia</i>	67
1.1. Il campione dei soggetti	67
1.2. Gli strumenti d'osservazione.....	67
1.3. Il questionario sull'Eucaristia	69
1.4. Il piano d'analisi.....	70
2. <i>I risultati delle analisi</i>	71
2.1. La percezione di sé ai livelli alti e bassi di Fiducia e di Paura	71
2.2. Come il padre si propone nella relazione prima dei dieci anni.....	71
2.3. Come la madre si propone nella relazione prima dei dieci anni...	72
3. <i>Discussione dei risultati</i>	72
4. <i>Fiducia e Paura in relazione a come il padre si propone</i>	77
5. <i>Fiducia e Paura in relazione a come la madre si propone</i>	78
6. <i>Conclusione</i>	81
Panel di approfondimento	83
1. <i>L'Eucaristia nel vissuto dei giovani italiani. Una riflessione sociologica (Teresa Doni)</i>	83
2. <i>Eucaristia e giovani. Una riflessione pastorale (Roberto Guarino)</i>	89
1. A quali giovani ci riferiamo?.....	89
2. I bisogni dei giovani.....	90
3. Il contesto.....	90
4. Il villaggio globale	91
5. Conclusione.....	92
3. <i>Un ponte tra giovani e liturgia (Simona Negruzzo)</i>	94
1. Uno sguardo di più ampio respiro.....	95
2. La domenica e i sei giorni	96
3. Alcuni punti fermi.....	97

4. <i>Aspetto pastorale del vissuto giovanile rispetto all'Eucaristia. Difficoltà e prospettive</i> (Giacomo Ruggeri)	99
1. <i>Testimonianze on line</i>	100
2. <i>Prospettive</i>	102
5. <i>Il vissuto giovanile e l'Eucaristia. Attuali difficoltà e prospettive</i> (Ezio Stermieri)	104

Seconda Parte IL DISCERNIMENTO

Comunione eucaristica e comunione delle Chiese. Un 'vissuto' che interpella (<i>Eleuterio Francesco Fortino</i>)	113
1. <i>Premesse</i>	113
2. <i>Eucaristia e Chiesa. Comunione eucaristica e unità della Chiesa</i>	115
3. <i>La divisione dei cristiani in diverse Chiese e Comunità Ecclesiali e la loro comunione parziale</i>	115
4. <i>Principio stabilito dal Concilio Vaticano II circa la communicatio in sacris</i>	118
5. <i>La normativa del Direttorio Ecumenico</i>	119
5.1. <i>Come orientamento generale il DE indica questa prospettiva:</i>	119
5.2. <i>Normativa distinta per gli ortodossi e per gli altri cristiani</i>	120
5.2.1. <i>Condivisione di vita sacramentale con gli ortodossi</i>	120
5.2.2. <i>Condivisione di vita sacramentale con i protestanti</i>	121
5.2.3. <i>Dialogo aperto</i>	123
5.2.4. <i>Matrimoni misti e Eucaristia</i>	124
6. <i>Qualche osservazione</i>	124
Il significato sacramentale dell'Eucaristia (<i>Gianni Colzani</i>)	127
1. <i>Il memoriale della alleanza e i racconti dell'ultima cena</i>	129
1.1. <i>Il memoriale di Gesù</i>	132
1.2. <i>Il sacrificio di Gesù</i>	134
1.3. <i>La missione di Gesù</i>	136
2. <i>Gesù, lo sposo eucaristico</i>	137
3. <i>Celebrare l'Eucaristia in un cammino di fede</i>	140
3.1. <i>Celebrare in modo degno</i>	141
3.2. <i>Dalla celebrazione alla vita</i>	143
La partecipazione all'Eucaristia. «Fonte e culmine» della vita sacramentale (<i>Cesare Girardo</i>)	145
1. <i>Una comprensione dell'Eucaristia mortificata da tante paure</i>	145
2. <i>Dimensione conviviale e dimensione sacrificale nella celebrazione della pasqua ebraica</i>	146
3. <i>Dimensione conviviale e dimensione sacrificale nei racconti di istituzione della pasqua cristiana</i>	148

4. <i>Comunicare al vero Agnello, per morire con lui alla nostra debolezza e risorgere con lui a vita nuova</i>	149
5. <i>La «nuova evangelizzazione» come «evangelizzazione mistagogica»</i>	152
Il corpo del Signore - Il cibo della vita (Gv 6,24-59) (Andrzej Sirus)	157
1. <i>Introduzione</i>	157
2. <i>L'inquadratura giovannea del discorso 'eucaristico' di Gesù (Gv 6)</i>	158
2.1. <i>Premesse metodologiche</i>	158
2.2. <i>Il miracolo della moltiplicazione dei pani: un riferimento all'Eucaristia?</i>	159
3. <i>Il discorso eucaristico di Gesù (Gv 6,24-59): un primo approccio di lettura</i>	161
3.1. <i>La struttura della composizione del discorso</i>	161
3.2. <i>La decodifica di alcuni temi di fondo nella struttura</i>	163
4. <i>Alcune domande o sfide rilevanti nell'insegnamento eucaristico in Gv 6,24-59...</i>	168
4.1. <i>C'è davvero il legame tra l'Eucaristia e la vita eterna?</i>	169
4.2. <i>L'Eucaristia e la fede: quale fede? In chi credere?</i>	171
4.3. <i>L'Eucaristia e la comunità: quale è il luogo dove è presente Gesù?</i>	173
Gratuità e impegno storico. Dimensioni della catechesi ai giovani in chiave 'eucaristica' (Giuseppe Morante)	177
1. <i>Educazione alla 'gratuità'</i>	177
1.1. <i>Dimensioni rivelate e umane, in correlazione di significato</i>	177
1.2. <i>Gli elementi dell'itinerario catechistico-educativo</i>	179
1.2.1. <i>Una scuola che educa alla gratuità</i>	183
1.2.2. <i>Il volontariato come istituzione del 'gratuito'</i>	186
2. <i>Educazione all'impegno storico</i>	189
2.1. <i>Dio si è fatto uomo</i>	189
2.2. <i>La catechesi educa alla presenza storica del cristiano nel mondo</i>	190
2.2.1. <i>Scelte catechistiche qualificanti</i>	191
2.2.2. <i>Dimensione educativa e pastorale</i>	192
2.3. <i>Come dirlo in modo concreto</i>	194
2.3.1. <i>Una responsabilità educativa comunitaria</i>	194
2.3.2. <i>Annunciare e celebrare il Dio della vita</i>	196
2.3.3. <i>L'ultima questione riguarda l'ambito di azione</i>	196
2.4. <i>I suggerimenti della Documento di base</i>	197
<i>Conclusione</i>	200
La pedagogia dei segni (Caterina Cangì)	203
1. <i>Brainstorming</i>	203
2. <i>Chiarificazioni</i>	204
2.1. <i>La significatività dei 'segni' all'interno del contesto interpersonale</i>	205
2.2. <i>La significatività dei 'segni' all'interno del contesto linguistico, culturale e interculturale</i>	206

2.3. La significatività dei 'segni' all'interno del contesto religioso e catechistico.....	206
2.4. Decidersi per i 'segni' come percorso privilegiato per raggiungere i significati e la realtà a cui rimandano.....	208
3. <i>Percorsi pedagogici</i>	208
3.1. Come educare ai 'segni' che la natura e l'ambiente offrono.....	208
3.2. Come educare al corpo 'segno' dell'incarnazione attraverso la gestualità, la parola e il silenzio.....	210
3.3. Riflessione sulla didattica dei 'segni'.....	211
4. <i>Piste di laboratori sui segni</i>	212
5. <i>Conclusione</i>	215
L'Eucaristia nella vita dei cristiani dei primi secoli. Parte prima. Le origini: secoli I-III (Mario Maritano)	217
1. <i>La fede eucaristica dei primi cristiani</i>	218
1.1. Eucaristia e Parola di Dio.....	218
1.2. Presenza reale di Cristo.....	220
1.3. Accostarsi all'Eucaristia in modo degno.....	222
1.4. Eucaristia e martirio.....	224
1.5. Eucaristia e carità.....	225
2. <i>La celebrazione dell'Eucaristia</i>	227
2.1. Il raduno nel giorno del Signore.....	227
2.2. Eucaristia e martiri.....	228
<i>Conclusione</i>	230
L'Eucaristia nella vita dei cristiani dei primi secoli. Parte seconda. Gli sviluppi: secoli IV-V (Ottorino Pasquato)	233
I. <i>L'ambiente socio-economico-culturale-religioso</i>	233
II. <i>Il contesto della celebrazione eucaristica</i>	234
1. <i>Conquista cristiana dello spazio e del tempo</i>	235
1.1. La conquista cristiana dello spazio.....	235
1.1.1. Le chiese nella città dei vivi.....	235
1.1.2. Le chiese nella città dei morti.....	236
2.1. La conquista cristiana del tempo.....	236
2. <i>Catechesi liturgica: i Pastori accompagnano i fedeli a vivere la celebrazione eucaristica</i>	238
2.1. In Giovanni Crisostomo: l'ansia dell'unità dei fedeli.....	238
2.2. In Agostino d'Ippona: comprendere per vivere.....	241
3. <i>L'assemblea liturgica esprime l'insieme dei fedeli costituiti come Chiesa</i>	243
3.1. Dimensione ecclesiologica: assemblea del popolo di Dio con ruolo sacrificale-sacerdotale.....	243
3.2. Dimensione teologica: assemblea, luogo della presenza di Dio trascendente.....	244

3.3. Agire come Chiesa: carità verso i poveri e esercizio del sacerdozio dei fedeli.....	245
3.4. La partecipazione dei fedeli all'Eucaristia: tra vissuto e non vissuto.....	247
3.5. Una domenica 'fuori porta'	249
4. <i>C'era una pastorale giovanile nella Chiesa antica?</i>	250
III. <i>Pastori e fedeli a livello di fede eucaristica vissuta: l'Eucaristia fa la Chiesa</i>	251
1. <i>Giovanni Crisostomo e l'Eucaristia</i>	251
1.1. Il contesto storico: il popolo e la sua vita ad Antiochia e Costantinopoli.....	251
1.2. Linee generali.....	252
1.3. Cristo è presente nell'Eucaristia.....	253
1.3. Eucaristia e Chiesa	254
1.4. Esigenze dell'Eucaristia: giustizia e carità.....	256
2. <i>Agostino d'Ippona e l'Eucaristia</i>	257
2.1. Contesto storico e azione liturgica di Agostino	257
2.2. Eucaristia e Chiesa	258
2.2.1. Chiesa, Corpo mistico di Cristo.....	258
2.2.2. L'Eucaristia simbolo o realtà espressiva della Chiesa.....	259
2.2.3. L'Eucaristia come sacramento.....	260
IV. <i>Indicazioni dei Padri</i>	261
L'animazione musicale della celebrazione (Massimo Palombella)	263
1. <i>Musica e Liturgia: il loro rapporto e la loro necessaria complementarità</i>	263
1.1. Arte e artista.....	263
1.2. Una sottile precomprensione	264
1.3. Incarnazione - liturgia - musica.....	265
2. <i>La nozione di 'partecipazione' all'azione liturgica</i>	267
2.1. I livelli di partecipazione all'azione liturgica	267
2.2. Dalla partecipazione interna a quella esterna.....	270
3. <i>Gregoriano, polifonia e musica contemporanea</i>	273
3.1. Un linguaggio comune alle generazioni e culture nel rispetto della diversità	273
3.2. Partecipazione e 'ministerialità' musicale	276

Terza Parte
LA PROSPETTIVA

La risignificazione eucaristica del soggetto morale (Paolo Carlotti)	281
1. <i>Vita sacramentale e vita morale</i>	281
2. <i>La morale della persona</i>	283
2.1. Il soggetto morale	284
2.2. Il soggetto relazionale.....	287

2.3. Il soggetto sacramentale.....	290
3. <i>Per una teologia morale dell'Eucaristia</i>	296
3.1. Il memoriale della Pasqua del Signore	297
3.2. Un banchetto escatologico	299
4. <i>Uno sguardo prospettico</i>	302
Comunicazione, animazione e ministerialità. Per una vita 'eucaristica' (Manlio Sodi)	
1. <i>Per contestualizzare un impegno imprescindibile</i>	306
2. <i>La Liturgia 'luogo di comunicazione'?</i>	307
3. <i>Il ruolo e i compiti dell'animazione</i>	307
4. <i>Il 'modo di celebrare': sfida e garanzia per una partecipazione piena</i>	308
5. <i>Dieci 'competenze' per animare il senso e il contenuto di ogni esperienza eucaristica</i>	310
5.1. Accogliere con un sorriso	310
5.2. Comunicare anche con i simboli	311
5.3. Arredare con gusto	311
5.4. Animare con competenza	312
5.5. Ascoltare con disponibilità	312
5.6. Valorizzare i diversi linguaggi.....	312
5.7. Cantare con gioia.....	313
5.8. Presiedere con dignità	313
5.9. Pregare con fede.....	314
5.10. Predicare con semplicità	314
6. <i>La costante esemplarità del paradigma di Emmaus</i>	315
7. <i>Alla riconquista di una 'propria identità'</i>	319
L'Eucaristia: memoria, sfide e prospettive per il futuro (Mons. Tarcisio Bertone)	
0. <i>Premessa</i>	321
1. <i>Eucaristia e Chiesa</i>	322
2. <i>La fede nel mistero eucaristico</i>	323
3. <i>L'Eucaristia costruisce la Chiesa</i>	327
4. <i>Alcune sfide e le possibili risposte</i>	329
4.1. In chiave di amore.....	329
4.2. Fare corpo con il corpo eucaristico di Cristo - Cristo non è prigioniero, ma disponibile e dilatato.....	330
4.3. Eucaristia e moltiplicazione dei pani: una forza per la missione..	331
4.4. L'Eucaristia nella domenica.....	332
<i>Conclusione</i>	335

BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

(Volumi recenti)

148. **Mantovani M. - Thuruthiyil S. - Toso M.** (a cura), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, p. 358
149. **Coffele G.F.** (a cura), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore dei prof. Donato Valentini*, p. 1020
150. **Anthony F.-V.** (a cura), *Seguire i percorsi dello Spirito. Studi in onore del prof. Mario Midali*, p. 304
151. **Bozzolo A.**, *La teologia sacramentale dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, p. 246
152. **Dotolo C.**, *La teologia fondamentale davanti alle sfide dei «pensiero debole» di G. Vattimo*, p. 502
153. **dal Covolo E. - Perrone L.** (a cura), *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi*, p. 170
154. **Fizzotti E. - Squarcini F.** (a cura), *L'Oriente che non tramonta. Movimenti religiosi di origine orientale in Italia*, p. 260
155. **Rosso S.**, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, p. 396
156. **Midali M.**, *Practical Theology. Historical Development of its Foundational and Scientific Character*, p. 390
157. **Toso M.**, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, p. 492
158. **Carlotti P.**, *Etica cristiana, società ed economia*, p. 166
159. **Midali M.**, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, p. 470 (3^a ediz. ristrutturata, aumentata e aggiornata)
160. **Midali M.**, *Teologia pratica. 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, p. 452 (3^a ediz. ristrutturata, aumentata e aggiornata)
161. **Tonelli R. - Garcia J.M.** (a cura), *Giovani e tempo. Tra crisi, nostalgie e speranza*, p. 254
162. **Peron G.P.**, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17)*, p. 324
163. **Marin M.**, *Il fascino del «divino». Dal Motore Immobile in Aristotele e dintorni*, p. 310
164. **Alessi A.**, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, p. 350
165. **dal Covolo E. - Maritano M.** (a cura), *Omelie su Geremia. Lettura origeniana*, p. 122
166. **Frigato S.** (a cura), *«In Lui ci ha scelti». Studi in onore del prof. G. Gozzelino*, p. 400
167. **Carlotti P.**, *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica*, p. 284
168. **Toso M.**, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, p. 454
169. **Gatti G.**, *Tecnica e morale*, p. 144
170. **dal Covolo E. - Uglione R.** (a cura), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, p. 366
171. **Sfameni Gasparro G.**, *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, p. 490
172. **Mantovani M.**, *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, p. 372
173. **Attard F. - Carlotti P.** (a cura), *Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. G. Gatti*, p. 396
174. **Maritano M. - dal Covolo E.** (a cura), *Omelie sull'Esodo. Lettura origeniana*, p. 134
175. **Carlotti P. - Maritano M.** (a cura), *L'Eucaristia nel vissuto dei giovani*, p. 344

EDITRICE LAS - Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma

Tel. 06 87290626 - Fax 06 87290629 - E-mail: las@ups.urbe.it - www.las.ups.urbe.it - Ccp 16367393

L'EUCARISTIA NEL VISSUTO DEI GIOVANI

La caratteristica permanente e distintiva dei diversi convegni promossi dalla Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, di cui si è potuto sperimentare, a più riprese, la convenienza e la fecondità, risiede nella connessione strategica di una tematica teologica con la sua pratica pastorale, e quest'ultima colta in prospettiva giovanile. È ciò che si ritrova puntualmente anche in questo, che pone in dialogo l'Eucaristia e il suo vissuto, in particolare quello giovanile.

La scelta tematica operata, sulla scia della *Novo Millennio Ineunte* di Giovanni Paolo II, ci sembra abbia più di una risorsa per sostenere e mostrare la propria plausibilità e la propria attualità.

Infatti, mentre, riecheggiano, di nuovo e tuttavia in modo nuovo, alcune preoccupazioni circa un certo crescente disagio e un certo calo qualitativo della partecipazione eucaristica, si nota anche che questo fenomeno interessa soprattutto il mondo giovanile. Verso di esso, la Chiesa rivolge ancora la sua privilegiata attenzione pastorale, in quanto, contestualmente, soggetto più debole e più promettente. «La proposta di Cristo va fatta a tutti con fiducia... venendo incontro alle esigenze di ciascuno quanto a sensibilità e linguaggio... Nel raccomandare tutto questo, penso in particolare alla pastorale giovanile» (*Novo Millennio Ineunte*, 40).

Una seria riflessione ecclesiale confrontata con la problematica, delinea il duplice compito di un'istruzione descrittiva, secondo lo spettro delle scienze umane, ed interpretativa, secondo il canone delle discipline teologiche.

Si ripropone anche la sfida di una lettura educativa della prospettiva teologico-pastorale, come quella rivendicata più adeguata, in quanto declina il significato della cura d'anime appunto come educazione della fede. Tale rivendicazione non sembra essere estemporanea né tantomeno anacronistica, soccorre ancora una volta a conferma, per lo meno in prima battuta – tale soccorso, infatti, esige di essere valorizzato e ciò avviene se lo si istituisce e lo si giustifica teologicamente e non deve essere invece sottovalutato e ciò avviene quando lo si commenta semplicemente –, l'autorevole parola di Giovanni Paolo II: «È evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria pedagogia della santità, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone» (*Novo Millennio Ineunte*, 31).



L'EUCARISTIA NEL VISSUTO DEI GIOVANI

La caratteristica permanente e distintiva dei diversi convegni promossi dalla Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, di cui si è potuto sperimentare, a più riprese, la convenienza e la fecondità, risiede nella connessione strategica di una tematica teologica con la sua pratica pastorale, e quest'ultima colta in prospettiva giovanile. È ciò che si ritrova puntualmente anche in questo, che pone in dialogo l'Eucaristia e il suo vissuto, in particolare quello giovanile.

La scelta tematica operata, sulla scia della *Novo Millennio Ineunte* di Giovanni Paolo II, ci sembra abbia più di una risorsa per sostenere e mostrare la propria plausibilità e la propria attualità.

Infatti, mentre, riecheggiano, di nuovo e tuttavia in modo nuovo, alcune preoccupazioni circa un certo crescente disagio e un certo calo qualitativo della partecipazione eucaristica, si nota anche che questo fenomeno interessa soprattutto il mondo giovanile. Verso di esso, la Chiesa rivolge ancora la sua privilegiata attenzione pastorale, in quanto, contestualmente, soggetto più debole e più promettente. «La proposta di Cristo va fatta a tutti con fiducia... venendo incontro alle esigenze di ciascuno quanto a sensibilità e linguaggio... Nel raccomandare tutto questo, penso in particolare alla pastorale giovanile» (*Novo Millennio Ineunte*, 40).

Una seria riflessione ecclesiale confrontata con la problematica, delinea il duplice compito di un'istruzione descrittiva, secondo lo spettro delle scienze umane, ed interpretativa, secondo il canone delle discipline teologiche.

Si ripropone anche la sfida di una lettura educativa della prospettiva teologico-pastorale, come quella rivendicata più adeguata, in quanto declina il significato della cura d'anime appunto come educazione della fede. Tale rivendicazione non sembra essere estemporanea né tantomeno anacronistica, soccorre ancora una volta a conferma, per lo meno in prima battuta – tale soccorso, infatti, esige di essere valorizzato e ciò avviene se lo si istituisce e lo si giustifica teologicamente e non deve essere invece sottovalutato e ciò avviene quando lo si commenta semplicemente –, l'autorevole parola di Giovanni Paolo II: «È evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria pedagogia della santità, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone» (*Novo Millennio Ineunte*, 31).

