

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA**

suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **Schede**

<b>Programma.....</b>	<b>3</b>
<b>1.Dove va la liturgia? Tendenze in atto e interrogativi emergenti .....</b>	<b>5</b>
Introduzione .....	5
Centralità della liturgia nella vita del cattolico convenzionale.....	5
Fine del cattolicesimo convenzionale.....	5
Vie dubbie della riforma liturgica .....	5
La vicenda recente della liturgia: un primo schema generale .....	6
La vicenda illuminante della parola ‘liturgia’ .....	6
<b>2. Il rito nell’esperienza religiosa universale .....</b>	<b>9</b>
1. La comprensione della liturgia, .....	9
2. La ‘invenzione’ rituale, .....	9
3. Nella nostra epoca, .....	9
4. Il rito, un gesto prescritto .....	10
5. Il rito, conferma di un’alleanza .....	10
6. Il rito che instaura l’alleanza (riti di inizio).....	11
7. Le malattie del rito .....	11
<b>3.Il rito nell’economia della fede cristiana: che cos’è un sacramento? .....</b>	<b>13</b>
Introduzione .....	13
1. Un punto di partenza illuminante .....	13
2. I miracoli di Gesù .....	14
3. Gesù è il culto giudaico .....	15
4.Gesù e i discepoli .....	15
<b>4. Il rito della Messa, il caso serio della liturgia .....</b>	<b>17</b>
Introduzione .....	17
L’articolazione di base .....	17
La cena di Emmaus (Lc 24, 13-35) .....	18
Trascrizione alla liturgia eucaristica.....	18
<b>5. Il sacramenti di ‘iniziazione’, ovvero: quando i riti appaiono necessari a tutti .....</b>	<b>21</b>

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su  
**LA LITURGIA CRISTIANA**  
suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

**Testo**

<b>1. Dove va la liturgia? Tendenze in atto e interrogativi emergenti .....</b>	<b>24</b>
Centralità della liturgia nella vita del cattolico ‘convenzionale’ .....	25
Fine del cattolicesimo convenzionale.....	25
Vie dubbie della riforma liturgica .....	27
La vicenda recente della liturgia: un primo schema generale .....	27
La vicenda illuminante della parola ‘liturgia’ .....	30
<b>2. Il rito nell’esperienza religiosa universale .....</b>	<b>32</b>
Ma che cos’è un ‘rito’?.....	33
Il rito, un gesto prescritto .....	35
Il rito, conferma di un’alleanza .....	36
Il rito instaura un’alleanza (riti di inizio) .....	37
Le malattie del rito .....	38
<b>3. Il rito nell’economia della fede cristiana: che cos’è un sacramento? .....</b>	<b>39</b>
Il gesto (i gesti) della cena.....	40
I miracoli di Gesù.....	41
Gesù è il culto dell’Antico Testamento (giudaico).....	43
Gesù e i discepoli .....	44
<b>4. Il rito della Messa, il caso serio della liturgia .....</b>	<b>46</b>
L’articolazione di base .....	46
IL RITO, sulla traccia della cena di Emmaus (Lc 24, 13-35).....	47
La liturgia eucaristica .....	50
<b>5. Il sacramenti di ‘iniziazione’, ovvero: quando i riti appaiono necessari a tutti .....</b>	<b>52</b>

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **Programma**

Perché occuparci di liturgia? Certo si tratta di un tema assolutamente essenziale per la vita cristiana; proprio questo fatto minaccia tuttavia di renderlo meno adatto ad una catechesi, meno interessante per la coscienza comune dei cristiani. Che mai si potrà ancora dire della liturgia, dopo il molto, e forse addirittura il troppo, che se n'è detto in questi ultimi decenni?

Perché, effettivamente, in questi ultimi trenta o quarant'anni di liturgia s'è parlato molto. Sono questi gli anni successivi al Concilio, che hanno visto l'attuazione della riforma liturgica voluta dal Concilio stesso. Di liturgia s'è parlato molto, non tanto in momenti di catechesi dedicati espressamente a questo tema, quanto invece nel quadro della celebrazione stessa. Talvolta è stata affermato in maniera esplicita il principio secondo cui la liturgia stessa sarebbe momento di catechesi, e addirittura momento privilegiato della catechesi. Fatto sta che nei tempi a noi più vicini nel quadro della celebrazione liturgica molta attenzione è stata dedicata alla 'spiegazione'; alla spiegazione – s'intende – della liturgia stessa. In tal senso, la liturgia ha conosciuto il rischio di diventare un universo chiuso in se stesso; durante la celebrazione molto si parla, e si parla della stessa celebrazione stessa. Il mondo e il tempo 'profani' ('esterni' al tempio) minacciano di rimanere esterni al rito. Non sarà questa una delle ragioni per cui la celebrazione cristiana induce in molti un effetto di saturazione? Appare infatti cosa troppo 'clericale' e distante dalla concretezza della vita.

Proposito del nostro ciclo di incontri è appunto quello di ragionare a proposito della crescente disaffezione al rito cristiano, e quindi delle ragioni probabili ad essa sottese. Dalla comprensione del fenomeno ci aspettiamo indicazioni istruttive a proposito sul compito che proposto alle nostre liturgie. Oggetto della nostra attenzione saranno dunque meno i contenuti singoli della liturgia (tempi, testi, riti, sacramenti) quanto invece il suo senso sintetico nell'economia complessiva della vita cristiana.

Per molti secoli la liturgia è stata solo celebrata; essa realizzava allora la sua funzione per rapporto alla vita cristiana senza bisogno che se ne discorresse; quanto meno, così sembrava. Oggi la necessità della liturgia per la vita cristiana pare a molti meno ovvia; le forme effettive della celebrazione minacciano di reagire a tale crisi di evidenza attraverso strategie di qualità dubbia (la 'spiegazione'). Queste sono circostanze che per se stesse raccomandano una riflessione comune sulla liturgia, le sue leggi e le difficoltà con le quali essa oggi deve misurarsi.

Ci sono poi alcune occasioni più prossime, che hanno suggerito il tema. La prima è quella dell'Anno Santo. Esso raccomanda la ripresa della riflessione sul senso cristiano del tempo. La figura caratteristica del tempo cristiano è quella d'essere un tempo 'pieno'; e la pienezza del tempo è realizzata per eccellenza appunto dal tempo liturgico, che celebra la presenza del Signore Gesù in mezzo a noi. Appunto quella presenza inaugura *un anno di grazia del Signore*. Questa motivazione suggerisce una prospettiva della nostra riflessione sulla liturgia: approfondire il rilievo decisivo della celebrazione liturgica in ordine alla percezione complessiva del tempo della vita quale tempo di grazia, e per tale motivo tempo pieno.

Una seconda motivazione si riferisce al destino preciso della nostra Parrocchia, e della sua Basilica. Abbiamo la grazia di celebrare la nostra liturgia entro uno spazio ‘sacro’ di particolare suggestione, che ‘parla’ per se stesso, prima ancora che noi compiamo i nostri riti. Il privilegio è anche un impegno: neppure volendo, potremmo dimenticare il registro solenne, che dev’essere riconosciuto come in ogni caso proprio della celebrazione liturgica. Lo stupore che suscitano i muri, l’ascolto che esige il loro evidente ‘silenzio’, il fatto che molti cristiani vengano anche da altrove richiamati proprio da questo messaggio muto, impone un compito alle nostre parole, ai nostri canti, ai gesti liturgici tutti. Vorremmo cercare di interpretare più precisamente il senso di questo compito, e dunque raggiungere così un accordo su criteri di fondo della celebrazione liturgica.

Le due occasioni più precise, e gli obiettivi che esse impongono alla nostra meditazione sulla liturgia, non possono essere perseguiti, se non iscrivendo la stessa meditazione entro il quadro della vicenda conosciuta dalla liturgia negli ultimi decenni. La comprensione di tale vicenda, a sua volta, impegna a considerare la vicenda intera del cattolicesimo dopo il Concilio, e della sensibilità religiosa in genere. La riflessione sul tema della liturgia offrirà a noi in tal senso l’opportunità per affrontare insieme la grandiosa domanda: dove vanno le Chiese cristiane in questa fine di millennio, e dove va la Chiesa Cattolica in specie?

#### PROGRAMMA

1. Lunedì 17 gennaio:

*Dove va la liturgia? Tendenze in atto e interrogativi emergenti*

2. Lunedì 24 gennaio:

*Il rito nell’esperienza religiosa universale*

3. Lunedì 31 gennaio:

*Il rito nell’economia della fede cristiana: per una teoria del sacramento cristiano*

4. Lunedì 7 febbraio:

*Il rito della Messa, il caso serio della liturgia*

5. Lunedì 14 febbraio:

*Il rito nei sacramenti di ‘iniziazione’, ovvero quando i riti appaiono necessari a tutti*

Gli incontri si terranno come al solito nell’Aula 1 della Facoltà, in piazza Paolo VI, 6; inizieranno alle ore 21 e termineranno entro le 22.30.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **1. Dove va la liturgia? Tendenze in atto e interrogativi emergenti**

#### **Introduzione**

Perché affrontare il tema della liturgia? (1) L'importanza ovvia della liturgia nella vita cristiana non basta a giustificare che di essa si parli espressamente. Per secoli la liturgia è stata celebrata e ha realizzato la sua funzione decisiva per rapporto alla vita cristiana senza bisogno che se ne discorresse. Oggi il rilievo ovvio della liturgia pare minacciato nella percezione immediata della coscienza cristiana; la pratica liturgica effettiva minaccia di reagire alla crisi di senso mediante strategie dubbie, che snaturano il senso della liturgia. Ci sono inoltre due occasioni prossime, (2) L'Anno Santo raccomanda la ripresa sul senso cristiano del tempo; la figura più esplicita del 'tempo pieno' è quella realizzata dal tempo liturgico, che celebra la memoria del Signore, quella sua venuta in questo mondo che ha portato i tempi alla loro pienezza. (3) Abbiamo la grazia di celebrare la liturgia entro uno spazio 'sacro' che parla per se stesso, prima ancora che noi compiamo i nostri riti, e per tanti aspetti saremmo tentati di dire molto più efficacemente rispetto a quanto non facciano i nostri riti. Questo privilegio è anche un impegno. La nostra meditazione dovrà per altro essere iscritta entro il quadro della vicenda che la liturgia ha conosciuto negli ultimi decenni.

#### **Centralità della liturgia nella vita del cattolico convenzionale**

La liturgia ha un rilievo assolutamente centrale nella vita cristiana. Ogni cristiano lo capisce subito, senza bisogno di grande riflessione. Anzi, il cristiano comune neppure usa questa parola, 'liturgia', entrata nell'uso corrente soltanto in tempi recenti; egli parla di Messa e di Confessione. Queste cose hanno parte importante nella sua vita religiosa, anche quando egli non pratica; sa che, se volesse, dovrebbe cominciare di lì, dalla Messa e dalla Confessione. Il cristiano sa bene questo. Anche 'troppo' bene, nel senso che egli facilmente misura la sua *pratica religiosa* in base alla sua *pratica liturgica*. Tale identificazione appare assai sospetta; è di fatto oggi in molti modi contestata; continua tuttavia ad operare nel 'profondo' della coscienza. Breve *identikit* del cattolico 'convenzionale'.

#### **Fine del cattolicesimo convenzionale**

Qual è la nuova immagine del cristiano? Il profilo secolare: carità e tolleranza. Il profilo 'religioso': la 'religione invisibile' e il rilievo accordato al momento 'mistico'; difficoltà di comprendere la liturgia e il preciso riferimento della fede a Gesù quale volto rivelato di Dio. Confronto con la fede protestante: il Libro invece del Sacramento.

#### **Vie dubbie della riforma liturgica**

La via delle comunità 'carismatiche', 'entusiaste', congregazioniste, presenti in particolare nella tradizione calvinista del nuovo mondo, ma ora anche nell'ambito del cattolicesimo. Tra i giovani in particolare la risonanza emotiva della celebrazione diventa criterio decisivo per apprezzare la celebrazione. La Messa in parrocchia in tal senso non vale; o quanto meno vale molto meno rispetto a quella celebrata all'interno di un gruppo legato da una consuetudine che permette l'elaborazione di una 'lingua' comune, una lingua iniziatica, proporzionalmente remota dalla lingua della

comunicazione ordinaria. Come distinguere tra il rito suggestivo e il rito cristiano? Come intendere il principio tradizionale, enunciato con precisione già da Agostino, secondo il quale: *baptizat Petrus, baptizat Juda, semper baptizat Christus?* Appunto tale principio è all'origine della concezione cattolica dell'*opus operatum*. Il principio non autorizza certo a ritenere irrilevante che il ministro sia Pietro o Giuda, o irrilevanti le forme concrete della celebrazione.

### La vicenda recente della liturgia: un primo schema generale

Il secolo appena trascorso (XX) appare come diviso nei due fatti maggiori.

(1) La *riforma* promossa dal Vaticano II: liturgia contro 'devozioni' private; la raccomandazione del tratto oggettivo del mistero della salvezza, di contro alla fantasia delle devozioni. Ma non forse ha la 'devozione' un posto irrinunciabile nella vita della fede? Due volti paralleli e non conciliati della riforma: ritorno all'antico? oppure riscoperta del rito? La via dei filologi e quella degli educatori (Guardini).

(2) La secolarizzazione e la *crisi del sacro*; richiesta conseguente di una religione 'emotiva'. La critica alla riforma liturgica, quasi sia stata essa stessa responsabile della 'freddezza' della celebrazione, ignora questo sfondo civile generale della disaffezione alla liturgia.

Assistiamo a questo paradosso: prima della riforma la liturgia era meno 'cristiana', ma più 'liturgia'; dopo la riforma invece essa è più 'cristiana' (più biblica) ma meno 'liturgica', più incline al didatticismo.

In ogni caso nella situazione presente appare indispensabile ripensare la relazione tra liturgia cristiana e senso religioso 'naturale'. Impossibilità di ridurre la liturgia alla sola norma costituita dalla scrittura. I riti cristiani sono certo quelli disposti da Gesù, e quindi dalla tradizione cristiana successiva; ma essi sono fin dall'origine nutriti dal riferimento alle forme della ritualità proprie della religione universale.

### La vicenda illuminante della parola 'liturgia'

Deve la liturgia interpretare il sentimento religioso? Oppure deve interpretare soltanto il messaggio di Gesù Cristo? Deve davvero mirare alla devozione, deve cioè preoccuparsi di essere in tal senso 'edificante'? Oppure deve soltanto riproporre il messaggio di Cristo (evangelizzazione) e cercare di tradurlo nelle forme della vita contemporanea, istruendo in tal senso la coscienza cristiana per rapporto alle necessità della vita morale? La questione così sommariamente articolata ha un lungo passato, che merita di richiamare. Lo possiamo fare sinteticamente affidandoci alla vicenda singolare della parola 'liturgia'.

- La parola greca significa alla lettera *opera per il popolo*, o più precisamente *servizio per il popolo*. L'uso del termine nel greco 'profano' è raro. Si riferisce ad opere economicamente gravose a servizio della città (come per esempio l'allestimento di un teatro, o l'armamento di una nave), previste dalle leggi comuni e realizzate da persone benestanti, che in tal modo si rendevano benemerite della patria.
- La traduzione greca dell'Antico Testamento dei LXX (III/II secolo a. C.) usa il termine solo per designare il servizio culturale del tempio, distinto dal culto del popolo o dei singoli che non prevede il ministero dei sacerdoti. Il termine (circa 150 ricorrenze) assume significato tecnico, molto vicino a quello poi caratteristico della lingua cristiana.
- E tuttavia tra uso dell'Antico Testamento e uso cristiano successivo c'è uno stacco, a cui dà espressione l'assenza del termine nel Nuovo Testamento. Ricorre qui solo 15 volte; una sola volta si riferisce a quella che chiamiamo liturgia cristiana: *Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse: «Riservate per me Barnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati»* (At 13,2; si tratta qui di eucaristia? non è certo; la menzione del digiuno fa pensare di più ad una preghiera di carattere vigilare. Gli altri usi fanno riferimento all'accezione profana, o al servizio sacerdotale dell'Antico Testamento (Lc 1,23; Eb 8, 2.6; 9,21; 10,11), o al culto 'spirituale' cristiano, e cioè al culto realizzato mediante la vita tutta. Due soli testi: (a) La 'liturgia' come ministero dell'apostolo: *Vi ho scritto con un po' di audacia, in*

*qualche parte, come per ricordarvi quello che già sapete, a causa della grazia che mi è stata concessa da parte di Dio di essere un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando la 'leitourgia' (la trad. CEI rende con ufficio sacro) del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo (Rm 15,15s); (b) La liturgia come sacrificio della vita di fede di tutti i cristiani: E anche se il mio sangue deve essere versato in libagione sul sacrificio e sull'offerta della vostra fede, sono contento, e ne godo con tutti voi (Fil 2,17).*

Il nuovo uso di *liturgia*, illustrato da questi due esempi, corrisponde ad un aspetto del rapporto tra lingua cristiana e lingua dell'Antico Testamento illustrato da molti esempi: i termini cultuali dell'Antico Testamento, caratteristici del culto del tempio, sono sistematicamente trasposti nel Nuovo Testamento in senso 'spirituale'. Gli esempi più numerosi sono quelli della *lettera agli Ebrei*; essa ha la fisionomia di un trattato quasi sistematico sul rapporto tra il culto che era soltanto un'ombra di quello vero e la sua realizzazione in Cristo. L'interpretazione cristologica e spirituale del culto del tempio è svolta con puntiglio quasi scolastico. Cristo è il *grande sommo sacerdote* di cui avevamo bisogno, che entra nel tempio del cielo (della presenza di Dio), mediante il proprio sangue, e realizza così il vero ed eterno sacrificio, che non ha bisogno d'essere sempre da capo ripetuto. Due testi tipici:

*Il punto capitale delle cose che stiamo dicendo è questo: noi abbiamo un sommo sacerdote così grande che si è assiso alla destra del trono della maestà nei cieli, ministro del santuario e della vera tenda che il Signore, e non un uomo, ha costruito. (8, 1-2)*

*Cristo, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna. Infatti, se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca, sparsi su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, quanto più il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente? (9, 11-14)*

La tesi di *Ebrei* trova un precedente nella parola e nei gesti di Gesù; in particolare, nel gesto del tempio. 'Purificazione' del tempo? Oppure sua 'distruzione'? Il gesto è accostato nei vangeli a quello di Geremia, che dichiara il tempio una spelonca di ladri (7,11). Giovanni è ancor più esplicito: *Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere* (Gv 2,19); la minaccia della distruzione del tempio, già contenuta nella parola di Geremia, è accompagnata dalla promessa di un nuovo tempo, interpretata per riferimento alla risurrezione di Gesù: *egli parlava del tempio del suo corpo* (2,20). [cfr. anche Mt 26,61]. Appunto la parola di Gesù sul tempio è all'origine della tradizione cristiana che interpreta il suo corpo risorto come il nuovo tempio, 'spirituale'.

In ogni caso, l'assenza rigorosa della lingua del culto, per dire di ciò che la tradizione cristiana successiva chiama 'liturgia', appare fatto troppo preciso e strano, per essere inteso come casuale. Secondo ogni verosimiglianza quell'assenza corrisponde ad una scelta consapevole. L'effettiva distruzione del tempio, anticipata dallo strappo del tempio in coincidenza con la morte di Gesù (*Ed ecco il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo, la terra si scosse, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono*, Mt 27, 51s), è il fatto puntuale che propizia la consapevolezza cristiana che la morte di Gesù inaugura un regime del 'culto' radicalmente altro rispetto a quello antico.

*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. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto. (Rm 12, 1-2)*

*Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorate quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno*

*il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità. (Gv 4, 21-24)*



Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

## **2. Il rito nell'esperienza religiosa universale**

### **1. La comprensione della liturgia,**

nella *tradizione della teologia e del catechismo*, non ricorre alla nozione di rito. Per capire il senso di questa esclusione occorre ricordare: (a) che quella tradizione ignora la categoria di *liturgia*; della 'cosa' parla utilizzando la nozione di *sacramento*, alla quale associa quella di *cerimonie*; (b) la nozione di sacramento è intesa come *segno efficace della grazia*; il *segno* è fissato da Gesù stesso, mediante l'*istituzione*; l'*efficacia* è garantita dalla promessa di Gesù stesso.

La sistemazione non convince: perché non è possibile scorporare il sacramento dalle cerimonie; perché proprio l'invenzione delle cerimonie la tradizione cristiana realizza il mandato di Gesù e ne tramanda il senso alle generazioni successive. (breve esemplificazione con riferimento al caso della penitenza, e del matrimonio).

### **2. La 'invenzione' rituale,**

propiziata dalla fede cristiana, e più precisamente dalle forme che la coscienza cristiana assume di riflesso rispetto alla fede di Gesù, è essenziale allo sviluppo storico della liturgia. Essa non nasce dalla decisione immediatamente e letteralmente dalle istruzioni di Gesù, e neppure dalla autorità ecclesiastica competente nei secoli successivi; ma dalla coscienza credente che, stimolata dalla fede stessa, 'inventa'.

La creazione 'spontanea' (in realtà spesso prodotta da pastori e cristiani eminenti) è poi disciplinata dalla autorità. La 'ispirazione' carismatica è in ogni caso essenziale alla invenzione liturgica.

### **3. Nella nostra epoca,**

a seguito di diversi fattori, appare indispensabile riflettere su *senso e struttura del rito*. Pensiamo in particolare a questi fattori: (a) La crisi di sensibilità rituale; (b) Le forme della comunicazione a distanza. Dunque, oggi occorre porsi espressamente la questione: *che cos'è un rito*.

Nella ricerca degli specialisti (etnologi, antropologi, cultori delle scienze della religione, sociologi, e psicologi) facilmente ci si perde. Il punto di vista da cui essi procedono è infatti estraneo all'oggetto del rito; tale 'oggetto' è alla fine Dio stesso; per rapporto a tale oggetto il comportamento rituale assume una valenza decisiva. Lo comprende chi lo compie, non certo chi lo osserva.

Frequenti sono le descrizioni negative:

a) Il rito è *comportamento 'inutile'*: definito dunque come alternativo al comportamento di tipo 'tecnico', o 'utile', che certo è genere di comportamento obiettivamente frequente nella vita secolare dell'uomo occidentale, che è soprattutto il modello di comportamento più facile da capire ('razionale'), ma certo non il più frequente. Troppo poco.

b) Il rito è definito *per differenza rispetto alla parola, e più precisamente al mito*. Per esempio Cl. Lévi-Strauss: il rito «consiste in parole proferite, gesti compiuti, oggetti manipolati indipendentemente da ogni commento o interpretazione permessa o postulata dai tre generi di attività in questione, e che derivano il proprio senso dalla mitologia implicita». La domanda che gli antropologi spesso si sono posti è questa: il mito precede il rito, che ne sarebbe in tal senso quasi una recitazione, oppure invece il rito preceda il mito e addirittura lo generi. Tale alternativa suppone

che rito e mito possano essere compresi nella loro identità rispettiva a monte rispetto al loro rapporto. Secondo ogni verosimiglianza essi nascono insieme e il loro rapporto è di tipo circolare.

c) Nel caso del rito cristiano, questa impostazione si trascrive nella concezione del rito quale ‘recita’, non certo del mito, ma della *storia della salvezza*.

L’idea di rito comprende probabilmente gesti troppo disparati, per consentirne una definizione sufficientemente univoca. Dobbiamo precedere per gradi.

#### 4. Il rito, un gesto prescritto

Una suggestione feconda è offerta dal senso della parola: dal sanscrito, *ciò che è stabilito*, prescritto ai comportamenti singoli. ‘Prescritto’ in duplice senso: ‘ordinato’ ossia conforme ad un ‘comando’; ma anche conforme ad un ‘ordine’; pre-scritto = scritto prima.

L’esempio più eloquente di in tal senso è forse *il saluto*. La parola nella quale esso si esprime non basta a decifrarne il senso; essa spesso manca. Il gesto della mano che accompagna o addirittura sostituisce la parola appare più eloquente della parola. Essa dice: ‘Io ci sono, sempre; ogni volta che mi chiami mi troverai. Il tuo bene mi sta a cuore’. Il saluto rinnova un’alleanza. La spiegazione rimane in difetto rispetto all’eloquenza del gesto, che conferisce profondità alle parole banali che si dicono.

#### 5. Il rito, conferma di un’alleanza

Azzardiamo un’ipotesi: il saluto non è solo un rito, ma il modello di una famiglia di riti, quelli che confermano un’alleanza.

5.1. Per riferimento all’*alleanza umana*, accostiamo al saluto l’augurio che si fa per il compleanno, per l’onomastico, per il capodanno: tutti questi riti colgono un momento particolare, che scandisce lo scorrere uguale dei giorni e delle ore, per rinnovare la confessione esplicita di questo messaggio: meno male che ci sei tu; la tua presenza è una benedizione per la mia vita. Oppure pensiamo anche al saluto più solenne (col bacio) che si fa in occasione della partenza o dell’arrivo da un viaggio più lungo: anche in questo caso il distacco visibile e provvisorio diventa occasione per affermare un legame più forte di ogni distacco.

5.2. Per riferimento all’*alleanza con Dio*, pensiamo al segno della croce. Ho incontrato molti cristiani che non dicono le preghiere ogni sera, ma non rinunciano a fare il segno della croce. Quel gesto effettivamente molto assomiglia al saluto rapido nei confronti di un amico. Gesto superstizioso, oppure gesto religioso ‘vero’, come vero è – quanto meno può essere – il saluto rapido che faccio all’amico incontrandolo per la strada? Non si può dire a procedere dalla consistenza materiale del gesto; occorre guardare al cuore.

5. 3. *Il sacrificio* – è il gesto rituale più caratteristico dell’alleanza con Dio. Il tema è assai controverso. Oltre che forma più fondamentale dell’alleanza con Dio, anzi forse proprio perché forma più fondamentale, il sacrificio è anche il gesto più esposto al fraintendimento.

Recentemente è stata proposta una interpretazione del sacrificio che ha avuto molto seguito, e che comporta un ripudio del sacrificio stesso, come forma spuria della religione. Insieme comporta il più generale ripudio del rito quale forma del rapporto religioso. Ci riferiamo alla teoria di R. Girard del sacrificio come rito apotropaico: il nodo cruciale del sacrificio sarebbe quello dell’esorcismo della violenza, mediante la eliminazione violenta del capro espiatorio.

L’interpretazione a livello di teoria corrisponde ad un fraintendimento pratico frequente del sacrificio: il prezzo che pago per acquistare il diritto di vivere la mia vita ordinaria, che sarebbe di necessità senza Dio. Il sacrificio acquista dunque la fisionomia della rinuncia a qualche cosa, per acquistare il diritto di proprietà sul resto. Pensiamo ad esempio al sacrificio di riscatto del primogenito, previsto dalla legge mosaica. Sullo sfondo c’è l’idea che offerto in sacrificio dovrebbe essere addirittura il primo figlio; perché? Forse per acquistare il diritto di proprietà sugli altri figli che verranno? Ovviamente no; piuttosto per esprimere attraverso il primogenito il senso vero di ogni generazione. Le tortore o le colombe offerte sono forse il prezzo per acquistare il diritto di proprietà su di lui? Ovviamente no, ma sono il rito mediante il quale anticipare il senso del rapporto

col figlio che dovrà essere vissuto nella vita di tutti i giorni; e quindi anche assumere l'impegno conseguente. Il sacrificio di riscatto è una promessa. Facilmente esso però è vissuto invece come uno scambio 'mercantile'. Così accade anche per ogni altro sacrificio.

5.4. In questa luce dovremo intendere la stessa *Eucaristia*, il sacramento della nuova ed eterna alleanza, il sacramento che sta al centro della liturgia, dunque del sistema rituale cristiano. L'innovazione realizzata dalla liturgia rispetto alla tradizione rituale della tradizione religiosa d'Israele, e insieme rispetto a tutta la tradizione rituale, è profonda; ma non al punto da comportare il ripudio della forme del rito; piuttosto portandone al compimento il senso e la verità (rimando).

**Sintesi** – Il rito considerato sotto questo aspetto, di rinnovo dell'alleanza, realizza il compito di raccogliere il tempo, portando alla luce (alla coscienza di chi lo compie, e insieme alla coscienza dei suoi amici) quella 'legge' costante che sola consente ai frammenti del tempo di disperdersi. Per sua natura questi riti di rinnovamento dell'alleanza soggiacciono alla legge della ripetizione. Più precisamente, essi hanno una ripetizione a tempi fissi e prevedibili, che interrompono lo scorrere indifferenziato del tempo ordinario.

## 6. Il rito che instaura l'alleanza (riti di inizio)

I riti di rinnovo dell'alleanza rimandano ad un ordine sacro che rende possibile l'alleanza stessa. A quell'ordine si accede mediante un inizio (iniziazione). Le società occidentali conoscono un oscuramento dei riti di iniziazione esistenziale (adolescenza). Rimangono evidenti i riti di inizio dello stato di vita adulto.

6.1. *Il matrimonio* – La promessa tra l'uomo e la donna, che come tale è 'per sempre', suppone la possibilità di riferirsi ad un ordine fisso, pre-scritto rispetto alla decisione dei due.

6.2. *Il voto religioso* – L'aspetto di promessa, addirittura di promessa di sé, non di qualche cosa distinto dalla propria persona, appare assai chiaro nella professione religiosa dei voti, fatti sempre per riferimento ad una regola di vita.

6.3. *L'iniziazione cristiana* (il battesimo) – Risponde allo stesso schema, anche se oggi appare meno evidente.

**Sintesi** – *I riti di iniziazione instaurano un tempo; e cioè danno ad esso una 'forma'. Correlativamente, danno forma fissa e ferma alla disposizione del soggetto a fronte del tempo che scorre sempre incompiuto.* Correggono così il rischio facile: che il soggetto lasci cioè al tempo che scorre, che mai può essere anticipato, la sentenza a proposito del senso e insieme del valore di tutto ciò che momento per momento è intrapreso. Tale disposizione esonera il soggetto dal promettere; ma insieme impedisce al soggetto di impegnare se stesso in tutto ciò che intraprende. Il risultato di tale disposizione è 'tragico': il soggetto non è mai in quello che fa, ed è inesorabilmente condannato a riconoscere nel tempo che passa la consunzione di tutte le 'speranze' (o meglio illusioni) che momento per momento nutre (*prolixitas mortis*).

## 7. Le malattie del rito

Uno schema frequentemente proposto ne distingue quattro:

7.1. *Integrismo* – Fissa il rito nella sua consistenza immobile, prendendo pretesto dalla natura del rito, che deve riflettere l'ordine 'sacro' e immutabile.

7.2. *Spontaneismo* – Cerca di rimediare all'integrismo sostituendo alla fissità del rito la vivacità del sentimento; i riti sempre da capo 'creato' dall'ispirazione 'carismatica'.

7.3. *Ritualismo* – Intende e pratica il rito come gesto 'autoconsistente', ignorando la sua funzione di dare forma al tempo ordinario della vita.

7.4. *Intellettualismo* – Cerca di rimediare al ritualismo, sostituendo all'efficacia normativa del gesto quella del suo significato, espresso in parole (conoscenza).

7.5. *Illustrazione con esempio pratico* – L'amico attende di dirmi una parola, il mio saluto rapido gli appare come il modo per disfarmi in fretta da lui. Questa possibilità non basta a concludere che allora il saluto non vale niente, e che varrebbe soltanto occuparsi praticamente degli amici, senza tante cerimonie. In realtà, l'opera concreta nei confronti dell'amico non finisce mai, è spesso anche

assai congetturale, esposta al rischio di sbagliare. Essa scandisce un tempo interminabile. Il gesto rituale esprime invece il lato del 'per sempre' di ciò che soltanto momento per momento si può fare. In tal senso, esprime la compiutezza del tempo. Esprime la promessa. Dobbiamo valutare in questa luce la stessa critica che i profeti svolgono con insistenza nei confronti della ipocrisia del culto: essa denuncia la separazione del rito dalla pratica del corrispondente rapporto di alleanza.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **3. Il rito nell'economia della fede cristiana: che cos'è un sacramento?**

#### **Introduzione**

La riflessione sul rito dunque non sostituisce quella sul sacramento cristiano, deve invece introdurre ad essa e renderla possibile.

*Le forme della liturgia cristiana sono disposte da Gesù;* egli ha *istituito* i sacramenti. Di tale convinzione abbiamo documento già negli scritti del Nuovo Testamento: *fate questo in memoria di me*, è detto a commento delle parole sul pane (1 Cor 11, 24-25); e nella finale di Matteo Gesù dice: *Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo* (Mt 28, 18-20). Gesù non ha istituito però i sacramenti con una semplice statuizione 'giuridica', ma attraverso tutto ciò che ha detto e fatto nei giorni della sua vita terrena. Per intendere i sacramenti, occorre dunque portare in luce che e come i gesti e le parole tutte di Gesù rimandino ai sacramenti.

#### **1. Un punto di partenza illuminante**

è considerare il gesto dell'**ultima cena**, che sta al culmine della vita di Gesù. Al culmine sta, più in generale, la sua **passione, morte e risurrezione**. Non si tratta di due culmini distinti; appunto attraverso il gesto della Cena Gesù *rivela* il senso sua passione e morte, e insieme *consegna* 'materialmente' il mistero di quella morte ai suoi discepoli. I singoli momenti della sua vita rimanevano incompiuti e oscuri prima di quel compimento. Attraverso la passione essi giungono al loro compimento. Gesù consegna 'materialmente' quella verità ai discepoli. Questo aspetto è messo bene in luce dall'altro gesto compiuto da Gesù durante la Cena, la lavanda dei piedi. La passione di Gesù, 'scandalosa', suscita nei discepoli un'iniziale rifiuto. Per rapporto a tale rifiuto è da intendere il carattere 'materiale' di ciò che Gesù compie nei loro confronti (*leggi Gv 13, 1-9*). Il testo illumina il senso del gesto sacramentale: Gesù alla vigilia della sua passione ha piena consapevolezza del suo destino; la passione imminente, occasionata dal tradimento di Giuda, sembra conseguenza della incomprendimento di quelli che Egli aveva amato; essa è da lui intesa invece come compimento il suo amore. Il gesto del servo, che lava i piedi, è la forma mediante la quale Gesù rivela il senso della sua passione. La stessa resistenza che il gesto provoca in Simone costituisce una rivelazione: porta alla luce la più radicale e grave resistenza di Simone al fatto che Gesù muoia per lui. La rivelazione al momento non è compresa, ma è accettata da Simone accordando credito a Gesù. *Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo*; il *dopo* è quello della rivelazione del Risorto, e della rinnovata conversione alla fede. Conferma la sua fede precedente in Gesù, Simone rinuncia a misurare la sua obbedienza secondo la misura della sua intelligenza. È così fissato un tratto qualificante del principio sacramentale, e più in generale della fede cristiana.

La lavanda dei piedi, come il gesto del pane e del vino, hanno la consistenza di un rito. Più precisamente di un rito di iniziazione: è 'celebrata' un'alleanza, la cui verità potrà e dovrà manifestarsi attraverso il tempo disteso, ma alla quale occorre consentire prima ancora che quel tempo si avveri; così la rivelazione giungerà a compimento. Di rito si tratta, nel senso che si tratta di un gesto che raccoglie il tempo, impedendo ch'esso scorra inutile ed estraneo.

I gesti della Cena sono al culmine della vita di Gesù, non solo nel senso cronologico, ma in quanto portano a pienezza quanto i suoi gesti e le sue parole precedenti solo iniziavano. Per comprendere i gesti della Cena appare indispensabile riconoscere come gesti e parole precedenti già premevano nella direzione di tale compimento. I discepoli resistono alla passione di Gesù proprio perché ad essi sfugge la necessità di tale compimento; del loro passato con Gesù essi vedono soprattutto un volto: si tratta di tempo prezioso che essi intendono a tutti i costi trattenere. Essi in realtà hanno anche un'attesa, aspettano un compimento; ma è di altro genere rispetto a quello inteso da Gesù; è l'attesa del riconoscimento del Messia da parte di Israele, che in tal modo la sanzione del successo della sua missione. In tale prospettiva considerano gesti e parole passati di Gesù. La correzione delle loro attese, sottesa al gesto (ai gesti) della Cena deve essere verificata appunto mediante la ritrattazione del ricordo.

Tentiamo in forma assai sintetica tale ritrattazione, con attenzione esplicita alla valenza che gesti e parole di Gesù hanno per rapporto alla comprensione dell'Eucaristia e in genere del principio sacramentale.

## 2. I miracoli di Gesù

Il rilievo dei miracoli per intendere gli stessi sacramenti è segnalato già dai racconti che dei vangeli: sullo sfondo di quei racconti in più di un caso possiamo chiaramente riconoscere la celebrazione cristiana dei sacramenti.

Il caso più elaborato è il racconto della 'illuminazione' del cieco dalla nascita (Gv 9). Esso assume chiaramente i tratti di un processo di iniziazione alla fede. Depone in tal senso anzitutto la forma nella quale è descritto il miracolo (... *sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco e gli disse: «Va' a lavarti nella piscina di Siloe (che significa Inviato)»*). *Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva*, Gv 9, 6-7). Depone poi nello stesso senso il dialogo centrale tra Gesù è quell'uomo (*Tu credi nel Figlio dell'uomo?»*). *Egli rispose: «E chi è, Signore, perché io creda in lui?»*. *Gli disse Gesù: «Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui»*. *Ed egli disse: «Io credo, Signore!»*. *E gli si prostrò innanzi*, Gv 9, 35-38). Tale dialogo acquista profondità ed evidenza di senso sullo sfondo dei dialoghi precedenti; il cieco, *cacciato fuori* da ogni consorzio umano, come Gesù stesso, entra in comunione con Lui; il battesimo è uscita da questo mondo per entrare nella comunione con l'Inviato da Dio.

Un caso parallelo, anche se assai meno appariscente, è il racconto dell'illuminazione del cieco Bartimeo di Gerico, che Gesù compie lungo il suo cammino verso Gerusalemme: *«Va', la tua fede ti ha salvato»*. *E subito riacquistò la vista e prese a seguirlo per la strada*. (Mc 9, 52)

Un altro esempio illustre di miracolo ripreso in prospettiva sacramentale è la moltiplicazione dei pani, seguita dal discorso di Cafarnao sul pane di vita. Il miracolo accende nei Giudei attese sbagliate: *Allora la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: «Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!»*. *Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo* (Gv, 6, 14-15): l'immagine concisa fissa il senso di tutta la vita di Gesù; la solitudine di Gesù sulla montagna è immagine della sua solitudine sulla croce. All'origine del destino di Gesù c'è il fraintendimento dei suoi miracoli.

Le successive parole, con le quali Gesù accoglie i Giudei che lo cercano, danno precisa interpretazione a tale fraintendimento: *In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà* (vv. 26-27). Il miracolo è dunque un *segno*, che mira ad accendere una fame o una speranza, che esattamente nel pane eucaristico trova esaudimento.

Il principio vale in generale. Gesù compie miracoli, e insieme si sottrae sistematicamente alle attese che essi alimentano. Vale per tutti quello che Gesù dice a proposito della sua trasfigurazione:

*Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti (cfr. Mc 9, 9-10).*

Il miracolo rimanda alla risurrezione; ma anche la risurrezione rimanda ai miracoli. La distinzione e correlazione tra segno e realtà appare indispensabile in ordine alla comprensione e all'appropriazione della verità dello Spirito.

### 3. Gesù è il culto giudaico

Con il tema dei miracoli è strettamente connesso quello del rapporto tra Gesù e culto dell'Antico Testamento, o rispettivamente culto giudaico. Non è possibile trattare a tutto campo la relazione di Gesù con la legge mosaica. Ricordo solo che Gesù non contesta la Legge; non è venuto per abolire, ma per portare a compimento. Critica però la lettura farisaica della legge: la minuziosità della sua interpretazione 'casistica' (*halakà*) è legata ad una comprensione 'rituale' della Legge, che rinuncia a scorgere il suo senso 'cordiale'. Essa è alimentata nel periodo giudaico dal privilegio dell'aspetto della Legge quale *distinctive marker* (segno della differenza del giudeo dal non giudeo; sotto tale profilo eloquente è la pericope sulle spighe sgranate dai discepoli in giorno di sabato; *Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato* (Mc 2, 27). La prima sentenza significa che il valore del sabato si misura per riferimento a ciò che esso fa dell'uomo. In tal senso appunto *il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato*; soltanto la sua presenza consente di rendere vera nel cuore dell'uomo l'osservanza del sabato. Prima di lui, il sabato è soltanto una profezia in attesa di adempimento.

Le dispute generate dai miracoli di Gesù compiuti in giorno di sabato non hanno origine soltanto dalla difesa dell'integrità 'materiale' della Legge; ma dal fastidio per il miracolo di Gesù, che effettivamente costringe tutti a rivedere il senso del sabato; il sabato è vuoto fino a che Gesù non lo riempie; i miracoli sono il segno di tale inveramento: *Oggi per voi si compie...*, dice Gesù, e suggerisce così che prima di oggi le parole udite nella sinagoga rimanevano incompiute.

Leggiamo nello stesso senso il racconto della guarigione dell'uomo dalla mano secca: *Entrò di nuovo nella sinagoga. C'era un uomo che aveva una mano inaridita, e lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato per poi accusarlo. Egli disse all'uomo che aveva la mano inaridita: «Mettiti nel mezzo!». Poi domandò loro: «E' lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?». Ma essi tacevano. E guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori, disse a quell'uomo: «Stendi la mano!». La stese e la sua mano fu risanata. E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire. (Mc 3, 1-6)*

### 4. Gesù e i discepoli

Gesù istituisce i sacramenti anche e non marginalmente attraverso la cura per i discepoli. La loro vocazione precoce (è riferita prima ancora di iniziare il racconto della predicazione pubblica), la loro destinazione al dopo (vi farò pescatori di uomini), la precisazione ulteriore del nesso tra sequela e missione (*costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni*, Mc 3, 14-15) suggeriscono con chiarezza il legame tra discepoli/seguaci e un 'dopo', che deve seguire ai giorni dei miracoli e della predicazione pubblica di Gesù; un 'dopo' nel quale soltanto si manifesterà il senso di ciò che pure, in qualche modo, subito convince.

Che appunto questa sia la qualità dei discepoli/seguaci, quella di testimoni, è detto con chiarezza 'dopo' (cfr. . At 1, 7-8; Lc 24, 46-48). I discepoli non sono prima di tutto 'maestri', ma testimoni. Il nucleo centrale della notizia è la passione e risurrezione di Gesù; e tuttavia la verità di quella notizia non può essere detta altro che riconoscendo in quegli eventi (a) la verità compiuta della Scritture antiche; (b) la verità compiuta di tutto ciò che Gesù stesso ha detto e fatto nei giorni precedenti (*Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi*, Lc 24,44).

Già nelle narrazioni precedenti appare in molti modi evidente la diversa cura che Gesù ha dei suoi rispetto alle folle. Tale cura non si comprende che in questa prospettiva: la testimonianza del vangelo ha irrinunciabile bisogno del ricordo dei fatti e delle parole precedenti di Gesù. Quelle memorie sono destinate a diventare il significante irrinunciabile della notizia della morte redentrice e della risurrezione di Gesù. Soltanto sullo sfondo di quella preparazione e di quelle memorie essi diventano pronti a ricevere il segno stesso dell'Eucaristia.



Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **4. Il rito della Messa, il caso serio della liturgia**

#### **Introduzione**

A procedere dall'Eucarestia deve di necessità prendere inizio la verifica di ogni altro sacramento e rito della liturgia. A procedere dal gesto della Cena, dunque; ma per ciò che si è detto da tutta la vicenda 'fondatrice' di Gesù; in primo luogo, dalla considerazione del suo rapporto dei discepoli. Tenteremo qui di illustrare sinteticamente la struttura della liturgia eucaristica, facendo riferimento appunto alle testimonianze dei vangeli.

#### **L'articolazione di base**

La liturgia della Messa appare chiaramente scandita nelle due parti fondamentali: *liturgia della Parola e liturgia eucaristica*. A procedere dalla Messa, dove si è imposta con più tempestività, questa scansione tra *Parola e Sacramento* è stata estesa alla celebrazione di ogni sacramento. Così nel battesimo, nella stessa celebrazione della penitenza e dell'unzione dei malati. Confermazione, matrimonio e ordine sono abitualmente inseriti nella Messa; sicché l'articolazione nelle due parti è automatica.

La restituzione di uno spazio alla Parola in tutte le celebrazioni liturgiche, e la raccomandazione di una cura particolare per questo momento, è una delle indicazioni programmatiche qualificanti della riforma liturgica del Vaticano II.

**Il senso** di questa scansione merita di essere approfondito: (a) anzitutto, perché è gravido di un significato decisivo per intendere il senso dei sacramenti, e in genere della liturgia cristiana; (b) secondariamente perché la mancata comprensione del nesso tra Parola e Sacramento dispone le condizioni di base per quella deriva inconveniente, che già abbiamo segnalato, della riduzione della liturgia a momento didattico; di un privilegio cioè della Parola che si riduce in realtà a privilegio delle parole rispetto al rito.

Dal punto di vista della **storia della liturgia** si possono ricordare questi dati essenziali:

- a) L'associazione del gesto eucaristico con la liturgia della parola non è assolutamente originaria; mancano testimonianze in tal senso nel Nuovo Testamento, e la testimonianza di Giustino (metà del II secolo) mostra come ancora allora non sussistesse, o quanto meno non fosse la regola generale.
- b) Una liturgia della Parola, tuttavia, sussiste nella tradizione cristiana prima ancora della sua associazione regolare con il gesto eucaristico; in particolare nelle celebrazioni vigiliari; la struttura della liturgia della parola ricalca quella della liturgia della sinagoga giudaica (nel giudaismo la liturgia era tutta della parola).
- c) Non solo, ma già nel Nuovo Testamento troviamo testi che suggeriscono con molta evidenza il nesso necessario tra ascolto della Parola e celebrazione del Sacramento; in particolare, celebrazione del sacramento della nuova alleanza. Appunto questi testi costituiscono il luogo privilegiato – rispetto agli stessi racconti della cena – per comprendere il senso dell'articolazione rituale della Messa nei due momenti.

## La cena di Emmaus (Lc 24, 13-35)

È senza dubbio il testo più eloquente a questo proposito:

- *E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui.*
- *Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero.*

Il nesso tra i due momenti è in primo luogo illustrato dalle parole che stanno in mezzo tra la parola di Gesù che spiega e il gesto del pane; esse dicono che proprio la parola dello straniero ha acceso nei discepoli un desiderio, il quale consente poi il riconoscimento:

*Quando furono vicini al villaggio dove erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano. Ma essi insistettero: «Resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino». Egli entrò per rimanere con loro.*

A quel desiderio si riferiranno poi ancor più esplicitamente le parole che i due si scambiano dopo che lo straniero è sparito alla loro vista: *si dissero l'un l'altro: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?».*

Ardore del cuore e desiderio che lo straniero rimanga correggono i sentimenti dei due all'inizio della scena:

- *i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo*
- *Si fermarono, col volto triste;*
- *Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele; con tutto ciò sono passati tre giorni da quando queste cose sono accadute*

Cecità di fronte al Risorto, tristezza e sentenza sul passato (epitaffio sulla 'tomba') delineano insieme la figura della vita chiusa alla speranza. La parola dello straniero riapre la vita: non però ancora nella forma della professione della speranza, ma in quella del presagio di una possibilità.

Degni di essere sottolineati sono questi due aspetti:

- la parola di *Mosè e di tutti i profeti in tutte le Scritture* si riferiscono *a lui*; la parola che già costituiva il centro della liturgia della sinagoga diventa parola di speranza certa soltanto nel momento in cui tale riferimento diventa manifesto;
- non solo, è Gesù stesso che *spiega* questo riferimento obiettivo della Scritture alla sua persona.

Precede ancora la spiegazione delle Scritture il rimprovero dello straniero: *«Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?».* Tale rimprovero non si riferisce subito e solo alla disperazione presente, ma prima ancora alla qualità della speranza con la quale essi avevano seguito il Maestro a Gerusalemme: quella che egli liberasse Israele. In tal senso, la spiegazione impegna ad una 'ripetizione' del cammino precedente, ad una 'conversione' della sua meta.

## Trascrizione alla liturgia eucaristica

L'aspetto 'penitenziale' che assume la liturgia eucaristica impegna a questo compito: che in essa sia 'ripreso' il cammino precedente della vita. Al riconoscimento della presenza del Risorto non è possibile giungere a procedere dalla semplice notizia 'esteriore' che egli vive; e neppure a procedere da una semplice rilettura dei testi sacri. Occorre anche 'rileggere' la vita precedente.

- La scansione rituale della Messa prevede – giustamente – l'**atto penitenziale** proprio all'inizio della celebrazione, suscitato dunque soltanto dai due fugaci riti precedenti; ma il senso dell'atto penitenziale deve ovviamente attraversare tutta la liturgia, e in particolare quella della Parola; essa deve cioè integrare la memoria della vita 'profana', e non restringere la sua ottica alla nuda parola;
- Il **rito di ingresso** ha la forma dell'*invitatorio*, una figura rituale ampiamente documentata dalla preghiera dei Salmi, come abbiamo visto l'anno scorso. Per esempio: *Venite, prostrati adoriamo, in*

*ginocchio davanti al Signore che ci ha creati. Egli è il nostro Dio, e noi il popolo del suo pascolo, il gregge che egli conduce. Ascoltate oggi la sua voce: «Non indurite il cuore, come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto, dove mi tentarono i vostri padri...»(Sal 95,6-8).* La figura dell'invitatorio ha per se stessa un profilo penitenziale; richiama infatti il suo popolo da terre lontane, nelle quali esso si è perso. L'apparizione dello straniero sulla strada della 'rassegnazione' dei due discepoli illumina obiettivamente il senso del rito di ingresso.

- Il **saluto** del celebrante deve essere accostato al saluto dell'angelo dei racconti di apparizione; perché appunto come verità compiuta di quei racconti è da intendere l'apparizione del Risorto. Il saluto dà espressione al profilo gioioso (*vangelo*) della Parola. Si noti tuttavia che sempre il saluto di un angelo suscita istintivo timore, e la sua prima parola è sempre: *Non temere*.
- La pagina di Emmaus suggerisce insieme in forma assai efficace il senso dell'**Omelia**. Essa non è per l'essenziale parola che insegna; i due discepoli infatti conoscono già tutte le parole di Mosè e dei profeti; come pure conoscono le parole di Gesù e tutto quello che egli ha fatto. Conoscono tutto questo però 'superficialmente'. L'obiettivo della parola viva del sacerdote nella celebrazione è quello di strappare il velo di distanza che separa Parola delle Scritture, come pure la nostra vita 'religiosa' precedente dal presente. Essa mira a suscitare un atto, e non a istruire.
- La **liturgia eucaristica** – Il successivo gesto compiuto da Gesù, dopo che *entrò per rimanere con loro*, è riferito da Luca come gesto senza parole; perciò anche come gesto rapido: *Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro*. Talvolta si nota con perplessità la sproporzione cronologica tra la lunga liturgia della Parola e la rapida e quasi laconica liturgia eucaristica; il timore è che questa sproporzione rifletta la misura dell'apprezzamento rispettivo del sacerdote e magari anche dei cristiani per le due parti della Messa. In realtà, è nella natura delle cose che il gesto eucaristico sia assai rapido.
- Alla descrizione laconica del gesto di Gesù offre quasi 'rimedio' l'enfasi con la quale il vangelo rileva la reazione dei discepoli: *Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero*, con le parole che seguono a proposito dell'ardore del cuore.
- L'articolazione interna della Liturgia eucaristica propone questi tratti essenziali: la **cornice suprema** è quella della preghiera di ringraziamento (*È veramente cosa buona e giusta...*); l'**oggetto** del ringraziamento è ricordato dalla memoria della cena/passione, a cui si congiunge il tema del ringraziamento del **prefazio**, che distende in anticipo il senso della grazia della Pasqua alle altre forme della grazia di Dio, fino alla creazione. Il ringraziamento si dilata in **offerta** del sacrificio spirituale, che però è subito accompagnato dalla invocazione dello Spirito, perché quell'offerta possa effettivamente riuscire; come anche dalla preghiera per tutta la Chiesa. Congiunge la preghiera eucaristica alla comunione la preghiera sintetica del Padre nostro, che così iscritto nel rito ottiene tutta la sua chiarezza: la domanda del pane è domanda dell'Eucarestia e si ciò che l'Eucarestia fa di noi.
- Il nesso tra liturgia della parola e liturgia eucaristica è tessuto dalla **preghiera dei fedeli** (che dobbiamo intendere nella luce della domanda dei due discepoli: *Resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino*) e dalla **professione di fede**. Quasi come una 'duplicazione' della professione di fede dev'essere intesa la ritualizzazione della **presentazione delle offerte**: la professione della fede non è un atto della mente, ma un'offerta della vita. Appunto questo è il senso del gesto di presentare le offerte: quello che ho, che le mie risorse possono procurare per rendere possibile la mia vita, è poco; non può in alcun modo bastare, se non assume la forma di un'offerta a te, se la tua benedizione non ne muta la natura. Illuminante sotto tale profilo è l'accostamento al miracolo della moltiplicazione dei pani, in molti modi ripreso dai canti.

**L'annuncio di Gesù nella sinagoga di Nazaret** (Lc 4, 16-30) – Propone indicazioni analoghe rispetto a quelle della pagina di Emmaus. E tuttavia, a motivo della sua concisione, appare lì con evidenza forse ancora maggiore che nell'altra pagina il nesso tra la parola ascoltata e la presenza stessa di Gesù.

All'inizio anche nella sinagoga Gesù appare come 'straniero'; il fatto che tutti lo conoscono non è una garanzia, anzi si mostrerà come ragione di un inganno, motivo di resistenza alla sua rivelazione.

La lettura della pagina del profeta, che è già a tutti nota, non satura l'attesa che ha raccolto i presenti nella sinagoga. Essa ha invece la funzione di suscitare un desiderio: *Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui*. Tale desiderio è condizione indispensabile perché possa assumere rilievo la successiva e laconica parola della predica di Gesù: *Allora cominciò a dire: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi»*. La parola è laconica, nel senso che l'oggi al quale essa rimanda, quello riempito dalla presenza di Gesù, è un oggi la cui qualità rimane ancora assai implicita.

Rimane da dire di un aspetto qualificante della liturgia eucaristica: quello per il quale quella liturgia assume la forma della preghiera (e non subito e solo della memoria); e più precisamente a forma della preghiera di benedizione, che include come tale l'atto di offerta della Chiesa. In questo senso la Messa è sacrificio nostro, oltre che di Gesù; è comunione nostra al suo sacrificio.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA**

suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **5. Il sacramento di 'iniziazione', ovvero: quando i riti appaiono necessari a tutti**

1. Anche in un'epoca di secolarizzazione come quella presente, nella quale la sensibilità al senso del rito appare proporzionalmente scarsa, rimane alta la **richiesta di riti in occasione dei momenti di passaggio** della vita. Pensiamo ai momenti estremi della vita, dunque alla nascita e alla morte; ma anche a momenti intermedi, come quelli dell'adolescenza e del matrimonio. In sintesi, si può dire che in tutti i momenti più 'importanti' della vita la richiesta del rito torna a farsi viva. La percezione di questi momenti come 'importanti', d'altra parte, pare nutrirsi di sentimenti universalmente umani, assai più che di precisi sentimenti cristiani.

Nasce ovvio dunque un interrogativo di fondo a proposito della richiesta di riti in tali occasioni: si tratta di richiesta solo 'emotiva'? o addirittura soltanto di un omaggio inerte alla pressione della tradizione, dunque di un'espressione di conformismo sociale, di timore del giudizio di altri? Oppure no, si deve riconoscere in questa richiesta il segno di una segreta percezione dell'innegabile significato religioso di quei momenti della vita? Dalla risposta data a questi interrogativi dipende la scelta pastorale della Chiesa: rispondere a tale richiesta, oppure scoraggiarla?

2. La tesi che qui vogliamo raccomandare riconosce una fondamentale **verità di tale richiesta** di riti. In essa si esprime la percezione, magari solo indistinta, del fatto che tali momenti di inizio chiedono appunto una '**iniziazione**'. La differenza tra semplice inizio e iniziazione è da intendere alla luce della distinzione introdotta fin dal principio della nostra riflessione, tra la concezione solo 'cronologica' del tempo e quella 'kaiologica'. L'inizio di un tempo nuovo della vita potrà assumere la fisionomia di un tempo mio, soltanto a condizione che io riconosca in quel tempo un *sensu*, o una *promessa*, della quale possa appropriarmi mediante la scelta libera. Appunto a questo servono i riti di iniziazione.

3. La verità sottesa alla richiesta di tali riti è tuttavia solo 'virtuale'; per diventare 'attuale' essa esige che si rinnovi un'**opera di evangelizzazione**: a margine di quelle situazioni umane fondamentali, la cui consistenza 'religiosa' è in qualche modo subito percepita da ogni persona, si realizzano obiettivamente condizioni privilegiate, perché la verità del vangelo acquisti rinnovata evidenza per il singolo. Questa è una *chance* per l'annuncio del vangelo. È però insieme anche un rischio: nel senso che in quei momenti il rito acquista forza persuasiva anche senza necessità che sia da capo proposto precisamente il vangelo di Gesù Cristo.

4. La rinnovata evangelizzazione in occasione dei momenti di passaggio coinvolge **la comunità cristiana tutta**. Una delle ragioni fondamentali per la quale i riti di iniziazione mancano di realizzare la loro funzione di iniziazione alla fede cristiana è appunto il fatto che nella celebrazione di questi sacramenti la comunità cristiana rimanga assente, quando essi siano celebrati per (e da) persone ecclesiasticamente marginali. L'assenza della comunità qui lamentata non si riferisce alla semplice presenza 'fisica', ma a quella 'spirituale'; ad una presenza che si realizza attraverso l'effettiva attitudine della vita della comunità a comprendere e quindi accogliere la domanda implicita, per molti aspetti tacita e inconsapevole, nella richiesta di quei riti.

5. Esattamente la domanda di coloro che ritornano occasionalmente alla Chiesa offre opportunità privilegiate per istruire la Chiesa stessa a proposito delle forme che essa deve assumere per essere

**Chiesa aperta e accogliente per tutti**; mi riferisco certo solo a tutti coloro che segretamente cercano Dio. La presente Chiesa ‘di minoranza’ appare fortemente esposta a diventare Chiesa ‘esoterica’. Occuparsi di quelli che tornano alla Chiesa in occasione dei riti di passaggio appare sotto molti profili ancor più produttivo, in ordine alla causa del vangelo, di quanto non sia occuparsi degli abituali. In ogni caso, degli abituali occorre occuparsi con l’occhio attento a coloro che sono invece soltanto ‘occasionalisti’.

6. Illustriamo le considerazioni generali riferendoci anzi tutto al momento della nascita, e dunque alla **richiesta del battesimo** per i bambini. La domanda dei genitori (magari soltanto di un genitore, la madre) assume per se stessa forma molto vaga, per lo più; pare più la richiesta di una benedizione propiziatrice che la professione di un impegno, preso da chi riconosce che la vita appena iniziata è posta di fronte all’alternativa tragica di due vie, quella della vita e quella della morte. Il tema del *peccato originale* è per lo più ignorato – dai genitori, ma anche dal sacerdote celebrante. I riti che fanno espresso riferimento a tale alternativa ardua (l’unzione con l’olio dei catecumeni, la triplice interrogazione – rinunci? credi? –, il segno dell’acqua che si riferisce al necessario passaggio attraverso la ‘morte’) rimangono incompresi, e anzi addirittura avvertiti come fuori luogo, per riferimento ad un rito che assume i tratti della celebrazione della tenerezza...

Non si può tuttavia immaginare che si possa rimediare a tale inconveniente mediante la semplice spiegazione dei riti. Occorre invece che, nel cammino precedente di preparazione, la catechesi riesca a condurre i genitori a trovare questa consapevolezza: che la nascita del figlio, e la premura che la fragile creatura con la sola sua presenza invoca da parte loro, impone di ritornare ai significati radicali della vita, non solo di quella del figlio, ma anche e prima della loro. Il timore di non essere all’altezza del compito d’essere madre e padre è facile e ovvio; anche da esso nasce la domanda del battesimo; la verità profonda di quel timore (espressa appunto dalla verità cristiana del peccato originale) però sfugge; è indispensabile che essa sia ritrovata, perché il rito possa assumere la densità di senso che gli compete, di gesto attraverso il quale ritrovare la verità del nuovo tempo della vita che si inizia.

Il parroco di fatto pare invece oscillare tra i due atteggiamenti opposti: condiscendenza ai sentimenti ovvi; spiegazione ‘saccente’ e solo catechistica dei riti, che rimuove il vissuto effettivo della esperienza dei genitori.

7. Anche la scelta di accompagnare i figli al catechismo, in **preparazione alla prima comunione e alla confermazione** realizza la figura della richiesta di iniziazione in rapporto ad un tempo nuovo della vita. Questi sono oggi chiamati correntemente *sacramenti di iniziazione*; non è però così ovvio che il profilo spirituale corrispondente sia effettivamente percepito dai protagonisti: dai ragazzi, e prima ancora dai genitori e dagli stessi catechisti. Antropologi, sociologi, psicologi e psicosociologi sottolineano questa anomalia della nostra società per rapporto a tutte le civiltà antiche: mancano oggi per il tempo dell’adolescenza riti di iniziazione. Anche in tale circostanza si deve riconoscere la ragione per la quale l’adolescenza minaccia di assumere oggi l’aspetto di un’età interminabile: senza fine, e anche senza inizio. Senza fine forse proprio perché senza inizio, o meglio senza iniziazione.

Le motivazioni che stanno alla base della richiesta i sacramenti della prima comunione e della cresima per i figli da parte di genitori non praticanti, magari anche dubitativamente credenti, sono assai implicite. Magari sono espresse in questi termini: ‘Non voglio si sentano diversi dagli altri’. Queste parole sopportano anche un’interpretazione come quella che riconosce in esse una domanda di ‘iniziazione’. Si tratta però di iniziazione cristiana, o iniziazione sociale? Nonostante i noti processi di secolarizzazione, la Chiesa mantiene – almeno per l’età evolutiva – la consistenza di istituzione deputata alla formazione dei minori.

La possibilità che i riti cristiani di questa età effettivamente assumano per il minore la consistenza di riti di iniziazione è legata a diverse circostanze: anzitutto che la figura della Chiesa, di

quell'universo dunque entro il quale il minore è chiamato ad entrare con scelta consapevole e libera, abbia figura proporzionalmente 'visibile'; che quindi appaia al minore la grazia e il prezzo di tale scelta. Sotto i due aspetti appare oggi 'improbabile' la perspicuità dei due sacramenti quali riti di iniziazione. La prima comunione minaccia d'essere anche l'unica, e non la prima; la confermazione minaccia di divenire la fine della socializzazione parrocchiale dell'adolescente, piuttosto che il compimento dell'iniziazione. Il rimedio radicale a questi rischi non può essere realizzato operando sul fronte dei ragazzi, ma deve essere cercato sul fronte dei genitori e rispettivamente della comunità cristiana tutta. La figura di altri fratelli 'più grandi', altri rispetto ai genitori, capaci di offrire un'immagine consistente di quale sia la differenza tra credente e non credente, appare essenziale perché i minori possano percepire quei riti come un'iniziazione, come introduzione cioè ad un tempo della vita che è tempo precisamente qualificato, orientato da una promessa precisa e dalla scelta corrispondente.

8. Proporzionalmente frequente, rispetto alla diffusione della pratica sacramentale cristiana complessiva, e anche rispetto alla pratica della fede in genere (della preghiera, del riferimento a Dio in ogni forma), è la richiesta del **matrimonio cristiano**. La motivazione sottesa a tale richiesta, ad una prima considerazione, potrebbe apparire futile: la 'bella cerimonia', certo senza confronto più persuasiva rispetto alla celebrazione in Municipio. È possibile – anche se meno frequente di quanto si sospetti – che proprio questa sia la forma psicologica che la richiesta assume. Occorre però riconoscere, più radicalmente, che gli sposi sanno assai poco quello che davvero vogliono; come tutti, d'altra parte. Perché il loro desiderio, o la loro *voglia*, assuma la forma di un *volere* effettivo, essi hanno bisogno appunto di *iniziazione*. Hanno bisogno cioè che siano loro prospettate le possibilità alternative che di fatto assume la scelta matrimoniale, al di là della sua 'ovvietà' sentimentale. Debbono in tal senso essere aiutati a decifrare quei significati obiettivamente iscritti nella loro esperienza di incontro, di affetto e di decisione matrimoniale. Appunto la decifrazione di tali significati consente alla coscienza di percepire che e come si tratti per essi di decidere la figura dell'alleanza, e non semplicemente di scegliere se sposarsi o meno. Unicamente a condizione che si dispieghi una tale evidenza, la celebrazione del rito può assumere la figura di iniziazione: di consenso cioè al tempo opportuno che Dio stesso ha assegnato alla mia vita.

Ancora una volta constatiamo come l'effettivo dispiegarsi del senso del rito cristiano esiga, come condizione previa, che il ministero della Chiesa acquisti quella che potremmo chiamare una *competenza antropologica*; soltanto la conoscenza esperta dei vissuti (la *sapienza*) consente di portare alla luce che e come il vangelo di Gesù riveli la verità di cui quei vissuti sono gravidi. Soltanto a quel punto la celebrazione del sacramento appare come iniziazione alla tempo pieno della vita.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA**

suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

# **1. Dove va la liturgia? Tendenze in atto e interrogativi emergenti**

## *INTRODUZIONE*

La scelta di affrontare il tema della liturgia merita di essere giustificata, e quindi insieme anche precisata nei suoi intendimenti.

a) Che la liturgia abbia un'importanza di primo piano nella vita cristiana, è del tutto ovvio. E tuttavia tale importanza non basta per se stessa a giustificare che della liturgia si parli espressamente. Per molti secoli la liturgia è stata solo celebrata. In tal modo essa realizzava la sua funzione decisiva per rapporto alla vita cristiana tutta, senza alcun bisogno che se ne discorresse in forma esplicita. Oggi il rilievo ovvio della liturgia pare per molti aspetti minacciato nella percezione immediata della coscienza cristiana. Non solo, alla obiettiva crisi di evidenza del senso della liturgia la pratica pastorale effettiva reagisce mediante strategie che debbono essere verificate; esse sembrano infatti per molti aspetti snaturare il senso genuino della liturgia, trasformandola di caso in caso in momento didattico oppure in momento di *happening* spettacolare.

Il suggerimento di occuparsi proprio in quest'anno di tale tema nella catechesi parrocchiale viene da alcune occasioni prossime. Due in particolare.

b) La prima è quella suggerita l'Anno Santo. Come abbiamo più volte suggerito, la celebrazione di questo Anno Santo raccomanda la ripresa della meditazione sul senso cristiano del tempo; più precisamente, sul senso dell'affermazione che qualifica il tempo della vita cristiana quale 'tempo pieno'. Ora la figura più esplicita del 'tempo pieno' è quella realizzata appunto dal tempo liturgico. Per sua natura esso è tempo che assume forma mediante della celebrazione della memoria del Signore. La memoria sua venuta in questo mondo ha portato i tempi della vita umana alla loro pienezza. Questa motivazione suggerisce insieme una precisa prospettiva per la nostra riflessione sulla liturgia: essa si propone di approfondire il rilievo decisivo che la celebrazione liturgica ha in ordine alla percezione complessiva del tempo della vita quale tempo di grazia, e in tal senso anche tempo pieno.

c) La seconda motivazione si riferisce alla storia precisa della nostra Parrocchia, e della sua Basilica. Abbiamo la grazia di celebrare la nostra liturgia entro uno spazio 'sacro' che parla per se stesso, prima ancora che noi compiamo i nostri riti, e per tanti aspetti saremmo tentati di dire molto più efficacemente rispetto a quanto non facciano i nostri riti. Questo privilegio è anche un impegno. Neppure volendo, potremmo dimenticare quel registro di solennità sacra che dev'essere riconosciuto in ogni caso come proprio della celebrazione liturgica. Lo stupore che suscitano i muri, l'ascolto che chiede il loro evidente silenzio, il fatto che tanti cristiani vengano anche da altrove richiamati proprio da questo messaggio muto, impone un compito alle nostre parole, ai nostri canti, ai nostri gesti liturgici tutti. Vorremmo in questi incontri cercare di precisare il senso di questo compito e dunque raggiungere un accordo su alcuni criteri programmatici della celebrazione liturgica.

Queste due occasioni più precise, e quindi gli obiettivi che esse impongono alla nostra meditazione sulla liturgia, non possono per altro essere illuminate se non iscrivendo la meditazione sulla liturgia entro il quadro della vicenda complessiva che essa ha conosciuto negli ultimi decenni. La comprensione di tale vicenda, a sua volta, rimanda ad una considerazione più complessiva della vicenda del cattolicesimo tutto negli anni successivi al Concilio. L'interesse per il tema della liturgia offrirà a noi in tal senso la opportunità per



riflettere insieme sulla grandiosa domanda: dove va la Chiesa cristiana, e quella cattolica in specie, in questa fine di millennio?

## Centralità della liturgia nella vita del cattolico ‘convenzionale’

La liturgia ha infatti un rilievo assolutamente centrale nella vita di ogni cristiano. Tutti lo capiscono subito, senza bisogno di grande riflessione, in base alla loro esperienza concreta. Quella esperienza che ha plasmato la loro coscienza abituale. Non c'è bisogno che il cristiano sappia dire, sappia dunque in maniera riflessa, abbia nozioni catechistiche sulla liturgia, per sapere praticamente che la liturgia è importante. Anzi, oggi ancora il cristiano comune per lo più neppure usa la parola, ‘liturgia’; essa è entrata nell'uso corrente soltanto in tempi abbastanza recenti. Il cristiano parla di Messa, di Comunione e di Confessione. Sa che queste cose hanno parte importante nella sua vita religiosa. Magari la sua vita religiosa di fatto neppure c'è; egli non pratica; e tuttavia egli sa che, se volesse (e dovrebbe volere) avere una vita religiosa, dovrebbe cominciare di lì, dalla Messa appunto e dalla Confessione.

Il cristiano sa bene questo. Anche ‘troppo’ bene, saremmo tentati di dire. In che senso ‘troppo bene’?

Il cattolico ‘convenzionale’ facilmente misura la sua *pratica religiosa* con la misura della sua *pratica liturgica*. Una tale identificazione in realtà appare oggi ai più assai sospetta. Essa è di fatto oggi in molti modi contestata; ricorrendo a formule facili e spesso ripetute, le quali sono documento evidente della fine del cattolicesimo ‘convenzionale’. Tali formule, proprio perché facili, sono ripetute con grande frequenza, quasi con impazienza: con esse ciascuno cerca di protestare la sua distanza dal modo convenzionale di pensare e di sentire comune. Tali formule, in realtà, non annullano subito il modo di sentire convenzionale. Esso continua ad operare nel ‘profondo’ della coscienza.

Sarebbe necessario a questo punto precisare questa figura: chi è il cattolico ‘convenzionale’? Non è facile rispondere alla domanda. In prima battuta possiamo esprimerci così: il cristiano ‘convenzionale’ corrisponde alla figura del cattolico che è stata comune fino al tempo del Concilio. Per quel cattolico era del tutto scontato e persuasivo il precetto della Messa domenicale, come pure la necessità della confessione dei peccati per accostarsi alla eucaristia. Esattamente questi due gesti – partecipazione alla Messa e confessione dei peccati – costituivano la pratica ‘liturgica’ abituale di quel cattolico. La comunione sacramentale, forma piena della partecipazione alla Messa, era percepita come la più alta espressione di quella pratica. La dottrina della presenza reale di Gesù nella eucaristia costituiva il suggello formale di tale dignità della comunione. Tale dottrina era alimentata nella coscienza del singolo, oltre e più che da istruzioni catechistiche, dalla genuflessione, dal silenzio in Chiesa, dalle formule di rito con le quali era accompagnato e quasi ‘celebrato’ anche il solo ingresso in una Chiesa: “Sia lodato e ringraziato in ogni momento il santissimo e divinissimo sacramento”. Addirittura come “divinissimo” è qualificato il sacramento: il superlativo di un aggettivo, che per sua natura non lo sopporta, costituiva un'espressione paradossale del valore culminante che l'eucaristia assume per rapporto a tutti gli altri sacramenti.

## Fine del cattolicesimo convenzionale

Già questa evocazione assai rapida e solo sommaria della figura del cattolico ‘convenzionale’ basta a renderne evidente l'obsolescenza nei tempi più recenti. Il cattolico non riconosce più nel saluto all'eucaristia l'espressione concisa della sua fede.

Quanto a dire in positivo quale sia oggi la figura del cattolico, sarebbe assai difficile rispondere. Nasce addirittura il dubbio che sia impossibile. È giustificato – intendo dire – il sospetto che oggi manchi una figura di cattolico o di cristiano che possa essere riconosciuta come normativa da tutti. Una denuncia in tal senso è stata espressamente formulata, per esempio da Von Balthasar, in un pamphlet assai polemico degli anni '70, *Chi è il cristiano?*, dove il cristiano postconciliare descritto come *l'uomo per gli altri*, pronto ad aiutare chi è nel bisogno, soprattutto tollerante nei confronti di chi ha idee diverse dalle sue, pronto all'ascolto, e disposto a riconoscere, e anzi addirittura desideroso di riconoscere, in ogni uomo un *cristiano*

*anonimo*, e cioè un cristiano inconsapevole. Magari questi non dice parole cristiane, e neppure ha convinzioni precise a proposito di Gesù Cristo; e tuttavia la sua rettitudine morale può e dev'essere intesa quale segno di fede inconsapevole.

Un cristiano così non è solo disposto a riconoscere che la fede dell'altro è possibile anche senza liturgia, senza frequenza dei sacramenti; ma appare alla lunga incline a pensare che la sua stessa fede non abbia bisogno di liturgia. A quel punto però stenta a prendere una qualsiasi figura determinata l'immagine del cristiano.

Già altre volte abbiamo suggerito che l'immagine della religione moderna è quella di una *religione invisibile*: soltanto interiore, refrattaria ad ogni cattura entro forme storiche determinate, siano esse forme rituali che forme dogmatiche.

La religione invisibile è, sotto altro punto di vista *religione mistica*. È assai frequente che il cristiano si oggi affermi con decisione che Dio può essere conosciuto attraverso il mare, il cielo stellato, i monti o magari la Chiesa vuota. O anche che esso può essere conosciuto attraverso la qualità di sentimenti particolarmente intensi: come la commozione di fronte alla sofferenza di un vecchio o di un malato, o alla semplicità di un bambino, o al mistero di una nascita, o magari anche (ma è più raro) come il sentimento di amore tra uomo e donna.

È vero, ovviamente, che Dio può essere conosciuto anche così. Ma questa 'esperienza' di Dio è sufficiente per generare la fede cristiana? Certamente no. Per riconoscere ciò che è cristiano è indispensabile il riferimento a Gesù Cristo. E d'altra parte, il cristianesimo non è una tra le molte espressioni possibili della religione; è la verità della religione universale; ogni altra espressione della religione dev'essere giudicata alla luce della fede, e non è invece la fede cristiana che dev'essere giudicata alla luce di pretese certezze dell'uomo 'naturale'.

Vale qui il principio proclamato da Paolo, là dove parla in polemica con l'interpretazione gnostica del cristianesimo proposta dai cristiani 'sapienti' o 'colti' di Corinto: *L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno*. La religione mistica non sopporta di essere giudicata, perché essa non ha oggetto; è definita appunto come semplice espressione del soggetto. I suoi simboli sono 'esoterici', nel senso di sequestrati rispetto ad ogni referenza alla realtà, così come essa è acquisita alla consapevolezza comune. È sequestrata rispetto alla 'cultura' sottesa alla vita sociale. Il cristianesimo della storia assume la fisionomia di una tradizione ricca di simboli religiosi, dalla quale ciascuno può attingere, ma per 'esprimere' appunto quello che egli è soggettivamente o interiormente.

Questo genere di religione esoterica e 'mistica' con difficoltà si riconosce nelle forme della liturgia. Questa è infatti troppo rigida, ripetitiva, 'oggettiva' e sociale. Magari possono essere apprezzati singoli elementi della liturgia, ma solo a prezzo d'essere quasi 'strappati' al grande codice della liturgia.

Di fronte alla contestazione che alla liturgia viene opposta da questo tipo di religiosità moderna, esoterica e gnostica, è lecito per altro un dubbio. Anzi, sono leciti molti dubbi. I più radicali sono ovviamente quelli che si riferiscono al valore di principio di tale religione. Ma non è su questi dubbi – per altro troppo ovvi – che qui voglio soffermarmi; quanto piuttosto sulla corrispondenza effettiva di tali contestazioni alla qualità della coscienza religiosa di coloro che se ne fanno interpreti. Il dubbio è più precisamente che la liturgia sia contestata a parole assai più rispetto a quanto non sia effettivamente negata dai modi effettivi di sentire e anche di agire.

Non si può troppo facilmente presumere che quanti protestano con grande vigore a parole che *il fatto d'essere cristiani non consiste nell'andare in Chiesa* (dove la espressione *andare in Chiesa* è la traduzione in lingua corrente del partecipare alla liturgia) davvero sentano così, e anche agiscano secondo questo principio.

Occorrerebbe chiarire in particolare che cosa voglia dire *essere cristiani*. Chi dice: *essere cristiani non consiste nell'andare in Chiesa*, intende spesso dire soltanto che *essere graditi a Dio* non può dipendere dal fatto di *andare in Chiesa*. Questa negazione è al di sopra di ogni dubbio. Ma essere cristiani è certa altra cosa dall'essere buoni e graditi a Dio. Il fatto d'essere cristiani suppone la fede in Gesù Cristo, al di là della

semplice fede in Dio; suppone poi anche e soprattutto la testimonianza, la disposizione cioè a rendere ragione della verità del vangelo di fronte ad altri. Suppone poi ancora il riconoscimento della Chiesa e della sua essenziale mediazione in ordine all'annuncio del vangelo di Gesù ad ogni creatura. Quando si intenda l'essere cristiani in questo modo, appare difficile per il cattolico mettere in dubbio il legame stretto tra tale identità e la pratica liturgica.

Per il cattolico; il caso del protestante è un po' diverso. Nella tradizione protestante il posto occupato dalla liturgia è tendenzialmente sostituito dalla Sacra Scrittura. Più precisamente, dalla lettura e dalla meditazione personale della Scrittura, come pure dalla 'celebrazione' della Scrittura. Questo modo di interpretare il cristianesimo nella stagione a noi più vicina ha acquistato una certa attualità anche all'interno del cattolicesimo. L'attenzione alla Scrittura, e poi più precisamente la pratica della meditazione biblica, o della *lectio*, ha acquistato un rilievo crescente nella pastorale, in particolare in quella giovanile. Non ci si può che rallegrare di questa pratica. E tuttavia essa pone di necessità, e anche con certa urgenza, questo interrogativo: quale il **rapporto tra meditazione e liturgia**? La pratica liturgica ha progressivamente perso di rilievo nella tradizione protestante. La rarefazione della celebrazione eucaristica, a vantaggio dell'ufficio delle letture, ha prodotto un crescente difetto di sensibilità per la liturgia, o addirittura un crescente sospetto nei suoi confronti.

## Vie dubbie della riforma liturgica

Ci sono certo anche nelle chiese protestanti confessioni presso le quali le forme di celebrazione sono molto apprezzate. Penso alle comunità 'carismatiche', 'entusiaste', 'congregazionaliste', presenti in particolare nella tradizione calvinista, presso le sette del nuovo mondo. Esse hanno un influsso crescente anche nell'ambito del cattolicesimo. Il movimento di 'rinnovamento dello spirito' – che ha rilievo crescente nel cattolicesimo dei nostri giorni – è fenomeno che nasce originariamente nelle chiese della Riforma.

Tra i cattolici, tra i giovani in particolare, non è raro trovare oggi quelli che considerano la risonanza emotiva della celebrazione criterio di valore decisivo per apprezzare la celebrazione stessa. La Messa in parrocchia in tal senso 'non vale'; o quanto meno vale molto meno rispetto a quella celebrata all'interno di un gruppo legato da una consuetudine che permette l'elaborazione di una 'lingua' comune, una lingua iniziatica, proporzionalmente remota dalla lingua della comunicazione ordinaria.

Come distinguere tra efficacia suggestiva del rito ed efficacia del rito cristiano? Come intendere il principio tradizionale, enunciato con precisione già da Agostino, secondo il quale: *baptizat Petrus, baptizat Juda, baptizat Christus*? Appunto tale principio è all'origine della concezione cattolica dell'*opus operatum*. Il principio non può certo essere inteso quasi autorizzasse a ritenere irrilevante che il ministro si Pietro o Giuda, o anche solo nel senso che siano irrilevanti le forme concrete della celebrazione. Intendere così, sarebbe cadere nella concezione 'magica' del rito; in quella concezione materialistica dell'efficacia sacramentale che alimenta poi il fariseismo, la separazione tra rito e vita, e prima ancora tra rito e intenzioni di chi celebra, dunque tra rito e coscienza del soggetto.

Abbiamo così individuato già diversi ordini di motivi che rendono la riflessione sulla liturgia necessaria e urgente oggi. Motivi connessi al difetto diffuso di sensibilità per il momento del rito, che dunque alimentano al puro e semplice disaffezione nei confronti del rito. Ma anche motivi connessi al modo di intendere il rito, e dunque anche di realizzarlo. Questi motivi premono alternativamente nel senso di trasformare il rito in istruzione o meditazione biblica; oppure in una tecnica di contagio collettivo.

## La vicenda recente della liturgia: un primo schema generale

La vicenda della liturgia nel nostro secolo conosce un'accelerazione, i cui tratti di fondo meritano d'essere qui brevemente richiamati; la riflessione su tale vicenda ci aiuta a chiarire quali questioni irrisolte siano sottese al presente disagio della coscienza diffusa di fronte alla liturgia, come pure alle incertezze della stessa pastorale liturgica. L'accenno alla vicenda recente dovrà essere di necessità assai affrettato; il nostro

intento non è quello di ‘raccontare’ tale vicenda, quanto piuttosto di interpretarla. I fatti sono fondamentalmente noti, almeno per i meno giovani tra noi, che li hanno vissuti. In essi però è iscritta una lezione che non è subito ovvia. Sono iscritti, prima ancora, interrogativi che forse neppure ci siamo mai posti.

(a) L’aspetto più appariscente è quello della *riforma liturgica*; promossa dal Vaticano II. Essa era stata preparata già da diversi decenni dal movimento liturgico. Esso data dagli anni ‘30, e ha inizio in Germania; nel dopoguerra trova espansione soprattutto nei paesi francofoni. Sotto tale profilo il nostro secolo è il secolo del ritorno alla liturgia, dopo secoli di dimenticanza.

(b) Per un secondo aspetto il ventesimo secolo è invece caratterizzato dalla *crisi della liturgia*. Alla sua origine sta, in ultima istanza, quella dinamica complessiva della civiltà nota come ‘secolarizzazione’; essa non interessa soltanto le forme della vita sociale, e neppure solo quelle della cultura pubblica; interessa anche le forme della coscienza personale dei singoli. Per essere un poco più precisi, interessa la ‘visione del mondo’ che ha tale coscienza. Probabilmente occorrerà alla fine riconoscere che la coscienza rimane comunque sempre ‘religiosa’, per ciò che si riferisce alle sue radici più profonde; e tuttavia il riferimento a Dio, o al ‘sacro’, cessa di apparire rilevante per tutto ciò che si riferisce alla ‘visione del mondo’, e cioè alla articolazione della percezione dei significati mondani e sociali della vita. Appunto la secolarizzazione della coscienza costituisce la radice più profonda della crisi di senso che affligge oggi la liturgia, e più in generale il momento rituale della fede e della religione.

Quando guardiamo al primo aspetto, e dunque alla riforma liturgica, dobbiamo riconoscere che nelle forme della pietà caratteristiche del cattolicesimo dell’800 e ancora del primo ‘900 la distanza della coscienza cattolica dalla liturgia era grande; mentre oggi la pietà cattolica è assai più liturgica. Quando però guardiamo al secondo aspetto di tale vicenda, occorre invece riconoscere che prima della riforma liturgica la sensibilità per la liturgia era assai più radicata di quanto lo sia dopo. Tale sensibilità – stranamente – diventa problematica esattamente dopo la riscoperta della liturgia e la riforma dei riti.

Probabilmente occorre usare formule più caute. Prima della riforma era scontata era la sensibilità per il momento rituale della fede, non invece quella per il *senso precisamente cristiano* della liturgia. Il momento rituale neppure era chiamato ‘liturgia’; quel nome non era allora ancora in uso (non lo è stato mai nella tradizione del cristianesimo latino). Al di là dei nomi, la ‘cosa’ stessa era distante dalla sensibilità diffusa. Appunto sullo sfondo di tale distanza si deve intendere il fatto che la liturgia, pure da sempre celebrata, divenga solo allora oggetto di una ‘scoperta’, ad opera appunto del movimento liturgico.

Per comprendere dunque comprendere la strana vicenda del cattolicesimo recente, occorre introdurre la distinzione tra due modelli diversi di comprensione, e quindi poi anche di pratica, dei riti cristiani di sempre.

(a) Prima della riforma liturgica, quei riti sono intesi per riferimento privilegiato al loro contenuto essenziale, e cioè *i ‘sacramenti’*; rilievo solo molto accessorio hanno tutte *le cerimonie* mediante le quali la celebrazione circonda e rende onore alla dignità dei sacramenti; i riti intesi come sacramenti sono fondamentalmente ‘ricevuti’, e non celebrati; e tuttavia tale recezione può comportare un coinvolgimento anche superiore di quanto non abbia un’attiva celebrazione.

(b) Dopo la riforma, invece, viene riconosciuta dignità di momento essenziale dei riti cristiani alla stessa celebrazione, la quale è appunto definita come ‘liturgia’. La *Sacrosantum Concilium*, la prima costituzione del Vaticano II dedicata appunto alla liturgia, raccomanda espressamente il requisito della *actuosa participatio* alla liturgia.

Occorre certo riconoscere il vantaggio della nuova visione della liturgia rispetto a quella che la riduceva a cerimonie. Le ragioni di quel difetto indubbio di sensibilità, che il cattolicesimo dell’800 (ma già assai precedente) mostrava per la liturgia, aveva ragioni facili da intuire. Al primo posto viene spesso citata la ragione connessa all’uso della lingua latina; non pare però questo il fattore decisivo. La ragione decisiva è piuttosto da cercare nelle *forme complessive della pietà cattolica*, e in particolare nel privilegio deciso che essa accordava alle ‘devozioni’ (devozione eucaristica, rosario e devozione a Maria in genere, *via crucis* e meditazione della passione, devozione ai santi). Appunto questo è il gergo usato dallo stesso movimento

liturgico: la pietà cattolica tradizionale si affida alle devozioni 'private', mentre la liturgia è il momento del 'culto pubblico' della Chiesa.

Forme della devozione privata non sono soltanto quelle del culto dei santi, e della devozione mariana in specie, non sono solo quelle legate alle apparizioni ('rivelazioni private', le chiama il catechismo in lingua tecnica); sono anche quelle legate del culto eucaristico, alla pratica della comunione quotidiana e alla confessione frequente; forme tutte queste ovviamente legate alla liturgia. Per chiarire la comprensione della pietà convenzionale è indispensabile chiarire il senso della distinzione tra devozione privata e liturgia, qualificata come il 'culto pubblico' della Chiesa. Più in radice, occorre chiarire il rapporto tra il rito e la liturgia. Anche nelle forme della 'devozione privata' aveva infatti, senza ombra di dubbio, un grande rilievo il rito. L'interrogativo è se e come il rito fosse davvero quello cristiano, e addirittura quello liturgico, pur quando si trattava di comunione frequente o di confessione.

I giovani non possono ricordare i tempi nei quali la comunione – spesso quotidiana (così era raccomandato ai giovani di Azione Cattolica) – era fatta fuori della Messa; e in ogni caso era integrata mediante un preparazione e un ringraziamento staccati dalle forme della celebrazione. Alcune persone anziane, formate in questo modo, oggi ancora si stupiscono del fatto che le persone più giovani – ma ormai quasi tutti – non dedichino alcuno spazio di tempo al ringraziamento; si stupiscono anche della disinvoltura con la quale tutti si accostano alla comunione senza avvertire la necessità della confessione. Occorre riconoscere che la percezione della presenza reale di Cristo nel pane, e in genere del carattere impegnativo e solenne della comunione, era allora più intensa rispetto a quanto non sia oggi. Non si deve intendere questa circostanza quale segno del fatto che allora era maggiore la sensibilità alla liturgia? In ogni caso, maggiore era la risonanza personale del gesto rituale. Pur poco alimentata dalla Bibbia e rispettivamente dal gesto liturgico, la devozione era allora senza dubbio maggiore.

La circostanza è spesso interpretata dalla coscienza del cattolico convenzionale quasi che la 'colpa' di questa perdita di devozione sia almeno in parte da attribuire proprio alla riforma liturgica. Le formule della denuncia, così come immediatamente espresse, appaiono goffe e certo poco persuasive; pensiamo, a titolo di esempio, a formule come queste: 'Nella Messa non c'è più tempo per pregare'; oppure: 'La lingua italiana ha reso la liturgia più piatta e superficiale, più didattica e meno sacra'. Ci si deve però chiedere se, al di là delle forme grossolane e impertinenti, l'obiezione non abbia un'anima di verità.

La celebrazione liturgica riformata produce un apporto alla devozione personale che pare, nel complesso, effettivamente piuttosto scarso. Della cosa non è però così sicuro che si possano rendere responsabili le nuove forme della liturgia; in ogni caso, non soltanto esse, né soprattutto esse. Neppure può essere imputato al fatto che la liturgia, proponendo sempre molte cose nuove da 'apprendere', induca al prevalere – almeno nei casi più felici – dell'ascolto e del desiderio di apprendere rispetto alla parola interiore e personale che ciascuno può e deve pronunciare davanti a Dio. Quello scarso apporto dipende invece soprattutto dalla qualità complessiva della vita, dalla concitazione dei suoi tempi, dalla grande dispersione delle sensibilità individuali che fa mancare i codici simbolici per esprimere il messaggio religioso, dalla distanza abituale dal registro del culto; in genere da motivi di carattere antropologico culturale.

Riconosciuto questo, occorre tuttavia sottolineare questa necessità obiettiva: che cioè la pastorale si ponga espressamente il problema del rapporto tra celebrazione liturgica e devozione. Questo pare invece non accadere. Nella 'filosofia' sottesa alla riforma liturgica, e poi anche nella 'filosofia' sottesa alle forme concrete della celebrazione, la liturgia riformata pare più attenta al recupero filologico di significati dimenticati, che all'interpretazione del sentimento religioso della coscienza cristiana del nostro tempo. Per altro lato, le forme della spiritualità che vengono di fatto proposte ancora oggi al cattolico postconciliare mancano di rendere perspicuo il loro riferimento alla liturgia.

Pensiamo soprattutto alle forme della preghiera personale: essa è altra cosa certo dalla liturgia; vale infatti per essa la regola proposta chiaramente da Gesù stesso: *Quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà* (Mt 6,6); la preghiera è dunque solitaria e segreta, mentre la liturgia è comunitaria e pubblica. E tuttavia tra preghiera e liturgia sussiste un nesso essenziale. Possiamo riconoscere il modello di tale nesso nella scansione che il vangelo stesso ci propone tra i miracoli (per loro natura pubblici) che Gesù compie e il

silenzio del quale egli stesso li circonda. Pensiamo a titolo di esempio alla moltiplicazione dei pani, il miracolo che più da vicino annuncia il sacramento del pane e del vino: subito dopo aver compiuto il miracolo, Gesù *ordinò ai discepoli di salire sulla barca e precederlo sull'altra riva, verso Betsàida, mentre egli avrebbe licenziato la folla. Appena li ebbe congedati, salì sul monte a pregare* (Mc 6, 46-47). La scuola della preghiera deve in qualche modo rendere ragione di tale nesso tra la preghiera stessa e ciò che accade al di fuori di essa: nella vita 'profana' (fuori del tempio), e rispettivamente nel momento stesso del tempio.

## La vicenda illuminante della parola 'liturgia'

Deve la liturgia interpretare il sentimento religioso? Oppure deve interpretare soltanto il messaggio di Gesù Cristo? Deve davvero mirare alla devozione, deve cioè preoccuparsi di essere in tal senso 'edificante'? Oppure deve soltanto riproporre il messaggio di Cristo (evangelizzazione) e cercare di tradurlo nelle forme della vita contemporanea, istruendo in tal senso la coscienza cristiana per rapporto alle necessità della vita morale?

La questione così sommariamente articolata ha un lungo passato, che merita di richiamare. Lo possiamo fare sinteticamente affidandoci alla vicenda singolare della parola 'liturgia'.

La parola è greca; letteralmente significa *opera per il popolo*, o più precisamente *servizio per il popolo*. L'uso del termine nel greco 'profano' (non biblico) è abbastanza raro. Si riferisce ad opere economicamente gravose a servizio della città (come per esempio l'allestimento di un teatro, o l'armamento di una nave), previste dalle leggi comuni e realizzate da persone benestanti, che in tal modo si rendevano benemerite della patria.

La traduzione greca dell'Antico Testamento dei LXX (III/II secolo a. C.) usa il termine esclusivamente per designare il servizio cultuale del tempio, distinto dal culto del popolo o dei singoli che non prevede il ministero dei sacerdoti. Il termine ricorre spesso (circa 150 volte), e assume significato assai tecnico, molto vicino a quello che diverrà caratteristico anche della lingua cristiana.

E tuttavia tra uso dell'Antico Testamento e uso cristiano successivo c'è uno stacco, a cui dà espressione l'assenza del termine nel Nuovo Testamento. Ricorre lì soltanto 15 volte; di questi usi, uno solo si riferisce a quella che oggi chiamiamo liturgia cristiana: *Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse: «Riservate per me Barnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati»* (At 13,2); potrebbe trattarsi qui dell'eucaristia, ma non è affatto certo; la menzione del digiuno fa pensare di più ad una preghiera di carattere vigiliare. Gli altri usi fanno riferimento all'accezione profana del termine, oppure al servizio sacerdotale dell'Antico Testamento (Lc 1,23; Eb 8, 2,6; 9,21; 10,11), oppure ancora al culto 'spirituale' cristiano, e cioè al culto realizzato mediante la vita tutta. Vale la pena di citare questi due soli testi. Il primo chiama 'liturgia' il ministero dell'apostolo; Paolo scrive ai Romani: *Vi ho scritto con un po' di audacia, in qualche parte, come per ricordarvi quello che già sapete, a causa della grazia che mi è stata concessa da parte di Dio di essere un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando la 'leitourghia'* (la trad. CEI rende con *ufficio sacro*) *del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo* (Rm 15,15s); il secondo testo si riferisce invece al sacrificio costituito dalla vita di fede di tutti i cristiani, 'consacrato' dal sangue dell'apostolo: *E anche se il mio sangue deve essere versato in libagione sul sacrificio e sull'offerta della vostra fede, sono contento, e ne godo con tutti voi* (Fil 2,17).

Il nuovo uso di *liturgia*, pure illustrato soltanto da questi due unici esempi, appare assai significativo, perché corrisponde ad un aspetto del rapporto tra lingua cristiana e lingua dell'Antico Testamento illustrato da altri esempi, molto più numerosi e sicuri nel loro senso. I termini cultuali dell'Antico Testamento, più precisamente i termini caratteristici del culto del tempio, sono sistematicamente trasposti nel Nuovo Testamento in senso 'spirituale'.

Gli esempi più numerosi sono quelli della lettera agli Ebrei; essa ha la fisionomia di un trattato quasi sistematico sul rapporto tra il culto che era soltanto un'ombra di quello vero e la sua realizzazione in Cristo; l'interpretazione cristologica e spirituale del culto del tempio è svolta con puntiglio quasi scolastico. Cristo è

presentato anzi tutto come il *grande sommo sacerdote* di cui avevamo bisogno, che entra nel tempio del cielo (della presenza di Dio), mediante il proprio sangue, e realizza così il vero ed eterno sacrificio, che non ha bisogno d'essere sempre da capo ripetuto. Ci limitiamo a citare pochi testi emblematici:

*Il punto capitale delle cose che stiamo dicendo è questo: noi abbiamo un sommo sacerdote così grande che si è assiso alla destra del trono della maestà nei cieli, ministro del santuario e della vera tenda che il Signore, e non un uomo, ha costruito. (8, 1-2)*

*Cristo, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna. Infatti, se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca, sparsi su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, quanto più il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente? (9, 11-14)*

La tesi sistematicamente svolta dalla lettera agli Ebrei trova il suo precedente nella parola e nei gesti di Gesù stesso. Penso in particolare al gesto del tempio e alle parole con cui egli lo giustifica; quel gesto è spesso definito di 'purificazione'; in realtà è di distruzione del tempio. Nel racconto dei vangeli il gesto è espressamente interpretato mediante la citazione di Geremia che dichiara il tempio ridotto ad una spelunca di ladri (7,11); Giovanni riferisce più esplicitamente la risposta che Gesù avrebbe dato ai Giudei che gli chiedevano un segno che lo autorizzasse a quel gesto: *Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere* (Gv 2,19); la minaccia della distruzione del tempio era appunto il contenuto della parola dello stesso Geremia; la profezia della risuscitazione del tempio è poi interpretata dallo stesso evangelista per riferimento alla risurrezione di Gesù stesso: *egli parlava del tempio del suo corpo* (2,20). Di una profezia di Gesù sulla distruzione del tempio e sulla sua ricostruzione in tre giorni abbiamo notizia anche attraverso il racconto del processo davanti al sinedrio di Matteo (Mt 26,61). Appunto una parola di Gesù sul tempio è probabilmente all'origine della tradizione cristiana successiva che interpreta il suo corpo risorto come il nuovo tempio, 'spirituale'.

In ogni caso, l'assenza rigorosa della lingua del culto per dire di ciò che la tradizione cristiana successiva pure designerà da capo come con quella lingua e sarà chiamato sinteticamente 'liturgia' appare un fatto troppo preciso e strano, per poter essere inteso come casuale; oppure come giustificato dal semplice fatto che il nuovo culto cristiano avrà forme diverse e non subito comparabili con quelle dell'Antico Testamento. Secondo ogni verosimiglianza quell'assenza corrisponde ad una scelta consapevole. L'effettiva distruzione del tempio, anticipata dallo strappo del tempio in coincidenza con la morte di Gesù (*Ed ecco il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo, la terra si scosse, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono*, Mt 27, 51s), costituisce il fatto puntuale che propizia la consapevolezza cristiana che la morte di Gesù inaugura un regime del 'culto' radicalmente altro rispetto a quello dell'Antico Testamento.

Paolo e Giovanni danno espressione esplicita alla figura del culto nuovo quale culto realizzato attraverso le forme della vita, e non – in maniera riduttiva – attraverso le forme del servizio dei sacerdoti in un tempio di pietra.

*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. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (Rm 12, 1-2)*

*Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorarete quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità (Gv 4, 21-24)*

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **2. Il rito nell'esperienza religiosa universale**

Nel primo incontro abbiamo ricordato alcuni tratti sintetici della vicenda recente della liturgia. In particolare questi due tratti: la riforma della liturgia, ispirata ad un programma di ritorno alle fonti bibliche e patristiche; la successiva (in realtà già anche antecedente) crisi di sensibilità della coscienza diffusa per il momento rituale, a vantaggio del momento personale e 'interiore' della religione, rappresentato in specie dalla preghiera e rispettivamente dalla meditazione personale della Scrittura (*lectio*). La riforma liturgica per qualche aspetto pare avere operato – paradossalmente – nel senso di accelerare la crisi di sensibilità per il rito, e dunque anche l'attitudine della celebrazione a propiziare la preghiera e la devozione.

La comprensione di tale vicenda mi sembra richiedere una riflessione puntuale sulla *figura del rito*. Una figura, questa del rito, che appartiene alle forme antropologiche universali della religione, e che appare subito come qualificante per intendere la stessa liturgia cristiana. E tuttavia alla nozione di rito non faceva espressamente appello la tradizione della teologia, e quindi poi anche del catechismo, per comprendere la liturgia cristiana.

Per capire il senso di questa esclusione occorre ricordare anzitutto queste circostanze essenziali:

- a) Anzitutto, la tradizione della teologia e del catechismo fino a metà di questo secolo ignorava la stessa categoria di *liturgia*. Della 'cosa' stessa, che noi oggi chiamiamo così, essa parlava utilizzando soprattutto la nozione fondamentale di *sacramento*, una nozione tipicamente cristiana; rispetto a tale nozione di sacramento si aggiungeva quella molto generica di *cerimonie*, la quale designava gesti e parole ulteriori rispetto alla forma essenziale del sacramento.
- b) Il *sacramento* era inteso ricorrendo al modello teorico di fondo del *segno efficace della grazia*. La qualità del *segno* è fissata da Gesù stesso, mediante l'*istituzione* dei sacramenti. Per ciò che si riferisce poi alla sua *efficacia*, essa è intesa come garantita dalla promessa stessa di Gesù.
- c) Le *cerimonie* erano invece intese come un'appendice assai accessoria del sacramento, volta al fine di propiziare (quasi didatticamente) il riconoscimento della verità del sacramento.

Questa sistemazione appare decisamente poco convincente.

- a) Anzi tutto perché non pare possibile scorporare il sacramento dalle cerimonie; tale scorporo infatti sottintende una sostanziale rimozione dell'aspetto della celebrazione, e quindi di tutti quegli atti del celebrante, o meglio dei celebranti (ministro e fedeli), nei quali essa si concreta; il sacramento è soltanto eseguito nelle forme disposte dalla istituzione del Signore, ed opera *ex opere operato*.
- b) In conseguenza di tale rimozione quella comprensione del sacramento nasconde questa circostanza, che viceversa appare innegabile: soltanto attraverso la celebrazione effettiva, e dunque l'invenzione delle cosiddette 'cerimonie', la tradizione cristiana si appropria del mandato di Gesù e ne tramanda il senso alle generazioni successive. Non ha alcun riscontro nei fatti l'idea che le cerimonie siano create in seconda battuta a procedere dalla comprensione previa dell'essenza del sacramento.

Per illustrare la verità di queste affermazioni, consideriamo un solo *esempio concreto*, particolarmente eloquente: quello offerto dal *sacramento della penitenza*. Esso ha conosciuto uno sviluppo estremamente complesso nella storia cristiana.



- a) La teologia tradizionale interpreta così. Gesù ha istituito il sacramento quando ha dato ai discepoli/apostoli il potere delle chiavi: *In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo* (Mt 18,18). Questa parola varrebbe come istituzione del sacramento da parte di Gesù; l'istituzione consisterebbe nel comando che Gesù dà ai discepoli/apostoli di *legare e sciogliere*, e insieme nel potere di farlo; il potere garantisce l'efficacia infallibile del loro gesto.
- b) In realtà, la formula di Gesù vale certo come mandato generale alla comunità cristiana di provvedere ad una disciplina dei comportamenti, che fissi le condizioni di comunione e rispettivamente di scomunica dei fedeli. Ma quel mandato assume nelle sue parole forma soltanto assai generica. Quanto alle forme concrete nelle quali organizzare questo compito, la storia documenta un'estrema varietà. Trovare un nucleo permanente, una forma essenziale del sacramento, intorno al quale si disporrebbero poi le cerimonie marginali, appare impossibile. In particolare, assai più profonda e pervadente è la differenza tra la penitenza canonica antica e la penitenza nella forma moderna della confessione.
- c) La *penitenza canonica* privilegia il criterio della rilevanza ecclesiale del peccato del battezzato; dunque la scomunica, e la successiva opera onerosa di penitenza; essa ha forma assai simile a quella della disciplina sinagogale giudaica; il carattere estremamente oneroso della penitenza canonica, non ripetibile, e d'altra parte richiesta soltanto per pochi *crimina graviora* (nozione diversa da quella del peccato mortale), determina il progressivo abbandono di tale pratica.
- d) La *forma 'moderna' della penitenza* privilegia il momento della *confessione*, che è fatta seguire immediatamente dalla assoluzione. Tale forma si afferma nel XII secolo; sappiamo con buona approssimazione che essa è nata da una pratica ascetica propria del monachesimo, quella dell'apertura del cuore del monaco nei confronti del padre spirituale. La pratica si diffonde anche tra i laici inizialmente nelle chiese del nord Europa, evangelizzate dai monaci irlandesi e scozzesi. Successivamente la Chiesa ha recepito quella pratica quale forma del sacramento; ovviamente ha potuto fare questo perché ha riconosciuto l'attitudine di quella forma (dunque del rito della confessione) a propiziare il pentimento della persona, e insieme il suo ritorno alla comunione ecclesiale. Non si è affidata a parole precise di Gesù. E tuttavia di deve insieme riconoscere che la pratica monastica della confessione ha potuto nascere soltanto sullo sfondo della consuetudine coi testi evangelici. (illustra per riferimento alla è parabola del figlio prodigo).

Allo sviluppo storico della liturgia è sempre essenziale un momento di 'invenzione' rituale; momento certo che è propiziato dalla fede cristiana, e più precisamente dalle forme che la coscienza cristiana assume in conseguenza della fede nel vangelo di Gesù; ma non può essere pensato quasi assumesse la forma della mera 'applicazione' delle parole di Gesù alle situazioni pratiche via via emergenti. Le forme della celebrazione non nascono immediatamente e letteralmente dalle istruzioni di Gesù, e neppure da una decisione dalla autorità ecclesiastica competente autorizzata dal 'potere' ad essa conferita da Gesù. Nasce invece dalla coscienza credente che, stimolata dalla fede stessa, appunto 'inventa' la propria espressione rituale.

Il momento 'creativo' non è realizzato in realtà dalla *plebs christiana* collettiva; rilievo determinante hanno sempre 'maestri' eminenti, spesso vescovi e pastori; talora – come nel caso della penitenza – monaci e asceti. Soltanto poi viene la statuizione disciplinare dall'autorità. La 'ispirazione' carismatica appare in ogni caso essenziale alla invenzione liturgica. Il rito per sua natura non nasce 'a tavolino'.

### **Ma che cos'è un 'rito'?**

Qual è la sua natura? Nella nostra epoca in particolare, a seguito di diversi fattori, appare indispensabile riflettere sul senso e sulla struttura dell'esperienza rituale. Pensiamo in particolare a questi fattori:

- a) La *crisi di sensibilità rituale*, connessa alla lievitazione dell'apprezzamento per il momento della 'spontaneità' dell'agire del singolo, in particolare in materia religiosa; connessa più in generale al fenomeno del crescente distacco tra forme della coscienza personale e forme della relazione sociale.

- b) La correlativa lievitazione delle *forme della comunicazione a distanza*, connessa prima alla nascita della stampa, poi in genere a tutte le nuove tecniche di diffusione del sapere a distanza. Come per riferimento ad ogni altra forma di apprendimento, anche nel caso dell'apprendimento religioso le risorse offerte dal libro, e poi dall'immaginario reso disponibile dall'industria dell'immagine, prevalgono rispetto alle forme costituite dalla celebrazione realizzata in una comunità locale.

Dunque, oggi occorre porsi espressamente la questione: *che cos'è un rito*.

L'aiuto che viene in tal senso dalla *ricerca degli specialisti* (etnologi, antropologi, cultori delle scienze della religione, sociologi, e psicologi) bisogna riconoscere che non è grande; nella loro ricerca facilmente ci si perde. Il punto di vista da cui essi procedono è infatti estraneo allo 'oggetto' del rito, che è alla fine Dio stesso. Per rapporto ad un tale 'oggetto', per realizzare cioè un rapporto effettivo (e non astrattamente conoscitivo) con Dio, il comportamento rituale assume una valenza strategica. Non si può pensare che prima si 'conosca' Dio, e quindi poi lo si adori, si renda a Lui un culto. 'Conosce' Dio soltanto chi riconosce praticamente l'esperienza del suo 'accadere' nella propria vita; e appunto mediante il rito tale 'accadere' è riconosciuto. Il rito non può essere compreso da chi semplicemente osserva i comportamenti rituali, senza essere in essi coinvolto.

La spiegazione dei riti data dagli 'osservatori', data dunque dai cultori di scienze umane, molto assomiglia alla descrizione che di una chiesa antica dà lo storico dell'architettura, e in genere l'esperto di architettura: egli non riesce a riconoscere nella chiesa quasi nulla di ciò che vi scorge invece chi in quella chiesa entra, si stupisce, cade in ginocchio e in qualche modo prega, risponde cioè al messaggio muto espresso dai muri.

Di fatto, vediamo che i cultori di scienze umane del rito danno spesso descrizioni soltanto negative. Ne ricordiamo due in specie.

- a) Pensiamo anzitutto alla definizione del rito quale *comportamento 'inutile'*; essa è data per confronto e antitesi del rito con il comportamento 'utile', che è quello di tipo 'tecnico'. Per esempio: *«Il rito sembra essere un'azione che si ripete secondo regole invariabili e la cui esecuzione non sembra produrre effetti utili»* (J. Cazeneuve); la definizione suppone una stretta correlazione logica tra rispetto delle regole invariabili e disinteresse per i risultati utili; solo chi si disinteressa pregiudizialmente dei risultati può fare delle regole il criterio assoluto dell'agire. Il comportamento 'utile' certo è un genere di comportamento di fatto frequente nella vita secolare dell'uomo occidentale; soprattutto, esso è il modello di comportamento più facile da capire; proprio per questo esso è sbrigativamente qualificato come quello 'razionale' per eccellenza. Tale modello di comportamento però non è certo il genere il più frequente nella nostra vita. Dalla alternativa tra rito e comportamento utile rimangono fuori la gran parte dei comportamenti umani: pensiamo al saluto, oppure anche al pasto: 'utile'? Sì certo, anche; ma la differenza tra il pasto umano e il pasto animale sta proprio nel profilo non solo 'utile' del secondo; esso è forse un rito? Certo è un atto che realizza un *sensu*, e non solo un risultato 'utile'. Il rito, proprio perché normato da una regola disposta una volta per tutte, e dunque sconnesso dal riferimento al criterio del fine definito nel quadro della biografia del singolo, è definito quale comportamento 'inutile'. La determinazione è troppo generica, ovviamente; non dice nulla di positivo a proposito del senso del rito, dell'intenzione del soggetto cioè che adotta tale forma di agire. Lascia inoltre impregiudicata la questione del come sia determinato l'utile, e in particolare se per caso l'utile stesso non debba far riferimento al rito, a ciò che è stabilito.
- b) Una seconda alternativa proposta con frequenza è quella tra *rito e parola*. Il rito è definito cioè per confronto e differenza rispetto alla *parola* che lo accompagna. Il rito infatti è gesto accompagnato da una parola, o comunque da un genere di discorso caratteristico, che è frequentemente identificato con il mito. Per esempio Cl. Lévi-Strauss definisce il rito così: *«Esso consiste in parole proferite, gesti compiuti, oggetti manipolati indipendentemente da ogni commento o interpretazione permessa o postulata dai tre generi di attività in questione, e che derivano il proprio senso dalla mitologia implicita»*. Per rapporto a tale correlazione tra mito e rito l'interrogativo che gli antropologi spesso si sono posti è questo: se il mito preceda il rito, che ne sarebbe in tal senso quasi una recitazione, oppure invece il rito preceda il mito e addirittura lo generi. Tale alternativa suppone che rito e mito possano essere compresi nella loro identità rispettiva a monte rispetto al loro rapporto.

Secondo ogni verosimiglianza essi nascono invece insieme, e il loro rapporto reciproco è di tipo circolare. Più radicalmente, la parola stessa, prima di essere 'solo' parola, è stata un rito di riconoscimento; rito mediante il quale fissare un consenso realizzato sorprendentemente nelle forme della relazione personale.

La tentazione più facile per la cultura intellettualistica occidentale è quella di anteporre il mito al rito, e quindi considerare il rito una specie di 'recita' appunto del mito.

c) Nel caso del rito cristiano, questa impostazione viene spesso trascritta in questi termini: il rito cristiano quale 'reciterebbe', non certo il mito, ma gli eventi della *storia della salvezza*. Si prospetta però anche a tale riguardo la questione: sussiste una storia della salvezza definita a monte rispetto alla sua celebrazione rituale? Non è forse proprio la celebrazione riconoscente della memoria delle opere buone di Dio quella che conferisce a quelle opere la fisionomia di storia della salvezza? La celebrazione della Pasqua ebraica ha indubbiamente plasmato la stessa memoria dell'Esodo. Così la memoria eucaristica di Gesù ha plasmato al narrazione evangelica della sua passione, morte e risurrezione. Più radicalmente, la forme della memoria cristiana e liturgica della sua passione sono state rese possibili dalle forme rituali nelle quali Gesù stesso ha anticipato il senso della sua passione, del suo corpo e del suo sangue *sperso per voi e per molti*. In tal senso il rito appartiene alle stesse origini della rivelazione, o della storia della salvezza; non ne costituisce soltanto un'applicazione successiva.

## Il rito, un gesto prescritto

L'idea di rito comprende per altro gesti troppo numerosi e disparati, per consentirne subito una definizione sufficientemente univoca. La strada più promettente è quella che precede per gradi. È probabilmente possibile rilevare subito una costante, per altro ancora molto generica: quella per la quale il rito è comportamento che corrisponde ad una forma prescritta. Partendo dalla considerazione di questo tratto generico procederemo alla individuazione di una tipologia del rito, articolata in prima battuta mediante la distinzione, ancora assai formale, tra riti di conferma e riti di iniziazione.

Un punto di partenza suggestivo per comprendere il rito è quello offerto dal senso della parola stessa. Essa deriva da una parola sanscrita (*rita*) che vuol dire: **ciò che è conforme all'ordine**, che è dunque **stabilito e prescritto** ai comportamenti dei singoli, a monte rispetto alla loro personale iniziativa. Il rito è prescritto, non è scelto. 'Prescritto' in duplice senso: in quanto 'ordinato' ossia conforme ad un 'comando'; ma anche in quanto conforme ad un 'ordine'; il rito pre-scritto, scritto cioè prima della sua realizzazione.

La figura di rito che illustra nella forma più facile ed eloquente il carattere prescritto del rito è forse **il saluto**. La **parola** nella quale esso si esprime (ciao, salve, o più banalmente buon giorno o buona sera) non è certo sufficiente a decifrarne il senso; essa d'altra parte può addirittura mancare. Il **gesto** che accompagna la parola, o addirittura la sostituisce (la stretta di mano, o semplicemente la presentazione della mano) appare in certo senso più eloquente della stessa parola: che cosa dice quel gesto? Che io ci sono, sempre; ogni volta che mi chiami mi troverai. Che il tuo bene mi sta a cuore. Il saluto è rito che rinnova un'alleanza. Ogni spiegazione rimane in difetto rispetto all'eloquenza del gesto; e d'altra parte, proprio quell'eloquenza conferisce profondità alle parole banali che si dicono.

Il valore di paradigma generale che il saluto ha per rapporto al comportamento rituale in genere emerge con particolare evidenza quando si considerino gli **approcci psicologici** al senso del comportamento rituale in genere. Pensiamo più precisamente agli approcci che sottolineano il rilievo del rito quale mezzo di stabilizzazione della relazione personale; la sua funzione essenziale sarebbe quella di propiziare il riconoscimento reciproco. La relazione madre/bambino offre in tal senso le illustrazioni più efficaci. «*Molte circostanze concorrono a far pensare che l'uomo nasca con un bisogno di sicurezza e di conferma regolare e vicendevole; in tutti i casi sappiamo che l'assenza di tali realtà può causare disturbi gravissimi in un neonato; diminuisce o arresta la ricerca attiva di impressioni, che confermino i dati del senso del neonato stesso*» (E. Erikson). Già Freud aveva sottolineato la passione che il bambino mostra a un anno circa di età per il gioco 'cucù/eccolo'; esso la forma di una tecnica di esorcismo dell'assenza (della madre, tipicamente); la ritualizzazione rassicura per rapporto alla provvisoria assenza della persona alla cui presenza il bambino non potrebbe rinunciare senza sentirsi morire. Erikson rileva che «*una volta risvegliato, questo bisogno [di*

rassicurazione] si conferma in ogni periodo della vita, sotto forma di una fame di ritualizzazione e di riti sempre rinnovati, sempre più formalizzati e sempre più condivisi, che danno nuovamente il riconoscimento sperato. [...] suggerisco dunque che questa prima e oscura sicurezza, questo sentimento di una santa presenza, apporti un elemento che si diffonde in tutta la ritualizzazione umana, e che noi chiamiamo il numinoso».

## Il rito, conferma di un'alleanza

Possiamo forse azzardare un'ipotesi: che il saluto cioè non sia soltanto un rito tra tanti, ma offra il modello di riferimento privilegiato per intendere tutta una famiglia di riti. Penso più precisamente alla famiglia dei riti che hanno la funzione di confermare un'alleanza.

Per riferimento all'*alleanza umana*, accostiamo al saluto l'*augurio* che si fa in occasione di un compleanno, o di un onomastico, o di un capodanno: tutti questi riti colgono un momento particolare, che scandisce lo scorrere uguale dei giorni e delle ore, per rinnovare la confessione esplicita di questo messaggio: meno male che ci sei tu; la tua presenza è una benedizione per la mia vita. Oppure pensiamo anche al *saluto più solenne* (col bacio) che si fa in occasione della partenza o dell'arrivo da un viaggio più lungo: anche in questo caso il distacco visibile e provvisorio diventa occasione per affermare un legame più forte di ogni distacco.

Per riferimento all'*alleanza con Dio*, pensiamo al *segno della croce*. Mi è capitato di incontrare molti cristiani che dichiarano di non dire ogni sera le preghiere, ma non rinunciano a fare ogni sera il segno della croce prima di coricarsi. Quel gesto molto assomiglia al saluto rapido nei confronti di un amico. Si tratta di un gesto superstizioso, oppure di un gesto religioso 'vero', come è vero – quanto meno può essere vero – il saluto rapido che faccio all'amico incontrandolo per la strada? Non si può rispondere a procedere dalla considerazione della semplice consistenza materiale del gesto; occorre invece guardare al 'cuore'.

Il gesto rituale più caratteristico dell'alleanza con Dio è *il sacrificio*. Esso è oggetto di un dibattito assai controverso. Oltre che forma più fondamentale dell'alleanza con Dio, anzi forse proprio perché forma più fondamentale, il sacrificio è anche il gesto più esposto al fraintendimento.

Recentemente è stata proposta una interpretazione del sacrificio particolarmente radicale, assai poco plausibile, che tuttavia ha avuto molto seguito, anche presso i teologi. Essa comporta il ripudio del sacrificio stesso, come forma spuria della religione. Comporta insieme e più in generale il ripudio del momento del rito quale forma del rapporto religioso. Ci riferiamo alla teoria di R. Girard, esposta in molte opere (in particolare, vedi *Il capro espiatorio*, del 1982, trad. it. Adelphi, Milano 1987). Essa vede nel sacrificio un rito di esorcismo della violenza. La violenza a sua volta sarebbe il risultato della struttura radicale del desiderio umano: esso è desiderio che non conosce un oggetto suo proprio, che il soggetto possa cioè apprezzare da solo; si rivolge invece come a suo oggetto a ciò che desidera altri; il desiderio è detto in tal senso 'mimetico'; proprio per tale ragione esso entra in conflitto con il modello. Di qui il contagio della violenza. A tale spaventoso contagio gli uomini si opporrebbero individuando una vittima designata, alla quale è imputata l'origine della violenza. Appunto nella soppressione di tale vittima consisterebbe il sacrificio. La tesi assomiglia a quella che già Freud proponeva; egli vedeva nella religione il sistema mediante il quale 'espiare' un crimine originario, che sarebbe consistito nella uccisione del Padre ad opera dell'orda primitiva.

Questa interpretazione a livello di teoria del sacrificio corrisponde ad un fraintendimento del sacrificio che effettivamente nella pratica è assai frequente: esso sarebbe il prezzo da pagare per acquistare il diritto di vivere la vita ordinaria, che il sacrificio compensa, ma non corregge. La vita ordinaria sarebbe di necessità senza Dio, e dunque colpevole. Il sacrificio acquista in tal senso la fisionomia di una rinuncia onerosa a qualche cosa, per acquistare il diritto di proprietà sul resto.

Molti sacrifici dell'Antica Alleanza, ad una lettura superficiale, paiono adattarsi a tale comprensione. Pensiamo ad esempio al sacrificio di *riscatto del primogenito*, previsto dalla legge mosaica. Sullo sfondo c'è l'idea che offerto in sacrificio dovrebbe essere addirittura il primo figlio; perché? Forse per acquistare il diritto di proprietà sugli altri figli che verranno? Ovviamente no; piuttosto per esprimere attraverso il primogenito il senso vero di ogni generazione. Le tortore o le colombe offerte sono forse il prezzo per acquistare il diritto di proprietà su di lui? Ovviamente no, la loro offerta è invece il rito mediante il quale

anticipare il senso del rapporto col figlio che dovrà poi essere realizzato nella vita di tutti i giorni; è quindi anche il mezzo mediante il quale professare un tale impegno. Il sacrificio di riscatto è una promessa. Facilmente esso però è vissuto invece come uno scambio 'mercantile'. Così accade anche per ogni altro sacrificio.

In questa luce dovremo intendere la stessa *Eucaristia*, il sacramento della nuova ed eterna alleanza, il sacramento che sta al centro della liturgia, dunque del sistema rituale cristiano. L'innovazione realizzata dalla liturgia rispetto alla tradizione rituale della tradizione religiosa d'Israele, e insieme rispetto a tutta la tradizione rituale, è certo assai profonda; non però tanto profonda da comportare il puro e semplice ripudio della forma del rito; piuttosto essa ne porta a compimento il senso e la verità (rimando).

Il rito considerato sotto questo aspetto, di rinnovo dell'alleanza, realizza il compito di raccogliere il tempo, portando alla luce (alla coscienza di chi lo compie, e insieme alla coscienza dei suoi amici) quella 'legge' costante che sola consente ai frammenti del tempo di disperdersi. Per sua natura questi riti di rinnovamento dell'alleanza soggiacciono alla legge della ripetizione. Più precisamente, essi hanno una ripetizione a tempi fissi e prevedibili, che interrompono lo scorrere indifferenziato del tempo ordinario.

### **Il rito instaura un'alleanza (riti di inizio)**

I riti di rinnovo dell'alleanza rimandano dunque ad un ordine sacro, per riferimento al quale soltanto appare possibile l'alleanza. A tale ordine si accede originariamente mediante un rito di inizio, o di iniziazione. Riti di questo genere ci sono sempre stati nella storia della civiltà; pensiamo in particolare ai riti della 'adolescenza'. Le società occidentali conoscono un deciso oscuramento del senso dei riti di iniziazione esistenziale, e insieme della pratica; il caso più clamoroso è proprio quello dei riti dell'adolescenza; essa è diventata processo indifferenziato e tendenzialmente interminabile. E tuttavia conservano una certa evidenza alcuni riti di inizio propri della vita adulta; in particolare, quei riti che sanciscono la scelta dello stato di vita.

*Il voto religioso* – L'aspetto di promessa, addirittura di promessa di sé, non di qualche cosa distinto dalla propria persona, appare nella forma più esplicita nel caso della professione religiosa dei voti. Essi, non a caso, sono fatti sempre per riferimento ad una regola di vita.

La figura del voto in genere trova oggi significative difficoltà ad essere compresa: da tutti, e dal giovane in particolare. L'obiezione che si eleva nei confronti del voto mi sembra debba essere intesa pressappoco in questi termini: perché legarsi con una promessa? Se i sentimenti di oggi durano, o diciamo in maniera meno pregiudicata se dura la disposizione interiore, la volontà morale di oggi, gli impegni corrispondenti saranno adempiuti anche senza promessa. Se d'altra parte quei sentimenti non durano, la promessa diventa come una catena innaturale e la fedeltà pratica assume la forma di un'ostinazione 'ipocrita'. Torna alla mente l'esempio suggerito da un racconto suggestivo di Gregorio Magno, nella sua vita di benedetto: il monaco legato con una catena alla roccia ...

Le difficoltà nei confronti del voto diventano ancora più forti per riferimento alla regola: diviene relativamente frequente il caso di persone disposte al voto, ma non alla regola. Il voto è infatti più facilmente inteso quale forma della disposizione interiore, della consacrazione 'religiosa'; mentre la regola fa più chiaro riferimento alla forma della vita obiettiva, per rapporto alla quale soltanto può essere realizzata una 'professione' di vita, e cioè il profilo dell'impegno pubblico davanti a molti fratelli. La 'professione' religiosa dev'essere intesa in tal senso per analogia rispetto alla professione battesimale. Come quella, essa suppone la possibilità di iscrivere la scelta 'spirituale' in una forma storica e visibile. Per comprendere la 'professione' religiosa siamo rimandati alla fine al mistero radicale della fede cristiana, quello del Verbo fatto carne; del Verbo dunque che si esprime in maniera indefettibile attraverso la forma storica di un destino singolo, quello dell'uomo Gesù.

*Il matrimonio* – Aiuta in certo senso ad intendere il senso e la necessità della 'professione' religiosa la figura della 'professione' matrimoniale. Per riferimento al rapporto tra l'uomo e la donna infatti appare in certo modo più chiaro che la promessa esige come tale il profilo 'per sempre' (nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia); che d'altra parte questo 'per sempre' esiga la possibilità di riferirsi ad un ordine fisso dei rapporti, pre-scritto, scritto cioè in anticipo rispetto alla decisione dei due. È abbastanza comune la

percezione psicologica della necessità che la promessa assuma forma rituale per essere vera. Soltanto psicologica è questa percezione, nel senso che essa non riesce ad essere articolata dalla coscienza riflessa, proprio a motivo del fatto che la cultura complessiva della persona fa mancare le categorie necessarie. E tuttavia, per ciò che si riferisce alle forme del sentire, è frequente che gli sposi avvertano con precisione indubitabile che il matrimonio è rito religioso, oppure non è. A meno di farlo in Chiesa, neppure vale la pena di farlo. La scelta è tra convivenza e matrimonio cristiano.

*L'iniziazione cristiana* (il battesimo) – Per riferimento a tali forme di ‘professione’ adulta dev’essere intesa la stessa iniziazione radicale della vita cristiana, quella realizzata mediante il battesimo. Risponde allo stesso schema, anche se oggi appare meno evidente.

**Sintesi** – *I riti di iniziazione instaurano un tempo (kairòs), nel senso che essi danno a quel tempo una ‘forma’ definita. Correlativamente, danno forma fissa e ferma alla disposizione del soggetto a fronte del tempo che scorre sempre incompiuto.* Correggono così il rischio facile: che il soggetto lasci cioè al tempo che scorre, che mai può essere anticipato, la sentenza a proposito del senso e insieme del valore di tutto ciò che momento per momento è intrapreso. Tale disposizione esonera il soggetto dal promettere; ma insieme impedisce al soggetto di impegnare se stesso in tutto ciò che intraprende. Il risultato di tale disposizione è ‘tragico’: il soggetto non è mai in quello che fa, ed è inesorabilmente condannato a riconoscere nel tempo che passa la consunzione di tutte le ‘speranze’ (o meglio illusioni) che momento per momento nutre (*prolixitas mortis*).

## Le malattie del rito

Uno schema frequentemente proposto ne distingue quattro:

*Integrismo* – Fissa il rito nella sua consistenza immobile, prendendo pretesto dalla natura del rito, che deve riflettere l’ordine ‘sacro’ e immutabile.

*Spontaneismo* – Cerca di rimediare all’integrismo sostituendo alla fissità del rito la vivacità del sentimento; il rito sempre da capo ‘creato’ dall’ispirazione ‘carismatica’.

*Ritualismo* – Intende e pratica il rito come gesto ‘autoconsistente’, ignorando la sua funzione di dare forma al tempo ordinario della vita.

*Intellettualismo* – Cerca di rimediare al ritualismo, sostituendo all’efficacia normativa del gesto quella del suo significato, espresso in parole (conoscenza).

*Illustrazione con esempio pratico* – L’amico attende di dirmi una parola, il mio saluto rapido gli appare come il modo per disfarmi in fretta da lui. Questa possibilità non basta a concludere che allora il saluto non vale niente, e che varrebbe soltanto occuparsi praticamente degli amici, senza tante cerimonie. In realtà, l’opera concreta nei confronti dell’amico non finisce mai, è spesso anche assai congetturale, esposta al rischio di sbagliare. Essa scandisce un tempo interminabile. Il gesto rituale esprime invece il lato del ‘per sempre’ di ciò che soltanto momento per momento si può fare. In tal senso, esprime la compiutezza del tempo. Esprime la promessa. Dobbiamo valutare in questa luce la stessa critica che i profeti svolgono con insistenza nei confronti della ipocrisia del culto: essa denuncia la separazione del rito dalla pratica del corrispondente rapporto di alleanza.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **3. Il rito nell'economia della fede cristiana: che cos'è un sacramento?**

La riflessione sul senso generale del rito nell'esperienza religiosa non può ovviamente sostituire quella sul senso della liturgia cristiana, e dunque sul senso del *sacramento*, che certo è la figura nodale del rito cristiano. Appunto attraverso la categoria del *sacramento*, infatti, e rispettivamente attraverso il sistema dei *sette sacramenti*, la tradizione cristiana – quella più precisamente del cristianesimo latino – ha individuato il nocciolo specificante del culto cristiano.

Il settenario è stato formalmente definito soltanto nella teologia medievale (*scholastica*) del XII secolo; solo allora è stato definito insieme il senso del sacramento, o diciamo più cautamente è stata posta la questione dell'essenza del sacramento. Senza definizione però i sacramenti erano celebrati da sempre, ovviamente.

Nei primi secoli della Chiesa la *liturgia* cristiana è identificata soprattutto per riferimento ai misteri della *Eucarestia* e del *Battesimo*, o più precisamente del complesso sistema della *Iniziazione cristiana*, che comprende sia battesimo che eucarestia. Intorno a questi due sacramenti si organizza la scansione del tempo liturgico: la scansione settimanale centrata sulla *dies dominica* e quella annuale centrata sulla Pasqua.

La riflessione sul rito, dunque, non sostituisce la riflessione sul sacramento cristiano; può invece, e anzi deve, introdurre a questa seconda riflessione e renderla possibile.

La certezza della fede cristiana di sempre è che **le forme della liturgia cristiana sono state disposte da Gesù stesso**. Nella lingua più tecnica della teologia di scuola, tale certezza si esprime dicendo che Gesù ha *istituito* i sacramenti. Molto prima che si sviluppasse la teoria della istituzione era pacifica la convinzione che battesimo ed eucarestia in specie fossero gesti comandati da Gesù. Di tale convinzione abbiamo documento già negli scritti del Nuovo Testamento. Per riguardo alla Eucarestia pensiamo all'ordine di Gesù riferito da Paolo: *fate questo in memoria di me*, è detto a commento delle parole sul pane; e *fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me*, è detto a commento delle parole sul vino (1 Cor 11, 24-25). Per riguardo al battesimo, il testo più esplicito è quello della finale di Matteo: *Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo* (Mt 28, 18-20).

Occorre però intendere bene questi 'ordini' di Gesù. Gli studi contemporanei sono assai dubbiosi nel riconoscere le parole di Gesù appena citate come parole da lui davvero pronunciate; anzi, sono tendenzialmente concordi nel negare tale 'verità storica'. Quelle parole hanno certo una verità teologica: effettivamente la prassi eucaristica e battesimale della Chiesa apostolica è effettivamente autorizzata da quello che Gesù ha detto e fatto. Per intendere però come Gesù abbia 'istituito' i sacramenti, occorre procedere in modo un poco più complesso e sottile di quanto non sia la semplice citazione di pretesi *ipsissima verba Christi*.

Tale procedimento più complesso ha un vantaggio: esso consente di comprendere non solo *che* Gesù ha voluto i sacramenti; ma *che cosa* ha voluto Gesù, e insieme come i sacramenti abbiano un radicamento profondo in tutto ciò che Gesù ha detto e fatto nei giorni della sua vita terrena.

La nostra attenzione questa sera non si volgerà subito e solo ai due sacramenti; tanto meno a tutti i sacramenti; ma alle forme nelle quali tutta la vita di Gesù rimandi alla forma sacramentale della fede.

Possiamo azzardare subito una *tesi sintetica*. Gesù istituisce i sacramenti della vita cristiana riprendendo e interpretando i riti dell'Antica Alleanza. Tale ripresa però non si realizza certo nella forma di una 'spiegazione' di quei riti, o di un loro approfondimento di carattere catechistico; piuttosto, Gesù 'realizza' la verità dei riti antichi attraverso la sua intera vita; così portandoli a compimento egli insieme li raccomanda alla fede e alla Chiesa dei tempi successivi.

## Il gesto (i gesti) della cena

Per rapporto al nostro tema – quello dei sacramenti, e più in generale del rapporto tra Gesù e i riti<sup>1</sup> –, al culmine della vita di Gesù sta l'ultima cena. Quella cena è una cena rituale, probabilmente non propriamente pasquale, ma certo 'religiosa', del genere di quelle che i discepoli del rabbino celebrano con il loro Maestro in occasioni singolari. Il pasto era introdotto dalla benedizione del pane da parte del Rabbi, che poi distribuiva un pezzo di pane a ciascuno in segno di comunione; era concluso dalla benedizione del calice, a cui seguiva il sorso del Rabbi che valeva insieme come segnale per tutti che era l'ora di bere. Le due benedizioni facevano riferimento al Dio creatore del cielo e della terra, e insieme autore del dono della terra promessa. Gesù cambia il senso di tali riti mediante le sue parole sul pane e sul calice. Essi diventano i segni della nuova alleanza, *per voi e per la moltitudine*. Il pasto dell'ultima cena introduce al banchetto escatologico. Il quadro rituale è netto, ed è suggerito dalla ripresa dei riti già conosciuti in precedenza dalla fede ebraica.

Sotto altro profilo, al culmine della vita di Gesù sta la sua passione, morte e risurrezione. Non si tratta di due culmini distinti. Proprio attraverso il gesto della Cena Gesù *rivela* il senso sua passione e morte, e insieme *consegna* 'materialmente' il mistero di quella passione e morte ai suoi discepoli.

Il senso della sua passione e morte raccomanda quel gesto di Gesù come il compimento e insieme la sintesi di tutta la sua vita. I singoli gesti della sua vita infatti – i miracoli, il perdono dei peccatori, il vangelo ai poveri, la stessa scelta dei discepoli e la cura ad essi dedicata, e così via – rimanevano come sospesi, incompiuti e insieme oscuri, prima di quel compimento. Attraverso la passione essi giungono al loro compimento. Ma in quel momento i discepoli non sono ancora in condizione di comprendere la verità di tale compimento.

Per questo Gesù consegna quella verità ai discepoli in forma per così dire 'materiale'. Con l'immagine di una consegna 'materiale' ci riferiamo in particolare al gesto di Gesù che mette il pane e il vino in bocca ai discepoli. Tale carattere materiale del gesto pare richiesto, per un primo aspetto, dalla evidente impossibilità per i discepoli di comprendere il messaggio che Gesù vuole loro affidare. Questo aspetto del gesto della Cena è più chiaramente messo in luce dal racconto che il vangelo di Giovanni propone dell'altro gesto compiuto da Gesù durante la Cena, e cioè la lavanda dei piedi. Il senso dei due gesti – pane e vino, e lavanda dei piedi – è simile; nei due casi si tratta della passione di Gesù, della sua umiliazione 'scandalosa', che suscita nei discepoli un'iniziale rifiuto. Appunto per rapporto a tale rifiuto è da intendere il carattere 'materiale' di ciò che Gesù compie nei loro confronti.

*Prima della festa di Pasqua Gesù, 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. Mentre cenavano, quando già il diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradirlo, Gesù sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava, si alzò da tavola, depose le vesti e, preso un asciugatoio, se lo cinse attorno alla vita. Poi versò dell'acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con l'asciugatoio di cui si era cinto. Venne dunque da Simon Pietro e questi gli disse: «Signore, tu lavi i piedi a me?». Rispose Gesù: «Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo». Gli disse Simon Pietro: «Non mi laverai mai i piedi!». Gli rispose Gesù: «Se non ti laverò, non avrai parte con me». Gli disse Simon Pietro: «Signore, non solo i piedi, ma anche le mani e il capo!». (Gv 13, 1-9)*

<sup>1</sup> Vedi H. SCHÜRMAN, *Réflexions en marge du problème de la 'désacralisation' l le point d'attache du sacré dans la Révélation néotestamentaire*, in «Paroisse et Liturgie» 50 (1968) 401-432; trad. francese di *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der 'Entsakralisierung'*, apparso su «Der Seelsorger» 38 (1968) 38-48, 89-104.



Il testo appare assai illuminante a proposito del senso del gesto sacramentale; o meglio, del principio sacramentale. La solenne introduzione sottolinea che Gesù alla vigilia della sua passione aveva piena consapevolezza del suo destino: la passione imminente aveva alla sua origine prossima il tradimento di Giuda, e dunque sotto tale profilo essa pare la conseguenza della incomprendimento dei suoi, di quelli che aveva amato nel mondo; la passione è da lui intesa invece come il compimento della sua opera di amore. Il gesto del servo – lavare i piedi era infatti il compito del servo – è la forma mediante la quale Gesù rivela il senso della sua passione.

La resistenza che a quel gesto oppone Simon Pietro costituisce essa stessa una ‘rivelazione’: essa porta infatti alla luce l’altra e più radicale resistenza di Simone, quella che egli oppone all’idea che Gesù debba morire per lui. La ‘rivelazione’ al momento certo non è compresa da Simone; e tuttavia essa è vinta ‘materialmente’ da Gesù. Attraverso il gesto ‘materiale’ la ‘rivelazione’ è depositata nella sua memoria; lì essa istituisce il principio di un’attesa, che possa essere cioè anche compresa.

La resistenza di Simone è rotta da Gesù in due tempi. Prima gli dice: *Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo*; evidentemente il *dopo* di cui qui si parla è quello della rivelazione del Risorto, e dunque della maturazione della fede di Pietro, o meglio della sua rinnovata conversione alla fede. Il rimando a tale futuro, quello nel quale soltanto Pietro *capirà*, non basta a vincere la sua resistenza; egli afferma con sicurezza che *mai* Gesù gli laverà i piedi. Gesù allora non promette, ma minaccia: *Se non ti laverò, non avrai parte con me*. A quel punto Simon Pietro accetta il gesto, pur senza capire. Conferma in tal modo la sua fede precedente in Gesù, rinunciando a misurare la sua obbedienza al Maestro secondo la misura della sua intelligenza. È così fissato un tratto qualificante del principio sacramentale, e più in generale della fede cristiana. La fede non ha come sua misura la comprensione, ma l’obbedienza, e prima ancora la fede/speranza in questa irrinunciabile promessa, di avere parte con Lui, di avere *comunione* con Lui.

La lavanda dei piedi, come il gesto del pane e del vino, hanno la consistenza di un rito. Più precisamente di un **rito di iniziazione**: mediante il rito è ‘celebrata’ un’alleanza. La verità di tale alleanza potrà e dovrà manifestarsi soltanto attraverso il successivo tempo disteso; ad essa però occorre consentire prima ancora che quel tempo si realizzi e la rivelazione giunga così a compimento. Di rito si tratta, nel senso che si tratta di un gesto che raccoglie il tempo, impedendo ch’esso scorra senza decisione, inutile ed estraneo.

I gesti della Cena sono al culmine della vita di Gesù, non solo nel senso cronologico, ma quanto al loro valore. Essi sono un vertice, e portano a pienezza quanto i suoi gesti e le sue parole precedenti solo iniziavano. Per comprendere i gesti della Cena appare indispensabile riconoscere come gesti e parole precedenti già premevano nella direzione di tale compimento. I discepoli resistono alla passione di Gesù proprio perché ad essi sfugge la necessità di tale compimento; del loro passato con Gesù essi vedono soprattutto un volto: si tratta di tempo prezioso che essi intendono a tutti i costi trattenere. Essi in realtà hanno anche un’attesa, aspettano un compimento; ma è di altro genere rispetto a quello inteso da Gesù; è l’attesa del riconoscimento del Messia da parte di Israele, che in tal modo la sanzione del successo della sua missione. In tale prospettiva considerano gesti e parole passati di Gesù. La correzione delle loro attese, sottesa al gesto (ai gesti) della Cena deve essere verificata appunto mediante la ri-trattazione del ricordo.

Tentiamo qui, in forma di necessità assai sintetica, tale ritrattazione, con attenzione esplicita alla valenza che gesti e parole di Gesù hanno per rapporto alla comprensione dell’Eucaristia e in genere del principio sacramentale che caratterizza la fede cristiana. Ci soffermiamo in particolare sui miracoli di Gesù, sulle parole e i gesti relativi al culto giudaico, sulla cura prodigata da Gesù nei confronti dei discepolo, e finalmente delle parole e dei gesti della Cena.

## I miracoli di Gesù

Il rilievo dei miracoli per intendere gli stessi sacramenti è assolutamente decisivo. Esso è segnalato dal fatto che la tradizione della liturgia cristiana, e anzi già i racconti che i vangeli propongono dei miracoli, strettamente legano i miracoli ai sacramenti. Sullo sfondo di molti racconti evangelici dei miracoli in più di un caso possiamo chiaramente riconoscere la celebrazione cristiana dei sacramenti del tempo in cui i vangeli erano scritti.

Il caso più elaborato è il racconto della guarigione (della illuminazione) del **cieco dalla nascita**. Nel racconto di Giovanni esso assume chiaramente i tratti di un processo di iniziazione alla fede. Depone in tal senso anzitutto la forma nella quale è descritto il miracolo:

*... sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò (unse) il fango sugli occhi del cieco e gli disse: «Va' a lavarti nella piscina di Siloe (che significa Inviato)». Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva. (Gv 9, 6-7)*

Il fango fa riferimento alla prima creazione; i verbi *ungere* e *lavarsi* fanno sono tecnici della lingua del battesimo; la piscina *che significa Inviato* fa chiaramente riferimento al battesimo come incorporazione a Cristo (l'*unto*). Depone poi nello stesso senso anche e soprattutto il dialogo centrale tra Gesù è quell'uomo:

*Tu credi nel Figlio dell'uomo?». Egli rispose: «E chi è, Signore, perché io creda in lui?». Gli disse Gesù: «Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui». Ed egli disse: «Io credo, Signore!». E gli si prostrò innanzi. (Gv 9, 35-38)*

Tale dialogo acquista profondità ed evidenza di senso sullo sfondo dei dialoghi precedenti:

- a) quello iniziale tra Gesù e i discepoli, che mostra come i discepoli fossero pregiudizialmente rassegnati a considerare la cecità dell'uomo come una condizione irrimediabile, per rapporto alla quale si poteva soltanto cercare un responsabile, ma non un rimedio;
- b) quelli successivi tra i Giudei e l'uomo, che mettono in evidenza come il cieco, che pure in molti modi protesta di *non sapere*, abbia in realtà occhi per vedere la verità, mentre i Giudei, che *sanno bene*, siano impediti dal riconoscere quello che pure è con evidenza sotto gli occhi di tutti;
- c) anche i genitori del cieco si dissociano da lui; egli appare alla fine come uno che è cacciato fuori da ogni consorzio umano, come Gesù stesso. Il battesimo è uscita da questo mondo per entrare nella comunione con l'Inviato da Dio.

Il senso battesimale del miracolo è infine sottolineato dalla proclamazione finale di Gesù.

*«Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi». Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo forse ciechi anche noi?». Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane» (Gv 9, 39-41)*

Il racconto di Giovanni non può certo essere inteso come una 'cronaca'; esso è invece rilettura del miracolo condotta appunto nella prospettiva di illustrare il senso del battesimo cristiano. Tale rilettura è giustificata appunto dalla comprensione del fatto che proprio il battesimo realizza la verità di quel miracolo.

Un caso parallelo, anche se assai meno appariscente, è il racconto dell'illuminazione del cieco Bartimeo di Gerico, che Gesù compie lungo il suo cammino verso Gerusalemme:

*Gesù gli disse: «Che vuoi che io ti faccia?». E il cieco a lui: «Rabbunì, che io riabbia la vista!». E Gesù gli disse: «Va', la tua fede ti ha salvato». E subito riacquistò la vista e prese a seguirlo per la strada. (Mc 9, 51-52)*

Sempre nel vangelo di Giovanni, l'altro esempio che illustra come la memoria di un miracolo sia ripresa nella prospettiva dei sacramenti cristiani è la **moltiplicazione dei pani**, seguita dal discorso di Cafarnao sul pane di vita. In quel caso è detto con molta chiarezza che il miracolo di Gesù accende nei Giudei attese sbagliate: *Allora la gente, visto il segno che egli aveva compiuto, cominciò a dire: «Questi è davvero il profeta che deve venire nel mondo!».* Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo (Gv, 6, 14-15): parole che fissano in un'immagine breve il senso di tutta la parabola di Gesù; la solitudine di Gesù sulla montagna è immagine della solitudine di Gesù sulla croce. All'origine del destino di Gesù c'è il fraintendimento dei suoi miracoli.

Le successive parole, con le quali Gesù accoglie i Giudei che lo cercano, danno precisa interpretazione a tale fraintendimento: *In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete*

*mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà* (vv. 26-27). Il miracolo è dunque un *segno*, che mira ad accendere una fame o una speranza, che esattamente nel pane eucaristico trova esaudimento.

Il principio ha valore generale. Gesù compie i miracoli, e insieme si sottrae sistematicamente alle attese che essi alimentano. Egli anzi chiede espressamente che i suoi miracoli siano coperti da segreto; la sua richiesta sarà sistematicamente trasgredita.

Perché mai compiere miracoli, se essi non devono essere riconosciuti? La verità è che essi non possono essere riconosciuti nella loro verità se non quando Gesù sarà risuscitato dai morti. Vale per tutti i miracoli quello che Gesù espressamente dice a proposito della sua trasfigurazione: *Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti. Ed essi tennero per sé la cosa, domandandosi però che cosa volesse dire risuscitare dai morti* (Mc 9, 9-10).

Il miracolo rimanda alla risurrezione dai morti; ma insieme anche la risurrezione rimanda ai miracoli. La distinzione e correlazione tra segno e realtà appare indispensabile in ordine alla comprensione e all'appropriazione della verità dello Spirito. Il miracolo rimanda prima ancora ad una verità che il singolo potrà comprendere solo poi, e solo a prezzo di un atto di fede sostenuto dalla preghiera silenziosa. Tale rimando del miracolo molto assomiglia a quello del sacramento; anch'esso infatti è segno che rinvia ad una verità spirituale, che appunto soltanto mediante il personale atto di fede potrà essere compreso.

## **Gesù è il culto dell'Antico Testamento (giudaico)**

Con il tema del miracolo appare strettamente connesso il tema del rapporto tra Gesù e il culto dell'Antico Testamento, o rispettivamente il culto del Giudaismo a lui contemporaneo. I due termini di confronto non possono essere identificati. L'obiezione contro i miracoli compiuti da Gesù in giorno di sabato vengono dagli scribi e dai farisei, non genericamente dalla fede mosaica. Proprio questa discriminazione tra la cattedra di Mosè e quelli che vi ci si sono seduti sopra costituisce un profilo qualificante della predicazione di Gesù.

Non possiamo qui trattare a tutto campo la questione del rapporto tra Gesù e la legge mosaica. Ricordo telegraficamente il *principio generale*:

- *Gesù non contesta la Legge; non è venuto per abolire, ma per portare a compimento.*
- Di questa operazione, di portare a compimento, fa parte essenziale la riconduzione di tutta la legge al duplice comandamento: l'amore di Dio e il secondo simile al primo dell'amore del prossimo.
- In tal senso Gesù riprende le formule della predicazione profetica contro l'ipocrisia del culto separato dalla vita: *Andate dunque e imparate che cosa significhi: Misericordia io voglio e non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori* (Mt 9, 13); *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle* (Mt 23, 23).
- Tale prospettiva suggerisce per se stessa un primo profilo della critica di Gesù alla lettura farisaica della legge: la minuziosità della interpretazione 'casistica' (*halakà*) della Legge è per sua natura legata ad una comprensione 'rituale' della Legge; e cioè a quella interpretazione che rinuncia a scorgere il senso 'cordiale' della legge, ritenendo invece insuperabile il suo profilo 'materiale'. L'interpretazione 'casistica' è alimentata nel periodo giudaico dal privilegio dell'aspetto per cui la Legge è *distinctive marker* (segno della differenza del giudeo dal non giudeo) piuttosto che strumento della giustizia.

Sotto tale profilo appare eloquente la pericope sulle *spighe sgranate* dai discepoli in giorno di sabato. I farisei obiettano. Gesù risponde con due sentenze, il cui rapporto reciproco è frequentemente disatteso: *Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato* (Mc 2, 27). La prima sentenza non deve certo essere intesa quasi che Gesù intendesse dire che il sabato è tempo previsto per il vantaggio 'fisico' dell'uomo, e che dunque che in quel giorno ci si può occupare di ciò che serve al bisogno dell'uomo; questa interpretazione corrisponderebbe in effetti alla dissoluzione del precetto. La sentenza significa invece che il valore del sabato si misura per riferimento a ciò

che esso fa dell'uomo. In tal senso appunto *il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato*; soltanto la sua presenza consente di rendere vera nel cuore dell'uomo l'osservanza del sabato. Prima di lui, il sabato è soltanto una profezia in attesa di adempimento.

Ci concentriamo qui appunto su questo aspetto del dissidio tra Gesù e il giudaismo per quanto si riferisce alla interpretazione del culto: la **concezione che Gesù propone del sabato**. Più precisamente, consideriamo il messaggio che a tale riguardo viene dalle dispute generate dai miracoli di Gesù compiuti in giorno di sabato. Tali dispute non hanno alla loro base soltanto una difesa dell'integrità 'materiale' della Legge; nascono invece con evidenza dal fastidio per il miracolo di Gesù, che effettivamente costringe tutti a rivedere il senso del sabato.

- Il senso dell'istituzione del sabato è quello di richiamare il credente a questa evidenza: l'opera dell'uomo volta a procurare la vita (il lavoro, dunque) è opera interminabile; diventa anzi schiavizzante, qualora sfugga all'uomo la visione dell'opera compiuta da Dio fin dall'inizio; fin dalla creazione, o rispettivamente fin dalla liberazione del popolo dalla schiavitù d'Egitto.
- Ora il fatto che l'opera di Dio sia effettivamente compiuta non è per nulla evidente. Tanto dimostrano indemoniati nella sinagoga, oppure uomini dalla mano paralizzata. La fede vera è dunque quella che, nella sinagoga, attende e cerca di vedere il compimento dell'opera di Dio.
- Tale compimento è appunto quello realizzato – in maniera incoativa – dalla presenza stessa di Gesù in mezzo agli uomini. Così è espressamente dichiarato nella pericope di Luca, della prima predicazione di Gesù a Nazaret; ancora una volta si tratta di un testo 'teologico', certo; esso afferma con grande chiarezza la correlazione positiva tra il messaggio di Gesù e il senso di Mosè e dei profeti; e insieme suggerisce una ragione di incompiutezza del culto della sinagoga: *Oggi per voi si compie*, dice Gesù, e così suggerisce che *prima di oggi* le parole da voi udite rimanevano incompiute.

Il messaggio espresso da Luca mediante la pericope di Nazaret trova conferma e illustrazione da una pericope di Marco, che appare certo più aderente ad un evento effettivo della vita di Gesù. Mi riferisco alla guarigione dell'**uomo dalla mano secca**, che è la quinta della prima serie di cinque dispute tra Gesù e i farisei, e si conclude con la notizia della decisione di farisei ed erodiani di uccidere Gesù.

*Entrò di nuovo nella sinagoga. C'era un uomo che aveva una mano inaridita, e lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato per poi accusarlo. Egli disse all'uomo che aveva la mano inaridita: «Mettiti nel mezzo!». Poi domandò loro: «E' lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?». Ma essi tacevano. E guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori, disse a quell'uomo: «Stendi la mano!». La stese e la sua mano fu risanata. E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire. (Mc 3, 1-6)*

L'indignazione di Gesù si riferisce certo alla durezza dei presenti nei confronti del bisogno di quell'uomo; si riferisce però anche, e più radicalmente, al loro difetto di speranza: essi non attendono in alcun modo che Dio porti a compimento la sua opera. La sua opera infatti è quella di *fare il bene* e non *il male*, di *salvare una vita* e non di *toglierla*. Appare assai significativo il fatto che Gesù metta quell'uomo *in mezzo*: quasi a significare che, a meno di trovare una speranza per lui, il sabato della sinagoga rimane vuoto. Alla luce di un testo come questo occorre intendere il nesso tra amore di Dio e amore del prossimo, tra culto e morale.

Anche questo miracolo ovviamente è un segno; la sua verità è rimandata a dopo, la passione e la risurrezione di Gesù. Al tempo della Chiesa e dei sacramenti.

## Gesù e i discepoli

Gesù 'istituisce' dunque i sacramenti mediante i miracoli, in particolare mediante la correlazione deliberata che egli insinua tra i suoi miracoli e il senso incompiuto del sabato giudaico. Per altro aspetto Gesù istituisce i sacramenti attraverso le forme della sua cura per i discepoli.

- La loro vocazione precoce (è riferita prima ancora di iniziare il racconto della predicazione pubblica),
- la loro destinazione ad un tempo successivo (*vi farò pescatori di uomini*),

- la precisazione ulteriore del nesso tra sequela e missione (*costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni*, Mc 3, 14-15) suggeriscono con chiarezza il legame tra discepoli/seguaci e quel ‘dopo’, che deve seguire ai giorni dei miracoli e della predicazione pubblica di Gesù; quel ‘dopo’ nel quale soltanto di manifesterà il senso di ciò che pure, in qualche modo, subito convince.

Che appunto questa sia la qualità dei discepoli/seguaci, quella di **testimoni**, è detto con chiarezza soltanto ‘dopo’. Per esempio, in nelle parole programmatiche di Gesù risorto agli undici degli Atti: *Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta, ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra* (At 1, 7-8). Ma già nella finale di Luca: *Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni* (Lc 24, 46-48).

I discepoli/seguaci non sono dunque prima di tutto ‘maestri’, e cioè non proporranno una dottrina, ma una notizia. Il nucleo centrale della notizia è la passione e risurrezione di Gesù; e tuttavia la verità di quella notizia non può essere detta altro che riconoscendo in quegli eventi (a) la verità compiuta della Scritture antiche; (b) la verità compiuta di tutto ciò che Gesù stesso ha detto e fatto nei giorni precedenti; poco prima Luca riferisce queste parole del Risorto: *Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi* (Lc 24,44).

Già nelle narrazioni precedenti appare in molti modi evidente la diversa cura che Gesù ha dei suoi rispetto alle folle. Essi, che sono con lui sempre, sono interrogati circa la loro comprensione dei gesti e dei fatti di Gesù; ad essi solo è formulata la domanda: *La gente chi dice che io sia? E voi chi dite che io sia?* (Mc 8, 27.29); ad essi sono spiegate le parabole; ad essi è annunciata in anticipo, per altro senza successo, la passione del Figlio dell’uomo. Tale cura non si comprende che in questa prospettiva: la testimonianza del vangelo ha irrinunciabile bisogno del ricordo dei fatti e delle parole precedenti di Gesù. Quelle memorie sono destinate a diventare il significante irrinunciabile della notizia della morte redentrice e della risurrezione di Gesù. Soltanto sullo sfondo di quella preparazione e di quelle memorie essi diventano pronti a ricevere il segno stesso dell’Eucaristia. Non a caso, ancora Luca pone sulla bocca di Gesù durante la cena le parole: *Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io preparo per voi un regno, come il Padre l’ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno e siederete in trono a giudicare le dodici tribù di Israele* (Lc 22, 28-30).

Il rito cristiano sostituisce dunque al riferimento proprio del rito delle religioni non cristiane ad un ordine ‘mitico’, come pure al riferimento del rito giudaico alla storia dell’esodo e rispettivamente alla memoria del Dio creatore, il riferimento al gesto di Gesù: a quello supremo della croce, ma attraverso di esso a tutta la vita di Gesù. Quella vita alludeva alla vita della moltitudine, alla nostra stessa vita. Raggiungere l’intenzione di Gesù nei giorni della sua vita terrena è la condizione per potere integrare il tempo frammentato e disperso della nostra vita, la comunione sempre a rischio con i nostri fratelli.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## LA LITURGIA CRISTIANA

suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### 4. Il rito della Messa, il caso serio della liturgia

INTRODUZIONE – A procedere dall'Eucarestia deve di necessità prendere inizio la verifica del senso di ogni altro sacramento e rito della liturgia. La comprensione dell'Eucaristia d'altra parte procede ovviamente dalla considerazione del gesto della Cena. Per ciò che in precedenza si è detto, quel gesto rimanda a tutta la vicenda di Gesù, mediante la quale soltanto è istituito il senso stesso della Cena; rimanda, in primo luogo, alla considerazione del rapporto dei discepoli con il Maestro. Tenteremo qui di illustrare sinteticamente la struttura della liturgia eucaristica, facendo riferimento appunto alle testimonianze dei vangeli.

#### L'articolazione di base

La liturgia della Messa appare chiaramente scandita nelle due parti fondamentali: *liturgia della Parola e liturgia eucaristica*. A procedere dalla Messa, dove si è imposta con più tempestività, questa scansione tra *Parola e Sacramento* è stata estesa alla celebrazione di ogni sacramento. Così nel battesimo, nella stessa celebrazione della penitenza e dell'unzione dei malati. Confermazione, matrimonio e ordine sono abitualmente inseriti nella Messa; sicché l'articolazione nelle due parti è automatica.

La restituzione di uno spazio alla Parola in tutte le celebrazioni liturgiche, e la raccomandazione di una cura particolare per questo momento, è una delle indicazioni programmatiche qualificanti della riforma liturgica del Vaticano II.

**IL SENSO** di questa scansione merita di essere approfondito, per più motivi.

- (a) anzitutto, perché tale scansione è gravido di un significato decisivo per intendere in generale il senso dei sacramenti cristiani, e in genere della liturgia tutta;
- (b) in secondo luogo, perché la mancata comprensione del nesso tra Parola e Sacramento dispone le condizioni di base per quella deriva inconveniente, che già abbiamo segnalato, della riduzione della liturgia a momento didattico; di un privilegio cioè della Parola che si riduce in realtà a privilegio delle parole rispetto al rito.

Dal punto di vista della **STORIA DELLA LITURGIA** si possono ricordare questi dati essenziali:

- a) L'associazione del gesto eucaristico con la liturgia della parola non è assolutamente originaria; testimonianze esplicite che depongano in favore di tale associazione mancano nel Nuovo Testamento. Il luogo della Eucaristia è la casa, e non il tempio, come risulta dagli *Atti degli apostoli* (*Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo*, 2, 46s); e prima ancora dalla testimonianza di Paolo (1 Cor 11, 18ss; *sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi*, v. 18; *Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti, quando partecipa alla cena, prende prima il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco*, vv. 20s; nonostante il luogo sia materialmente una casa privata, Paolo obietta: *Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare il disprezzo sulla chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente?*, v. 22, mostrando in tal modo che egli considera il luogo dell'assemblea come 'chiesa' e non semplice casa). D'altra parte, ancora nella seconda metà del II secolo la testimonianza di Giustino mostra come non sussistesse una tale associazione, o quanto meno essa non fosse la regola generale.
- b) E tuttavia, nella tradizione cristiana dovette certo sussistere in fretta una liturgia della Parola, prima ancora della sua associazione regolare con il gesto eucaristico; pensiamo in particolare alle celebrazioni vigiliari; già negli *Atti*, accanto alla *frazione del pane* e alla *koinonia*, sono ricordate la *didascalia* degli Apostoli e le *preghiere* (*Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere*, At 2,42): il primo e il quarto elemento costituiscono appunto gli ingredienti della

liturgia della parola. La liturgia della parola delle comunità cristiane dovette ricalcare la struttura della liturgia della sinagoga giudaica. Il primo annuncio del vangelo, per Paolo come già per Gesù si produce nel quadro della liturgia sinagogale: *Dopo la lettura della Legge e dei Profeti, i capi della sinagoga mandarono a dire loro: «Fratelli, se avete qualche parola di esortazione per il popolo, parlate!»* (At 13.15). Nel giudaismo la liturgia tutta era liturgia della parola.

- c) Inoltre, già nel Nuovo Testamento possiamo riconoscere la presenza di testi che suggeriscono con molta evidenza il nesso necessario tra ascolto della Parola e celebrazione del Sacramento; in particolare, celebrazione del sacramento della nuova alleanza. Appunto questi testi costituiscono il luogo privilegiato – rispetto agli stessi racconti della cena – per comprendere il senso dell’articolazione rituale della Messa nei due momenti. Il testo più eloquente e ricco a questo proposito è senza dubbio quello di Luca che racconta la Cena di Emmaus; ad esso quindi ci affideremo come a traccia sicura per riconoscere il senso che assume la scansione nelle due parti della Parola e della frazione del pane nella stessa celebrazione eucaristica. Sono da segnalare per altro anche altri testi, come quello della liturgia della sinagoga di Nazaret, che inaugura il ministero di Gesù nel racconto di Luca; non possiamo in esso trovare un riferimento trasparente alla Eucaristia, e tuttavia c’è il riferimento al rapporto tra ascolto della parola profetica e riconoscimento del senso del presente, del senso della presenza di Gesù stesso nella Sinagoga.

L’ascolto della parola profetica e quindi la preghiera è lo schema ricorrente di tutte le pagine nelle quali si dice del dono dello Spirito Santo. Il caso più illustre è l’evento del 50° giorno: all’inizio si dice soltanto che *si trovavano tutti insieme nello stesso luogo* (At 2,1); e tuttavia tale indicazione, associata a quella del capitolo precedente (*Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui*, 1,14), fa pensare chiaramente che la riunione stia nel segno della preghiera. In un capitolo successivo, dopo le prime ostilità e la prima liberazione di Pietro dal carcere, la preghiera della comunità che propizia il rinnovato dono dello Spirito è espressamente riportata, ed ha chiaramente la forma del *midrash* profetico: le parole del Salmo 2 sono intese per riferimento alla persecuzione di Gesù, e la preghiera del Salmo diventa sulla bocca della comunità preghiera per ottenere il dono della *parrhesia*:

Signore, tu che *hai creato il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che è in essi*, tu che per mezzo dello Spirito Santo dicesti per bocca del nostro padre, il tuo servo Davide:

*Perché si agitarono le genti  
e i popoli tramarono cose vane?  
Si sollevarono i re della terra  
e i principi si radunarono insieme,  
contro il Signore e contro il suo Cristo;*

davvero in questa città *si radunarono* insieme contro il tuo santo servo Gesù, che hai unto come Cristo, Erode e Ponzio Pilato con le genti e i popoli d’Israele, per compiere ciò che la tua mano e la tua volontà avevano preordinato che avvenisse. Ed ora, Signore, volgi lo sguardo alle loro minacce e concedi ai tuoi servi di annunziare con tutta franchezza la tua parola. Stendi la mano perché si compiano guarigioni, miracoli e prodigi nel nome del tuo santo servo Gesù».

Quand’ebbero terminato la preghiera, il luogo in cui erano radunati tremò e tutti furono pieni di Spirito Santo e annunziavano la parola di Dio con franchezza. (At 4, 24-31)

## IL RITO, sulla traccia della cena di Emmaus (Lc 24, 13-35)

I DUE MOMENTI della celebrazione eucaristica, la liturgia della Parola e la frazione del pane, appaiono identificabili con grande chiarezza nel racconto di Emmaus.

- *E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui.*
- *Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero.*

La pagina del vangelo non si limita però certo ad offrire una conferma formale all’articolazione della liturgia; il suo apporto più interessante, addirittura sorprendente, è quello alla illustrazione del nesso stretto ed intrinseco tra i due momenti. Esso è consentito dalla sua forma drammatica e non rituale della pagina. Si

tratta infatti del racconto di un incontro, e non di un rito. Già sotto questo profilo trova conferma una tesi di fondo, che abbiamo più volte enunciato: la liturgia cristiana trova il suo fondamento e la sua norma in una storia, non invece in una regola che possa essere definita senza riferimento al tempo.

Il nesso tra i due momenti è illustrato da ciò che accade in mezzo e lega l'inizio del discorso di Gesù con il gesto finale. Le parole dello straniero accendono nei discepoli quel desiderio, il quale solo consente poi il riconoscimento attraverso il gesto. È detto espressamente che fu necessaria un'insistenza dei due, perché lo straniero non passi oltre:

*Quando furono vicini al villaggio dove erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano. Ma essi insistettero: «Resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino». Egli entrò per rimanere con loro.*

Del desiderio, che suggerì allora l'invito insistente allo straniero a fermarsi, i due si riferiranno poi, in forma ancora più esplicita. A quel desiderio infatti si riferiscono le parole che i due si scambiano, dopo che lo straniero è sparito alla loro vista: *si dissero l'un l'altro: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?».*

Ardore del cuore e desiderio che lo straniero rimanga correggono i sentimenti che i due discepoli mostravano all'inizio della scena:

- *i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo*
- *Si fermarono, col volto triste;*
- *Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele; con tutto ciò sono passati tre giorni da quando queste cose sono accadute*

Cecità dunque di fronte al Risorto, tristezza presente e sentenza senza appello sul passato (quasi un epitaffio sulla 'tomba') delineano insieme la figura della vita chiusa alla speranza. La parola dello straniero riapre la vita: tale rinnovata apertura non assume però ancora la forma della professione della speranza, ma in quella del presagio di una possibilità.

Degni di essere sottolineati sono questi due aspetti:

- la parola di *Mosè e di tutti i profeti in tutte le Scritture* si riferiscono a lui; la parola che già costituiva il centro della liturgia della sinagoga diventa parola di speranza certa soltanto nel momento in cui tale riferimento diventa manifesto;
- non solo, la *spiegazione* di questo riferimento obiettivo delle Scritture alla sua persona è proposta da Gesù stesso. L'approfondimento di tale aspetto consente di capire il profilo non semplicemente didattico, ma a suo modo già 'sacramentale' della liturgia della parola.

L'approfondimento di cui si dice esige di soffermarsi preliminarmente sulla forma 'profetica' della parola che il Risorto pronuncia quando è ancora in incognito. Parlando di forma 'profetica' non intendiamo qui riferirci al fatto che Egli si riferisce alla parola dei profeti (anche Mosè è profeta); ma la fatto che, come nel caso dei profeti, la parola che il Risorto pronuncia si riferisce alla storia che i due hanno vissuto; o meglio, alla storia che i due stanno attualmente vivendo. Il Risorto non parla di verità scritte in cielo, ma di verità scritte negli avvenimenti presenti; più precisamente, negli avvenimenti in cui sono coinvolti coloro stessi che sono a lui presenti. Gesù tira dentro al suo discorso quei due, prima ancora di annunciare il suo vangelo.

Mi riferisco all'interrogatorio a cui lo straniero sottopone i due, e poi al rimprovero che precede la sua spiegazione delle Scritture

- *«Che sono questi discorsi che state facendo fra voi durante il cammino?»*
- *«Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?».*

L'interrogatorio costringe i due a 'professare' la loro incredulità; o più cautamente, la qualità distorta della loro speranza in *Gesù Nazareno, che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo*. La speranza che essi avevano riposto in lui era quella *che fosse lui a liberare Israele*. Quella speranza appare senza remissione smentita dagli eventi: *i sommi sacerdoti e i nostri capi lo hanno consegnato per farlo condannare a morte e poi l'hanno crocifisso*; e per di più ormai *sono passati tre giorni da quando queste cose*



sono accadute. L'elenco dei fatti che mostra l'incredulità dei due prosegue: *Ma alcune donne, delle nostre, ci hanno sconvolti; recatesi al mattino al sepolcro e non avendo trovato il suo corpo, son venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati al sepolcro e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto.*

Soltanto a questo punto giunge il rimprovero del Risorto. Esso non si riferisce subito e solo al difetto presente di 'speranza' dei due nei confronti del profeta di Nazaret; si riferisce prima ancora alla cattiva qualità della speranza con la quale essi avevano seguito il Maestro nel cammino precedente verso Gerusalemme, quella appunto che egli liberasse Israele. In tal senso, la spiegazione delle Scritture che seguirà impegnerà i due ad una 'ripetizione' del cammino precedente, ad una 'conversione' della sua meta.

Appare assai trasparente la suggestione di questa introduzione del dialogo tra Gesù e i due discepoli in ordine alla comprensione dei RITI INIZIALI della liturgia eucaristica. È assolutamente improponibile il sospetto che Luca abbia concepito deliberatamente il suo racconto per illustrare quei riti. Essi infatti certamente non erano ancora attuali nella liturgia cristiana. tanto più sorprendente e convincente è la fedeltà precisa e felice con la quale la liturgia dei secoli successivi ha realizzato a livello rituale le indicazioni del vangelo.

L'aspetto 'penitenziale' riguarda certo la liturgia eucaristica nel suo insieme. Essa impegna a questo compito: che sia 'ripreso' il cammino precedente della vita di quanti vi partecipano. Di tale aspetto dovrà portare traccia la qualità complessiva della liturgia della Parola, della preghiera, e della stessa liturgia eucaristica. Al riconoscimento della presenza del Risorto non è possibile giungere a procedere dalla semplice notizia 'esteriore' che egli vive; e neppure a procedere da una semplice rilettura dei testi sacri. Occorre anche 'rileggere' la vita precedente. Per giungere a tale risultato appare particolarmente conveniente che la liturgia sia senz'altro introdotta dal rito penitenziali.

- La scansione rituale della Messa prevede dunque – opportunamente – che l'**atto penitenziale** stia proprio all'inizio della celebrazione; il senso di quell'atto penitenziale deve per altro attraversare poi tutta la liturgia, e in particolare quella della Parola; essa deve cioè integrare la memoria della vita 'profana', e non restringere invece la sua ottica nella forma del riferimento alla nuda parola.

Il rito penitenziale per altro non è all'inizio assoluto; esso è preceduto e suscitato da due fugaci riti precedenti:

- Il **rito di ingresso** ha la forma dell'*invitatorio*. Su questa figura rituale ci siamo ampiamente soffermati l'anno scorso, riflettendo sui salmi. Essa infatti è documentata in molti modi dalla preghiera dei Salmi.

Per esempio: *Venite, prostrati adoriamo, in ginocchio davanti al Signore che ci ha creati. Egli è il nostro Dio, e noi il popolo del suo pascolo, il gregge che egli conduce. Ascoltate oggi la sua voce: «Non indurite il cuore, come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto, dove mi tentarono i vostri padri...» (Sal 95,6-8).* La figura dell'*invitatorio* ha per se stessa un profilo penitenziale; richiama infatti il suo popolo da terre lontane, nelle quali esso si è perso. L'apparizione dello straniero sulla strada della 'rassegnazione' dei due discepoli illumina obiettivamente il senso del rito di ingresso.

- Il **saluto** del celebrante deve essere accostato al saluto dell'angelo dei racconti di apparizione; perché appunto come verità compiuta di quei racconti è da intendere l'apparizione del Risorto. Il saluto dà espressione al profilo gioioso (*vangelo*) della Parola. Si noti tuttavia che sempre il saluto di un angelo suscita istintivo timore, e la sua prima parola è sempre: *Non temere*.

- La pagina di Emmaus suggerisce poi insieme anche, in forma assai efficace, la figura che deve assumere l'**Omelia**. Essa non è, nella sua forma più essenziale e qualificante, parola che insegna. I due discepoli infatti conoscono già tutte le parole di Mosè e dei profeti; come pure conoscono le parole di Gesù e tutto quello che egli ha fatto. Conoscono tutto questo però 'superficialmente'. L'obiettivo della parola viva del sacerdote nella celebrazione è quello di strappare il velo di distanza che separa Parola delle Scritture, come pure la nostra vita 'religiosa' precedente dal presente. Essa mira a suscitare un atto, e non a istruire.

Questo aspetto dell'omelia trova interpretazione se possibile ancor più efficace nella brevissima **predica di Gesù nella sinagoga di Nazaret** (Lc 4, 16-30): *Oggi per voi si compie quello che avete udito.* L'annuncio del vangelo non chiede molte parole; esso consiste solo nell'annuncio che si avvera oggi la parola di tutti i profeti. L'indicazione è analoga rispetto a quella già scaturente dalla pagina di Emmaus. E tuttavia, a motivo della sua concisione, appare lì con evidenza forse ancora maggiore che nell'altra la qualità del nesso stretto che lega la parola ascoltata alla presenza stessa di Gesù.

All'inizio anche nella sinagoga Gesù appare come 'straniero'; il fatto che tutti lo conoscono non è una garanzia, anzi si mostrerà come ragione di un inganno, motivo di resistenza alla sua rivelazione.

La lettura della pagina del profeta, che è già a tutti nota, non satura l'attesa che ha raccolto i presenti nella sinagoga. Essa ha invece la funzione di suscitare un desiderio: *Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui*. Tale desiderio è condizione indispensabile perché possa assumere rilievo la successiva e laconica parola della predica di Gesù: *Allora cominciò a dire: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi»*. La parola è laconica, nel senso che l'oggi al quale essa rimanda, quello riempito dalla presenza di Gesù, è un oggi la cui qualità rimane ancora assai implicita.

- Il nesso tra liturgia della parola e liturgia eucaristica è tessuto sotto il profilo rituale dalla **preghiera dei fedeli** (che dobbiamo intendere nella luce della domanda dei due discepoli: *Resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino*). Offre un modello per essa la preghiera dell'assemblea di Gerusalemme dopo la liberazione di Pietro. La preghiera dei fedeli deve certo iscriverne nel rito le forme della vita 'profana'. Non a caso il modello proposto dagli schemi correnti si ispira alla esortazione della *1 Timoteo*:

*Ti raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini, per i re e per tutti quelli che stanno al potere, perché possiamo trascorrere una vita calma e tranquilla con tutta pietà e dignità. Questa è una cosa bella e gradita al cospetto di Dio, nostro salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti. (2, 1-6)*

Se l'esortazione di Paolo è da accogliere per riguardo all'orizzonte non solo ecclesiastico e 'clericale' della preghiera, meno efficace essa appare per dire del suo nesso, necessario, con la parola ascoltata. La preghiera celebra la Parola. È opportuno in tal senso che essa faccia espresso riferimento alla Parola e la esprima da capo, come parola personale dei 'fedeli' appunto, per riferimento a ciò che essi vivono.

- Il nesso tra Parola e gesto eucaristico è tessuto, sotto diverso profilo, dalla **professione di fede**. Perché un simbolo? Che cos'è un simbolo? L'origine del termine (l'anello spezzato) e l'efficace illustrazione che il suo significato trova nel racconto di Emmaus. Prima di poter dire la loro fede, i due discepoli dicono: *volgiamo te, solo la tua presenza può impedire che scenda la notte sulla nostra vita. L'eccedenza di Gesù Risorto rispetto alla comprensione della nostra mente trova rappresentazione nella formula recitata. Credo quanto la santa Chiesa ci propone a credere...*

- Quasi come una 'duplicazione' della professione di fede dev'essere intesa la ritualizzazione della **presentazione delle offerte**: la professione della fede non è un atto della mente, ma un offerta della vita. Appunto questo è il senso del gesto di presentare le offerte: quello che ho, che le mie risorse possono procurare per rendere possibile la mia vita, è poco; non può in alcun modo bastare, se non assume la forma di un'offerta a te, se la tua benedizione non ne muta la natura. Illuminante sotto tale profilo è l'accostamento al miracolo della moltiplicazione dei pani, in molti modi ripreso dai canti.

## La liturgia eucaristica

Il successivo gesto compiuto da Gesù, dopo che *entrò per rimanere con loro*, è riferito da Luca come gesto senza parole; perciò anche come gesto rapido: *Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro*.

Talvolta viene rilevata con qualche perplessità la sproporzione cronologica tra la lunga liturgia della Parola e la rapida e quasi laconica liturgia eucaristica; il timore è che questa sproporzione rifletta la misura di quanto siano rispettivamente apprezzate le due parti della Messa da parte del sacerdote, e magari anche da parte dei cristiani tutti. In realtà, occorre riconoscere che è nella natura delle cose il fatto che il gesto eucaristico sia proporzionalmente rapido.

Alla descrizione laconica del gesto di Gesù pare quasi offrire una correzione l'enfasi con la quale il vangelo rileva la reazione dei discepoli: *Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero*. Seguono poi le parole a proposito dell'ardore del cuore, che interpretano ciò che prima era stato raccontato senza indugiare nella descrizione dei vissuti interiori. Il complemento è la preghiera personale (ringraziamento).

Rimane da dire di un aspetto qualificante della liturgia eucaristica: quello per il quale quella liturgia assume

la forma della preghiera (e non subito e solo della memoria); e più precisamente a forma della preghiera di benedizione, che include come tale l'atto di offerta della Chiesa. In questo senso la Messa è sacrificio nostro, oltre che di Gesù; è comunione nostra al suo sacrificio.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **LA LITURGIA CRISTIANA** suo significato e sue forme storiche

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2000

### **5. Il sacramenti di 'iniziazione', ovvero: quando i riti appaiono necessari a tutti**

1. Anche in un'epoca di secolarizzazione come quella presente, nella quale la sensibilità al senso del rito appare proporzionalmente scarsa, la **richiesta di riti** rimane proporzionalmente alta **in occasione dei momenti di passaggio** della vita. La circostanza è a tutti nota. La richiesta dei riti ecclesiastici in occasione della nascita e della morte, ma anche quella in occasione del matrimonio e delle prime comunioni, è decisamente più alta rispetto a quanto non sia la pratica abituale della Messa, della Comunione e soprattutto della penitenza.

2. Appunto tale circostanza è all'origine di una **struttura della vita della parrocchia** anzi tutto strana, poi anche sconveniente. Dobbiamo – credo – francamente riconoscere che le nostre Parrocchie (in modo particolare proprio quelle della città) assumono facilmente questa fisionomia:

a) un numero relativamente ristretto di cristiani praticanti; magari molto praticanti, o anche troppo; nel senso che essi rispondono ad ogni proposta sensibili – intendo dire – ad ogni nuova iniziativa; 'sensibili' magari solo nel senso di rispondere e partecipare ad ogni iniziativa; non invece 'sensibili' nel senso di entrare facilmente nello spirito di essa;

b) un numero invece decisamente più esteso di praticanti occasionali, che si rivolgono alla Parrocchia soltanto quando qualche circostanza particolare della loro vicenda biografica li preme in tal senso. Gli 'occasionalisti', appunto.

Ogni prete deve riconoscere di essere facilmente scoraggiato dal compito di doversi occupare dello stuolo dei 'ricomincianti'. I laici impegnati spesso sono ancora più scoraggiati dagli occasionali. Essi infatti hanno imparato bene la lezione della chiesa 'comunità', e considerano i clienti occasionali come presenze inopportune; o comunque come presenze per rapporto alle quali non si sa bene cosa si potrebbe fare.

Gli 'occasionalisti' **chiedono certo poco**, purtroppo. O quanto meno, essi sembrano chiedere poco. Spesso ci stupiamo di quanto poco basti perché essi si accontentino. E tuttavia **sono molti**. E per di più sono imprevedibili; la loro richiesta giunge a sorpresa. Pensiamo in particolare ai funerali. La necessità di occuparsi di loro pare scombinare tutti i programmi.

È facile dunque che il ministero di un sacerdote (del parroco in specie) assuma questa scansione di tempi:

a) la cura della '**comunità**';

b) il disbrigo dell'**ordinaria amministrazione**; o meglio, la prestazione del servizio religioso al territorio.

Questa tipologia dualistica del ministero parrocchiale si presta anche a facili legittimazioni teoriche, o 'razionalizzazioni'. Penso ad un sua comprensione di questo genere:

a) La 'comunità' sarebbe la realizzazione paradigmatica della Chiesa 'minoritaria', del 'piccolo gregge' evangelico; della Chiesa che è altra cosa della semplice risposta al bisogno religioso della gente.

b) mentre il servizio religioso prestato a tutti sarebbe il residuo della Chiesa 'maggioritaria'; di quella Chiesa dunque che assume la forma della risposta al prevedibile e insopprimibile bisogno di 'sacro' della società tutta. Che poi la Chiesa effettivamente debba rispondere anche a tale bisogno, è ciò che molti di noi sinceramente sentono e in molti modi cercano anche di giustificare.

Le due forme del ministero rimangono però solo giustapposte. In qualche caso, sacerdoti più consapevoli propongono anche giustificazioni di principio per una tale scansione della vita della parrocchia a due livelli.

- Giustificazioni di buon senso, che sono le più persuasive. Appare poco persuasivo, oltre che poco produttivo, rovesciare sugli occasionali tutti i luoghi comuni a proposito della Chiesa quale 'comunità', sulla fede come professione di tutta una vita, sulla sequela di Gesù, eccetera. Occorre realisticamente accontentarsi di dare benedizioni e mandare questa gente un po' pace. Il massimo a cui si può aspirare è che questi cristiani abbiano un buon ricordo della Chiesa e tornino alla prossima occasione. Capisco bene queste ragioni di buon senso, e in certo senso anche le condivido.

- Talora si propongono anche giustificazioni di carattere evangelico per l'opportunità di tenere il doppio registro. Gli argomenti sono in tal caso un po' sofisticati.

- Gesù guariva malati di ogni genere, accoglieva coloro che venivano a lui premuti da varie necessità; a tutti rivolgeva il messaggio rassicurante del Padre che sempre accoglie. Ma non ne faceva 'discepoli'. Lasciava che la folla degli ammiratori, o anche dei credenti, fluttuasse incerta intorno alla sua persona.

- Dedicava invece un'attenzione assidua ai discepoli seguaci; ad essi si occupava di spiegare il senso del suo vangelo, faceva catechesi, perché essi stessi potessero diventare testimoni di quel vangelo.

L'ipotesi audace che a me pare necessario prendere in considerazione è questa: non sarà che la Parrocchia tutta debba ricominciare, e debba farlo proprio a procedere dall'attenzione a quelli che ricominciano?

- Esattamente la domanda di coloro che ritornano occasionalmente alla Chiesa pare offrire opportunità privilegiate per istruire la Chiesa stessa a proposito delle forme che essa deve assumere per essere Chiesa certo 'minoritaria', ma insieme anche una casa aperta e accogliente per tutti gli uomini che Dio ama. È indispensabile precisare: che Dio ama. Perché? Non sono forse tutti quelli che Dio ama? Sì, in certo senso sono proprio tutti. In altro senso però sono soltanto quelli che 'credono'. Che credono anche prima di conoscere il vangelo. La loro fede si esprime come ricerca di Dio per vie oscure, non dette, molto implicite. Il compito della Chiesa aperta è appunto quella di raggiungere questa ricerca di Dio per così dire 'anonima'.

- In tal senso occuparsi di costoro appare, sotto molti profili, necessario e produttivo; ancor più produttivo, in ordine alla causa del vangelo, di quanto non sia occuparsi degli abituali. Le forme del ministero si arricchiscono di nuovi registri, di nuova sensibilità. Il linguaggio del vangelo si fa più 'secolare', nel senso di meno ecclesiastico, ma non meno religioso.

- In ogni caso anche , degli abituali occorre occuparsi con l'occhio attento a coloro che sono invece soltanto 'occasionalmente'.

3. I momenti di emergenza, nei quali si riaccostano alla Chiesa molti che abitualmente se ne stanno lontani sono quelli già accennati. Sono quelli estremi della vita, dunque alla **nascita** e alla **morte**; ma anche a momenti intermedi, come quelli dell'**adolescenza** (intesa però non nel senso psicologico-evolutivo, ma nel senso etimologico di età nella quale si diventa grandi) e del **matrimonio**.

Tutti questi momenti 'importanti' della vita, nei quali la richiesta del rito torna spontaneamente a farsi viva, hanno in comune questo aspetto: la percezione di essi quali momenti 'importanti' si nutre di evidenze o di sentimenti che sono universalmente umani, e non invece precisamente cristiani.

Da questo rilievo nasce ovvio l'interrogativo di fondo, sempre da capo proposto a proposito della richiesta 'occasionale' di riti.

- Non si tratta forse soltanto di un omaggio inerte alla pressione della tradizione? di un'espressione dunque di conformismo sociale? di timore del giudizio di altri?

- O si deve forse riconoscere, più ottimisticamente, che no, si tratta di richiesta sincera, ma soltanto 'emotiva'?

- L'alternativa potrebbe essere quest'altra: che si debba riconoscere in questa richiesta il segno di una segreta percezione dell'innegabile **significato religioso di quei momenti della vita**. Viviamo in una società secolarizzata. La cultura che respiriamo ogni giorno è appunto 'secolare' e fa mancare le risorse per esprimere supposti significati religiosi della vita. quella cultura esercita una sorta di censura sulla coscienza; non tanto ormai sui suoi pensieri, ma sui suoi sentimenti. Perché appunto nell'angolo segreto dei sentimenti, del vissuto emotivo, s'è raccolta la religione. Se così fosse, non sarebbe il caso di scoraggiare la richiesta di riti di passaggio, ma piuttosto di riconoscerne la virtuale verità, e offrire a chi rivolge tale richiesta strumenti, parole e gesti, per trasformarla da mera nostalgia in scelta di vita.

Dalla risposta data a questi interrogativi dipende dunque la scelta pastorale della Chiesa: rispondere a tale richiesta, oppure rifiutarla?

4. La mia convinzione è che sussista una fondamentale **verità di tale richiesta** di riti. In essa si esprime una percezione, magari solo indistinta, di questo fatto obiettivo: quei momenti della vita segnano un nuovo inizio; proprio per questo essi esigono appunto una **'iniziazione'**.

La differenza tra semplice inizio e iniziazione è da intendere alla luce della distinzione introdotta fin dal principio della nostra riflessione, tra due diverse **concezioni del tempo**: solo 'cronologica' la prima, e 'kairologica' la seconda.

L'inizio di un tempo nuovo della vita potrà assumere la fisionomia di un tempo mio, soltanto a condizione che io riconosca in quel tempo un *sensu*, o più precisamente una *promessa*. Di tale promessa io possa appropriarmi soltanto mediante una scelta libera. Appunto a rendere possibile questa scelta debbono servire i riti di iniziazione.

5. La verità sottesa alla richiesta di tali riti è tuttavia solo 'virtuale'; per diventare 'attuale' essa esige che si rinnovi un'**opera di evangelizzazione**: a margine di quelle situazioni umane fondamentali, la cui consistenza 'religiosa' è in qualche modo subito percepita da ogni persona, si realizzano obiettivamente condizioni privilegiate, perché la verità del vangelo acquisti rinnovata evidenza per il singolo. Questa è una *chance* per l'annuncio del vangelo. È però insieme anche un rischio: nel senso che in quei momenti il rito acquista forza persuasiva anche senza necessità che sia da capo proposto precisamente il vangelo di Gesù Cristo.

6. La rinnovata evangelizzazione in occasione dei momenti di passaggio coinvolge **la comunità cristiana tutta**. Una delle ragioni fondamentali per la quale i riti di iniziazione mancano di realizzare la loro funzione di iniziazione alla fede cristiana è appunto il fatto che nella celebrazione di questi sacramenti la comunità cristiana rimanga assente, quando essi siano celebrati per (e da) persone ecclesiasticamente marginali.

L'assenza della comunità qui lamentata non si riferisce alla semplice presenza 'fisica', ma a quella 'spirituale'; ad una presenza che si realizza attraverso l'effettiva attitudine della vita della comunità a comprendere e quindi accogliere la domanda implicita, per molti aspetti tacita e inconsapevole, nella richiesta di quei riti.

7. Esattamente la domanda di coloro che ritornano occasionalmente alla Chiesa offre opportunità privilegiate per istruire la Chiesa stessa a proposito delle forme che essa deve assumere per essere **Chiesa aperta e accogliente per tutti**; mi riferisco certo solo a tutti coloro che segretamente cercano Dio. La presente Chiesa 'di minoranza' appare fortemente esposta a diventare Chiesa 'esoterica'. Occuparsi di quelli che tornano alla Chiesa in occasione dei riti di passaggio appare sotto molti profili ancor più produttivo, in ordine alla causa del vangelo, di quanto non sia occuparsi degli abituali. In ogni caso, degli abituali occorre occuparsi con l'occhio attento a coloro che sono invece soltanto 'occasionalisti'.

8. Illustriamo le considerazioni generali riferendoci anzi tutto al momento della nascita, e dunque alla **richiesta del battesimo** per i bambini.

La domanda dei genitori assume per se stessa forma molto vaga, per lo più; spesso è richiesta di un genitore soltanto, la madre; il suo senso appare più quello della richiesta di una benedizione propiziatrice che quello di una professione di fede e di impegno pratico conseguente; manca la percezione precisa che la vita appena iniziata è posta inevitabilmente di fronte ad un'alternativa netta, quella tra le due vie, della vita e della morte. Il tema del *peccato originale* – non a caso – è per lo più ignorato; certo dai genitori, ma spesso anche dal sacerdote celebrante. I riti che fanno espresso riferimento a tale alternativa ardua rimangono incompresi, e anzi addirittura avvertiti come fuori luogo, per riferimento ad un rito che assume i tratti della celebrazione della tenerezza. Penso in particolare a questi riti:

- l'unzione con l'olio dei catecumeni, che allude alla vita come lotta;
- e poi la triplice interrogazione; rinunci? credi?
- ancora al segno dell'acqua, che si riferisce al necessario passaggio attraverso la 'morte'...

Sarebbe assai ingenuo immaginare che a tale inconveniente si possa rimediare mediante la semplice spiegazione dei riti. Occorre invece che, nel cammino precedente di preparazione, la catechesi riesca a

condurre i genitori a trovare questa consapevolezza: che la nascita del figlio, e la premura che la fragile creatura con la sola sua presenza invoca da parte loro, impone di ritornare ai significati radicali della vita, non solo di quella del figlio, ma anche e prima della loro.

Il timore di non essere all'altezza del compito d'essere madre e padre è facile e ovvio; anche da esso nasce la domanda del battesimo; la verità profonda di quel timore (espressa appunto dalla verità cristiana del peccato originale) però sfugge; è indispensabile che essa sia ritrovata, perché il rito possa assumere la densità di senso che gli compete, di gesto attraverso il quale ritrovare la verità del nuovo tempo della vita che si inizia.

Il parroco di fatto pare invece di solito oscillare incerto tra due atteggiamenti opposti:

- la condiscendenza ai sentimenti ovvi;
- la spiegazione 'saccente' e solo catechistica dei riti, che rimuove il vissuto effettivo della esperienza dei genitori.

Il rimedio a questo stato di cose non può essere prodotto attraverso le iniziative specifiche di una pastorale del battesimo; deve invece cominciare dalla verifica dell'attitudine complessiva della pastorale ecclesiastica a conferire univoca evidenza a questo fatto: che la fede cristiana comporta un giudizio nei confronti del mondo, e addirittura un distacco dal mondo.

9. Anche la scelta di accompagnare i figli al catechismo, in **preparazione alla prima comunione e alla confermazione** realizza la figura della richiesta di iniziazione in rapporto ad un tempo nuovo della vita. Questi sacramenti in specie sono oggi correntemente chiamati *sacramenti di iniziazione*. Non è però così ovvio che il profilo spirituale corrispondente sia effettivamente percepito dai protagonisti: dai ragazzi, e prima ancora dai genitori e dagli stessi catechisti.

Antropologi, sociologi, psicologi e psicosociologi sottolineano oggi con frequenza questa anomalia della società tardo moderna per rapporto a tutte le civiltà antiche: mancano riti di iniziazione per il tempo dell'adolescenza. Anche in tale circostanza si deve riconoscere una delle ragioni per le quali l'adolescenza minaccia di assumere oggi l'aspetto di un'età interminabile: senza fine, e anche senza inizio. Senza fine forse proprio perché senza inizio, o meglio senza iniziazione.

Le motivazioni che stanno alla base della richiesta i sacramenti della prima comunione e della cresima per i figli da parte di genitori non praticanti, magari anche dubitativamente credenti, sono assai implicite.

Magari sono espresse in questi termini: 'Non voglio si sentano diversi dagli altri'. Queste parole sopportano anche un'interpretazione come quella che riconosce in esse una domanda di 'iniziazione'. Si tratta però di iniziazione cristiana, o iniziazione sociale? Nonostante i noti processi di secolarizzazione, la Chiesa mantiene – almeno per l'età evolutiva – la consistenza di istituzione deputata alla formazione dei minori.

La possibilità che i riti cristiani di questa età effettivamente assumano per il minore la consistenza di riti di iniziazione è legata a diverse circostanze:

- anzitutto che la figura della Chiesa, di quell'universo dunque entro il quale il minore è chiamato ad entrare con scelta consapevole e libera, abbia figura proporzionalmente 'visibile';
- che quindi appaia al minore la grazia e il prezzo di tale scelta.

Sotto i due aspetti appare oggi 'improbabile' la perspicuità dei due sacramenti quali riti di iniziazione. La prima comunione minaccia d'essere anche l'unica, e non la prima; la confermazione minaccia di divenire la fine della socializzazione parrocchiale dell'adolescente, piuttosto che il compimento dell'iniziazione.

Il rimedio radicale a questi rischi non può essere realizzato – da capo – operando sul fronte dei ragazzi, ma deve essere cercato sul fronte dei genitori e rispettivamente della comunità cristiana tutta. La figura di altri fratelli 'più grandi', altri rispetto ai genitori, capaci di offrire un'immagine consistente di quale sia la differenza tra credente e non credente, appare essenziale perché i minori possano percepire quei riti come un'iniziazione, come introduzione cioè ad un tempo della vita che è tempo precisamente qualificato, orientato da una promessa precisa e dalla scelta corrispondente.

10. Proporzionalmente frequente è la stessa richiesta del **matrimonio cristiano**. Proporzionalmente frequente, rispetto s'intende alla diffusione della pratica sacramentale cristiana complessiva, e anche rispetto alla pratica della fede in una qualsiasi forma: la preghiera, il riferimento a Dio in ogni possibile forma.

La motivazione sottesa a tale richiesta, ad una prima considerazione, ha di che apparire futile: la 'bella cerimonia', certo senza confronto più persuasiva rispetto alla celebrazione in Municipio. È possibile – anche se meno frequente di quanto si sospetti – che proprio questa sia la forma psicologica che la richiesta assume.

Occorre però riconoscere, più radicalmente, che gli sposi sanno assai poco quello che davvero vogliono; come tutti, d'altra parte. Perché il loro desiderio, o la loro *voglia*, assuma la forma di un *volere* effettivo, essi hanno bisogno appunto di *iniziazione*. Hanno bisogno cioè che siano loro prospettate le possibilità alternative che di fatto assume la scelta matrimoniale, al di là della sua 'ovvietà' sentimentale. Debbono in tal senso essere aiutati a decifrare quei significati obiettivamente iscritti nella loro esperienza di incontro, di affetto e di decisione matrimoniale.

Appunto la decifrazione di tali significati consente alla coscienza di percepire che e come si tratti per essi di decidere la figura dell'alleanza, e non semplicemente di scegliere se sposarsi o meno. Unicamente a condizione che si dispieghi una tale evidenza, la celebrazione del rito può assumere la figura di iniziazione: di consenso cioè al tempo opportuno che Dio stesso ha assegnato alla mia vita.

Ancora una volta constatiamo come l'effettivo dispiegarsi del senso del rito cristiano esiga, come condizione previa, che il ministero della Chiesa acquisti quella che potremmo chiamare una *competenza antropologica*; soltanto la conoscenza esperta dei vissuti (la *sapienza*) consente di portare alla luce che e come il vangelo di Gesù riveli la verità di cui quei vissuti sono gravidi. Soltanto a quel punto la celebrazione del sacramento appare come iniziazione alla tempo pieno della vita.